

Piotr Urbański

Glosy do "Nadobnej Pasqualiny"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 85/1, 3-13

1994

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.

PIOTR URBAŃSKI

GLOSZY DO „NADOBNEJ PASQUALINY”*

Wydana w 1655 r. *Nadobna Pasqualina* Samuela ze Skrzypny Twardowskiego – jak pisał Jan Ślaski –

dzieło niezwykle, [...] oryginalne nie w rozumieniu absolutnej niezależności od obczyzny, lecz w sensie głębszym, jako zjawisko na gruncie polskim nowe, reprezentujące rodzimą odmianę baroku ogólnoeuropejskiego¹,

– nadal stawia przed badaczami liczne problemy. Dotyczą one – przypomnijmy:

1) genezy utworu, a przede wszystkim kwestii tego, czy tekst prozatorski *O nadobnej Pasqualinie*, jako *prze gladkość swą od Wenusa wiele ucierpieć musiała* z rękopisu warszawskiego (opisanego po raz pierwszy przez Krystynę Niklewiczównę w r. 1950, wydanego zaś przez Teresę Kruszewską-Michałowską i dołączonego do wydania *Nadobnej Pasqualiny* w serii „Biblioteka Narodowa” przez Jana Okonia², jest pierwowzorem utworu; przeczy temu Ślaski³;

2) możliwości istnienia archetekstu, być może wspólnego dla obu opowieści, oraz jego języka: hiszpańskiego, włoskiego, łaciny;

3) kwalifikacji genologicznej. Nazwa „romans duchowny”, która pojawiła się we wstępie Okonia do przywołanej edycji, nie była przezeń przyjmowana jako oczywista. Tak określiła jednak dzieło Twardowskiego autorka najnowszego i znakomitego studium o *Nadobnej Pasqualinie*, Jolanta Żurawska⁴;

* Taką pisownię tytułu romansu Twardowskiego staram się uzasadnić na s. 12–13.

¹ J. Ślaski, posłowie w: S. Twardowski, *Nadobna Paskwalina z hiszpańskiego świeżo w polski przemieniona ubiór*. Warszawa 1983, s. 194.

² K. Niklewiczówna, *Do genezy „Nadobnej Paskwaliny”*. (Nieznany siedemnastowieczny przekład nowel włoskich i hiszpańskich). „Pamiętnik Literacki” XXXIX, 1950. – T. Kruszevska, *Historie świeże i niezwyčajne*. Warszawa 1961, s. 67–108. – S. Twardowski, *Nadobna Paskwalina*. Opracował J. Okoń. Wyd. 2, zmienione. Wrocław 1980. BN I 87. Wszystkie cytaty z *Nadobnej Pasqualiny* oraz tekstu prozatorskiego *O nadobnej Pasqualinie* według tego wydania (lokalizacja w nawiasach bezpośrednio po cytatach). Cyfry arabskie, zastosowane przy lokalizacji tekstu prozatorskiego, odsyłają do odpowiednich stron wydania BN-owskiego, natomiast cyfry rzymskie oznaczają punkty (części), z których składa się utwór Twardowskiego.

³ Ślaski, *op. cit.*, s. 182: „Natomiast i nasz poeta, i anonimowy rówieśny mu prozaik czerpali zapewne z tożsamego pierwowzoru obcego (czy może z pierwowzorów o wspólnym źródle), którego jednak niestety dotąd nie udało się zidentyfikować”.

⁴ J. Żurawska, *Pre-tekst „Nadobnej Pasqualiny”*. Referat wygłoszony podczas sympozjum „Kultura baroku i jej tradycje. Kolokwium polsko-włoskie” (Uniwersytet Śląski w Katowicach, 15–17 V 1991).

4) wreszcie, co chyba najbardziej warte uwagi, ciekawa jest kwestia interpretacji wielu szczegółów świata przedstawionego oraz rozwiązań fabularnych i wynikającej z niej „wymowy ideowej” dzieła. Interpretacji domagają się więc zarówno poszczególne miejsca tekstu, jak i jego całość. W dziele barokowym bowiem, czy to literackim, czy to plastycznym, nie ma nic przypadkowego. Każdy z elementów ważny jest ze względu nie na siebie samego, ale na całość. Inaczej niż w renesansie, kiedy to – jak twierdzi Arnold Hauser – całość przedstawięń była „sumą szczegółów, w której różne składniki dawały się jeszcze wyraźniej rozpoznawać”⁵.

Studium to, zgodnie z tytułem, chce podjąć tylko wybrane problemy interpretacyjne, ale – jak się zdaje – najważniejsze i uprawniające do zaproponowania całościowej wizji utworu, pozwalającej czytać go właśnie jako „romans duchowny”. Założyć jednak trzeba, że rzeczywiście pomiędzy utworem Twardowskiego a tekstem warszawskim istnieje realny związek, co pozwala traktować wielorakie przekształcenia, opisane w studium, jako dokonane przez poetę w stosunku do wersji prozatorskiej. Natomiast gdyby przyjąć hipotezę mówiącą o wspólnym archeteksie obu utworów, jednoznaczne uznanie owych przekształceń za własność Twardowskiego nie jest możliwe. Skoro jednak nie dysponujemy archetekstem⁶, proponowana interpretacja wydaje się zasadna.

Przypomnijmy. Zraniona strzałą Kupidyna za winę matki (rozstrzygnięcie na niekorzyść Wenus sporu o złote jabłko) oraz swoją własną (postawienie swej urody na równi z pięknnością bogini miłości), Pasqualina udaje się do stojącej za murami Lizbony świątyni Minerwy, by tam ugasić płomień występnej i nie odwzajemnionej miłości do Oliwera. Jednak, pomimo obiecannej jeszcze przed narodzeniem bohaterki opieki bogini, nie znalazła ona w jej przybytku uzdrowienia. Kapłanka Felicja wysłała ją natomiast w długą i niebezpieczną drogę do świątyni Junony. Dlaczego tak się dzieje?

Dotychczasowe prace poświęcone romansowi Twardowskiego interpretują wewnętrzne zmagania Pasqualiny jako „odwieczną walkę uczucia z rozumem”:

Wszystko składa się na to – pisał Roman Pollak – że mogłaby w pełni uciech życia zażywać, leci ku nim jak motyl ku światłu. Ale rozsądek, ponęty wyższego życia, biorą górę⁷.

I jest ów konflikt rozumu i uczucia znakomicie potwierdzony przez tekst. Np.:

Posłuchaj mię, nie możesz drugi raz tak błędzić,
Gdy nie, tylko rozumem swym będziesz się rządzić. [I, w. 1043–1044]
Przecież ma rozumowi afekt ten podlegać; [I, w. 1135]

⁵ A. Hauser, *Spoleczna historia sztuki i literatury*. Przełożyła J. Ruszycówna. T. 1. Warszawa 1974, s. 345.

⁶ Używany przez Żurawską (*op. cit.*) termin „pre-tekst” nie jest tożsamy z „archetekstem”. Zob. uwagę Ślaskiego przywołaną w przypisie 3.

⁷ R. Pollak, *Samuel Twardowski i jego „Nadobna Paskwalina”*. W: *Od renesansu do baroku*. Warszawa 1969, s. 238. (Przedruk wstępu z wydania BN-owskiego z 1926 roku).

Rodzi się tu jednak kilka pytań. Dlaczego Minerwa, bogini mądrości, nie chce pomóc swej podopiecznej? Dlaczego musi ona podjąć wędrówkę – pielgrzymkę pokutną? Co jest w istocie jej celem? *etc.*

Na pierwsze z tych pytań oba teksty, zarówno ten z rękopisu warszawskiego, jak i utwór Twardowskiego, dają odpowiedzi dość wymijające. W rękopisie warszawskim czytamy następujące wyjaśnienie Felicji:

Rady inzej ja tobie dać nie mogę, jedno abyś szła do przybytku Junony, bo acz moja bogini jest niepomału obruszona przeciwko Wenusowi z wielu rzeczy [...], jednak, że jest źródłem rozumu, pomsty nad Wenusom inszym życzy, sama miarkując w sobie żądzą, co sercu mądrému i wielkiemu przynależy, nie chce tedy, aby w bożnicy jej byli liczone [tj. leczone] boleści miłosne, ale te odsyła do Junony, dając jednak przez mię naukę, jako sobie kto w tym ma postępować, bo żaden do kościoła Junony przyść nie może, któremu ja nauki nie dam, jako się sprawować ma, i tych czasów wielką nowinę, żeś się ty nalazła, która tę drogę czynisz. [220–221]

U Twardowskiego:

[...] Lubo to ani w mojej mocy,
Ani tej tu bogini należące dzieło.
Czystej z swojej natury. Zaczyn jej niemięło
Słuchać bywa, ile tych bredni ladajakich,
I raczej je odsyła w materyjach takich
Do przybytku Junony, gdzie takowe razy
Uleczone bywają. [...]
[.]
[...] Więc że ich [tj. Wenery i Minerwy] zabawy
Różne i przyrodzenie, żadnej mieć z nią sprawy
Nie chce nigdy – prócz kiedy z ludzi jej kto wzywa,
Miłością pogrążony, tak jest dobrotliwa,
Że po prawdzie nie sama w' to się intryguje,
Ale o tym z Junoną spółkomunikuje. [I, w. 1350–1356, 1361–1366]

Z przytoczonych cytatów wynika tylko tyle, że Minerwa nie chce mieć nic wspólnego z Wenerą i wcale nie zamierza wykorzystywać swojego atrybutu – rozumu, by pomóc tym, którzy popadli w moc „nieporządnej miłości”. Mimo wielokrotnie występującej w utworze pochwały rozumu jako najwyższej wartości, którą pragnie zdobyć bohaterka, jak i równie częstej deprecjacji miłości zmysłowej, okazuje się, że Minerwa może tu niewiele. Właściwie już samym swym rozsądnym wyborem, szukaniem pomocy, Pasqualina w jakiejś mierze zwyciężyła uczucie (*resp.* namiętność) rozumem. Ten zaś cały czas będzie przy niej i umożliwi dokonanie czynu nadprzyrodzonego. Mówi o tym Felicja:

Wszakże kiedy Minerwę będziesz mieć przy boku,
A w rozum się uzbrosisz, nie ustąpisz kroku,
I nie tylko że dojdiesz progów tak dostojnych,
I wszystkich tych pozbędziesz myśli niespokojnych
Ale oraz ręką swą dokazesz tam tego,
Czemu się świat zdumieje i nie dopiął czego
Nikt z śmiertelnych przed tobą. [...] [I, w. 1385–1391]

Rozum ma więc być tylko przewodnikiem na drodze do jakiejś wyższej wartości, symbolizowanej przez „kościół Junony”. Jakiej jednak, tego jeszcze nie wiemy, a Twardowski w ogóle wprost jej nie ujawni, nie nazwie. Pozostawi ją interpretacji czytelnika, któremu w tekście proponuje do zde-

szyfrowania różne i niejednakowo czytelne znaki. Trzeba zatem przeanalizować całą wędrówkę Pasqualiny, by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego bohaterka musi pielgrzymować aż do świątyni Junony.

W studium pt. *Peregrynacja* Janina Abramowska wyróżniła cztery zasadnicze modele wędrówki, opisane przez różne kombinacje dodatniego oraz ujemnego wartościowania „domu”, z którego się wyrusza, i „świata” – drogi, którą się przymierza. Trzeci charakteryzuje się dodatnią waloryzacją obu członów opozycji:

Rubryka trzecia mieści schemat najbliższy potocznym sytuacjom życiowym. Realizuje się tu przekonanie, że w domu najlepiej, ale i gdzie indziej dobrze, przekonanie, które jest udziałem kogoś ceniącego i akceptującego własne miejsce w świecie, silnie związanego z domem, kto jednak gotów jest chwilowo dobrowolnie go opuścić, aby przyswoić sobie wartości, jakie są do zdobycia gdzie indziej. W zasadzie wartości zdobyte w drodze mają być przyniesione i zużytkowane po powrocie, a czasem wręcz warunkują byt domu. Mieszczą się tu zatem wszelkiego typu wycieczki, wyprawy wojenne (obronne, a może także po łupy i „po żonę”), wyprawy edukacyjne i dyplomatyczne, wreszcie pielgrzymki do miejsc świętych, w których się z reguły nie pozostaje, lecz wypełniwszy ślub, doznawszy łaski, otrzymawszy uświęcenie czy choćby odpust, powraca do zwykłego bytu. *Sacrum* i *profanum*, dom i cel pielgrzymki, nie dają się po prostu opatrzyć znakami przeciwstawnymi. Oba reprezentują wartości dodatnie, choć nieporównywalne⁸.

Do przedstawionego modelu Abramowska zakwalifikowała również historię Pasqualiny. Wydaje się jednak, że opisany przez badaczkę wariant ulega w romansie Twardowskiego daleko idącej transformacji. Waloryzacja dodatnia „domu” i „drogi” musi być odnoszona do jakiegoś systemu wartości. Tylko właśnie – czyjego? Bohaterki czy narratora i jego wirtualnego czytelnika? Czy z obu tych pozycji opowiedziana przez Samuela ze Skrzypny historia wędrówki wygląda jednakowo? Dla Pasqualiny „dom”, który ma opuścić, jest wartością niewątpliwą. Tu, w Lizbonie, cieszy się olbrzymim powodzeniem u młodzieńców, urody zazdroszczą jej dziewczęta, może nią konkurować nawet z Wenus. Droga, którą ma przebyć, nie może więc być dla niej wartością pozytywną. Jest nieznaną, długą i trudną, a nawet niebezpieczną. Zamiast pięknych szat i klejnotów strojem jej będzie ubiór pielgrzyma. Wyrusza do świątyni Junony tylko z racji rozumowych, determinowana aktem woli, by znaleźć wyjście z trudnej sytuacji. Mówi o tym do Felicji:

Pójdę jednak, gdzie każesz [...]

[.]

Byłem tylko – czego mię matki tej złej synek,

Ach, nabawił! – miała swój kiedy odpoczynek. [I, w. 1091, 1097–1098]

Nie bez żalu opuszcza Lizbonę:

[...] ukochane miasto pożegnała,

Nie bez i tu której łzy, gdy sobie wspomniała

Jego one rozkoszy, które w nim służyły,

Póki sława i ludzkie jej nie naruszyły

Złe języki. A jako opuszcza je teraz,

Tułaczka nieszczęśliwa! [...] [II, w. 19–24]

⁸ J. Abramowska, *Peregrynacja*. W zbiorze: *Przestrzeń i literatura*. Wrocław 1978, s. 128–129.

Nie wie, co ją czeka w drodze, czy wróci do Lizbony, jak będzie wyglądało jej dalsze życie. Strach i niepewność określają pierwszy etap wędrówki. Z czasem okaże się jednak, że ów „dom” był wartością pozorną, wynikającą z błędnej perspektywy aksjologicznej bohaterki. Po jej powrocie ulegnie on zasadniczej przemianie, stanie się „klasztorem”. Dopiero wtedy uzyska swą prawdziwą wartość. Jest to więc to samo miejsce w przestrzeni fizycznej, ale nie duchowej czy „metafizycznej”. Pierwotne przywiązanie do „domu”, do zmysłowej i nieuporządkowanej miłości oraz do „życia pieszczonego” jako wartości najwyższej, było efektem błędnego, subiektywnego postrzegania świata. Własne odczucie przyjemności i radości, jakich doświadczała Pasqualina, przesłaniało jej rzeczywistą (negatywną) wartość „domu”. Mamy więc tu do czynienia z istotnym konfliktem aksjologicznym: „dom” i „droga” nie mogą być – tak przez Pasqualinę, jak przez narratora – jednakowo waloryzowane. W utworze spotykamy zresztą wypowiedzi, które wprost poruszają problem wyłącznie emocjonalnego (a więc bardzo subiektywnego) odbioru rzeczywistości. Okazuje się on złudą. Tak więc o miłości czytamy:

Bo cóż miłość? – jedno jest pigwą z wierzchu śliczną
I w cukrze arsenikiem, dręcząc ustawiczną
Brańce swoje niewolą, co jej ręce dali. [I, w. 1123–1125]

Najwyraźniej jednak problem ten ukazany jest w opowiedzianej przez Dianę historii Orfeusza i Eurydyki (II, w. 1300–1323). Tracki śpiewak zaufał bardziej swemu wewnętrznemu odczuciu niż zapewnieniu bogów i stracił nie tylko Eurydykę, ale – w rezultacie – także własne życie. A przy tym okrył się niesławą, mimowolnie rzucając na siebie podejrzenie, że tylko pozornie pragnął powrotu żony.

U Pasqualiny przemiana postrzegania (*resp.* odczuwania), uwalnianie się i odwracanie od nieuporządkowanego przywiązania⁹ do opuszczonego „domu” i od *vitae voluptariae*, dokona się przez szereg spotkań. Wypełniony jest nimi cały punkt II utworu. Nie można *nb.* zgodzić się z autorami, dla których jest owa część nieważna dla rozwoju akcji¹⁰. Owszem, przedstawia ona „akcję duchową” – wewnątrz bohaterki uczącej się mądrości i innych cnót. Tak więc Pasqualina poznaje rzeczywistą wartość miejsca, w którym przebiega ludzkie życie – życie proste, pracowite i surowe, skierowane ku elementarnym wartościom, takim jak np. wierność małżeńska i więź z miejscem bytowania (spotkanie z Rybakiem). Utwierdza się w przekonaniu o cenie dziewictwa (spotkania z Nimfą oraz Dianą), raz po raz przywoływanego jako wartość, którą jednak Pasqualina ocaliła i dzięki temu ta pokutna pielgrzymka była w ogóle możliwa. Spotkanie z Pasterzami przekonuje ją o pozorności szczęścia w Arkadii, której byt jest stale zagrożony, a jej istnienie warunkowane i zabezpieczane tylko przez opiekę (opatrzność) bogów (II, w. 414). Od Apollina dowiaduje się o wszechpotędze miłości i o tym, że nawet bogowie nie są od niej wolni ani niewrażliwi na strzały Kupidyna. Wreszcie najdłuższe –

⁹ Zob. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. W: *Pisma wybrane. Komentarze*. Opracował M. Bednarz przy współudziale A. Bobera i R. Skórki. Przełożył M. Bednarz. Rewizji przekładu dokonał J. Sieg. T. 2. Kraków 1968, s. 99 (CD 1), 105 (CD 21).

¹⁰ Zob. T. Sinko, *Pierwotwór „Nadobnej Paskwaliny”*. W: *Echa klasyczne w literaturze polskiej*. Kraków 1923, s. 111.

być może także najważniejsze – spotkanie z Dianą poucza, iż pomimo ułomności ludzkiej natury (II, w. 1003) człowiek może zachować wolność wobec Wenery i tylko u ludzi z gruntu złych nie można liczyć na poprawę. Stąd ukazana przez boginię eschatologiczna panorama ludzkiego żywota ma jednak wydźwięk wyraźnie optymistyczny, wbrew pewnym elementom występującej w niej katastroficznej stylizacji (*Dies irae, Oracula Sibyllina*).

W punkcie III Pasqualina jest już gruntownie przygotowana do podjęcia zadania, które ją czeka. W jej przekonaniu idzie tu tylko o dojście do świątyni Junony po pociechę. Uważna lektura przekonuje jednak, że tak nie jest, że chodzi tu o coś znacznie więcej – o zwyciężenie „małego boga”. Zapowiada to np. Apollo:

[...] Jakoż bez wątpienia,
 Będiesz li się nauki szczerzej jej [tj. Felicji] trzymała,
 Nie tylko tych pozbędziesz, w któreś się to wdała,
 Szumów i niepokojów, ale się też o tę
 Rzec poważysz, czym zadasz na wieki sromotę
 Hardej tej monarszyni i swoje wywyżysz
 Bardzo imię wysoko. [...] [II, w. 758–764]

Na początku punktu III rozgrywa się centralna scena romansu – połamanie łuku i strzał Kupidyna. Zauważmy, że jest to miejsce bardzo eksponowane przez dawnych autorów – dwie trzecie tekstu, w którym należało przedstawić sprawę najważniejszą¹¹. To, czego Pasqualina nauczyła się w czasie wędrowki i spotkań, musi teraz zaowocować. Bardzo ważny wydaje się fakt, iż bohaterka w czasie dokonywania swej „zemsty” nie ma na szyi amuletu – kamienia danego przez kapłankę Minerwy. Dotąd, w czasie niebezpiecznej wędrowki edukacyjnej Pasqualiny, był on chroniącą ją siłą magiczną. Dzięki niemu czuła się bezpiecznie. Tu zaś dokonuje czynu, o którym już od punktu I wiemy, że ma wartość nadprzyrodzoną (zob. I, w. 1460), „bronią przyrodzoną” – własnymi rękoma. Czyni to swą świeżo zdobytą siłą wewnętrzną, mocą wzbogaczonej osobowości. To w jej gestii znalazło się dokonanie niezwyklego czynu, uwolnienie z mocy Kupidyna nie tylko siebie, ale także całego świata (traktuje o tym obszerna wypowiedź Satyra <III, w. 505–564>). Strata zaś, jaką poniósł Kupidino, jest nie do naprawienia. Nigdy już nie zdobędzie tak niebezpiecznej i skutecznej broni.

Edukacja Pasqualiny okazała się bardzo owocna. Egzamin wypadł pomyślnie, jednak nie stanowił końca jej doświadczeń. Zaślepiona radością z dokonanego dzieła, zasypia na łące i zostaje związana przez „małego boga”. W opresji ma możliwość przeanalizować swe postępowanie, odkryć błęd. Zdaje sobie sprawę, że przestała czuć, omamiona „mizerną rozkoszą” miejsca (III, w. 330). Popada w zwątpienie, w desperację, a nawet pragnie śmierci. Zabrakło jej więc roztropności. Obudziła się w niej pycha. Do nie przemienionej jeszcze do końca Pasqualiny zło znowu miało dostęp. Jednak raz jeszcze otrzymała wsparcie – w osobie Satyra. Twardowski ukazał więc różne poruszenia duchowe bohaterki; by użyć terminologii ignacjańskiej: strapienia i pocieszenia¹².

¹¹ Zob. A. Nasiłowska, *Poezja opisowa Stanisława Trembeckiego*. Wrocław 1990, s. 238.

¹² Zob. Św. Ignacy Loyola, *op. cit.*, t. 2, s. 170 n. (CD 316 n.).

Po zwycięstwie Pasqualiny nad Kupidynem, dla dopełnienia jej doświadczeń, musiało się dokonać jeszcze jedno spotkanie — właśnie z Satyrem. Miało ono za zadanie pokazać, że prawdziwe piękno duchowe, jakie realizuje się w jego osobie — owa „saturnowa niewinność” (III, w. 376), o której mówi się zresztą także w zakończeniu dzieła (III, w. 1090 — 1094), może mieszkać w szkaradnej postaci. A więc piękno duchowe i cielesne niekoniecznie przestają z sobą w jednym domu.

Inaczej niż w rękopisie warszawskim — w utworze Twardowskiego paw, ptak Junony, pojawia się tylko raz. Zwróciła już na to uwagę Niklewiczówna, nie funkcjonalizując jednak tego faktu¹³. W rękopisie paw jest najpierw znakiem, że bohaterka wchodzi na teren — a właściwie w sferę działania — Junony. Co prawda, sama jeszcze o tym nie wie. Dopiero Satyr powie jej, że ów piękny ptak, którego zobaczyła przed kąpielą, to właśnie paw. Jednakże dla XVII-wiecznego czytelnika, dobrze znającego mitologię, scena ta mogła być czytelnym znakiem, iż mimo niebezpieczeństwa, w jakim zaraz znajdzie się Pasqualina, wszystko zakończy się szczęśliwie: wprawdzie amulet — kamień Minerwy — został „zagubiony”, zapomniany przez bohaterkę, jednak teraz chroni ją obecność pawia czy nawet samej Junony.

Twardowski, jak się wydaje całkowicie świadomie, zrezygnował z pierwszego spotkania z pawiem. Szło mu bowiem o ukazanie wartości przemienionego wnętrza Pasqualiny. Po zakończeniu edukacji, jak powiedzieliśmy, bohaterka mogła „bronią przyrodzoną” — rozumianą oczywiście nie czysto fizycznie, ale duchowo — zwyciężyć boga. Paw więc w dziele Twardowskiego dopiero zaprowadzi ją do świątyni Junony. Dlaczego jednak właśnie ten ptak? Czy jego symbolika nie jest sprzeczna z tym, co Pasqualina teraz sobą reprezentuje? Jeżeli sięgniemy do ówczesnych traktatów mitograficznych, znajdziemy w nich bardzo negatywną charakterystykę ptaka Junony. I tak Michael Pexenfelder w wydany w 1675 r. dziele pt. *Ethica symbolica* pisał:

*Pavo Iunoni sacer est, animal superbum, ambitiosum, alta petens, variis coloribus ornatum. Feminae divitiis et fastuosae est haec avis imago splendorum, tunc praesertim cum pennam syrma explicat et sese spectantium oculis ostentat*¹⁴.

A więc ptak ten jest symbolem pychy, próżności *etc.* Jest waloryzowany jednoznacznie ujemnie. Wydaje się więc oczywiste, że paw przybiera u Twardowskiego zupełnie inną symbolikę: nie antyczną, ale chrześcijańską. Tu zaś oznaczał już od czasów przedkonstantyńskich katakumb wiosnę, nieśmiertelność, Eucharystię (ptak z winoroślą), łaskę, odrodzenie duchowe. Wreszcie, umieszczony we wspaniałym ogrodzie, symbolizował zmartwychwstanie, życie wieczne, raj¹⁵. U św. Antoniego z Padwy czytamy:

¹³ K. Niklewiczówna, *op. cit.*, s. 201.

¹⁴ M. Pexenfelder, *Ethica symbolica* [...]. Monachii 1675, s. 627 — 628. Przekład dosłowny: „Paw jest poświęcony Junonie; zwierzę pyszne, próżne (*resp.* chciwe zaszczytów), wysoko mierzące, ozdobione wieloma barwami. Ptak ten jest symbolem niewiasty bogatej i wyniosłej, obrazem przepychu, wtedy szczególnie, gdy rozpościera ogon i ukazuje go oczom oglądających”.

¹⁵ Zob. hasła poświęcone pawiovi w: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaires des symboles*. Paris 1982. — G. Jobs, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*. New York 1962. — W. Kopalinski, *Słownik symboli*. Warszawa 1990. — D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przełożyli i opracowali W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 1990. Przykłady występowania motywu pawia w ikonografii katakumb podaje B. Wronikowska w pracy *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*. Lublin 1990, s. 220, 221, 223.

Przy powszechnym zmartwychwstaniu, gdy wszystkie drzewa, mam na myśli wszystkich świętych, okryją się znów świeżą zielenią, ów paw (nasze ciało), który zrzucił pióra śmiertelności, otrzyma nieśmiertelność¹⁶.

Ta radykalna przemiana symboliki pawia jest znacząca. Ciekawe, że ów atrybut Junony został zupełnie pominięty przez Macieja Kazimierza Sarbiewskiego w traktacie *Dii gentium*. Jednak właśnie tu znajdujemy informację, która, być może, pozwoli odpowiedzieć na ważne pytanie, dlaczego Pasqualina musiała wędrować od świątyni Minerwy do przybytku Junony. Twardowski zapewne nie znał dzieła Sarbiewskiego, *nb.* urodzonego w tym samym roku (1595), choć nie można chyba wykluczyć ich kontaktów za sprawą wspólnego przyjaciela, biskupa Stanisława Łubieńskiego. To jednak nie jest istotne, jeżeli uwzględnimy fakt, iż Sarbiewski zebrał w swym traktacie możliwie kompletne ustalenia wcześniejszych, XVI- i XVII-wiecznych autorów, Twardowski natomiast wyniósł dobrą znajomość mitologii właśnie z jezuickiego kolegium. Ważne jest, że dla Sarbiewskiego – tu zacytujmy obszernie Elżbietę Sarnowską-Temeriusz –

niwelowanie sprzeczności między mitologią dosłownie pojmowaną a kulturą chrześcijańską [...] polega na dokonywaniu syntezy [...] mitologii i *Biblii*, w oparciu o ich identyfikację, dokonaną z poznawczego punktu widzenia, o dowodzenie ich wspólnej genezy¹⁷.

Mitologia w świetle tych objaśnień nie jest już filozofią natury ani też prawd moralnych¹⁸; okazuje się przede wszystkim wiedzą o Bogu, swoistą teologią starożytnych. Zaryzykować można nawet twierdzenie, iż poza Sarbiewskim żaden z wcześniejszych ani też późniejszych (siedemnasto- i osiemnastowiecznych) badaczy mitologii antycznej nie wykazał takiej konsekwencji i maksymalizacji założeń w dziedzinie teologizacji mitów. Chociaż zatem autora *Dii gentium* nie można uznać za twórcę jakiegoś nowego prądu w nurcie alegorycznej interpretacji mitologii, to jedną z zastanych tendencji badawczych – tendencję „teologizującą” – podniósł do pozycji przedtem nie spotykanej. Tym samym nadał mitom antycznym rangę w gruncie rzeczy nie zamierzoną, status *quasi-Pisma świętego* starożytnych¹⁹.

W moralizujących traktatach mitograficznych Junona nie cieszyła się dobrą opinią. Dla Pexenfeldera jest ona „*emblema imperiosae mulieris*”, symbolem pychy, gniewu, plotkarstwa, niestałości *etc.*²⁰ Sarbiewski o Junonie ma stosunkowo niewiele do powiedzenia. Jej charakterystyka jest zadziwiająco krótka w porównaniu z opisem np. Wenery, Kupida, Minerwy. Ale przytacza też pewną wersję interpretacji tej postaci, która całkowicie przeczy najczęstszej, powyżej przywołanej:

Lukjan napisał książkę *O bogini syryjskiej*. Podaje w niej, że widział w Syrii posąg, który, chociaż miał być wizerunkiem Junony, posiadał jednak pewne szczegółowe atrybuty wszystkich bogiń: Wenery, Pallady, Diany i Parek. W jednej dłoni trzymał berło, w drugiej wrzeczono, na głowie (miał) promienie, ogień i przepaskę. Czy nie może oznaczać to duszy ozdobionej wszystkimi boskimi łaskami lub doskonałości św. Dziewicy Matki, o której słusznie śpiewa *Pismo św.*: Wiele córek zgromadziło bogactwa, Ty przewyższyłaś wszystkie²¹.

¹⁶ Cyt. za: Forstner, *op. cit.*, s. 245.

¹⁷ E. Sarnowska-Temeriusz, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*. Wrocław 1969, s. 87.

¹⁸ Tak będzie najczęściej w późniejszych traktatach, m.in. u cytowanego tu także Pexenfeldera.

¹⁹ Sarnowska-Temeriusz, *op. cit.*, s. 151.

²⁰ Pexenfelder, *op. cit.*, s. 624.

²¹ M. K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp, opracowanie i przekład K. Sta-wecka. Wrocław 1972, s. 91. BPP B 20.

Samo zaś imię Junony – referuje Sarbiewski – ma pochodzić od „drzwi [ianua]” lub od czynności wspierania, wspomagania [*a iuvando*]. Ta druga etymologia, dodajmy, potwierdzona jest przez Cyncerona w dziele *O naturze bogów*: „Imię Junony pochodzi, jak sądzę, także od wyrazu *iuvare*, to znaczy wspomagać”²². Podobnie czytamy u Pexenfeldera: „*Etymon eius nominis est, quod una cum Iove iuuet*”²³.

Niewątpliwie u Twardowskiego kreacja Junony zbliża się do postaci Maryi²⁴ – no bo któż jest „*sopra Minerva*”? by przywołać nazwę rzymskiego kościoła Santa Maria Sopra Minerva. Ponadto w liturgii katolickiej Matka Boża obdarzona jest podobnymi tytułami, np. „*auxilium christianorum*” – „wspomożycielka wiernych”, „*Ianua coeli*” – „brama niebios” w *Litanii loretańskiej*, „*felix coeli porta*” – „bramo niebios błoga” w hymnie *Ave, maris stella*; określenie „*porta*” pojawia się też w antyfonie *Regina caelorum, Alma Redemptoris* zaś zawiera wyznanie: „*quae pervia coeli / Porta manes, et stella maris, succurre cadenti*” – „do nieba ścieżko najprościejsza, / Tyś jest przechodnią bramą do rajy wiecznego”. Wreszcie obie – i Junona, i Maryja – obdarzone są tytułem „*Regina*”²⁵.

Pasqualina w czasie swej pielgrzymki zdobywa nie tylko naturalny rozum (ten towarzyszy jej, jak powiedzieliśmy, od początku), ale dochodzi także do mądrości niebiańskiej. Teologia nazywa ją darem Ducha Świętego – darem mądrości. W dziejach teologii cnoty, w tym cnota rozumu, były najczęściej kojarzone z *vita activa*, natomiast dary, w szczególności rozumu i mądrości – z *vita contemplativa*. Według św. Bonawentury trzem etapom życia kontemplacyjnego towarzyszy szczególniejsze działanie odpowiednich darów. Tak więc dary bojaźni Bożej, pobożności, męstwa i wiedzy oczyszczają duszę. Do pełni oświecenia doprowadza ją dar rady i rozumu, dar mądrości zaś sprzyja mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem. Człowiek w owym zjednoczeniu dokonuje dwóch aktów: *cognitio* i *delectatio*, czyli poznania i swoistego upodobania w Przedmiocie swojego poznania. Ten dar mądrości, warunkowany ustawicznym zjednoczeniem z Bogiem, ze względu na doświadczenie wewnętrzne, jakie mu towarzyszy, bywa określany przedsmakiem nieba²⁶.

Nie może więc dziwić, że droga Pasqualiny zakończyła się erygowaniem klasztoru. Nie miał racji Okoń, gdy pisał, iż

²² M. T. Cicero, *O naturze bogów*. Przełożył W. Kornatowski. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. W: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1960, s. 110. W komentarzu do wydania *Dii gentium* w „Bibliotece Pisarzy Polskich” nie odnotowano tego cytatu.

²³ Pexenfelder, *op. cit.*, s. 624. Przekład dosłowny: „Etymologia jej imienia pochodzi stąd, że razem z Jowiszem wspomaga”.

²⁴ Junony, a nie Diany, jak sugeruje Cz. Hernas (*Barok*. Warszawa 1980, s. 311. Podkreśl. P. U.): „A więc Diana nie jest wprawdzie Matką Boską, ale może występować jako jej literacki synonim. Paskwalina zwraca się do Diany słowami: »Panno święta«”.

²⁵ Teksty liturgiczne cytuję według *Breviarium romanum [...]. Pars hiemalis*. Roma 1952. – *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. 2. Poznań 1984.

²⁶ K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*. Warszawa 1990, *passim*, zwłaszcza s. 33, 36, 62. Zob. też przypisywany do niedawna św. Bonawenturze traktat Rudolfa z Biberach *O siedmiu darach Ducha Świętego* (przełożył J. Hojnowski. W zbiorze: *Antologia mistyków franciszkańskich*. T. 3. Warszawa 1987).

sam jej „grzech” obracał się w kategoriach romansowo-psychologicznych. Chodziło zatem w gruncie rzeczy o ukazanie w utworze świeckiej konwersji Paskwaliny, „nawracającej się” do proponowanego jej wzoru życia aktywnego i ideału kultury sarmacko-ziemiańskiej²⁷.

Zależało bowiem Twardowskiemu na ukazaniu mistycznego i wiecznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, opisanego jednak w kostiumie mitologicznym. Zauważmy, iż tylko raz w utworze pada słowo „Bóg”, w znaczącej eksklamacji „Utwierdź ją w tym, Boże!” (III, w. 832). Dowodem wysokiej kultury religijnej Samuela ze Skrzywny jest niewątpliwie fakt, że to zjednoczenie dokonać się miało — raczej nietypowo dla większości pisarzy baroku, którzy zdecydowanie przeciwstawiają doczesność i wieczność — właśnie już na ziemi, za życia, a nie dopiero po jego zakończeniu. Słusznie zauważył przed laty Tadeusz Sinko, analizując *Nadobną Pasqualinę* jako szczególną realizację schematu fabularnego Apulejuszowego *Erosa i Psyche*, iż

Nie chcąc akcji swej opowieści przenosić za grób, nie mógł inaczej wyrazić swej myśli, jak przez włożenie na bohaterkę ślubów zakonnych, jako najpewniejszej ręką przyszłego związku z boskim oblubieńcem²⁸.

W istocie, życie zakonne, nie będąc sakramentem — „znakiem widzialnym łaski niewidzialnej” (by przywołać powszechnie znaną trydencką definicję) zarezerwowanym dla teraźniejszości, bywa często określane jako antycypacja przyszłej niebiańskiej doskonałości. W nim to wymiar eschatologiczny dosięga doczesności, stając się dla człowieka swoistą sytuacją zbawczą, która — dzięki dokonującemu się przeobróżeniu natury, zjednoczeniu jej z łaską²⁹ — pozwala na osiągnięcie tzw. stanu bezgrzeszności (*resp.* niezdolności do grzechu)³⁰, który stał się udziałem Pasqualiny:

[...] Jakoż z tych nie odyjdiesz progów
Bez łaski w tym osobnej dobrośliwych bogów,
Że lubo by-ć natura chciała w czym przekazać
Tę zawziętość — nie będziesz mogła ich obrazić
Ani zgrzeszyć na wieki, żyjąc w ciele czystym,
Ani chodząc po węglu sparzyć się żarzystym. [III, w. 745–750; zob. też III,
w. 709–712]

To, co dokonało się w utworze — transgresja Pasqualiny — jest sygnalizowane już przez samo imię bohaterki. Okoń, nie wiedząc czemu, wywodzi je od łacińskiego „*pasco*” ‘paść’ (a także: ‘zachwycać się’) i podaje jako przykład potwierdzający tę etymologię frazę o pasieniu oczu pięknem:

Gdzie zwykła się ubierać i wzrok paść kochany
Przez okna kryształowe [...] [I, w. 288–289]³¹

Jednak sięgnięcie do słownika etymologicznego języka włoskiego czy choćby do popularnego leksykonu onomastycznego *Twoje imię*³² pozwala

²⁷ Okoń, wstęp w: *ed. cit.*, s. LIV. Ma to więc być „stylizacja pokutna” (s. LV.)

²⁸ Sinko, *op. cit.*, s. 117–118. Wybór takiego rozwiązania motywuje więc autor raczej względami fabularnymi niż ideowymi.

²⁹ Zob. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*. Wrocław 1987, rozdz. 8, *passim*.

³⁰ Zob. K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przełożyli T. Mieszkowski i P. Pachciarek. Warszawa 1987, s.v. *Bezgrzeszność* (kol. 35).

³¹ Okoń, komentarz w: *ed. cit.*, s. 2.

³² A. Prati, *Vocabolario etimologico italiano*. Milano 1970. — H. Fross, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Kraków 1976, s.v. *Paschalis*.

bez trudu zorientować się, że imię „Pasqualina” (łac. *Paschalina*) jest żeńską formą starochrześcijańskiego imienia „*Paschalis*” i oznacza tyle co „wielkanocna”, „dotycząca Wielkanocy”, a więc przejścia, przemiany, czyli także – zmartwychwstania, przejścia ze śmierci do życia. Tak więc Pasqualina to jakby Zmartwychwstanka, ta, która uległa całkowitej przemianie, całkowicie została wypełniona przez łaskę.

Dziwi również stosowana konsekwentnie przez wydawców i badaczy transkrypcja imienia bohaterki: „Paskwalina”. Na karcie tytułowej wydania 1 tego utworu z r. 1655, jak również w tytule rękopisu warszawskiego³³, widniej wyraźnie „Pasqualina”. I chyba należy to imię czytać z włoska, a nie z łacińska (*Paschalina*). Przyjęcie przez Twardowskiego wersji włoskiej imienia, a nie hiszpańskiej (*Pascualina*), może być argumentem, który przemawia właśnie za włoskim pochodzeniem archetektu *Nadobnej Pasqualiny* i jednocześnie, jak to już sugerowano³⁴, nie pozwalającym dosłownie traktować tytułowego określenia „z hiszpańskiego świeżo w polski przemieniona ubiór”.

Tworząc swój „kontreformacyjny”, włączający się w serię anty-*Diany*³⁵ utwór – romans duchowny – Samuel ze Skrzyppny Twardowski przyoblekł go w zgodną z oczekiwaniami przeciętnego sarmackiego czytelnika, faworyzowaną przez poetkę romansu (przygodowego, pasterskiego *etc.*). Maksymalnie wykorzystał przyzwyczajenia lekturowe swego odbiorcy oraz zawartość jego uniwersum kulturowego. Jednakże niespodziewanie dla czytelnika sięgającego po tak atrakcyjnie zatytułowaną opowieść to, co jej autor miał do zaproponowania w sferze ideowej, okazywało się (mimo zbieżności poetyki) zupełnie inne niż horyzont oczekiwań. Jak zauważył Czesław Hernas,

Nadobna Paskwalina jest jednak przede wszystkim szeroko zakreślonym poematem o filozofii życia, syntezą wyrażoną w romansie przygodowym³⁶.

Zgadzać się na taką swoistą „grę” z czytelnikiem, Twardowski pod pozorem błażej, „romansowej”, niby zupełnie świeckiej i zmitologizowanej opowieści przekazał treści religijne, a nawet mistyczne. Urzeczony pięknem i artystyzmem dzieła czytelnik otrzymywał coś więcej – utwór, w którego fabule kunsztownie umieszczono problem nurtujący całą barokową, poreformacyjną i potrydencką Europę: problem relacji i współdziałania natury człowieka z łaską Bożą. Odpowiedź, jaką Twardowski daje w losach Pasqualiny – tej, która uległa całkowitej przemianie – jest bez wątpienia zgodna z ortodoksją katolicką. Łaska Boża nie tylko usprawiedliwia człowieka, ale nieskończenie podnosi jego naturę, przemienia ją tak, że człowiek jest zdolny do dokonywania czynów, które mają nadprzyrodzoną wartość, a nawet pozwala mu osiągnąć stan bezgrzeszności. I udało się to Twardowskiemu pokazać w świetnym dziele epickim, które niewątpliwie stanowi coś znacznie więcej niż fragmenty poetyckie przeplatane rymowaną teologią³⁷. Ta zaś nie pojawia się w *Nadobnej Pasqualinie* w formie dyskursu ani razu.

³³ Fotokopie kart tytułowych zamieścił Okoń w BN-owskim wydaniu *Nadobnej Pasqualiny*. Ciekawe jest, że pomimo zapisu „Pasqualina” w tytule autor rękopisu warszawskiego transkrybuje to imię w tekście jak współcześni wydawcy: Paskwalina.

³⁴ Zob. Ślaski, *op. cit.*, s. 181–184.

³⁵ Zob. Żurawska, *op. cit.*

³⁶ Hernas, *op. cit.*, s. 310.

³⁷ Taka była opinia B. Crocego o *Boskiej Komedii* (!) – zob. R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*. Przekład pod redakcją i z posłowiem M. Żurowskiego. Warszawa 1975, s. 160.