

Dusza, monstra i życie na Księżycu

Teoria antropologiczna w barokowej *scientia curiosa* Wojciecha Tylkowskiego

ABSTRACT. Raubo Grzegorz, *Dusza, monstra i życie na Księżycu. Teoria antropologiczna w barokowej „scientia curiosa” Wojciecha Tylkowskiego* [A soul, monsters and life on the Moon. Anthropological theory in Wojciech Tylkowski's baroque *scientia curiosa*]. „Przestrzenie Teorii” 19. Poznań 2013, Adam Mickiewicz University Press, pp. 57-75. ISBN 978-83-232-2600-0. ISSN 1644-6763.

The article deals with the main points of the anthropological theory presented in the work of a baroque encyclopedist Wojciech Tylkowski which is entitled *Uczone rozmowy* [*Learned Conversations*] (1692). This theory combined the elements of theology, philosophy, science and common knowledge. It was presented as *scientia curiosa*, i.e. a convention which was used during the baroque era to popularize science. The most important aspects of the theory are: the concept of the human soul, four temperaments, the structure and operation of sense organs, the reasons for monstrous births, origins and manifestations of insanity, care of a guardian angel for a man, speculations about the idea of plurality of worlds and the possibility of people living on the Moon.

„Eruditissimus XVII saeculi Scholasticus”¹ – to pełne rewerencji miano, jakim obdarzano sławnego niegdyś jezuickiego polihistora Wojciecha Tylkowskiego, na pierwszy rzut oka sprawiać może wrażenie konwencjonalnego, charakterystycznego dla wybujałego panegiryzmu rozkwitającego w epoce baroku. Jednak ogromny, obejmujący kilkadziesiąt książek dorobek tego autora, bogactwo i zróżnicowanie zajmującej go tematyki – najdobitniej poświadczone monumentalnym, wielotomowym dziełem *Philosophia curiosa seu universa Aristotelis philosophia* (1680–1690) – w pełni uzasadniają widzenie w nim erudyty wielkiego formatu, osobowości wyróżniającej się nie tylko w kręgach polskich i europejskich scholastyków, lecz zajmującej ważne miejsce w kontekście ogólniejszym: w krajobrazie uczonej kultury swych czasów.

Ten wyjątkowo płodny twórca dał świadectwo niepospolitej erudycji jako autor licznych książek religijnych, poświęconych takiej problematyce, jak natura i geneza zła² czy sprawy ostateczne człowie-

¹ F. Bargieł, R. Darowski, *Tylkowski Wojciech*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 572.

² B. Dyduła, *Wojciecha Tylkowskiego S.J. (1626–1695) rozważania nad naturą i przyczynami zła*, [w:] *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. Pawła Siwka S.J.*, red. R. Darowski, Kraków 1980, s. 86-115.

ka³. W jego publikacjach uzewnętrzniło się zainteresowanie hagiografią⁴, zagadnieniami kaznodziejstwa i ascetyki. Uwidoczniła się w nich troska o przygotowanie kapłanów do pracy duszpasterskiej, w tym do pełnienia funkcji spowiedników, w czym miał być pomocny opracowany z myślą o nich podręcznik. Na przeciwnym biegunie twórczości religijnej pojawia się zdumiewający w dorobku pisarza w habicie traktat *De bono tam in pace quam in bello* (1691), dotyczący kompleksowego omówienia strategii prowadzenia wojny⁵. Zajmowała go ponadto teoria sztuki, zarówno w ujęciu ogólnym (dotyczącym podstaw obiektywizmu i subiektywizmu estetycznego)⁶, jak również w specjalistycznych rozważaniach skoncentrowanych na teorii malarstwa⁷ oraz teorii architektury⁸. W bujnym ogrodzie różnaitości piśmienniczych, jaki tworzą książki Tylkowskiego, nie zabrakło prac poświęconych matematyce, muzyce, nadto zaś rolnictwu, geodezji, balneologii czy przystępnie ujętej tematyce medycznej. Wśród dzieł z tej ostatniej dziedziny widnieje *Medicus familiaris* (1693), pouczający między innymi o sposobach leczniczego wykorzystania roślin⁹.

Przedmiotem żywej i systematycznej pasji poznawczej polskiego jezuitę były nade wszystko nauki przyrodnicze, których osiągnięcia pomysłowo i niestrudzenie popularyzował. Czyniąc to, sięgał głównie do wiedzy o dawnym, przednowożytnym rodowodzie, a w pewnym zakresie – rzeczowo i na ogół krytycznie – referował także odkrycia, które legły u podstaw nowożytnej rewolucji naukowej. Nie sposób zdać sprawę ze wszystkich, jak dotąd fragmentarycznie rozpoznanych zagadnień, frapujących tę nienasyconą w żądzy wiedzy osobowość¹⁰. Poprzestaśmy na

³ Zob. omówienie dzieła W. Tylkowskiego *Wyroki boskie o czterech rzeczach ostatecznych* (1685) w pracy J. Kowzana, „*Quattuor hominum novissima*”. *Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, s. 219-227.

⁴ L. Marinelli, „*O żywocie i cudach b. Stanisława Kostki*” *Daniello Bartollego w polskim przekładzie Wojciecha Tylkowskiego – „polihistora ośmieszzonego”*, [w:] *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Bylina, Warszawa 1977, s. 355-365.

⁵ J. Humeński, *Strateg jezuicki z XVII wieku*, „Bobolanum” 1992 (III), s. 112-141.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Warszawa 1991, s. 345-346, 356.

⁷ A. Małkiewicz, *Wojciech Tylkowski a teoria architektury*, [w:] *Podług nieba i zwyczaj polskiego. Studia z historii architektury, sztuki i kultury ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*, red. Z. Bania, Warszawa 1988, s. 638-642.

⁸ A. Małkiewicz, *Wojciecha Tylkowskiego „Censura imaginum iuxta doctrinam”*, [w:] „*Symbolae historiae Atrium*”. *Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, red. J. Gadomski, Warszawa 1986, s. 447-456.

⁹ I. Arabas, *Encyklopedie zdrowia w „epoce ciekawości”*, [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, red. I.M. Dacka-Górzyńska, J. Partyka, Warszawa 2009, s. 264.

¹⁰ Zob. wykaz literatury przedmiotu dotyczącej dzieł Tylkowskiego z zakresu nauk ścisłych w pracy B. Lisiaka, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2000, s. 153-156.

zanotowaniu, że wykazując sporą niezależność intelektualną, włączył się on w prowadzoną przez dawnych przyrodników dyskusję na temat bursztynu, dotyczącą jego genezy, odmian, zastosowań medycznych i jubilerskich¹¹. Nie pozostał obojętny wobec żywych w jego czasach sporów kosmologicznych, ogniskujących się na teorii heliocentrycznej, której nie akceptował¹². Dostrzegał jednak potrzebę korekty tradycyjnego obrazu wszechświata (odrzucał teorię niezmienności niebios, opowiadał się na rzecz koncepcji o ich „płynnej” materii), komentował głośno w jego czasach spekulacje o możliwości życia na Księżycu oraz odkrycie plam słonecznych¹³.

O wszechstronności cechującej Tylkowskiego mowa nie bez powodu, gdyż, jak się przekonamy, odzwierciedliła się ona na polu jego rozważań antropologicznych. Przedstawimy je, opierając się na jednej z najważniejszych książek w jego dorobku, zatytułowanej *Uczone rozmowy wszystkie w sobie prawie zawierające filozofiją* (1692). Utwór jest skróconą i znacznie uproszczoną wersją wspomnianej uprzednio *Philosophia curiosa*, stanowiącej *opus vitae* Tylkowskiego. *Uczone rozmowy* reprezentują gatunek użytkowej (choć nie pozbawionej pewnych cech artystycznych) formy piśmiennictwa, jaką były kompendia wiedzy – obszerne kompilacyjne publikacje o profilu popularyzatorskim. Wydawano je w sporych nakładach, zyskiwały uznanie szerokiej publiczności czytelniczej, co pozwala widzieć w nich zjawisko w niemałym stopniu współokreślające specyfikę świadomości kulturalnej w dawnej Polsce¹⁴.

Osobliwością *Uczonych rozmów* – a równocześnie znakiem rozpoznawczym wielu innych prac ich autora – była zastosowana w nich metoda wykładu, reprezentatywna dla popularyzacji wiedzy w konwencji *scientia curiosa*. Cechowało ją ukazywanie nieprzebranej różnorodności form, jakie przybiera otaczająca człowieka natura oraz dążność do wydobycia z jej wytworów wszystkiego, co osobliwe, rzadkie i dziwne¹⁵, co pobudza ciekawość, zdumiewa i wywołuje wrażenie cudowności. Taki

¹¹ T. Bieńkowski, *Wokół XVII-wiecznych polemik przyrodniczych*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2001, z. 1, s. 38-39.

¹² Szerzej na ten temat: B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1971.

¹³ G. Raubo, „Ludzie się na górne zapatrują obroty”. *Astronomiczne konteksty literatury polskiego baroku*, Poznań 2011, s. 112-113, 137, 201-202, 211.

¹⁴ J. Okoń, *Kompendium – czy tylko wiedzy? Wstęp do typologii gatunku*, [w:] *Staropolskie kompendia wiedzy*, s. 9-31.

¹⁵ Zgodnie z tą dyrektywą właściwą dla *scientia curiosa* badacz przyrody „nie szuka więc praw rządzących naturą, lecz raczej odstępstw od tych praw, jest kolekcjonerem paradoksów natury, tak jak gromadzili je wcześniej paradoksografowie epoki hellenistycznej” – pisze J. Sokolski, *Barokowa „physica curiosa” i koncepty księgi natury*, [w:] *Koncept w kulturze staropolskiej*, red. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, s. 292.

obraz świata przedstawiany był w ramach *scientia curiosa* za pomocą atrakcyjnej formy wykładu. Swobodna, gawędziarska stylistyka łączyła się w nim z kunsztownym ukształtowaniem materii słowa, z conceptami i paradoksami, które miały olśniewać i intrygować czytelnika¹⁶. Ta właśnie strategia pisarska, modna w czasach baroku, a często dyskredytowana w późniejszych okresach, sprawiła, że *Uczone rozmowy* podlegały surowym, pełnym zjadliwości ocenom, w efekcie których Tylkowski przeszedł do historii jako „postać humorystyczna, maniak i obskurant”¹⁷. W ostatnich dziesięcioleciach gruntownie zrewidowano opinie formułowane w tym duchu, w efekcie których w sylwetce tego „polihistora ośmieszonego”¹⁸ dostrzega się obecnie osobowość wyróżniającą się wszechstronnością zainteresowań, talentem popularyzatorskim, a nawet „jednego z najwybitniejszych filozofów i teologów staropolskich”¹⁹.

Przechodząc do zaprezentowania głównych wątków teorii antropologicznej wyłożonej w *Uczonych rozmowach*, zaznaczmy, że ustalenia Tylkowskiego w tej materii – podobnie jak wszystkie inne podjęte przez niego sprawy – ujęte zostały nie tylko w sposób frapujący, zaciekawiający czytelnika o przeciętnych kwalifikacjach intelektualnych. Nastawieniu takiemu, reprezentatywnemu dla *scientia curiosa*, towarzyszyła troska o wyostrenie percepcji odbiorcy i skoncentrowanie jej na konkretnych zagadnieniach, w czym miała być pomocna charakterystyczna metoda pytań i odpowiedzi. Sposób formułowania tych pytań dowodzi specyficznego poczucia humoru Tylkowskiego, który „wiele pytań, zawartych

¹⁶ T. Bieńkowski, *Polscy przedstawiciele „scientia curiosa”*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 1987, s. 5-34. Na temat *scientia curiosa* zob. także: T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki. Uczni i szkoły wobec osiągnięć nowożytnych nauk przyrodniczych*, Warszawa 1998, s. 81-92; B. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański (1631–1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Kraków 2005, s. 169-209.

¹⁷ J. Tazbir, *Wojciech Tylkowski – polihistor ośmieszony*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1978, nr 1, s. 98.

¹⁸ Dociekając przyczyn dewaloryzacji jego pisarstwa, J. Tazbir stwierdzał: „Szukający kontaktu z czytelnikiem, który chętnie widział w dziełach naukowych kuriozalny obraz świata, eksponował osobliwości ze szkodą dla rzeczowego opisu zjawisk. [...] Stał się ofiarą sprzeczności, z których już każda z osobna byłaby zdolna przesądzić o klęsce badacza. W dobie bujnego rozwoju nauk i usamodzielniania się coraz to nowych dyscyplin wierzył jeszcze w możliwość ich syntezy, i to dokonanej przez jednego badacza. [...] Społeczeństwu dość zacofanemu usiłował przedstawić współczesny rozwój wiedzy w sposób możliwie atrakcyjny i przystępny. I to przedstawić w języku, który dopiero w XIX wieku dopracował się własnej terminologii filozoficznej. Kapłan wiedzy wkładał mimo woli strój błazna, gdy o kwestiach bardzo zawiłych pragnął mówić na przykładach branych z codziennego życia [...]. Zobowiązany do pokory i skromności jako zakonnik, zapragnął być kimś głośnym i czytany” (tamże).

¹⁹ R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 181.

w *Uczonych rozmowach*, [...] zadawał, być może, z iskrą wesołości w oczach²⁰. Iskra ta błyskać mogła wtedy, gdy rzeczowo roztrząsając wiele tematów, inicjował je pytaniami sprawiającymi wrażenie niedorzecznych i dziwacznych. Przykładowo: omówienie istoty myślenia i pracy wyobraźni inicjował pytaniem „Czemu nasza myśl może z Paryża do Indyi zejść, nie bywszy w drodze, która jest między Indyją a Paryżem?” (UR 8)²¹. Do rozważań o cudach sprawianych mocą boską wprowadzać miało pytanie „Czy może kto być swoim ojcem?” (UR 9). Z kolei pytanie „Czy może być pies kozą?” (UR 6) stanowiło dlań punkt wyjścia do obrazowego i sugestywnego wyjaśnienia pojęć arystotelesowskiej nauki o materii i formie głoszącej, iż jedna forma może być zasadą organizacji tylko jednego bytu.

Dzieło uczonego jezuita, dając sposobność do zapoznania się z osobliwościami jego pisarstwa – za sprawą przystępnej formy i nastawienia na potrzeby masowego odbiorcy bliskiego literaturze popularnej – stwarza jeszcze jedną interesującą możliwość poznawczą. Ze względu na przyświecające mu, żywe w epoce baroku aspiracje encyklopedyczne²², jego książkę wolno potraktować jako summę popularnie ujętej wiedzy o człowieku. Summę ze wszech miar ciekawą, napisaną przez autora, który zakorzenienie w arystotelizmie scholastycznym, nadającym ton ówczesnej filozofii szkolnej, łączył z charakterystycznym dla nauki jezuickiej eklektyzmem²³, pozwalającym na akceptację niektórych orzeczeń nowej

²⁰ J. Tazbir, *Wojciech Tylkowski – polihistor ośmieszony*, s. 91. „W sferze dowcipu zatem i poprzez śmiech można było przedstawić problemy najzupełniej zasadnicze, powołując do życia swoiste *ioca seria* – żarty poważne, które w ujęciu ówczesnych uczonych (zwłaszcza jezuitów) bywały narzędziem również religijnego oglądu natury. Wskazują bowiem na preferencje Boga, który bawi się dziełem stworzenia i zaskakuje badaczy, zapelniając naturę osobliwościami” – w ten sposób stosowaną przez jezuickiego pisarza konwencję stawiania pytań wyjaśnia J. Krocak, *Wojciech Tylkowski – między „historia naturalis” a „philosophia curiosa”*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 159.

²¹ Skrót UR odnosi się do: W. Tylkowski, *Uczone rozmowy wszystkę w sobie prawie zawierające filozofiją*, Warszawa 1692. Liczby po skrócie wskazują stronicę tej edycji. Przy sposobności odnotujemy, że fragmenty interesującego nas dzieła zawarte zostały w dwóch współczesnych wydaniach. Prezentowane są w zbiorze: *OKO. Obyczaje – kultura – osobliwości*, red. L. Pijanowski, Kraków 1975, s. 51-63, zob. również poprzedzający tę edycję J. Tazbira, *Wstęp do wyboru (dziwacznych) rozważań z „Uczonych rozmów” W. Tylkowskiego*, s. 50. Ustęp książki Tylkowskiego dotyczący podstawowych zagadnień astronomii, zatytułowany *O świecie, niebie, gwiazdach i planetach*, opublikowany został w antologii *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 2, oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1977, s. 296-303.

²² Zob. C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996.

²³ Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 101-107. Zob. też B. Lisiak, *Inspiracje filozofii Wojciecha Tylkowskiego SJ*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 549-558.

nauki. Te wątki o zróżnicowanej proveniencji tworzą w *Uczonych rozmowach* Tylkowskiego całość podporządkowaną religijnie umotywowanym zasadom ładu i celowości świata oraz żyjącego w nim człowieka.

Zgodnie z ukierunkowaniem ideowym właściwym kulturze dawnej, podstawowe znaczenie w jego teorii antropologicznej ma zagadnienie duszy. Dysponował on na ten temat sporą wiedzą, świadom był komplikacji pojawiających się na drodze jego wyjaśniania²⁴, nie bez powodu notował: „Jeżeli się gdzie pogańska filozofia mykła, a nawet niektórzy z uczonych chrześcijan, jako gdy o duszy ludzkiej dyskurs mieli” (UR 297). Referując różne koncepcje duszy, barokowy polihistor przychylił się ku koncepcji arystotelesowskiej: „Dusza tedy według filozofiej arystotelesowej, którą chrześcijanie przyjmują, jest część człowieka, która z ciałem się łącząc, czyni człowieka i żywot mu daje” (UR 298). Podkreślając związek duszy z ciałem i upatrując w duszy podstawową zasadę życia, jezuita mówi oczywiście o przynależnej wyłącznie człowiekowi duszy rozumnej, odmiennej od duszy wegetatywnej (właściwej roślinom) oraz duszy zmysłowej (przypisanej zwierzętom), a więc stworzeniom usytuowanym niżej od człowieka w hierarchicznie pojmowanej strukturze bytu (UR 112).

Wykład poświęcony koncepcji duszy nie omija trudnej – a intrygującej nie tylko dla pisarzy spod znaku *scientia curiosa* – tematyki genezy duszy. W jej rozwinięciu pomocne jest między innymi pytanie „Czemu rodzice dusze nie rodzą ludzkiej?” (UR 117), pozornie sprawiające wrażenie prostego, sformułowanego wręcz naiwnie. Postawienie go pozwala jednak wprost wyłożyć sedno generacjonizmu (nazywanego też traducjanizmem), a więc stanowiska na temat pochodzenia duszy, zgodnie z którym dusza człowieka rodzi się z dusz rodziców, analogicznie do sposobu, w jaki każdorazowo powstaje ludzkie ciało. Tylkowski, wykazując bezzasadność takiego poglądu – i zaznaczając, że dusza ludzka nie może być stwarzana także przez duchy czyste, gdyż to „przechodzi siły anielskie” (UR 126) – opowiada się za kreacjonistycznym ujęciem genezy duszy. Głosi ono, iż istnienie duszy jest efektem dokonywanego przez Boga aktu stwarzania:

W rodzeniu nic więcej nie dają rodzice, tylo co jest materyjalne, a dusza nasza ponieważ jest szczerym duchem, tedy z rzeczy materyjalnej być nie może, nadto albo by ją stwarzać musieli z niczego, co samemu Bogu należy, albo swojej dusze częstkę dawać, a dusza nasza dzielić się na części nie może (UR 117-118).

²⁴ Przegląd różnych, nośnych w kulturze europejskiej ujęć problematyki duszy przedstawiają m.in.: C. van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, przeł. T. Mieszkowski, T. Zembrzuski, Warszawa 1971; C. Tresmontant, *Problem duszy*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa 1973; B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1985, s. 76-114.

Uczone rozmowy informują, że bazująca na wierze religijnej, kreacjonistyczna koncepcja pochodzenia duszy może podlegać dalszym, szczegółowym wyjaśnieniom. Rzucają one światło na tajemniczy, nieuchwytny dla badań empirycznych moment, w którym „sam Bóg duszę z niczego tworzy w ciałku dziecinnym na ten czas, gdy już w żywocie macierzyńskim dostatecznie uformowanym” (UR 299-300). Czy można precyzyjnie określić czas, w którym ciało wzrastającego w łonie matki człowieka jest uformowane w stopniu wystarczającym do tego, aby zamieszkała w nim dusza? Ta intrygująca Tylkowskiego kwestia budziła również zainteresowanie innych twórców jego epoki. Był wśród nich Stanisław Herakliusz Lubomirski, który w dyskursie *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej* zawartym w eseistycznych *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* (1683), stwierdził, że „wprzód ciało przez poczęcie formuje się w żywocie nieożywione, dopiero czwartego miesiąca od poczęcia, jako Bóg mieć chciał, bierze duszę i staje się człowiekiem”²⁵. Podobną opinię wyrażał biskup Jan Stanisław Witwicki w traktacie *Abrys doczesnej szczęśliwości* (1685), zaznaczając, że dusza, nieobecna w ciele w okresie trzech pierwszych miesięcy po poczęciu, nie determinuje krążenia krwi, ani też nie utrzymuje w naszym organizmie ciepła, które jest w nim „przed waniem dusze w człowieka”²⁶. Pytając „Jak prędko po poczęciu płód ludzki duszę nabywa?”, Tylkowski opowiada się za wykładnią odmienną od tej, którą zaproponowali przywołani pisarze, stwierdzając:

Nadalej córka we dni ośmdziesiąt, a syn we czterdzieści duszą rozumną żyć poczyną, a to dlatego, iż synowskie ciało więcej mając ciepła, prędej bywa dokończone, jednakże dnia trzydziestego syn, a czterdziestego córka duszę bierze (UR 263).

Niejasność, a nawet chaotyczność przytoczonej opinii może wynikać z pośpiechu naszego autora (nie nadążającego z dopracowaniem szczegółów swej obszernej pracy), może też wyrastać ze znanych od wielu stuleci kontrowersji dotyczących animacji płodu ludzkiego. Źródłem tych kontrowersji wśród myślicieli chrześcijańskich były arystotelesowskie pojęcia płodu nieukształtowanego oraz płodu ukształtowanego. W myśl tych pojęć (stworzonych na podstawie starożytnej wiedzy ginekologicznej), status płodu ukształtowanego chłopcy osiągają w czterdziestym, a dziewczęta w dziewięćdziesiątym dniu ciąży²⁷. Teoria arystotelesowska była podło-

²⁵ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, s. 178.

²⁶ [J.]S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości między cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawiony dla pożytku duchownego*, Warszawa 1686, s. 114.

²⁷ M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Kraków 2010, s. 162.

zem koncepcji wyjaśniających moment pojawienia się duszy w zależności od płci dziecka, przy czym recepcja tej teorii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nacechowana była chwiejnością (uwidaczniającą się między innymi u św. Augustyna), a liczni myśliciele uważali, iż płód ludzki otrzymuje duszę w chwili poczęcia²⁸.

Obok spraw omówionych wyżej – nie znanych szerokiej publiczności czytelniczej, a niewątpliwie dla niej zajmujących, czemu wychodziła naprzeciw *scientia curiosa* – rozważania dotyczące duszy objęły inne zagadnienia, ważne i często omawiane w religijnej moralistyce. Należała do nich nieśmiertelność duszy (UR 298-299) czy walka duszy z ciałem, opisywana w kategoriach zmagania między „człowiekiem wyższym” a „człowiekiem niższym”, „biedzenia się” duszy z ciałem, ujmowana też za pomocą obrazu duszy obciążonej ciężarem ciała (UR 120-121). Co ciekawe, opisywana w ten sposób utarczka duszy z ciałem służy wyłącznie moralistycznemu zarysowaniu dwóch spolaryzowanych wzorów życia, które może być kształtowane zgodnie z pouczeniami rozumu lub zależne od impulsów mających swe źródło w somatycznej strukturze człowieka. Przedstawiony tak konflikt duszy i ciała ma więc zobrazować dwa silnie skonstrastowane typy ludzkiej motywacji. Nie jest natomiast związany z nastawieniem typowym dla dualizmu antropologicznego, uwydatniającego radykalną odmienność duchowej i cielesnej natury człowieka, często podkreślaną w filozofii XVII stulecia (zwłaszcza w kartezjanizmie i jego licznych odgałęzieniach), skutkującej w tej epoce wzmożeniem groźnej dla myśli chrześcijańskiej „pokusy gnostyckiej”²⁹.

W wyraźnej opozycji do tej żywej w jego czasach tendencji Tytkowski wskazuje w *Uczonych rozmowach* na konstytutywny dla człowieka związek duszy z ciałem oraz z aparatem percepcji zmysłowej. Tak więc pytając „Czy może być dusza nasza w takim ciele, które by żadnego zmysłu nie miało?”, odpowiada: „Gdyby w takim ciele była, tedy by tego przecię nie sprawiła, aby był człowiekiem: bo dusza w człowieku ma chcieć i wiedzieć przez usługę zmysłów, których by tam nie miała” (UR 298). Wyjaśniając „Czemu nie może być rzecz żyjąca, w której by tylo rozum był, a zmysłów nie było?”, stwierdza: „Bo by ten rozum ciała nie pomógł, ani ciało rozumowi nic by nie służyło, a tak darmo by się dusza rozumna z takowym ciałem kłijała” (UR 116). Tak jak nie jest możliwe, aby ludzka dusza i rozum były odseparowane od ciała i zmysłów, tak też trudno wyobrazić sobie człowieka zredukowanego do cielesności pozbawionej pierwiastka duchowego, wszak gdyby „ciało ludzkie w żywocie było dosta-

²⁸ Tamże, s. 169-170, 178-182, 185-187, 193, 197-198, 200, 202.

²⁹ Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 112-130.

tecznie uformowane, a Bóg by dusze ludzkiej nie wlał, a przecię by żywe było, tedy by bestyja była podobna człowiekowi, a nie człowiek” (UR 263). Można więc z niewzruszoną pewnością orzec, że „jesteśmy z ciała i dusze złożeni, dlatego sprawa nasza duchowna wiąże się z materjalną” (UR 313), dusza obecna jest w całym ciele (UR 130) oraz że „dusza z ciałem barziej się łączy aniżeli żeglarz z swoją łodzią” (UR 299).

Zamykając uwagi na temat duszy, zauważmy, że obok dbałości o jego wielostronne, przykuwające uwagę naświetlenie – raz po raz okraszane zaskakującymi pytaniami, takimi jak „Czemu ręka człowiecza nie jest człowiekiem, gdyż ma ciało i duszę?” (UR 127) – Tylkowski w zwięzłej i przystępnej formie przedstawił węzłowe punkty koncepcji duszy stworzonej na gruncie filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej. Dzisiejszemu badaczowi *Uczonych rozmów* trudno też oprzeć się wrażeniu, że ich autor (w sposób trudny do rozszyfrowania przez czytelnika nieobeznanego z literaturą filozoficzną) dokonywał w swym dziele refutacji tych współczesnych mu teorii antropologicznych, które akcentowały dualizm duchowej i cielesnej strony człowieka. Na to, że zajmujące nas dzieło jest owocem indywidualnych przemyśleń (a zapewne też dyskusji filozoficznych prowadzonych przez jezuitę), naprowadzają między innymi charakterystyczne metafory, znane z dzieł wielkich myślicieli, jak choćby przytoczona przed chwilą metafora zespolenia żeglarza i łodzi, pomocna w definiowaniu powiązań zachodzących między duszą i ciałem. Przypomnijmy, że rozpatrując powiązania umysłu i zmysłów, Platon przedstawił je w *Prawach* za pomocą obrazu sternika, wydającego polecenia podległym mu marynarzom – ich połączony wysiłek zapewnia bezpieczeństwo okrętowi, na którym wspólnie płyną³⁰. Natomiast René Descartes, dla którego związek duszy (substancji myślącej) i ciała (substancji rozciągłej) nie ulegał wątpliwości – acz był nader problematyczny w sferze opisu dyskursywnego – w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (1661) notował, że ból, głód czy pragnienie pouczają, „że ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”³¹.

Rozważania antropologiczne Tylkowskiego przedstawione w *Uczonych rozmowach* znamionuje obecność różnych tradycyjnych teorii rozpowszechnionych w dawnej kulturze. Należała do nich teoria temperamentów (melancholicznego, cholerycznego, flegmatycznego i sangwicznego), „zadziwiająco trwała i odporna na różne przemiany zachodzące

³⁰ Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 578.

³¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąb-ska, Kęty 2001, s. 95-96.

w ciągu wieków w obrębie fizjologii, psychologii, antropologii przyrodniczej i filozoficznej³², a więc nie bez powodu nazywana „jednym z najżywotniejszych i w pewnym sensie najbardziej konserwatywnych elementów nowożytnej wiedzy”³³.

Nieco inaczej powiązana jest z tradycją charakterystyka zmysłów. Przedstawiając je w powszechnie respektowanej w dawnej kulturze kolejności (wzrok, słuch, zapach, smak, dotyk)³⁴, stanowiącej w barokowej poezji podstawę strategii deskrypcji odwołującej się do „alfabetu zmysłów”³⁵, Tylkowski zamieścił w swej książce opisy anatomiczne poszczególnych zmysłów (co w literaturze polskiej jego czasów było rzadkością)³⁶, zawarł też w niej wzmianki o odkryciach naukowych ogłoszonych w jego czasach. W *Uczonych rozmowach* czytamy kolejno: „O zmyśle widzenia i farbach” (UR 191-206), „O zmyśle słyszenia i głosie” (UR 206-217), „O zmyśle powonienia i woniach” (UR 217-219), „O zmyśle smakowaniu [!] i smakach, potrawach, napoju, głodzie, pragnieniu” (UR 219-238), a wreszcie „O zmyśle dotykania, chorobach i bólu?” (UR 238-241).

Nie sposób zreferować bogactwa, szczegółowości i różnorodności wątków, które przewijają się na pięćdziesięciu stronach książki poświęconych zmysłom. Zanim przybliżymy szczegółny koloryt wykładu barokowego rzecznika *scientia curiosa*, zaznaczmy, że jego specyfikę w znacznej mierze wyznaczają wspomniane już opisy anatomiczne narządów percepcji sensualnej – oka, ucha, nosa i języka, co warto podkreślić między innymi dlatego, iż ów *locus anatomicus*³⁷ daje się zauważyć również w innych

³² S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 161.

³³ R. Kilbansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009, s. 142.

³⁴ Zob. B. Cieszyńska, *Okna duszy. Pięć zmysłów w literaturze barokowej*, Bydgoszcz 2006, s. 8.

³⁵ Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 101-124.

³⁶ Unikatowy charakter mają pod tym względem opisy budowy narządów zmysłów wzroku, powonienia oraz słuchu zawarte w anonimowym polskim przekładzie *Adona* Giambattisty Marina – zob. G. Marino-Anonim, *Adon*, t. 1, wyd. L. Marinelli, K. Mrowcewicz, Roma–Warszawa 1993 (wzmiankowane opisy zawarte są w następujących miejscach tekstu: VI 28-35, VI 116-121, VII 11-17); zob. ponadto: M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 112-119; L. Marinelli, *Polski Adon. O poetyce i retoryce przekładu*, Izabelin 1997. Ważnym literackim świadectwem wiedzy i wrażliwości anatomicznej w kulturze polskiego baroku są utwory Hieronima Morsztyna *Do Abrahama Maciejowskiego o anatomii białogłowskiej* oraz *Do p[ana] poznańskiego o anatomii męskiej* ogłoszone i omówione niedawno przez R. Grześkowiaka (*Porażenie cielesnością. Poetyckie relacje Hieronima Morsztyna z sekcji zwłok*, w: *Koncept w kulturze staropolskiej*, s. 303-328).

³⁷ Zob. A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000, s. 84-95 (szerzej na ten temat także na s. 96-142).

fragmentach encyklopedycznej pracy polihistora, w tym we wstępnej części rozważań „O kościach i ciele” (UR 241-242). Przystępnie ujęta naukowa wiedza o zmysłach i ich działaniu (najobszerniej relacjonowana we fragmentach dotyczących oka oraz procesu widzenia) przeplata się z informacjami o zadziwiających osobliwościach charakterystycznych dla funkcjonowania zmysłów, a wreszcie z wiadomościami i poradami charakterystycznymi dla praktycyzmu, jaki prezentowali autorzy popularnych w dobie staropolskiej kalendarzy. To szczególne skojarzenie różnych perspektyw opisu – dotyczące w *Uczonych rozmowach* Tytkowskiego zarówno ujmowania zmysłów, jak i szerzej: ukazywania człowieka i świata – w osnowie swej bliskie było rozkwitającej w XVII i XVIII wieku „kulturze ciekawości”, rozpiętej między obrazem świata kreowanym przez naukę eksperymentalną a fascynacją tym, co rzadkie, osobliwe i cudowne³⁸.

Publikując swe dzieło w ostatniej dekadzie stulecia, w którym dynamicznie rozwijała się optyka, zanotowano znaczące postępy w zakresie teorii widzenia, w dziedzinie anatomii oka, fizjologii widzenia oraz badania wad wzroku³⁹ – uczonego jezuita miał sposobność, aby wykład na temat oka i jego działania uczynić ze wszech miar ciekawym i wieloaspektowym. Dbając o to, wyjaśniał przyczyny najczęstszych wad wzroku („Czemu drudzy z daleka widzą, a drudzy tylo z bliska?” – UR 194), powody światłowstrętu („Czemu niektórzy na jasne rzeczy patrzeć nie mogą, choć zdrowe oczy mają?” – UR 204), graniczne możliwości percepcji wzrokowej („Jak daleko może człowiek zajrzeć?” – UR 199). Opisując metody korygowania wad wzroku i zasady działania okularów, naświetlił takie kwestie, jak: „Czemu nie wszyscy jednych okular zażywają?” (UR 199), „Czemu przez puklaste okulary zdadzą się rzeczy większe, niżeli są?” (UR 195). Popularnonaukowe ujęcie wiedzy o narządzie wzroku niekiedy ciekawie interferuje z innymi metodami opisu, jak wtedy, gdy barokowy autor objaśnia zjawiska złudzeń optycznych, które – stanowiąc przedmiot empirycznych badań naukowych i zobiektywizowanego opisu naukowego – są przecież bliskie właściwemu dla estetyki barokowej uwrażliwieniu na zjawisko iluzji, a równocześnie odpowiadają znamienemu dla *scientia curiosa* upodobaniu do niezwykłości. Materia scjentyistyczna stapia się z barokowym rozmiłowaniem w mirabiliach w odpowiedziach na intrygujące pytania: „Czemu laska prosta, gdy ją do połowy w wodę włoży, zda się krzywa?” (UR 202), „Czemu, gdy kto jedzie prędko mimo brzeg na łodzi, drzewa, które są na brzegu rzeki, zdadzą się jakoby się ruszały?” (UR 195), „Czemu, gdy kto węglem żarzystem na sznurku uwiązanym

³⁸ K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości. Paryż, Wenecja XVI–XVIII wiek*, przeł. A. Pieńkos, Warszawa 1996, s. 63-85.

³⁹ H. Melanowski, *Dzieje okulistyki*, Warszawa 1972, s. 95-117.

prędko w koło kręci, zda się jakby był cyrkuł ognisty?” (UR 196), „Czemu, gdy kto z boku na zwierściadło szklane patrzy, rzeczy dwojakie widzi?” (UR 197). Powiadamiając o możliwościach poznawczych zawdzięczanych zmysłowi wzroku, *Uczone rozmowy* informują ponadto o obserwacjach nieba, które dzięki zastosowaniu lunety osiągnęły zakres i dokładność nieporównywalne z badaniami prowadzonymi okiem nieuzbrojonym (UR 21, 26).

Sprawy przedstawione wyżej splatają się z wyjaśnieniami mechanizmów rozmaitych sytuacji na co dzień doświadczanych przez ludzi: „Czemu łyzy cieką, gdy kto oczy natrze cebulą?” (UR 203), „Czemu w gorączce ciężkiej, albo i w pijaństwie, zda się iż wszystkie rzeczy kołem chodzą?” (UR 192), „Czemu, gdy się kto uderzy w głowę, w oczach się rozświeca?” (UR 200). Nie będzie dla naszego autora ujmą stwierdzenie, że roztrząsanie takich kwestii nasuwa skojarzenie z wiadomościami zamieszczanymi w dawnych kalendarzach. Do tych popularnych wydawnictw książka jezuita upodabnia się także wówczas, gdy w partiach poświęconych zmysłom prezentuje wiele porad i informacji praktycznych, przydatnych w życiu codziennym. Ich szczególną obfitość przynoszą uwagi o zmyśle smaku, z którego dowiadujemy się między innymi: „Czemu szkodzi zbyt częste jedzenie albo picie?” (UR 220), „Czemu rzeczy słodkie zatykają?” (UR 222), „Czemu dzieciom nie radzą wina dawać?” (UR 223), „Czemu wiele owoców jeść szkodzi?” (UR 223), „Czemu po przepiciu kwaśne rzeczy jedzą?” (UR 226), „Czemu niezdrowo różne potrawy jeść przy jednym stole?” (UR 230), „Czemu surowego mięsa jeść nie możemy?” (UR 230), „Czemu powoli wodę pijąc, prędzej ugasi pragnienie?” (UR 232), „Czemu się niektóre potrawy przyjadają, a drugie nie?” (UR 233).

Zgodnie z kanonami *scientia curiosa* teoria antropologiczna Tyłkowskiego często ogniskuje się na tym, co w świecie człowieka rzadkie, co odbiega od codziennych zjawisk i postaw obserwowanych wśród ludzi. W rezultacie takiego sprofilowania wykładu *Uczone rozmowy* stają się swoistą księgą osobliwości, zaspokajającą ciekawość ukierunkowaną na różnego typu kurioza i zmierzającą do ustalenia granic jak najszerszej pojętego uniwersum doświadczeń człowieka. Skonkretyzowane tak potrzeby poznawcze są źródłem licznych pytań i następujących po nich odpowiedzi. Pojawia się wśród nich kwestia „Jak mały może być człowiek?”, w wyjaśnieniu której czytamy: „Nie może być jak ziarno maku, bo by ani gadać, ani innych spraw ludzkich odprawować nie mógł, które więcej potrzebują członków, niżeli w innych zwierzach. Jak zaś mały być może, trudno zamierzać, gdyż najdłużą się karlikowie nie dłużsi nad łokieć, i owszem nie więksi nad papugę” (UR 52).

Największymi anomaliami natury są wszakże monstra – istoty wywołujące powszechne zdumienie i grozę, stanowiące w wiekach dawnych

jeden z „ulubionych tematów” literatury popularnej, która w przenikniętych duchem sensacji opisach donosiła o ich potworności⁴⁰. W związku z tym warto podkreślić, że w książce Tylkowskiego próżno szukać atmosfery sensacji, uwydatniania brzydoty monstrów oraz wyolbrzymiania deformacji ich ciał, co często zdarzało się w opisach tych odmieńców. Z powściągliwością mówiąc o ich konstytucji fizycznej – „są niedoskonałe, i często im jakiej części do życia potrzebnej nie dostaje” (UR 11) – jezuicki encyklopedysta rzeczowo koncentruje się na dwóch kwestiach: na genezie monstrów oraz na zdefiniowaniu ich stosunku do człowieczeństwa⁴¹.

Narodziny monstrów tłumaczy zgodnie z wykładnią arystotelesowską, przywoływaną między innymi przez dawnych medyków, a traktującą je jako „efekt nieudanej reprodukcji, działania natury, która nie osiągnęła zamierzonego celu”⁴². *Uczone rozmowy* obwieszczają więc, że „przyczyna, która je uczyniła barzo niedoskonałą była, i w sprawie swej miała przeszkodę” (UR 11), że monstra są efektem działania przyczyny, która „tego nie może dokazać, na co od natury sporządzona” i w tej sytuacji „czyni to co może” (UR 10). Genezę monstrów wyjaśniają ponadto inne determinanty, bo przecież „wiele też może imaginacja do zepsowania, wiele i planety złe” (UR 11). Na ułomność monstrów rzuca więc światło żywotna w wiekach dawnych magiczna teoria wyobraźni, zgodnie z którą obrazy rozmaitych skaz fizycznych uformowane w imaginacji kobiet brzemiennych mogą plastycznie i konkretnie „odciskać się” na ciałach ich dzieci⁴³. Do repertuaru tradycyjnych zapatrywań należał też wzmiankowany przez barokowego polihistora pogląd, zgodnie z którym przyczyna sprawcza monstrów tkwi w szkodliwym wpływie złych planet. Wyjaśnienie to znajdowało oparcie w astrologii, eksponującej niekorzystne oddziaływanie na człowieka zjawisk zachodzących *in mundo supralunari*, wpływających na jego strukturę somatyczną, częściowo także na powiązaną ze zmysłami wyobraźnię.

Kwestią kluczową jest wszakże ustalenie statusu monstrów jako istot należących do ludzkiego świata bądź też usytuowanych poza jego granicami. Rozstrzygnięcie nie jest zaskakujące: skoro cel, do którego zmierza natura nie ma szans finalizacji („gdy się nie może urodzić człowiek”), jego

⁴⁰ J.-J. Courtine, *Ciało nieludzkie*, [w:] *Historia ciała*, t. 1: *Od renesansu do oświecenia*, red. G. Vigarello, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 347, także s. 348-353. Zob. ponadto: „Kultura Popularna” 2012, nr 1 (tom poświęcony tematowi monstrialności).

⁴¹ Obie te sprawy należą do kanonu utrwalonej w kulturze, wielowiekowej debaty na temat monstrów, wielostronnie omówionej w studium A. Wiczorkiewicz, *Monstruarium*, Gdańsk 2010.

⁴² Tamże, s. 125.

⁴³ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku (K. Schwenckfeld – S. Franck – Paracelsus – W. Weigel)*, przeł. i oprac. L. Brogowski, Gdańsk 1995, s. 89.

efekt może być tylko jeden: „urodzi się monstrum” (UR 268). Monstra nie są więc istotami ludzkimi, przy czym decydujące o ich postawieniu poza obszarem, jaki stanowi *regnum hominis* jest to, że nie mają one „dusze ludzkiej”, ściślej zaś, że ich organizmy nie są dysponowane do tego, aby być odpowiednią dla człowieczej duszy siedzibą:

Gdzie dusza rozumna urzędu swego odprawować nie może, tam nie mieszka, ani tam jej Bóg tworzy. I dlatego w tych monstrach, które przynamniej do spraw przedniejszych ludzkich odprawowania nie mają czego potrzeba, dusze nie masz ludzkiej, a jeśli jakie poruszenie mają, tedy jest dusza bestyjalska (UR 118).

Osobliwością, która wyraźnie interesowała Tylkowskiego, było także szaleństwo. Uwagi na jego temat rozsiane na kartach *Uczonych rozmów* świadczą o wysiłku zmierzającym do zrozumienia tego stanu ludzkiego umysłu. Stanu, który w zajmującej nas epoce nie był traktowany jednoznacznie: sądzono, że obłęd jest „najniższym punktem człowieczeństwa”⁴⁴, brakiem rozumu⁴⁵, przejawem zwierzęcości⁴⁶. Mówiąc o obłędzie, pisarz nie rozpatruje go otwarcie w kontekście tego, co ludzkie, a co sytuuje się poza sferą zachowań ludzkich, jednak orzekając, że poczynaniami obłąkanych nie kieruje wolna wola, lecz pozbawiony swobody wyboru „apetyt” (UR 132), dalej zaś biorąc pod uwagę możliwość zatrąty przez szalonych sumienia (UR 317) – wskazuje na zasadnicze ograniczenie tej specyficznie ludzkiej dyspozycji, jaką jest zdolność do dokonywania wyborów moralnych.

Koncentrując się na przyczynach szaleństwa, wyjaśnia je przez pryzmat znanej od starożytności koncepcji humoralnej – „słynnej koncepcji [...] czterech płynów ustrojowych – krwi, śluzu, żółci jasnej i żółci czarnej”⁴⁷, która stanowiła istotny składnik dawnej myśli medycznej i rzutowała na sposób pojmowania afektów⁴⁸. Opisując typowe przejawy szaleństwa, jezuicki polihistor stwierdza:

Gdy się mózg zapali, albo sam z siebie, albo z humorów ostrych i gorących, które gdy będą melancholiczne, tedy szalejący gadać nie chce, a jak zaś gadać pocznie, tedy nie wie, kiedy przestać. Jeżeli będą choleryczne, to szalonego furiatem czynią, jeżeli ze krwi z[a]palonej dymy będą wstępować, to szalejący wszystko się śmieje. Głowę zaś zapalają w długie niespania i wielkie frasunki, dlatego z tych dwu przyczyn wiele od rozumu odchodzi, dlatego też przy szaleństwie gorączka zwykła bywać (UR 254).

⁴⁴ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 150.

⁴⁵ Tamże, s. 152.

⁴⁶ Tamże, s. 154, 394.

⁴⁷ A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 100.

⁴⁸ A. Raubo, *Antyczne źródła renesansowej teorii afektów*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 2012, nr 1, s. 145-166.

Wyłaniająca się z *Uczonych rozmów* charakterystyka szaleńców kładzie nacisk na doświadczanie przez nich ogromnego niepokoju, którego nie może ukoić rozum, niejako oślepiiony żywością obrazów podsuwanych przez wyobraźnię (UR 138). Pograżonym w obłądnie często bowiem wydaje się, że widzą ogień, gdyż jego obraz podsuwają imaginacji rozpalone ciało i zmysły (UR 130-131). Zmysły osłabione nadmiernym ciepłem sprawiają ponadto, że szaleni widzą i słyszą to, co nie ma miejsca w otaczającej ich rzeczywistości (UR 135-136, 281). Przenikające ich ciało „zbyt gorąco” decyduje i o tym, że dysponują siłą przewyższającą siły fizyczne innych ludzi (UR 127), wykazują zdumiewającą odporność na chłód (UR 67), a ponieważ „humory zapalone odmieniają naturę żołądka”, apetyt obłąkanych upodabnia się do apetytu zwierząt – „szaleni lada co jedzą” (UR 234). Z tych samych względów w niewielkim stopniu podatni są na choroby, „które idą ze zgniłości”, aczkolwiek gdy ulegną im – choroba raczej pokonuje ich, a nie osłabia (UR 125-126).

Zaprezentowana deskrypcja szaleństwa – patologicznego stanu umysłu i z tego względu stanowiącego niejako peryferyjną postać człowieczeństwa – znajduje ciekawe dopełnienie w uwagach o obłądnie, który splata się czasem z zachowaniami normalnymi. „Toż się trafia, że niektórym się zda, iż są kotami, albo bestyjami, królem, kardynałem. Racyją tego wtenczas bywa szaleństwo, gdy się fantazyja zmiesza. Może zaś fantazyja albo cała, albo po części się pomieszać” (UR 300). W sytuacjach tego częściowego „zmieszania” fantazji, człowiek „tylo w niektórych rzeczach szaleje” (UR 300), a wybiórcza gwałtowność reakcji ma swe źródło we wzburzonych namiętnościach, ogarniających imaginację i przyćmiewających rozum (UR 300-301). Ukazując obłąd jako stan niestabilny, lecz niepozbacony przeblasków racjonalnej świadomości – „niektórzy szaleni mają czasy, których rozumu dobrego zażywają” (UR 311) – nasz autor daje wyraz pewnemu ogólniejszemu przekonaniu. Oświadcza bowiem, że ani przyczyny obłąd, ani pojawiające się u obłąkanych przejawy rozumności nie są zależne wyłącznie od procesów biologicznych, a więc od odpowiedniego „pomiarowania” ciepła w mózgu. „Może też się trafić, iż prosty jaki człowiek, i nieuk, mózg w szaleństwie na czas będzie miał barzo sporządzony, a zatym dyskurs bardzo dobry uczyni, acz się też do tej sprawy pomoc jakiego anioła może przymieszać, dla tajemnych rad bożych” (UR 311).

Przytoczona opinia prowadzi ku kolejnemu wątkowi teorii antropologicznej naszego propagatora *scientia curiosa*, jakim są rozważania o relacji między człowiekiem a duchami czystymi, w dużej mierze poświęcone aniołom stróżom. Obecność tematyki angelologicznej nie wynika z rozmiłowania w poszukiwaniu niezwykłości, charakterystycznego dla autora *Uczonych rozmów*. Tematyka ta mieści się w horyzoncie ideowym dawnej

kultury, a przejawem jej dużej nośności były między innymi próby tworzenia „antropologii angelicznej”⁴⁹, przede wszystkim zaś rozpowszechniony kult aniołów stróżów, będący ostoją poczucia bezpieczeństwa i paralelny wobec wzrastającego w świecie zachodnim indywidualizmu⁵⁰. Nic więc dziwnego, że w angelologicznych roztrząsaniach barokowego encyklopedysty – obok wiadomości o naturze i hierarchii duchów czystych czy o pełnionej przez nie funkcji poruszycieli ciał niebieskich – uprzywilejowane miejsce przypadło właśnie aniołom stróżom.

Ich skrzydła rozpościerają się nad całym stworzeniem: „Nie tylko ludzie ale i państwa, i inne rzeczy mają swoich stróżów aniołów” (UR 328). Z właściwą sobie drobiazgowością duchowny autor objaśnia, że przypisana każdemu opieka anielska otacza nas już w łonie matki, przy czym w tym okresie życia dziecko pozostaje pod opieką anioła czuwającego nad przyszlą rodzicielką. Niemowlęciu, pozbawionemu możliwości grzeszenia, anioł potrzebny jest po to, „aby strzegł jego zdrowia od złych aniołów i żeby w nich humorów nie pomieszali, i sposobności do złego nie nazaśiwali” (UR 331-332). Okres dojrzałości daje sposobność doświadczenia, czym jest stale towarzysząca nam „straż anielska” – otóż jest ona „podobna pedagogowi dorosłego jakiego panięcia, którego rad by jak najlepszym widział, i do tego pobudza, łagodnie namawia, ale gwałtu ni w czym nie czyni” (UR 329). Dobroczynnego wsparcia indywidualnych opiekunów w zwielokrotniony sposób zaznają ludzie wyniesieni na wysokie godności, tak kościelne, jak świeckie. Oni bowiem, zgodnie z orzeczeniami św. Tomasza z Akwinu, „więcej niż jednego mają na straży anioła” (UR 328)⁵¹.

Na przeciwległym biegunie angelologicznych rozważań Tylkowskiego usytuować należy jego wykład „O złych aniołach” (UR 334-346), ześrodkowujący się na takich kwestiach, jak opętanie, rzucanie uroków czy oddziaływanie demonów na człowieka. Podejmując te kwestie, duchowny pisarz podkreśla, że zwracająca się przeciw ludziom aktywność złych duchów nie powinna budzić trwogi, gdyż autonomia wolnej woli pozwala skutecznie oprzeć się naciskowi wywieranemu przez siły nieczyste (wolność człowieka nie doznaje też uszczerbku za sprawą impulsów płynących ze strony ciał niebieskich, co unieważnia doktrynę fatalizmu astrologicznego – UR 25-26). Opowiadając się wyraźnie na rzecz przynależnej czło-

⁴⁹ D. Künstler-Langner, *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy*, Toruń 2007, s. 107-113.

⁵⁰ J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, przeł. A. Kuryś, Gdańsk 1998, s. 303-351 (zwłaszcza s. 340-351, 317).

⁵¹ Zob. też obszerne uwagi o angelologicznej refleksji w twórczości Tylkowskiego przedstawione przez D. Dybka, *Anioł w piśmiennictwie polskim XVII i XVIII wieku*, Wrocław 2012, s. 38, 41, 51, 66, 71-74, 78, 112, 163, 168, 169, 175, 190, 211.

wiekowi zdolności autokreacji – nie ograniczonej ani przez siły demoniczne, ani przez moce planetarne – pisarz nie wykazał jednak krytycyzmu wobec niektórych potocznych przekonań, jak choćby wtedy, gdy w rolach czarownic paktujących z diabłem widział postacie „starych białych głów” (UR 337)⁵².

Zbliżając się do zakończenia przeglądu głównych wątków teorii antropologicznej Tylkowskiego, sięgnijmy jeszcze do tych refleksji autora *Uczonych rozmów*, dla których impulsem były dyskusje naukowe jego epoki. Dla twórców wykorzystujących konwencję *scientia curiosa* do najciekawszych scjentystycznych idei tego okresu należała teoria wielości światów, zgodnie z którą nie tylko Ziemia, lecz również inne planety Układu Słonecznego mogą być zamieszkałe przez istoty żywe, obdarzone zdolnością do myślenia i percepcji zmysłowej. W XVII wieku teorię tę (stworzoną już w antycznych początkach kultury europejskiej i z tego względu nazywaną „rówieśnicą filozofii”⁵³) stopniowo asymilowano na gruncie nauki, tzn. zaczęto rozpatrywać ją zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy fizycznej, astronomicznej i biologicznej⁵⁴. Zyskała wówczas rozgłos w kręgach uczonych oraz w kręgach amatorów pasjonujących się wiedzą, a popularności przysporzyły jej takie dzieła, jak Cyrana de Bergeraca *Państwa i cesarstwa Księżycy* oraz *Państwa i cesarstwa Słońca*, znane także pod obejmującym oba utwory tytułem *Tamten świat* (1657), następnie zaś Bernarda Le Boviere’a de Fontenelle’a *Rozmowy o wielości światów* (1686).

Podejmując temat wielości światów, Tylkowski odniósł się do sprawy szeroko dyskutowanej, a równocześnie ważnej dla sposobu pojmowania człowieka. Zakładana w teorii wielości światów realność zaludnienia innych planet przez istoty żywe mogła bowiem prowadzić do stawiania pytań o religijne wyjaśnienia tego stanu rzeczy, tworzyć podstawę wyrażania wątpliwości co do unikalności człowieka we wszechświecie, a wreszcie być punktem wyjścia dociekań zmierzających do ustalenia, w jakich warunkach naturalnych możliwy jest rozwój istot żywych obdarzonych świadomością. Dla autora *Uczonych rozmów* teoria wielości światów była przedmiotem obiekcji dwojakiego rodzaju: religijnych i przyrodniczych, przy czym te pierwsze wysuwają się w jego uwagach na pierwszy plan. Komentując omawianą teorię, jezuita wskazuje na jej antyczne źródła, milczeniem pomija jej współczesną karierę, być może dlatego, że w tak

⁵² Zob. B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 1991, s. 145-164.

⁵³ A. Bednarczyk, *Z dziejów idei życia we wszechświecie: epoka oświecenia (Fontenelle, Huygens, Kant). W trzydziestą rocznicę śmierci Christiaana Huygensa (1629–1695)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1995, nr 3, s. 7.

⁵⁴ Tamże, s. 8-9.

skonstruowanym ujęciu łatwiej zarysować odmienność wiedzy starożytnych od wiedzy ufundowanej na objawieniu, a więc niepodlegającej wątpieniu. A zatem:

I pogańskich filozofów niektórzy nie mający oświecenia z wiary świętej, uczącej iż tyło świat jest jeden, nauczali iż wiele jest światów, i owszem, iż nie tyło Księżyc, ale i gwiazdy są nowemi światami pełnemi ludzi. Ale to być nie może, [...] iż wiara uczy, że Bóg na Ziemi człowieka stworzył, z którego się wszyscy ludzie rozrodzili [...] (UR 31).

Argumentacja religijna ma również zasadnicze znaczenie dla sposobu naświetlenia innej intrygującej kwestii, rozpatrywanej w XVII wieku w ramach teorii wielości światów lub też niezależnie od niej, a więc stanowiącej osobny temat dociekań naukowych i wizji stworzonych przez barokową fantastykę. Kwestią tą była możliwość życia na Księżycu, wzniecająca spekulacje ożywiane doniesieniami o rezultatach badań teleskopowych, wskazujących na podobieństwa ukształtowania powierzchni Ziemi i Srebrnego Globu, uprawomocniających przypuszczenie, że także na nim mogło rozwinąć się życie⁵⁵. Tak jak wcześniej, tak i w tym przypadku nasz polihistor pisze o starożytnym rodowodzie hipotez na temat zamieszkałego Księżycy. Odrzucając je, wskazuje na względy religijne, przekonuje ponadto, że przemawia przeciw nim argumentacja przyrodnicza. Sposób jej wykorzystania w *Uczonych rozmowach* naznaczony został charakterystycznym antropocentryzmem, zgodnie z którym życie w kosmosie można brać pod uwagę jedynie o tyle, o ile warunki na innych ciałach niebieskich są podobne do ziemskiego środowiska życia człowieka:

Są i inne drobniejsze planety, ale tyło najznaczniejsze liczą, między niemi jest od Ziemi idąc pierwszy Księżyc. O tym niektórzy dawni filozofowie rozumieli, aby na nim ludzie mieszkali jako my na Ziemi, ale dawszy pokój temu, że to jest przeciw Pismu Ś[więtemu], rozumu się tyło trzymając, to być nie może, bo naprzód powietrze tam barzo subtelne, którego człowiek nie użyłby, wilgotność ku temu tak wszystko rozrządzająca, iż aniby mózg w głowie, ani szpik w kościach miejsca by nie miał (UR 20-21).

W teorii antropologicznej Tytkowskiego pojawiło się jeszcze jedno zagadnienie związane z warunkami, w jakich może rozwijać się ludzkie życie, a wywiedzione z kontrowersji naukowych jego czasów. Należał do nich spór o istnienie próżni, dobrze znany w środowiskach naukowych Rzeczypospolitej za sprawą sławnego doświadczenia, przeprowadzonego w Warszawie przez włoskiego uczonego i filozofa Waleriana Magniego, opisanego w wydanej wkrótce po tym eksperymencie broszurze *Demonstratio ocularis loci sine locatio* (1647). Spektakularny pokaz i praca wło-

⁵⁵ Naukowe i literackie ujęcia idei zamieszkałego Księżycy w XVII wieku przedstawia J. Włodarczyk, *Księżyc w nauce i kulturze Zachodu*, Warszawa 2012, s. 332-351.

skiego badacza, komunikująca o „możliwości istnienia próżni, udowodnionej nie tyle drogą rozumową, ile przy pomocy eksperymentu ze szklaną rurką”⁵⁶, wywołały nad Wisłą gorącą dyskusję, w której starły się zapatrywania „plenistów” (odrzucających istnienie próżni) oraz „wakuistów” (akceptujących taką ewentualność)⁵⁷. Nie jest zaskakujące, że Tylkowski opowiedział się za pierwszym z tych stanowisk. Orzekł, iż „miejsce próżne” nie może istnieć w naturze, chyba że uczynione zostanie „mocą boską” (UR 15). Wyjaśnił również, dlaczego w „czym miejscu” nie mogłoby pojawić się ludzkie życie, co dodatkowo przemawia za niemożliwością istnienia próżni. W antropocentrycznej perspektywie rozważań o przyrodzie przyjętej przez omawianego autora trudno przecież zgodzić się z realnością zjawisk nie mających żadnego zastosowania w ludzkim życiu, nie dających wytłumaczyć się z punktu widzenia takiej teleologii, dla której nadrzędną racją jest człowiek. Jest więc oczywiste, że człowiek nie mógłby żyć w próżni:

Nie miałby czym odetchnąć, a zatem by się zadusił, co by też mówił, słyszeć by nie było, bo głos po powietrzu idzie, i owszem, gdyby z płuc powietrza na mowę dobywał, z ust by jego nie wyszło, gdyż w takim razie jedna rzecz drugiej co by się dotknęła, trzymałaby się. Zaczyn gdyby kamień w garzści miał, nie mógłby go z ręki upuścić. Widzieć by też nic nie mógł, gdyż promienie, przez które patrzymy, po powietrzu się unoszą, bo będąc przypadłościami, muszą się czego trzymać (UR 16-17).

Tak spór o próżnię, jak rozważania o wielości światów czy o życiu na Księżycu budziły zainteresowanie, a równocześnie pobudzały krytycyzm, który wyrastał z przywiązania Wojciecha Tytkowskiego do kanonów wiedzy o człowieku i świecie ukształtowanych w stuleciach poprzedzających rewolucję naukową. Niekiedy wszakże – w dziedzinie anatomii, badań percepcji wzrokowej, obserwacji i teorii astronomicznych – uniwersum rozważań jezuickiego polihistora poszerzało się o wątki wywiedzione z nowej nauki. Ten synkretyczny obraz kreowany przez *Uczone rozmowy* zawdzięcza swą specyfikę także innym cechom umysłowej formacji ich autora: jego kulturze teologicznej i filozoficznej, encyklopedycznej drobiazgowości, ciekawości poszukującej tego, co osobliwe i nielekceważącej zasobów wiedzy potocznej. Jego książka dokumentuje wysiłek syntetyzowania różnych tradycji myślenia o człowieku, które konwencja *scientia curiosa* czyniła zajmującymi i zrozumiałymi dla szerokiej publiczności czytelniczej.

⁵⁶ W. Magni, *Naoczny dowód możliwości istnienia próżni*, przeł. E. Zwolski, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 2, s. 189.

⁵⁷ K. Targosz, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław 1975, s. 302-314.

