

ROBERT BURTON

*Religijna
melancholia*



SERIA
THESAURUS

*Religijna
melancholia*

ROBERT BURTON

*Religijna
melancholia*

Przełożyła ANNA ZASUŃ



SERIA
THESAURUS

NOMOS

Tytuł oryginału: *The Anatomy of Melancholy*, 2001

© Copyright for the Polish translation by Zakład Wydawniczy »NOMOS« 2010

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, foto-optycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Rada naukowa serii *Thesaurus*:
dr Izabela Trzcńska — przewodnicząca
dr hab. Bartłomiej Dobroczyński
prof. dr hab. Mariola Flis
prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv
prof. dr hab. Łukasz Trzcński

Redakcja naukowa tomu: dr Izabela Trzcńska

Redakcja i korekta: Marcin K. Zwierzdzyński
II korekta: Dorota Trzcinka
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki serii: Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-7688-049-5

Kraków 2010
Wydanie I
Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Objętość: ark. wyd. 15,3, nakład: 1000 egz.

SPIS TREŚCI

O nowej serii wydawniczej	VII
---------------------------------	-----

<i>Izabela Trzcińska</i> , Uniwersum melancholii, czyli świat według Burtona	IX
<i>Anna Zasuń</i> , Wprowadzenie do wydania polskiego	XXVII

Frontispis <i>Anatomii melancholii</i>	4
--	---

Religijna melancholia	7
-----------------------------	---

ROZDZIAŁ 1	7
------------------	---

1. Religijna melancholia. Jej przedmiotem Bóg. Jego piękno jakie jest, jak nęci. Grupy i osoby dotknięte
2. Przyczyny religijnej melancholii. Z powodu diabła poprzez cuda, zjawy, wyrocznie. Jego instrumenty lub pośrednicy, politycy, kapłani, szarlatani, heretycy, ślepi przewodnicy. W nich prostota, obawa, ślepy zapal, ignorancja, samotność, ciekawość, duma, chępliwość, arogancja itd. Jego narzędzia, wstrzemięźliwość, samotność, nadzieja, obawa itd.
3. Symptomy ogólnie, miłość do własnego kultu, nienawiść wobec wszystkich innych religii, zawziętość, nerwowość, gotowość, by ulegać lub przechodzić przez wszelkie niebezpieczeństwa. Udręczenie, ślepy zapal, ślepe

posłuszeństwo, post, ślubowania, wiara w to, co nieprawdopodobne, niemożliwe: szczególnie u pogan, mahometan, żydów, chrześcijan i u heretyków dawnych i obecnych, schizmatyków, szkolarzy, proroków, wizjonerów itd.	62
4. Zwiastuny religijnej melancholii	102
5. Leczenie religijnej melancholii	107
 ROZDZIAŁ 2	 113
1. Ujemne strony religijnej melancholii. Osoby dotknięte, epikurejczycy, ateści, hipokryci, lekkomyślni, przyziemni, wszyscy niegodziwcy, nieskruszeni grzesznicy itd.	113
2. Rozpacz. Desperacje, dwuznaczności, definicje, osoby i grupy dotknięte	134
3. Przyczyny rozpacz, diabeł, melancholia, rozmyślanie, nieufność, osłabienie wiary, zatwardziali pastorzy, błędne rozumienie Pisma Świętego, winne sumienia itd.	137
4. Symptomy rozpacz, obawa, smutek, podejrzliwość, niepokój, przerażenie sumienia, okropne sny i wizje	151
5. Oznaki rozpacz, ateizm, bluźnierstwo, gwałtowna śmierć itd.	157
6. Leczenie rozpacz za pomocą lekarstwa, dobrej rady, pociech itd.	158
 Słownik	 193
 Bibliografia do wydania polskiego	 221

O NOWEJ SERII WYDAWNICZEJ

Poszukiwanie źródeł racjonalności stanowi jeden z najistotniejszych elementów cywilizacji europejskiej. Jednakże mimo wagi tego problemu, a może właśnie dlatego, bardzo trudne staje się ustalenie jednoznacznej jej definicji, która w historii podlegała wielu zasadniczym przemianom. Ustalanie kryteriów tego, co racjonalne, przypominało niejednokrotnie błędzenie w labiryncie. Kiedy bowiem postawić pytanie, czy natura jakiejś rzeczy wyraża się w kategoriach racjonalności, należy się odwołać do samej *ratio*, jako do ostatecznego punktu odniesienia. Rozważania te, prowadzone pomiędzy racjonalizmem i empiryzmem na długo przed Kantem, przyniosły jednak rezultaty, dzięki którym koncepcja racjonalności wypracowana w Europie wydaje się nie mieć sobie równych.

Celem serii „Thesaurus” jest prezentacja tekstów źródłowych, stanowiących świadectwo dynamiki kolejnych transformacji koncepcji racjonalności. Powstawały one w różnych miejscach i epokach, lecz łączą je dwa elementy. Pierwszy to poszukiwanie nowej formuły, w której można by pomieścić zmieniające się wyobrażenia dotyczące człowieka i świata. Drugi natomiast wyraża się w stwierdzeniu, że nawet jeżeli teksty te powstały poza Europą, to wywarły istotny wpływ na myśl europejską. W tym kontekście najciekawsze wydają się te przekazy, które zostały napisane w czasach rozmaitych przemian dziejowych, kiedy przyjęte wcześniej rozwiązania przestawały być wystarczające.

Niezwykle istotnym aspektem wspomnianych przeobrażeń pozostaje kwestia *sacrum*, przy czym przemiany w rozumieniu tego pojęcia stanowią jeden z najciekawszych elementów idei racjonalności, gdyż umożliwiały one ciągle przesuwanie jej granic. Z takim ujęciem wiąże się przekonanie, które może się wydać paradoksalne, że racjonalność

bywa niejednokrotnie zakorzeniona w koncepcjach o charakterze irracjonalnym. Chodzi jednak przy tym nie tyle o przedstawienie procesu racjonalizacji przebiegającego od mitu do logosu, ale o wskazanie, jak ważny przekaz dotyczący logosu kryje się w micie, a także jak każdy logos zawiera w sobie wiele wątków mitycznych. Mit, o którym tu mowa, pojawia się w możliwie najszerszym, opisanym przez Leszka Kołakowskiego znaczeniu, posiadając odniesienia do języka filozofii i nauki.

Chcemy zwrócić także uwagę polskich czytelników na znaczenie źródeł niechrześcijańskich i pozaeuropejskich w procesie formowania się cywilizacji europejskiej. Interesuje nas, dlaczego były one uważane za istotne i w jaki sposób dokonywała się ich recepcja. Wydaje się, że jednym z najważniejszych czynników tego przystosowania była próba uzgodnienia pozaeuropejskiego materiału z wymogami kształtującej się idei racji, w konsekwencji czego ona sama ulegała niejednokrotnie daleko idącym przemianom.

Wyróżniającą cechą serii jest jej interdyscyplinarność, będąca niezbędnym warunkiem właściwego przedstawienia samych źródeł, jak i ich adaptacji. Dlatego zapraszamy do współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin humanistycznych.

Serię otwiera *Religijna melancholia* Roberta Burtona. Ten pełen nieskrywanych pasji i polemicznego zacięcia tekst stanowi jakże znamienity przykład wielkiego kryzysu tradycyjnej religijności, który dotknął Europę u progu nowożytności. W swojej księdze Burton nie uniknął jednak również tonu gorzkości. Był bowiem człowiekiem głęboko wierzącym, a jednocześnie świadomym tego, że najprostsza, „Hiobowa” wiara stanowi zadanie najtrudniejsze. Koncepcja powszechnej melancholii pozwoliła mu wyjaśnić to, co uznawał za absurdałne w ludzkich wierzeniach. Założenie, że wszystkich dotyka jakiś rodzaj cierpienia w postaci psychofizycznej patologii, mającej swą genezę w nieumiejętności odnalezienia rzeczywistości transcendentnej, stało się ważnym precedensem. Dzisiaj nie musimy przyjmować wyjaśnień Burtona, a mimo to stanowią one ciągle niezwykle źródło inspiracji.

Izabela Trzcńska

UNIWERSUM MELANCHOLII, CZYLI ŚWIAT WEDŁUG BURTONA

„Nie mam żadnego wzorca, którym mógłbym się w tej materii kierować, ani nikogo do naśladowania” (s. 7), skarżył się Robert Burton we wprowadzeniu do *Religijnej melancholii*. Ta uwaga wydaje się jednak nieco wyolbrzymiona, gdyż czasy, w których przyszło mu żyć, można, bez przesady, nazwać epoką melancholii. Pojęcie to było zresztą dobrze znane i po wielokroć opisane już w tekstach wielu starożytnych i średniowiecznych autorów, głównie zajmujących się medycyną, jednakże dopiero w renesansie melancholia została odkryta na nowo, nadano jej też wtedy nieznane wcześniej znaczenia. Zanim Burton napisał swoje dzieło, to nowe wcielenie melancholii stało się popularne przede wszystkim dzięki pismom Marsilia Ficina i nowatorskim ujęciom ikonograficznym, które doskonale wyraz zyskały w przedstawieniach Albrechta Dürera. Każdy jednak, kto ma w pamięci Dürerowską alegorię melancholii, ukazaną jako pogrążona w sennej zadumie kobieta, musi zauważyć, że stan, który przedmiotem analizy uczynił Burton, pojawił się w jego dziele w nowym kontekście.

Jednak w cytowanym stwierdzeniu jest też zawarta część prawdy. W twórczości żadnego z wcześniejszych autorów czy malarzy melancholia nie była tematem dominującym. Stanowiła raczej jeden z aspektów renesansowej rekonstrukcji starożytności, dokonywanej na potrzeby nowej nauki i antropologii. Tymczasem Burton zobaczył cały świat w perspektywie melancholii. Wszystko skojarzył z tym stanem i był gotów w każdym ludzkim zachowaniu indywidualnym i społecznym dostrzec jej ukryte lub całkiem jawne oddziaływanie. Ta totalność melancholii

może dzisiaj śmieszyć, ale z drugiej strony stanowi świadectwo żywych i bolesnych doświadczeń, które stały się udziałem nie tylko Burtona, ale też wielu jego współczesnych. To nowatorstwo nie oznaczało jednak zerwania z tradycją, w którą Burton z pełną świadomością się wpisał, jednocześnie poddając ją znaczącej reinterpretacji.

Lektura *Anatomii*, w tym także części poświęconej religii, nie należy do łatwych. Burton deklarował wprawdzie przedstawienie własnej definicji oraz klasyfikacji tej przypadłości, jednakże jego tendencja do posługiwania się skrótem myślowym, w konsekwencji nadużywania metonimii, nie pozwala ustalić jasnego rozpoznania tego tajemniczego nie-domagania¹. W rezultacie zjawisko melancholii rozrasta się do rozmiarów uniwersalnych, jest wszędzie i determinuje całą rzeczywistość człowieka. Uściśleniu nie służą również setki cytatów, które autor czasem komentował z wielkim zaangażowaniem, a czasem, przeciwnie, pozostawiał bez jakiegokolwiek wyjaśnienia, prowadząc swoistą grę z czytelnikiem. Dla podkreślenia swoich przekonań z upodobaniem powtarzał też ulubione frazy i nazbyt często popadał w wielomówstwo, w czym zresztą pozostawał nieodrodnym dzieckiem swojej epoki². Najbardziej kłopotliwe pozostaje jednak to, że w wielu miejscach swego dzieła Burton zdawał się przeczytać sam sobie. Wiele wskazuje na to, że tych sprzeczności nie dostrzegał, a w każdym razie nie potrafił ich rozwiązać, do czego zapewne przyczyniło się i to, że żył w pełnej paradoksów epoce, uznającej je za coś naturalnego. Ostatecznie zarówno sama koncepcja melancholii Burtona, jak i sposób jej literackiego przedstawienia nabierają cech dziwacz-

¹ W jego tekście pojawiły się jednak pewne istotne rozróżnienia, dzięki którym łatwiej sprecyzować kategorię melancholii. W tym miejscu należy jedynie wspomnieć, że melancholia z czasem „stała się przelotnym stanem ducha, niezależnym od wszelkich okoliczności patologicznych czy psychologicznych uczuciem przygnębienia, które Burton (takiemu rozszerzeniu wyraźnie niechętny) nazywa melancholijnym nastrojem („transitory melancholy disposition”) i przeciwstawia melancholijnemu temperamentowi („melancholy habit”) oraz melancholijnej chorobie („melancholy disease”)”, R. Klimbansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009, s. 245.

² Por.: C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996.

nego konceptu, niepasującego do dzisiejszych metodologii, kryteriów wiarygodności, a także wrażliwości. Samo zaś dzieło pozostaje znakomitą przykładową siedemnastowieczną encyklopedyzm, który dzisiaj interesuje już wyłącznie uczonych zajmujących się tamtą epoką. Warto jednak przyrzeć się nieco bliżej zawartym tam rozważaniom, gdyż stanowią one ważny głos w nowożytnej dyskusji dotyczącej antropologii, która pozostaje nie bez znaczenia również dla współczesnego rozumienia człowieka. Szczególnie ważna jest w tym przypadku opisywana przez niego melancholia religijna, ponieważ w jej doświadczeniu zdają się kumulować wszystkie najistotniejsze aspekty tego jakże niebezpiecznego, a z drugiej strony fascynującego doświadczenia egzystencji.

W kontekście ponad 1000 stron, jakie liczą dzisiejsze wydania *Anatomii*, 150 stronic poświęconych jej religijnej odmianie wydaje się raczej obszerną dygresją niż systematycznym wykładem. W tym miejscu musi się pojawić kilka pytań: czy melancholia religijna była tylko dodatkiem w encyklopedycznym dziele, w którym nie mogło zabraknąć tak ważnej tematyki, nawet jeżeli została ona potraktowana dość pobieżnie? Czy może Burton nie chciał się zbyt zajmować tą odmianą melancholii, zwłaszcza że w jego epoce za nieprawomyślność można było zapłacić głową? Należy wszak zauważyć, że samo umieszczenie materiału opisanego niezwykle sugestywnym językiem i dotyczącego kwestii religijnych w książce poświęconej schorzeniom psychofizycznym było w tamtym czasie prawdziwym aktem odwagi. Czy może stanowiła ona niezbędne podsumowanie badań autora, które musiały ostatecznie doprowadzić go do kwestii transcendencji?

Rozwikłanie zagadek, jakie niesie ze sobą lektura tego tekstu, nie jest rzeczą prostą. Istotnych informacji w tym względzie udzielił jednak sam Burton, dlatego też rozpoczniemy od przedstawienia tych wskazówek. Pierwsza wiąże się z toposem żeglowania, natomiast druga odnosi się do tradycji demokrytejskiej, w którą Burton pragnął się wpisać. Pozornie obydwie te wątki pozostają w sprzeczności, ponieważ jeden odnosi się do dalekich podróży, natomiast drugi mówi o starożytnym filozofie, który wolał spędzać czas we własnym zamkniętym, wypielegnowanym ogrodzie bardziej niż w ludzkim tłumie i tak też został przedstawiony na

frontispisie *Anatomii melancholii*. Jego podróże mogły zrobić wrażenie na starożytnych, ale dla współczesnych Burtonowi były jedynie „podmiejskimi wycieczkami”³. Jednakże właśnie to paradoksalne zestawienie zdaje się kluczem do całej lektury.

Na początku *Religijnej melancholii* Burton wystosował zachętę do czytelnika:

Za niewielkim twym przyzwoleniem przedłożę w skrócie ów zdumiewający, olbrzymi, nieskończony ocean nieprawdopodobnego oblędu i szaleństwa: morze pełne mielisz i skał, piasków, zatok, przesmyków i przeciwnych prądów, pełne odrażających potworów, dziwacznych kształtów, ryczących fal, nawalnic i syreniego ukojenia, bezwietrznych wód, niewysłowionego cierpienia, takich komedii i tragedii, tak absurdalnych i śmiesznych, zgubnych i opłakanych spazmów, że nie wiem, czy godniejsze są politowania czy wyśmiania, i wątpiłbym, czy można dać im wiarę, gdybyśmy nie oglądali tego samego na co dzień, praktykowanego niezmiennie w naszych czasach. Są to nowe przykłady, *nova novitia*, nowe postaci cierpienia i oblędu, który wciąż i wszędzie odnosi się do nas, w domostwie naszym, wewnątrz nas, w naszej piersi (s. 9–10).

Warto przyrzeć się nieco bliżej temu swoistemu zaproszeniu, ponieważ retoryka, którą posłużył się Burton, wydaje się szczególnie znacząca. Topos żeglowania miał wielkie znaczenie w literaturze europejskiej, gdzie stał się przedstawieniem poetyckiego natchnienia i nowych, wyjątkowych doświadczeń twórczych, o czym pisał Ernst Robert Curtius⁴. Żeglowanie stało się również jednym z najważniejszych symboli wykorzystywanych w renesansie. Nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich odwołań do tej symboliki, ograniczę się więc do podania zaledwie kilku przykładów⁵. Dla Giovanniego Pico della Mirandola podróż Odyseusza była symbolem działań magii naturalnej⁶. Według

³ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 96.

⁴ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 136–139.

⁵ Por.: W. B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1954.

⁶ „(...) Homerus, quem ut omnes alias sapientias, ita hanc quoque sub sui Ulixis erroribus dissimulasse in poetica nostra Theologia aliquando probabimus”, *Oratio de hominis dignitate* [w:] Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, Firenze 1942, s. 150. Na temat interpretacji tego fragmentu zob.: G. Ku-

Tomasza Morusa do wyspy Utopii dotarł żeglarz Rafał, nazwany nowym Odyseuszem⁷. Natomiast na frontispisie pierwszego wydania *Novum Organum* Bacona pojawiło się wyobrażenie okrętów, które wypływają poza Słupy Heraklesa, co spowodowało pojawienie się analogii między wielkimi odkryciami geograficznymi, będącymi celem dalekich podróży i programem renowacji nauk zaproponowanej przez Franciszka Bacona.

Tymczasem dla Burtona podróż po nieznanym morzach stała się symbolem podróży w głąb duszy. Poetycki topos żeglowania był w renesansie wyrazem wiary, że zamierzona podróż skończy się sukcesem, pozwoli znaleźć nową ziemię, zdobyć pożądane skarby i sławę (również poetycką). Taki był cel wędrowek wszelkich nowych odkrywców i konkwistadorów. Podróż Burtona została zaś raczej skojarzona bezpośrednio z włóczęgą starożytnego Odyseusza, niepewną, niebezpieczną i w istocie bezpowrotną. W tym wyobrażeniu zabrakło wcześniejszego optymizmu, pozostało natomiast przeświadczenie o niebezpieczeństwach czyhających na każdego, kto ośmieli się wyruszyć. Jednocześnie ta droga, nawet bez gwarancji powodzenia, staje się jedyną alternatywą wobec powszechności melancholii.

Przeciwwagą dla niebezpieczeństw wynikających z tej konfrontacji stało się, według Burtona, przyjęcie postawy Demokryta. Przybrał on imię tego filozofa jako przydomek w pierwszym wydaniu *Anatomii*

rylewicz, *Poznanie i niepoznanie istnienia — Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004, s. 145.

⁷ „(...) on żeglował po morzu (...) w charakterze Odyseusza, a nawet Platona. Oto jego historia: nazywa się Rafał, jego nazwisko rodowe brzmi Hytlodeusz. Dosyć dobrze zna język łaciński, doskonale zaś opanował język grecki; uczył się go z większym zapalem niż mowy Rzymian, ponieważ poświęcił się wyłącznie filozofii. (...) Pochodzi z Portugalii; ojcowiznę odstąpił za młodu braciom, a sam gnany żądzą zwiedzenia świata, przyłączył się do drużyny Ameriga Vespucciego, był jego nieodłącznym towarzyszem podczas trzech ostatnich z jego sławnych czterech wypraw, których opisy czyta się już dziś wszędzie (...) troska o przyzwoity grób była dla niego niczym w porównaniu z ciekawością ujrzania nowych krajów; często można było usłyszeć od niego takie oto słowa: «Niebo jest całunem dla popiołów, których nie schowano w urnie» albo «Z wszystkich zakątków ziemi prowadzi droga do Boga», T. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 19–20.

melancholii. Tradycja identyfikacji z postaciami starożytnych filozofów była w renesansie powszechna. Gemistos Plethon, uczony Grek, cieszący się wielką sławą we Florencji za czasów Kosmy Medyceusza, uważał się za wcielenie Platona i to przekonanie podzielali również inni, skoro po jego śmierci kardynał Bessarion wspomniał o tym w liście kondolencyjnym wystosowanym do synów tego ekscentrycznego uczonego⁸. Do duchowego pokrewieństwa z Platonem przyznawał się również Marsilio Ficino, który tłumaczył dialogi wielkiego starożytnego filozofa i prowadził wzorowaną na antycznej akademii, w której jednym z największych świąt stał się 18 listopada, uznawany za dzień narodzin, a zarazem śmierci starożytnego mistrza⁹. Johannes Reuchlin, wybitny filolog i kabalista, autor traktatów poświęconych tej ezoterycznej tradycji żydowskiej, występował jako *Pithagoras redivivus*¹⁰. Rzecz znamienna, że tak wybitny znawca religii żydowskiej wołał się utożsamiać ze starożytnym filozofem niż z najbardziej nawet znanym reprezentantem judaizmu, o czym, jak sądzę, zdecydowało przekonanie, że myśl starożytna jest uniwersalna i z pewnością mniej kontrowersyjna od narażonej na antysemityczne ataki Kabały. Zwyczaj, o którym tu mowa, stał się swoistym przetworzeniem starszej tradycji pseudoepigraficznej. Autorzy renesansowi podpisywali swoje dzieła starożytnymi imionami, ale nigdy nie rezygnowali z zachowania własnej tożsamości, która dzięki temu zabiegowi literackiemu stawała się jeszcze bardziej wyrazista i indywidualna.

Również Demokryt znalazł w nowożytności swoich naśladowców. Istotnym elementem tej adaptacji stało się powiązanie twórcy koncepcji atomistycznej z alchemią, czego świadectwem stała się przypisywana mu księga *Democriti Abderitae de arte magna*, wydana w Padwie w 1573 roku. Od tej pory Demokryt został uznany za wielkiego maga i mistrza transmutacji, która była ideą bliską wielu nowożytnym alchemikom,

⁸ D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972, s. 13.

⁹ Por.: P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Firenze 1987, s. 1–16.

¹⁰ Por.: M. Idel, *Introduction* [w:] J. Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah. De Arte Cabalistica*, przeł. M. i S. Goodman, London 1993, s. XI–XVI.

filozofom i uczonym. Stąd też niemiecki alchemik Johann Conrad Dippel podpisywał swoje dzieła jako *Democritus Christianus*¹¹. Zauważmy, że Demokryt cieszył się wielkim szacunkiem na Wyspach Brytyjskich, o czym świadczą choćby pełne uznania słowa Franciszka Bacona, który niezmiernie cenił atomistyczne koncepcje starożytnego myśliciela, chociaż je krytykował¹², podobnie jak demokrytejską koncepcję próżni¹³. Według Bacona, dokonania filozofów jońskich stanowiły znacznie ważniejszy wkład w rozwój wiedzy i filozofii od szkoły platońskiej czy arystotelesowskiej¹⁴. Ponadto Bacon znany był ze swojego zamiłowania do starożytnych mitów, które wyjaśniał w kontekście filozofii przyrody. Szczególnie dużo miejsca poświęcił omówieniu mitu o Kupidynie, będącym, zdaniem tego filozofa, najlepszym zobrazowaniem myśli Demokryta. Nagie, nieukształtowane jeszcze ciało występującego w dziecięcej postaci bōżka miłości, wyłaniające się z mrocznego chaosu pierwotnej Nocy, miało symbolizować początkowy potencjał rozumianych swoiście atomów nieustrukturuowanej jeszcze materii, dążącej jednak do wytworzenia określonych form naturalnych¹⁵. Na koniec dodajmy jeszcze, że Henry More, jeden z siedemnastowiecznych platoników z Cambridge, w swoich *Philosophical Poems* wydanych w 1647 roku zamieścił utwór

¹¹ E. Wint, *The Christian Democritus*, „Journal of Warburg Institute”, 1937, nr 2, s. 180–182; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957, s. 153.

¹² „Rozum ludzki z natury kieruje się ku abstrakcjom i to, co płynne, skłonny jest uważać za coś stałego. Lepiej zaś jest rozcinać przyrodę na części niż dokonywać na niej abstrakcji. Postępowała tak już szkoła Demokryta, która w większym stopniu niż pozostałe, zdołała zagłębić się w tajniki przyrody. Należy bowiem brać pod rozwagę raczej materię, jej struktury i zmiany tych struktur, a także czysty akt i prawo aktu, czyli ruchu; formy bowiem to fikcje ludzkiego umysłu, jeżeli nie ma ktoś ochoty owych praw aktu nazywać formami”, F. Bacon, *op. cit.*, s. 73–74; por. też: *ibidem*, s. 76, 297n.

¹³ *Ibidem*, s. 340–341.

¹⁴ „Lecz owi dawniejsi spośród Greków: Empedokles, Anaksagoras, Leukippos, Demokryt, Parmenides, Heraklit, Ksenofanes, Filolaos i inni (Pitagorasa bowiem jako oddanego zabobonom pomijamy) szkół (o ile nam wiadomo) nie otwierali, lecz w większym milczeniu, poważniej i prościej, to jest z mniejszą przesadą i okazałością oddali się poszukiwaniu prawdy”, *ibidem*, s. 94–95.

¹⁵ Por.: F. Bacon, *De sapientia veterum* [w:] *idem, The Works*, London 1989, t. 2, s. 713–715; P. Rossi, *op. cit.*, s. 305–316; *idem, Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 33.

zatytułowany *Democritus Platonissans, Or an Essay upon the Infinity of Worlds out of Platonick Principles*¹⁶.

Robert Burton, czyli *Democritus Junior*, z pewnością pasuje do tego grona, chociaż zinterpretował myśl starożytnego filozofa na swój własny sposób. Jednym z najważniejszych źródeł wiedzy o wspomnianym wyżej myślicielu, również dla Burtona, była księga *Żywotów* Diogenesa Laertiosa, który napisał jednak o Demokrycie niewiele. Miał on być, jak wielu innych starożytnych filozofów, zarazem mędrce i dziwakiem, chociaż we wspomnianym tekście znajdujemy niewiele barwnych anegdot dotyczących jego życia osobistego, zwłaszcza jeśli porównamy ten przekaz na przykład z legendą Heraklita¹⁷, a przecież właśnie do zaczerpniętego z Seneki motywu tej pary¹⁸ odwoływał się najchętniej Burton, także na kartach *Religijnej melancholii*:

Jeśli pokuszę się opowiedzieć o tych symptomach, będę śmiał się z Demokrytem, czy płakał z Heraklitem? Są bowiem tak zabawne i absurdalne z jednej strony, tak opłakane i tragiczne z drugiej. Zagmatwany obraz, który się wyłania, jest tak pełen błędów i przypadkowej różnorodności aspektów, że nie wiem, w jaki sposób je opisać. (...) Nie mogę nie śmiać się z Demokrytem. (...) nie mogę nie płakać z Heraklitem (s. 48).

Demokrytejski śmiech Burtona wydaje się więc pełen sarkazmu, który nieraz przechodzi w łzy smutku nad nieszczęściami wynikającymi z ludzkiej głupoty. Ta gorzka refleksja nie wyczerpuje jednak znaczeń demokrytejskiej tradycji w *Anatomii*.

Starożytny Demokryt odkrywał świat natury. *Democritus Junior* badał ludzkie życie i w ten sposób przenosił idee swego poprzednika w zupełnie nową sferę. Był też świadom własnej odrębności od starożytnej schedy, kiedy za Hieronimem zwracał uwagę na to, że dawny Demokryt nie wierzył w duszę. Miłość, która dla Bacona była obrazem kreatywnej mocy działającej w naturze, dla Burtona stała się synonimem ludzkich

¹⁶ Por.: P. Rossi, *op. cit.*, s. 163, przyp. 72.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984 (por. o Heraklicie z Efezu, *ibidem*, IX, 1–17; o Demokrycie z Abdery, *ibidem*, IX, 34–49).

¹⁸ Por.: P. O. Kristeller, *op. cit.*, s. 11.

namiętności, równie niezrozumiałych i pierwotnych, co kształtujących wyobrażenia człowieka o sobie samym, o świecie, wreszcie o religii. Zdyktansowane badanie tych zachowań, analiza wywołujących je wewnętrznych doświadczeń, czyli prawdziwa 'anatomia' staje się wówczas drogą zrozumienia, a przez to ocalenia własnej duszy przed wszechogarniającym smutkiem i niewiedzą.

Burton, pisząc swoją książkę, chciał stworzyć własną utopię (por. Wprowadzenie Anny Zasuń w tym tomie). Oznacza to, że poszukiwał takiego systemu racjonalności, który mógłby stanowić prawdziwe antidotum wobec niezrozumiałego świata i wszechogarniającej melancholii. Franciszek Bacon pisał, że jedną z najdoskonalszych sztuk, które pomagają naśladować dzieło Boga, jest zakładanie ogrodów. Nie wystarczy bowiem samo badanie natury, trzeba jeszcze w miarę możliwości nadawać jej najdoskonalsze kształty¹⁹. W dziele Roberta Burtona zamyślony w ogrodzie Demokryt stał się symbolem takiego przekształcania chaotycznego obrazu ludzkich namiętności w rzeczywistość określoną przez porządek racji, a *Religijna melancholia* miała być znakomitą przykładem działania tej metody.

Leszek Kołakowski pisał, że „Świat wiary jest radykalnie różny od świata myśli dyskursywnej, wyrasta z gwałtownego zerwania, z przerwy, jaka dzieli wszystko, co naturalne, od wszystkiego, co boskie”²⁰. O Burtonie można natomiast stwierdzić, że w *Religijnej melancholii* zajął się wszystkim tym, co wymyślili ludzie, żeby żyć tak, jakby tej przepaści nie było. Jednakże takie życie z założenia jest tworzeniem iluzji, tym potężniejszej, że przejmującej funkcje boskiej rzeczywistości. Dlatego też omawiane dzieło jest tekstem bardzo charakterystycznym, formą zaangażowanego manifestu religijnego, pełnego opisów gorących namiętności, nieporozumień, a przede wszystkim chorobliwych wyobrażeń, które ludzie biorą za prawdziwe koncepcje sacrum. Burton uważał, że ową

¹⁹ „Wszechstronny Bóg najpierw urządził ogród. I zaprawdę jest to najbardziej czysta spośród przyjemności ludzkich”, F. Bacon, *Eseje*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 200, zob. też opis i rysunek modelu ogrodu, *ibidem*, s. 208.

²⁰ L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji* [w:] *idem, Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, s. 63.

przerwę między dwiema sferami rzeczywistości należy koniecznie przywrócić, a jednocześnie wiedział, że nie sposób żyć ze świadomością takiej przepaści, i ten nierozwiązywalny problem stał się osnową całej książki.

Ponieważ jednym z założeń *Religijnej melancholii* stało się przekonanie, że jej źródłem pozostaje przesąd, Burton z podziwu godnym zapałem tropił ów niejasny ślad, podając rozmaite przykłady mające o tym świadczyć, jednakże bez zachowania ich należytej chronologii. Odebranie przedstawianych faktów od kontekstu sprawia, że zastosowana w dziele metoda jawi się jako rodzaj jakiejś protofenomenologii religii. W ten właśnie sposób powstał imponujący zbiór informacji dotyczących wierzeń starych i nowych. Burtonowi zależało jednak nie tyle na rzeczowym opisie rozmaitych religii, ile na przedstawianiu zabobonnych, czyli patologicznych aspektów różnych wierzeń, mających przyczyniać się do powstawania i szerzenia się melancholii.

Takie zestawienie różnych faktów i aspektów miało wzmocnić przekonanie, że wiele odmian ówczesnego chrześcijaństwa nie różni się w istocie od pogańskich zwyczajów. Świat oglądany z perspektywy Burtona jest podzielony i nie on jeden, jako autor, odbierał tę sytuację jako wyjątkowo bolesną. Według tego anglikańskiego teologa, na szczególne potępienie zasługiwali papiści, a zwłaszcza rzymskie, skorumpowane i zabobonne duchowieństwo, a także szerzone przez katolików zmyślane opowieści, mające potwierdzać błędne założenia, na których opiera się doktryna i struktura tego Kościoła. Dlatego też *Legenda Aurea* Jakuba de Voragine została przez Burtona uznana za tekst mający tyle wspólnego z prawdą, co *Iliada* Homera, *Metamorfozy* Owidiusza czy *Bajki* Ezopa. Jego uznanie budziły jedynie niektóre księgi jezuitów. Jednak Burton nie był bynajmniej typem oświeceniowego racjonalisty, który w ogóle nie wierzy w baśnie, ale siedemnastowiecznym uczonym, przyjmującym różnorakie podania ważne dla przyjętej przez niego koncepcji, i w tej sytuacji nie dziwi, że za przykład doskonałego melancholika podawał Merlina.

Burton, kiedy mówi o mitach, przypomina trochę platońskiego Sokratesa, który nieustannie krytykuje podania poetów, a jednocześnie cały czas je cytuje. Taka postawa jest bardzo charakterystyczna zwłaszcza

w kontekście jego uznania dla tradycji platońskiej. Również w *Religijnej melancholii*, już na wstępie, odwołał się do pism Platona, Plotyna, św. Augustyna i Ficina, podkreślając zwłaszcza znaczenie tego ostatniego dla rozwoju koncepcji melancholii. Z drugiej strony angielskiemu autorowi pozostały obce hermetyczne fascynacje florentczyka, jego podglądy zaś na temat Trismegistosa były bliższe krytyce św. Augustyna²¹ i Pascala²². Tymczasem jeszcze w XVI, a nawet na początku XVII wieku hermetyzm był uważany za starożytną wiedzę, która może stać się podstawą swoistego ekumenizmu, mającego na celu ustanowienie jedności między zwaśnionymi wyznaniem chrześcijańskimi²³. Burtonowi pozostała już tylko melancholia, która była wprawdzie łącznikiem negatywnym, ale za to powszechnym.

W konsekwencji, niezgodna z koncepcjami Ficina stała się też specyficzna wykładnia *prisca theologia*, która znalazła się w *Religijnej melancholii*. Przypomnijmy najpierw, że ta tak zwana starożytna teologia stała się wielkim odkryciem renesansowych intelektualistów skupionych wokół Ficina, oznaczającym wielki powrót nie tylko do antycznej filozofii, ale także do tradycji starożytnej religii²⁴. Wielka fascynacja misteriami orfickimi i hermetycznymi, a także wszelkimi tajemnymi naukami, którym nadawano rangę prawdziwych objawień, wyznaczyła nowy trend w cywilizacji europejskiej, bez którego trudno wyobrazić sobie odrodzeniowy rozwój. Motywacją do tych poszukiwań stał się kryzys późnośredniowiecznej religijności, a przede wszystkim zniechęcenie scholastyką i arystotelizmem. Szkoły te zostały przez wielu renesansowych myślicieli uznane za skostniałe systemy filozoficzne, z których niewiele można się dowiedzieć o świecie, a zgoła nic o człowieku i Bogu²⁵.

²¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty, 2002, ks. XVIII, r. IX, s. 693–694, r. XXXIX, s. 732.

²² Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 175.

²³ Por.: F. A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947.

²⁴ Na temat *prisca theologia* zob.: F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago–London 1991 (pierwsze wydanie 1964).

²⁵ Por.: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, przeł. G. Błachowicz i in., Warszawa 1985, s. 13–88; zob. też: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 68–91; *idem*, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 211–213.

Przeciw wagą dla tych tradycyjnych uniwersyteckich dyscyplin stały się humanistyczne rozważania przede wszystkim włoskich myślicieli zainspirowanych źródłami antycznymi. Platonizujący hermetyzm i interdyscyplinarne studia nad mitologią antyczną wydawały się wówczas satysfakcjonującą alternatywą, synonimem doświadczenia prowadzącego wprost ku boskiej rzeczywistości. Trzeba mocno podkreślić, że większość renesansowych myślicieli, mimo swoich zainteresowań, nie porzuciła chrześcijaństwa, które nadal uznawano za jedyną prawdziwą religię, jednak ich przemyślenia dodawały do obrazu chrześcijaństwa nowy wymiar. Mityczna *prisca theologia* w postaci filozoficznych mitów została uznana za niezwykle istotną tradycję antyczną, także przez cytowanego już wcześniej Bacona.

Tej renesansowej otwartości z pewnością nie znajdziemy w dziele Burtona, według którego system starożytnych wierzeń był przede wszystkim zbiorem absurdałnych opowieści, stanowiących przyczynę i zarazem najgroźniejszy symptom melancholii, a wielobóstwo stanowiło koronny przykład ludzkiego szaleństwa. Pewnym usprawiedliwieniem tych ludzi mogła wprowadzić być ich niewiedza, ale i tak nie tłumaczyła ona do końca obłąkańczych praktyk. Najwięcej zrozumienia Burton znalazł dla, jak uważał, skromnych i wyważonych, starożytnych wyznawców natury; te oświadczenia nie budzą jednak zaufania, jeżeli zestawie je z wyjątkowo surową oceną filozofów stoickich (mimo uznania dla Cyserona i Seneki), którzy z pewnością najbardziej pasują do wspomnianej charakterystyki. Tak czy inaczej, wszystko to, co Burton napisał o starożytnych religiach, było z pewnością poparte poważnymi studiami o charakterze archiwistycznym.

Specyficzny stosunek Burtona do mitów najlepiej oddaje to, co pisał on o Saturnie, którego z jednej strony we wprowadzeniu do swego dzieła nazywał księciem melancholii, a z drugiej usiłował ten mit zinterpretować w konwencji euhemerystycznej, co przedstawia dość ponury obraz: „Saturn, człowiek, wykastrował sam siebie, zjadł własne dzieci, był okrutnym tyranem wypędzonym ze swego królestwa przez własnego syna Jowisza, boga równie dobrego jak on sam, niegodziwego, lubieżnego, godnego pożalowania króla Krety, którego gwał-

ty, żądze, morderstwa, łajdactwa nie zmieściłyby się w jednym tomie” (s. 76). To zestawienie jest może najbardziej znamiennej ilustracją swobodnego rozdarcia i wynikającej stąd niejednoznaczności świata opisanego w *Anatomii*.

Czytelnik *Religijnej melancholii* musi w końcu odnieść wrażenie, że Burton nie mógł się zdecydować, w jakim stopniu różne drogi religijne zasługują na odrzucenie lub pochwałę. Z pewnością pod tym względem nie znajdziemy w tej lekturze łatwych rozwiązań. Wrażenie to podkreśla jeszcze fakt, że Burton w swojej krytyce nie oszczędził również denominacji protestanckich, chociaż był skłonny właśnie im przyznać największej racji, odwołując się do Lutra czy Melanchtona. Podkreślał jednak, że działalność niejednego pastora ganiącego życie doczesne, podobnie jak surowy ascetyzm i nadmierna skrupulatność wielu zreformowanych chrześcijan, również zbiera swoje melancholijne żniwo, gdyż nie przybliża do Boga, a jedynie pogłębia pełne szaleństwa zwyczaje.

Na marginesie omawianych rozważań warto dodać, że w tej panoramie objawów melancholii religijnej swoje miejsce znalazła również Polska. Wprawdzie o historii tego egzotycznego dla siebie kraju Burton wiedział jedynie tyle, że króla Popiela wraz z rodziną zjadły myszy, ale na temat współczesnej mu sytuacji religijnej miał już znacznie więcej do powiedzenia. Pisał na przykład, że: „Polska jest naczyniem wszystkich religii, gdzie można znaleźć samosetan, socynian, fotynian (obecnie chronieni w Transylwanii i w Polsce), arian, anabaptystów, podobnie jak w niektórych niemieckich miastach” (s. 27). Według Burtona, Polska znajdowała się więc w sferze oddziaływania licznych grup ariańskich, które autor traktował jak sekty zagrażające istocie chrześcijaństwa, o czym wspominał kilkakrotnie.

Doświadczenie sacrum, o którym pisze Burton, jest szczególnie interesujące, więc dlatego warto poświęcić mu nieco miejsca. Autor *Anatomii melancholii*, jak każdy protestant, czytał Biblię i sugerował tę lekturę każdemu, kto chce zminimalizować religijne objawy omawianej przez niego choroby. Z drugiej strony sądził, że uważna lektura Biblii nie wyjaśnia religijnych paradoksów, tylko je mnoży. Ten problem nie był w chrześcijaństwie nowy. Już Filon Aleksandryjski, którego dzieła

Burton znał i cytował, dostrzegł tę niezwykle trudną do rozwiązania kwestię²⁶. Aby załagodzić dosłowną wymowę Biblii, wprowadził zaczerpniętą z tradycji antycznej metodę alegorycznego wyjaśniania tekstu, która to procedura została potem przejęta przez chrześcijan. U progu nowożytności odrzucili ją jednak zwolennicy najpierw Lutra, a potem innych Kościołów zreformowanych. Trzeba jeszcze na marginesie dodać, że alegoreza odegrała ogromną rolę w renesansowej wykładni mitów, a także utworów poetyckich, co ze zrozumiałych względów także zostało zmarginalizowane w kulturze reformacji. Tę niechęć podzielał również Burton, pisząc:

(...) za pomocą wspaniałych parad, pięknych pozorów, wielkich słów i wiarygodnych umysłów — wymyślili tysiąc daremnych zagadnień, drobiazgowych podziałów, subtelności, sprzeciwów i rozstrzygnięć, tak tropologicznych, alegorycznych przedstawię, by uratować wszystkie pozory, obiekty, te dziwactwa i wybiegi (s. 76).

Powyższa deklaracja Burтона wydaje się niesłuchanie istotna, choć przyznać trzeba, że i w tym przypadku nie był on konsekwentny. Alegoria i inne metody interpretacji, o których wspominał, nie były może najbardziej wiarygodnymi sposobami racjonalizacji biblijnego tekstu i koncepcji sacrum, ale ich wykorzystanie pozwalało stworzyć w miarę spójny obraz wzajemnych relacji świata i Boga oraz uzasadnić wiele sprzeczności i — rozumianych dosłownie — absurdałności biblijnej narracji. Dla Burтона natomiast właśnie wspomniana strategia interpretacji stała się pełną niedorzecznością konsekwencją melancholii. Jako jeszcze bardziej nonsensowne musiało w takim razie wydawać się mu stosowanie metod alegorycznych do tłumaczenia pogańskich mitów, gdyż taka procedura stawała się równoznaczna z założeniem istnienia pozorów prawdy tam, gdzie jej nigdy nie było.

²⁶ Na temat alegorii w pismach Filona Aleksandryjskiego zob.: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard 1956, s. 24–72; o metodzie nowożytnej alegorezy zob.: J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej* [w:] *Problemy odbioru i odbiorcy*, T. Bujnicki, J. Sławiński (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 123–148; *idem*, *Rehabilitacja alegorii* [w:] *Alegoria*, J. Abramowska (red.), Gdańsk 2003, s. 5–18.

Odrzucenie alegorii oznaczało nie tylko rezygnację z metody dobrze znanej i wpisanej w tradycję europejską. Alegoria była wyjątkową interpretacją, gdyż pozwalała odnajdywać transcendencję w tekście i w świecie. Teoretycznie nawarstwianie sensów mogło w niej prowadzić w nieskończoność, ale w praktyce porządek tej metody został zbudowany przez wyznaczenie określonych, niezmiennych relacji między rzeczywistością materialną i duchową. Dlatego też system alegorycznych odniesień najlepiej się sprawdzał w koncepcji zamkniętego uniwersum, tak językowego, jak kosmologicznego. Z pewnością na niechęć Burtona wpłynęła krytyka wielkich teologów reformacji. Ponadto alegoreza nie była metodą, którą można by się przysłużyć w takich badaniach, jak te prowadzone przez autora *Anatomii*. Rzeczywistość ludzkiej duszy, którą z takim oddaniem zajmował się ten uczony, nie poddawała się bowiem żadnym jednoznacznym interpretacjom. Ustalenie takich powiązań pozostało jednak ukrytą tęsknotą autora, który pragnął poszukiwać sensu w ludzkich działaniach, podczas gdy dawało się tam odnaleźć jedynie szaleństwo.

Prezentowane podejście miało nowatorski charakter, ale jego konsekwencje były znacznie poważniejsze, niż można by początkowo przypuszczać. W sytuacji zawieszenia alegorezy świat tracił swoje oczywiste wcześniej odniesienia. Natomiast wskutek odrzucenia tej metody w lekturze Biblii człowiek pozbawiony choćby iluzorycznego zapośredniczenia musiał się zmierzyć ze świętym tekstem, którego dosłownej interpretacji nie mógł udźwignąć. Musiał także poradzić sobie z wyobrażeniem wieczności, nie mającej nic wspólnego z naiwnymi koncepcjami sacrum rozpowszechnianymi przez domorośłych teologów.

W takiej sytuacji Bóg staje się z założenia niezrozumiały i nieskończenie odległy od świata, a wiara jawi się jako akt prawdziwie heroiczny, symbolizowany przez Hioba, dotkniętego osobistym nieszczęściem, wynikającym z własnej choroby, śmierci najbliższych i społecznego odrzucenia. Doświadczenie takiej wiary jest wejściem w mrok, zaufaniem Mocy, która nie budzi zaufania, ale grozę. W tej perspektywie ucieczka w melancholię jest obroną przed rozpaczą dla tych wszystkich, którym zabrakło radykalnej wytrwałości, jest także tęsknotą za Bogiem bliskim światu, jasnym i określonym.

Według Burtona, najgorszym wyjściem w tej sytuacji staje się jednak nie pogańskie wielobóstwo, lecz ateizm, będący najstraszniejszą, często nieuleczalną odmianą religijnej melancholii, a zarazem największym i niewybaczalnym grzechem, często prowadzącym ku samobójczej śmierci²⁷. Trzeba jednak podkreślić, że rozumiał on to pojęcie dość specyficznie. Nie chodziło mu bowiem o całkowite zanegowanie istnienia Boga, ale o wątpliwości, wyrażone w pytaniach, dlaczego Bóg dopuszcza nieszczęścia u swych wyznawców lub w jakim celu stwarza różne niebezpieczne miejsca czy zwierzęta. Wprawdzie Burton stwierdzał, że „żaden żywy człowiek nie jest wolny od podobnych myśli” (s. 135), ale z całą mocą podkreślał, że ich rozpatrywanie musi prowadzić do samobójstwa lub/ i wiecznego zatracenia. Czytając te surowe słowa można jednak odnieść wrażenie, że podobne wątpliwości nie były obce samemu Burtonowi, który pomimo to z całą gorliwością usiłował leczyć w tym względzie swą duszę. Jest to więc swoiste wyznanie wiary autora, który podkreślał przekonanie, że wypadki zsyłane przez los są zawsze przejawem najlepszej woli Boga, chociaż w jego epoce coraz częściej były one kojarzone z działaniem ślepego fatum, niszczącego życie człowieka.

Podobne wątki odnajdujemy w *Mysłach* Pascala, który przedstawiał egzystencję człowieka w świecie, odwołując się do obrazu kogoś, kto

²⁷ Na marginesie tych rozważań warto zauważyć, że inaczej problem ateizmu i przesądów oceniał Bacon. Według tego filozofa, ateizm jest wprawdzie związany z drogą filozofa, ale ta zawsze prowadzi ku prawdzie, czyli do Boga, podczas gdy przesąd jest najgorszym z ludzkich błędów. Dlatego też pisał: „Mógłbym raczej uwierzyć wszelkim baśniom w Legendzie Złotej, w Talmudzie, w Alkoranie niż w to, że ta cała struktura wszechświata pozbawiona jest duszy. Stąd też Bóg nigdy nie czynił cudów na to, ażeby przekonywać o niesłuszności ateizmu, albowiem jego dzieła codziennie o tym przekonują. Prawda to, że trochę filozofii usposabia umysł ludzki do ateizmu; lecz zagłębiwszy się w filozofię, umysł człowieka znów powraca do religii. (...) ateizm jest raczej w ustach niż w sercu. (...) Lepiej byłoby nie mieć w ogóle żadnego wyobrażenia o Bogu, niż mieć takie wyobrażenie, które nie jest jego godne. (...) Ateizm pozostawia człowiekowi zmysły i zdrowy rozsądek, filozofię, przyrodzoną pobożność, prawa, dobrą sławę; i każda z tych rzeczy może być dla niego przewodnikiem prowadzącym do zewnętrznej cnoty moralnej, choćby nie miał on religii. Ale wierzenie przesądne odejmuje należną pozycję wszystkim tym rzeczom, tworzy w umysłach ludzkich absolutną monarchię”, F. Bacon, *op. cit.*, s. 69, 73.

nagle budzi się na wyspie, nie wiedząc, jak na nią trafił i jak się z niej wydostać²⁸. Według tego wybitnego jansenisty, materialna postać świata nie prowadzi ku Bogu nieskończenie Innemu, którego jedynym, jakże niepewnym dowodem, pozostaje słynny Pascalowski zakład. W tym kontekście rady Burtona mogą budzić pewne rozczarowanie, gdyż w zaleceniach dotyczących tego, w jaki sposób można się chronić przed bójczymi skutkami religijnej melancholii, nie wyszedł on poza wskazówki zawarte we wszystkich chrześcijańskich katechizmach. Z jednej strony podkreślał więc konieczność interwencji boskiej łaski w życiu każdego człowieka, a z drugiej potrzebę ludzkiej skruchy i wiary w najtrudniejszych nawet okolicznościach. Jak już wspomniałam Burton był przedstawicielem epoki wielkiego przełomu i dlatego w jego dziele odzwierciedlają się dążenia wynikające z nostalgii za utraconym światem dawnych tradycji, a jednocześnie zupełnie nowe aspiracje polegające na przekraczaniu ustalonych wcześniej reguł.

To rozdarcie Burtona staje się najwyraźniej widoczne w jego koncepcji duszy, którą przedstawiał, posługując się pojęciami nawiązującymi do platonizującego dualizmu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że używając tych tradycyjnych określeń, Burton myśli już w kategoriach *res cogitans* i *res extensa*, w odniesieniu do których usiłuje szukać analogii odrzuconej w alegorezie, podczas gdy w tym przypadku należałoby już mówić raczej o związku przyczyn i skutków. Tak czy inaczej, sposób ujmowania

²⁸ „Widząc zaślepienie i nędzę człowieka, patrząc na wszechświat niemy i człowieka bez światła, zdanego samemu sobie, zbłąkanego w tym zakątku świata, bez świadomości, kto go tam rzucił ani co tam robi, co się z nim stanie po śmierci, niezdolnego do jakiej bądź wiedzy, doznaję przerażenia jak człowiek, którego by przeniesiono uspiętego na opustoszałą i strasliwą wyspę i który by się obudził bez świadomości, gdzie jest i bez sposobu wydobycia się stamtąd. I podziwiam, w jaki sposób może ktoś nie wpaść w rozpacz w tak opłakanym położeniu. Widzę inne osoby koło siebie, podobnej natury; pytam ich, czy wiedzą więcej ode mnie; odpowiadają, że nie. I oto ci zbłąkani nieszczęśnicy, rozejrzawszy się dookoła i zobaczywszy jakieś powabne przedmioty, oddali się im i przywiązali się do nich. Ja zaś nie umiałem się zdobyć na takie przywiązanie i zważając, o ile więcej prawdopodobieństwa jest, że istnieje co innego niż to, co widzę, szukałem, czy Bóg nie zostawił jakiego znaku siebie”, B. Pascal, *op. cit.*, s. 165.

problemu duszy przypomina raczej dylematy Kartezjusza niż słynny mit z *Fajdrosa*²⁹.

Zdaniem Ficina, odkrywanie niebezpiecznych, a zarazem wyjątkowych wpływów Saturna stało się przywilejem garstki wybranych intelektualistów. Według Burtona, melancholia określa życie wszystkich ludzi, jest doświadczeniem ułudy i samotności, mroku i zwątpienia, dlatego też ostatecznie przejawia się również w religii. Mimo to „słodka melancholia” stanowi też rodzaj *felix culpa*, bez której nie ma zbawienia. W alchemii ciemność głębin ziemi powiązana z Saturnem symbolizowała stan ogołocenia i śmierci, ale także ciemności boskiego chaosu, z którego wyłoniło się stworzenie i życie³⁰. Być może Burton chciał wierzyć, że melancholia jest stanem poprzedzającym narodziny nowego człowieka, o którym w swoich listach pisał św. Paweł. Może ona jednak spełnić taką rolę tylko wówczas, kiedy jej przeżywanie staje się świadome. W ten sposób, w niepewnym świecie rozum staje się jedynym narzędziem poznania i zarazem wyzwolenia, którego symbolem jest uzdrawianie stanu melancholii.

²⁹ Problem duszy Kartezjusz starał się przedstawić w swoich listach. Por.: R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995; słynny mit o duszy zob.: Platon, *Fajdros*, 246a–249d.

³⁰ M. Rzepińska, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe* [w:] *idem, W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 115–137; I. Trzcińska, *Lux in tenebris. Czas i światło w nowożytnej kosmologii* [w:] *Światło. Czas. Transcendencja*, I. Trzcińska (red.), Kraków 2007, s. 141–176.