



MARIAN SKRZYPEK

## Libertynizm filozoficzny Casanovy

### *Casanova's philosophical libertinism*

**ABSTRACT:** Till very recently Casanova was arousing interest chiefly because of his love-affairs described in *History of My Life* (published as *Mémoires*). A new research into Casanova is focused on his historical, erudite and philosophical works (*Istoria delle turbolenze della Polonia*, *Lana caprina*, *Della filosofia e dei filosofi*, *Icosameron*). This text is devoted to Casanova as a representative of an erudite libertinism. A philosophical background for his libertinism can be found in Epicureanism, related to the 10th Book in Diogenes Laertios, to Lucretius, Gassendi, Newton, Batteux, La Mettrie, Voltaire and the clandestine libertine literature that connects materialist, deistic and atheist tendencies with immorality and pornography. A characteristic feature of Casanova's libertinism is a readiness to compromise, pragmatism and opportunism. In ontology Casanova departs from Epicureanism proclaiming eternity of Matter and Spirit. In ethical questions he tries to reconcile a rather "virtuous" Epicureanism of Gassendi with radical hedonism of Cyrenaics reduced to sexual permissibility. At the same time he tries to reconcile his libertinism with deism, and even with a declared Catholicism, which differentiates his attitude from the line of French libertinism that led from La Mettrie to Sade in the 18<sup>th</sup> Century.

**KEY WORDS:** Casanova • libertinism • Epicureanism • hedonism

Casanova budził dotąd zainteresowanie głównie jako awanturnik i erotoman, w którego cieniu znajdował się ciągle filozof, erudyta witany przecież w Polsce w 1765 roku jako „profesor Casanova”, historyk, autor kilkutomowej *Istoria delle turbolenze della Polonia*<sup>1</sup>. Czy te różne wcielenia weneccjanina, tak ze sobą kontrastujące, były sobie obce i przeciwstawne? Sądzę, że były wobec siebie komplementarne. Przecież libertynizm europejski, zwłaszcza francuski, do którego Casanova w szczególności nawiązywał, miał szereg odgałęzień. Przejawiał się w dążeniu do nieograniczonej wolności wyrażania swoich przekonań łącznie z poglądami na religię i na swobodę obyczajową. Istniał więc libertynizm intelektualny szukający filozoficznej podbudowy

<sup>1</sup> Dzieło to ukazało się w Gorziii w latach 1774–1775. Nowe jego wydania uzupełnione archiwalnymi tekstami rękopiśmiennymi opublikowali jednocześnie G. Bozzolato (Padova 1974) i G. Spagnoletti (Napoli 1974). Omówiłem je obszernie w artykule *Casanova wśród sarmatów*, „Przegląd Humanistyczny”, 2010, nr 4, s. 5–18.

w epikureizmie, którego głównym przedstawicielem był w XVII wieku Pierre Gassendi, znany z interpretacji Epikura w duchu chrześcijańskim. Tę interpretację rozciągał na kwestie moralności. W dziele *De vita et moribus Epicuri* (1647) Gassendi pisał zdecydowanie: „Jeśli chodzi o dobre obyczaje, łatwo dowiodę, że [...] Epikur był możliwie jak najbardziej wstrzemięźliwy i tolerancyjny i że żadna sekta filozoficzna nie była tak święta jak ta”, i dalej: „co do głównego zarzutu, jaki mu czyniono odnośnie do rozkoszy”, to „w sposób krzywdzący, jego wspaniałe życie jak i wspaniała myśl legły pod ciosem najgorszej z możliwych interpretacji”<sup>2</sup>. Gassendi poparł ten pozytywny sąd o życiu i moralności Epikura cytatem z *O życiu szczęśliwym* Seneki (rozdział XIII) zamieszczając na początku dzieła apologetyczny epigraf, a nadając Epikurovi cnoty stoickie pisał, że filozof ten wiódł życie surowe tak jak żaden filozof i że trzeba o nim sądzić nie z zewnętrznych pozorów, ale sięgnąć głębiej, jak zaleca sam Seneka, odrzucając na bok ludowe przesady.

Nie ma potrzeby odtwarzać w tym miejscu procesu dokonującego się w myśli francuskich libertynów na przełomie XVII i XVIII wieku, który szczegółowo został przedstawiony w klasycznych monografiach M. F. Lachèvre’a, R. Pintarda i J.S. Spinka o libertynach i w pracy Bernarda Rochota o epikureizmie Gassendiego oraz recepcji wśród libertynów jego dzieł: *De vita et moribus Epicuri* oraz *Philosophiae Epicuri syntagmata* i *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*. To ostatnie dzieło stanowiło komentarz do X księgi *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa – księgi poświęconej Epikurovi. Zobaczymy dalej, jaki użytek z Diogenesa Laertiosa i Gassendiego zrobi Casanova jako libertyn.

Najogólniej mówiąc epikurejska etyka libertynów tworzących elitarne arystokratyczne stowarzyszenia zgrupowane wokół L’Hôtel de la Sablière, l’Hôtel de Vendôme i La Société du Temple, ciążyła bardziej w stronę Arystypa – głoszącego aktywną postawę w korzystaniu z przyjemności życia, niż Epikura – nawołującego do szukania szczęścia w błogiej *ataraksji*, polegającej na unikaniu zarówno cierpień, jak i przyjemnych wzruszeń, które mąciłyby spokój ducha. Z tej racji Epikur wolał przyjemności intelektualne od fizycznych. Epikurejski wariant hedonizmu zaprezentowany przez Lukrecjusza koncentrował się na szukaniu doznań erotycznych stanowiących antidotum na ekstatyczną miłość, która mącąc spokój ducha może prowadzić do cierpienia. Hedonizm Lukrecjusza był podbudowany fizjologią. Autor *o naturze rzeczy* widział w przyjemności seksualnej realizację biologicznego popędu poprzez eksterioryzację gromadzącego się w ciele nasienia. Dlatego też nie próbował temu popędowi się przeciwstawiać, ale radził szukać ciągle

<sup>2</sup> P. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri libri octo*, Lugduni 1647, Dedykacja.

nowych podniet, dzięki którym można by unikać metafizycznego uczucia miłości czyniącego człowieka jej niewolnikiem. Ten sposób myślenia prowadził z czasem do zbliżenia się jego wariantu epikureizmu ze skrajnie hedonistyczną etyką Arystypa i cyrenaików, pod wpływem których ten nurt od początku się kształtował. W podziemnej literaturze z połowy XVIII wieku nurt ten pod nazwą epikureizmu wchłonął tendencje skrajnie hedonistyczne, które obróciły się w jego przeciwieństwo: immoralizm przechodzący w pornografię, anarchizm i skrajny egocentryzm, krytyka duchowieństwa za rozbrat między głoszoną przez nie oficjalną ascetyczną doktryną, a frywolnym życiem prywatnym – krytyka przeradzająca się z czasem w ateizm. Ten ostatni etap rozwoju francuskiego libertynizmu znajdzie wyraz w *120 dniach Sodomy* i w *Filozofii w buduarze* markiza de Sade.

Daleki jeszcze od takich postaw był libertynizm siedemnastego wieku. Idąc śladami „cnotliwej” interpretacji epikureizmu dokonanej przez Gassendiego, reprezentanci libertynizmu intelektualnego, tacy jak La Mothe Le Vayer, Chapelle, Naudé, Saint-Evrémond, odpierali zwykle zarzuty o rozwiązłość obyczajową. Guy Patin opisał taką oto scenę libertyńskiej „rozwiązłości”:

Było nas trzech i uprawialiśmy rozpustę, ale sam Bóg wie jaką rozpustę! Naudé pije naturalnie wodę i nie gustuje w winie. Gassendi jest tak delikatny, że nie miałby odwagi się napić, bo wyobraża sobie, że gdyby się napił, to spaliłoby mu wnętrzności [...]; co do mnie, piję mało; niemniej była to rozpusta, ale tylko filozoficzna, a może i coś więcej; chcąc wyleczyć się z wiary w wilkołaki i wyzwolić się od choroby skrupułów, która jest tyranem sumienia, podeszliśmy niemal do sanktuarium. W ubiegłym roku odbyłem taką podróż z Naudém do Gentilly; byliśmy tylko dwaj, bez żadnych świadków, bo też tych najmniej nam brakowało; rozmawialiśmy nader swobodnie o wszystkim i żaden z nas niczym się nie gorszył<sup>3</sup>.

Tę tradycyjną epikurejską postawę w libertyńskiej świadomości z przełomu XVII i XVIII wieku wypiera stopniowo postawa aktywna, dla której znamienne jest ruch, ekspansja, dominacja. Ataraksję zastępuje apatia rozumiana nie w sensie stoickim jako męska niewzruszoność, ale jako niewrażliwość na afekty otoczenia. Libertyn szuka podbojów miłosnych, ale sam uczucia miłości nie zna. Chce osiąść Laidę tak, aby ona nie posiadała jego. Ewolucja libertynizmu w tym kierunku znamienne jest również

<sup>3</sup> G. Patin, *Lettres*, Paris 1907, t. I, s. 617. Por. B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris 1944, s. 201. Zob. też R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du dix-septième siècle*, Paris 1943, s. 90.

dla postawy epikurejskiej Casanovy. Godzi się przy tym podkreślić, że Casanova był człowiekiem wewnątrznie rozdartym. Dlatego historia jego życia jawi się jako nieustannie rozszczępiana między różne sfery jego bogatej osobowości, głównie zaś między żywiołowy erotyzm i metodyczną żmudną pracę filozofującego erudyty. Jego temperament był zarówno efektem „ojcowskiej molekuly” (jak powiedziałby Diderot), jak i wychowania. Urodził się przecież Casanova w rodzinie aktorskiej, a właściwie był synem aktorki, wychowywanym przez brata domniemanego ojca. Fakt ten w świetle psychoanalizy nie mógł pozostać obojętny dla psychiki przyszłego libertyna. Od matki przejął talent, pomysłowość, fantazję znamioną dla jego życiowych poczynań i dla sposobu ich eksterioryzacji na kartach pamiętników. Pod wpływem rozbitego domu rodzinnego kształtowała się jego osobowość człowieka bohemy. Epizodycznie bywa aktorem, autorem sztuk teatralnych i na scenie teatru świata zachowuje się jak aktor, który potrafi odegrać każdą rolę, jaką narzuca mu los albo jaką sobie wybiera. Jakże inteligentnie wnika w coraz to inne postaci: amanta i księdza, żołnierza i masona, kauzyperdę i hazardzistę, który wygrywa na loterii, ale częściej w karty; prowadzi kasyno, a wreszcie staje się szarlatanem dysponującym mocą cudownego uzdrawiania przekwitających dam, innym zaś stawia kabałę i wróży z kart, by zarabiać na życie. Nie ma jednak postawy dorobkiewicza. Jeżeli był utrzymankiem bogatych dam, to dawał zarobić biednym. Nie gardził zakonnicami, chociaż nie uczynił tego na złość Panu Bogu, jak to czyniła większość libertynów na czele z markizem de Sade. Był raczej typowym Włochem i po trosze sarmatą, który oddawał co boskiego Bogu, co kobiecego Wenerze, a co męskiego Bachusowi i Priapowi. Nie żenił się, nie miał dzieci, a do tych, które przytrafiło mu się spłodzić, raczej się nie przyznawał. Czynił to wszystko w imię wygody, a nie w imię antyprokreacjonistycznych zasad libertynów, którzy w ciele kobiety szukali źródła rozkoszy, nie zaś przyszłego mieszkania dziecka.

Związek między praktycznym libertynizmem Casanovy, a jego libertynizmem erudycyjnym, kontynuującym epikurejski hedonizm w wariacie cnotliwego Gassendiego, jawi się w jego *Histoire de ma vie* – wydanej pośmiertnie jako *Mémoires*, a przetłumaczonej współcześnie na włoski jako *Storia della mia vita* (Milano 1974) – jako dosyć luźny. Powiada się, że Gassendi „ochrzcił” Epikura, by móc wprowadzić go na nowo do historii filozofii i pogodzić go z osiągnięciami nauk przyrodniczych. Casanova podchodzi do epikureizmu instrumentalnie. Tak na przykład jeśli Epikur głosił, że bogowie przebywający w intermundiach cieszą się doskonałą ataraksją, bo sprawy ludzkie ich nie obchodzą, to Casanova podchodzi do spraw religii i etyki w sposób ambiwalentny. Formalnie uważa się za katolika, ale hołdy składa Priapowi i uprawia krytykę chrześcijaństwa w duchu wolteriańskim.

Tę jego postawę zilustrujemy przykładem. Oto nabawiwszy się „brzydkiej choroby” Casanova zwrócił się o radę do swego przyjaciela pana de La Haye, który był eks-jezuitą i naraił mu chirurga będącego również dentystą. Ten stwierdził, że symptomy choroby wskazują na konieczność poddania się opiece „boga Merkurego”, a kuracja winna trwać sześć tygodni. Aluzja do Merkurego może mieć dwojaki sens: 1. Merkur był często przedstawiany jako bóstwa ityfalliczne; 2. *mercure* to rtęć, którą leczono w XVIII wieku choroby weneryczne. Sześciotygodniowe przykucie Casanovy do łoża zostało sprytnie wykorzystane przez pana de la Haye, aby przeprowadzić akcję misyjną i przywrócić pacjenta Kościołowi. Casanova pisze:

Ów Flamand opuszczał mnie tylko rano na godzinę, by – jak powiadał – oddać się modlitwie, uczynił mnie wkrótce bigotem. I to do tego stopnia, że przyznawałem mu rację, iż winienem być czuć się szczęśliwy nabawiwszy się choroby, która stała się początkiem wybawienia mojej duszy. Dziękowałem Bogu z całą żarliwością i najszczerzą w świecie wiarą, że posłużył się Merkurym, by wyprowadzić mój umysł pogrążony dotąd w ciemności na czyste światło prawdy<sup>4</sup>.

Casanova nie krył jednak rozczarowania, kiedy po nawróceniu go były jezuita przestał się nim interesować, by zająć się nawracaniem innych grzeszników.

Deklaratywny katolicyzm Casanovy i równie pozorne jego kolejne „nawrócenia” nie mają wpływu na jego styl życia daleki od chrześcijańskiej ascezy. W jego *Mémoires* znajdujemy ślady erotycznych lektur libertyńskich *Sonnetti lussuriosi* Pietra Aretina (czy też wydane po francusku *Postures d'Arétin*), o których „przerabianiu” w seksualnej praktyce wielokrotnie czytelnika informuje. Posiadał też w swej bibliotece klasyczną skandalizującą od połowy XVIII wieku (1745) powieść obsceniczno-filozoficzną *Histoire du Dom Bougre, Portier des chartreux, écrite par lui-même*<sup>5</sup>, której anonimowym autorem był Gervaise de Latouche. Łączyła ona ze sobą podstawowe elementy radykalizującego się immoralistycznego nurtu libertyńskiego. Pojawia się w niej „epikureizm” nasycony skrajnym hedonizmem, któremu towarzyszy usprawiedliwienie seksualnych dewiacji w postaci „grzechu filozoficznego” zwanego też „miłością sokratyczną” (tak w *Dictionnaire philosophique* Voltaire'a) oraz w postaci sodomii (stosunki analne homo- i heteroseksualne), a zwłaszcza kazirodztwa, które będzie pasjonowało Casanovę zarówno w jego *Pamiętnikach*, jak i w utopijnej powieści *Icosameron*. Dojdzie tam do wniosku, że kazirodztwo jest normą wśród zwierząt, a jeśli

<sup>4</sup> Casanova, *Mémoires 1744–1756*, Paris 1977, s. 248.

<sup>5</sup> Specyfikę epikureizmu tej powieści analizuje J. Mainil: *Pratique et théorie de l'épicurisme: le cas du roman obscène*, „Dix-huitième Siècle” 2003, nr 35, s. 261–280.

wierzyć Biblii, że ludzkość powstała od jednej pary, to rozmnożenie rodu ludzkiego nie byłoby możliwe bez kazirodztwa. Apologii nieokiełznanej seksualności towarzyszą w *Portier des chartreux (Brat furcian u kartuzów)* tyrady antyklerykalne i ateistyczne.

Związek „epikureizmu” Casanovy z literaturą libertyńską, łączącą immoralizm z wolnomyślicielstwem i ateizmem w tym okresie, zasługiwałyby w przyszłości na osobne studium. Obecnie ograniczymy się więc do paru uwag. Otóż Casanova ulegał oddziaływaniu antyklerykalizmu Voltaire’a, z którym stykał się osobiście. Początkowo uważał się nawet za jego ucznia, ale zważywszy, że mistrz potraktował to zbyt dosłownie, Casanova żywił do niego urazę i przy każdej nadarzającej się okazji nie szczędził mu uwag krytycznych. Wolteriański deizm stanie się jednak jednym z głównych pojęć, wokół których zorganizowana będzie filozoficzna refleksja *Icosameronu*. Na uwagę zasługują też kontakty z markizem d’Argens, z którym Casanova zetknął się w Aix en Provence. A oto jak go wspomina po spotkaniu w 1770 roku:

Ten markiz d’Argens bardziej znany ze swej stałości w przyjaźni z Fryderykiem II niż ze swoich dzieł, których dziś nikt już nie czyta, był już wówczas stary. Zacny i zmysłowy, przyjemny, wesoły, zdecydowany epikurejczyk, żył z komediantką Cochois, którą poślubił, a która potrafiła uczynić się godną tego zaszczytu. Co do niego, to był on głęboko uczony, bardzo zaawansowany w znajomości łaciny, greki, hebrajskiego, obdarzony wspaniałą pamięcią, a w konsekwencji dysponujący głęboką erudycją<sup>6</sup>.

Tak więc Jean Baptiste d’Argens jawi się Casanovie głównie jako erudyta i epikurejczyk w znaczeniu człowieka lubiącego cieszyć się życiem, a więc *bon vivant*. Jest to bliskie prawdy, gdyż d’Argens uprawiał filozofię nawiązującą do epikureizmu Gassendiego i sceptycyzmu Bayle’a. Nie uprawiał więc „epikureizmu” obscenicznego, chociaż przypisywano mu autorstwo powieści filozoficznej *Thérèse philosophe (Filozofka Teresa)*<sup>7</sup> osnutej wokół historii autentycznej, której bohaterką jest dziewczyna uwiedziona przez spowiednika pod pozorem prowadzenia jej do duchowego zjednoczenia się ze świętym Franciszkiem. Mówiąc najkrócej, spowiednik przekonywał Teresę, że dostarczane jej ekstazy erotyczne były uniesieniami metafizycznymi. Tę mistyfikację przerwała jak najbardziej fizyczna ciąża.

D’Argens nie gustował jednak w tego rodzaju literaturze. Erotyzm jego dzieł literackich jest bardziej wysublimowany i utrzymany w konwencji

<sup>6</sup> Casanova, *Mémoires*, Paris 1960, t. 3, s. 756.

<sup>7</sup> Nowe wydanie tego utworu ukazało się w serii „Les classiques interdits” w 1979 roku, b.m.w., Editions Jean-Claude Lattès.

obowiązującego w salonach arystokratycznych wykwintnego *savoir vivre'u*. Casanova zresztą tych jego dzieł nie czytał, bo pisze jedynie o jego pracach erudycyjnych w rodzaju *Lettres juives* albo *Lettres chinoises*. Jego wzmianka o epikureizmie d'Argensa świadczy, że znał raczej jego dzieła filozoficzne, a zwłaszcza *La philosophie du bon sens ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines* (1749), gdzie w imię „zdrowego rozsądku” poddaje krytyce filozofię systemów, a najbardziej odpowiada mu stanowisko teoriopoznawcze Gassendiego, który „ochrzcił Epikura”, wraz z jego sensualizmem, jak również filozofia Locke'a. W filozofii przyrody d'Argens, który był przeciwnikiem ateisty La Mettriego, jednak nawiązywał do jego *L'homme plante* (*Człowieka rośliny*), gdyż wskazywał na analogie procesów zachodzących w ciałach organicznych.

Casanova już wcześniej zainteresował się La Mettrie. Tak się złożyło, że kiedy w 1764 roku przyjechał do Berlina, zamieszkał w tym samym Hôtel de France prowadzonym przez Francuzkę, panią Rufin, gdzie przed trzynastoma laty mieszkał La Mettrie, który schronił się na dworze Fryderyka II przed prześladowaniami we własnym kraju. Casanova zajął miejsce La Mettriego przy stole podczas kolacji spożywanej z wybranym gronem gości w apartamencie państwa Rufin. Poznał tam nawet nieumyślnego sprawcę śmierci filozofa w 1751 roku, królewskiego kucharza, Francuza Noëla, który przyrządził słynny pasztet z bażanta nadziewany truflami, nazwany później złośliwie „bombą Sardanapala”, bo po jego spożyciu na przyjęciu u ambasadora Francji Tyrconela, La Mettrie zatruł się i zmarł 11 listopada 1751 roku. Casanova tak pisze o tym arcydziele francuskiej sztuki kulinarnej i jej ofercie:

Gdyby nie Noël albo gdyby nie pomysłowość tego mistrza sztuki kulinarnej, słynny Lamettrie, ów lekarz ateista nie zmarłby na skutek niestrawności; albowiem pasztet, którego się najadł, był właśnie dziełem Noëla. Lamettrie bywał często na w kolacji u pani Rufin i mam mu za złe, że tak wcześnie dał się pokonać śmierci, bo miałbym przyjemność go poznać; był to przecież człek uczony, a jednocześnie nadzwyczaj wesoły. Umierał z uśmiechem na twarzy, aczkolwiek zwykło się sądzić, że nie ma śmierci bardziej przykrej od tej, która jest następstwem niestrawności. Voltaire powiedział mi, że nie sądził, iżby istniał na świecie ateista bardziej zdecydowany i bardziej solidny niż ów Lamettrie, a przekonałem się o tym po przeczytaniu jego dzieł. Król pruski wygłosił osobiście wspomnienie pośmiertne o tym lekarzu Akademii, w którym powiedział, że nie dziwi się, iż Lamettrie uznawał na świecie tylko materię, bo cała substancja duchowa skupiła się w jego głowie<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Casanova, *Mémoires*, Paris 1960, t. 3, s. 390.

Najbardziej istotna jest w tej wypowiedzi Casanovy informacja, że przestudiował dzieła La Mettriego. Chodzi niewątpliwie o jego *Oeuvres philosophiques* wydane w Berlinie w 1751 roku (z miejscem wydania Londyn), gdzie znalazł się m.in. *System Epikura*. W późniejszych wydaniach zbiorowych, czy też we wcześniejszych wydaniach osobnych, ukazały się najbardziej atrakcyjne utwory La Mettriego, takie jak *Discours sur le bonheur* (*Rozprawa o szczęściu*), *La Volupté* (*Rozkosz*), *L'art de jouir* (*Sztuka rozkoszy*), *L'école de la volupté* (*Szkoła rozkoszy*). Gdyby je Casanova czytał, to nie omieszczałby o nich wspomnieć. Jeśli interesował go ateizm La Mettriego, to przede wszystkim dlatego, że był „epikurejski”. Zainteresowanie nim odpowiadało jego przekonaniu, że ateizm światopoglądowy należy tolerować, ale nie akceptować go w kwestiach polityki. W tej kwestii był bliższy deistycznemu stanowisku Voltaire'a z centralną dla niego myślą: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer* (Gdyby Boga nie było, to trzeba by go było wynaleźć), by służył za podporę ładu moralnego i politycznego. Ateizm La Mettriego opiera się głównie na przesłankach naukowych. Droga do niego prowadziła przez medycynę. Dlatego często posługiwał się formułą Thomasa Browna: *Ubi tres medici, duo athei* (Gdzie trzech lekarzy, tam dwóch ateistów)<sup>9</sup>. W konsekwencji religią lekarza jest wyzbycie się religii.

Opowiadając się za potrzebą religii ze względu na jej funkcję polityczną i społeczną (zarówno zniewalającą jak i organizującą), Casanova nie traktował La Mettriego jako swego przeciwnika, bo ten filozof uznawał potrzebę wyzwolenia się od religii jedynie przez elitę intelektualną i społeczną. Casanovie jako libertynowi chodziło głównie o praktyczne wyzwolenie się od religijnych restrykcji w sferze obyczajowej, gdzie seksualny permisywizm społecznych elit byłby wolny od respektowania ascetycznych i prohibicyjnych zasad etyki chrześcijańskiej. Najbardziej znamieną dla postawy Casanovy wobec religii jest jego krytyka dzieła Nicolasa Antoine'a Boulangerera *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) przeprowadzona w *Istoria delle turbolenze della Polonia*, gdzie opowiadając się za umocnieniem władzy Stanisława Augusta przeciwstawia się koncepcji Boulangerera, że despotyzm stanowi kontynuację pierwotnej teokracji. Casanova sądzi, że Boulanger w swoim dziele

odsłania się jako wróg despotyzmu Boga polegającego na zakazach przewidzianych prawem boskim; chcąc jednak uniknąć tego oskarże-

<sup>9</sup> T. Browne, *La religion du médecin*, b.m.w., 1688, s. 1. Obszerniej na ten temat pisałem w *La Mettrie et la „religion du médecin”*, „Corpus. Revue de Philosophie” 1987, nr 5/6, s. 63–77. Zmodyfikowana wersja polska: *La Mettrie i jego „religia lekarza”*, „Euhemer” 1988, nr 3, s. 97–114.



nia, które uczyniłoby go wstrętnym, broni się przed nim, a sądząc, że nikt tego nie zauważy, czyni z czystej natury, nie poprawionej żadnym prawem, swoją despotyczną władczynię<sup>10</sup>.

Casanova posiadał też anonimowe bezbożne dzieło materialistyczne, które kursowało w rękopiśmiennych kopiach, zanim wydał je Holbach jako *Militaire philosophe ou Difficultés sur la religion, proposées au révérend Père Malebranche, prêtre de l'Oratoire* (Londres 1768). Książkę tę pozostającą wówczas jeszcze w rękopisie skonfiskowano Casanovie w chwili jego aresztowania 26 lipca 1755 roku i osadzenia w więzieniu Piombi w Wenecji<sup>11</sup>. Nie wiemy, dlaczego Casanova nabył tę kopię rękopiśmienną, gdyż w jego pismach nie znajdujemy śladu jej wykorzystania. Prawdopodobnie po jej przestudiowaniu stwierdził, że dzieło nie odpowiada jego zainteresowaniom. Nie wchodząc w szczegóły można stwierdzić, że *Militaire philosophe* należy do innej tradycji francuskiego oświecenia niż ta, do której nawiązywał Casanova. Otóż w drugiej połowie XVIII wieku skryształizowały się dwa kierunki: dekadenski kierunek libertyński wyrażający aspiracje arystokracji i elit społecznych związanych z rozkładającym się *ancien régime* – elit pragnących używać życia. Linię tę reprezentował w połowie wieku La Mettrie, a pod jego koniec markiz de Sade. Drugi kierunek reprezentowali materialści i ateści, którzy przygotowywali zręby konstruktywnego, etokratycznego programu przebudowy społeczeństwa. Chcieli oprzeć to nowe społeczeństwo na kulcie cnoty i nawiązywali do heroicznej etyki o rodowodzie bardziej stoickim niż epikurejskim. Dlatego Holbach w *Systemie przyrody* pisał, że La Mettrie rozprawia o moralności jak szaleniec, a Sylvain Maréchal uznał za stosowne pominąć w *Słowniku ateistów dawnych i współczesnych* markiza de Sade ze względu na jego immoralizm. I jeszcze jedna uwaga dotycząca ateizmu Holbacha i Maréchala. Otóż ich ateizm był konsekwentny w filozofii przyrody, ale stawał się bardziej kompromisowy w programie politycznym. Holbach był zdecydowanym materialistą w *Systemie przyrody*, ale w *Etokracji* uznał, że można zatrudniać księży jako nauczycieli moralności. Maréchal podczas Rewolucji Francuskiej był glosatorem Jezusa jako „dobrego sankiuloty i jakobina”, a Robespierre ustanawiając deistyczny kult Istoty Najwyższej i proklamując rządy Cnoty stwierdził, że ateizm jest arystokratyczny, tylko że pod tym pretekstem Nieprzekupny (*Incorruptible*) posłał na gilotynę przywódców ówczesnych „gauszystów”, a przez to pozbył się sojuszników i legł pod ciosem „narodowej brzytwy”, owego humanitarnego – jak na owe czasy – wynalazku „dobrego doktora” Guillotina.

<sup>10</sup> Casanova, *Istoria delle turbolenze della Polonia*, Napoli 1974, s. 32.

<sup>11</sup> *Idem, Mémoires*, Paris 1958, t. 1, s. 962.

Jak między tymi dwoma nurtami wolnej myśli libertyńskiej usytuować postawę Casanovy? Nie ulega wątpliwości, że bliżej mu było do libertynizmu hedonistycznego, ale nie próbował albo też nie był w stanie stworzyć sobie systemu poglądów, które należałoby stosować w praktyce. Nie służył żadnej wzniosłej sprawie ani idei. Był pragmatykiem, który w lekturach libertyńskich szukał usprawiedliwienia dla swych postępów albo traktował te lektury jak podręcznik, który należało praktyczne przerabiać, a jednocześnie stosować jak swoisty duchowy afrodyzjak. Taki użytek uczynił z *Joannis Meursii Elegantiae latini sermonis, seu Aloisiae Sigee Toletanea Satyra* (1660). W ilustrowanej wersji francuskiej dzieło to, które Nicolas Chorier wydał jako *Académie des dames, ou les sept entretiens galantes d'Aloisia traduit du latin de Meursius*, (Venise, chez Pierre Aretin 1681) służyło Casanovie za podręcznik do przerabiania poszczególnych pozycji z kobiecym duetem. A wyglądało to tak:

Kładę na stół *Académie de dames* i pokazuję M. M. pozycję sugerując moje życzenie: 'Czy chcesz moja droga, żebyśmy to samo zrobili?' Spojrzenie wyrażające aprobatę padło jednak ze strony C.C., która nie była tak odporna jak jej nauczycielka. Kiedy uśmiechałem się na myśl o przyjemności, moje dwie ślicznotki zaczęły się przygotowywać i wkrótce znaleźliśmy się w łóżku w stanie czystej natury”.

Bardziej odporna M.M. okazała się jednak bardziej zaangażowana: „Ta kobieta zakonnica i *esprit fort*, libertynka i rozkosznica była wspaniała we wszystkim co robiła”<sup>12</sup>. Również *Sonnetti lussuriosi* Pietra Aretina wydawane potajemnie we Francji jako *Postures d'Arétin* służyły mu w podobnych sytuacjach. Najczęściej przerabiał je z kobiecym duetem:

Zabraliśmy się do dzieła. Znając mą naturę i oszukując je bez trudu napełniałem je szczęściem przez wiele godzin. Przenosiłem się z jednej na drugą pięć lub sześć razy zanim doszedłem do paroksyzmu ekstazy i ległem wyczerpany. Widząc, że są posłuszne i spragnione, wykonywałem w przerwach najtrudniejsze nawet pozycje Aretina, co sprawiało im nieopisaną przyjemność. Obcałowaliśmy sobie wszystko, co budziło nasz podziw, a w pewnej chwili, kiedy Jadwiga objęła wargami wylot lufy mojego pistoletu, nastąpił wytrysk zalewając jej twarz i piersi. Bardzo się tym zachwyciła, a następnie zaczęła zabawiać się jak lekarka rozważaniami nad celem takowej erupcji. Noc wydała nam się krótka, aczkolwiek nie straciliśmy ani minuty, a rano o świcie musieliśmy się rozstać<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Casanova, *Mémoires*, Paris 1977, s. 487.

<sup>13</sup> *Ibidem*, Paris 1959, t. 2, s. 945.

Casanova nie zawsze posługiwał się Aretinem w podobnych celach. W razie potrzeby „podrywał” na intelekt. Sięgał wówczas po Fontenelle’a. Tylko że nie po jego wykwintne *Lettres galantes du chevalier d’Her*<sup>14</sup> (Londres 1707), ale *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1688), czyli *Rozmowy o wielości światów*. Sięgnięcie po tego rodzaju utwór jako preludeum do miłosnych igraszek z kobietą pragnącą uchodzić za sawantkę było o tyle usprawiedliwione, że Fontenelle włączył kobietę do uczonych rozmów w swoim dziele. Odpowiadało to ówczesnej modzie, którą jeszcze w 1672 roku wykpiwał Molière w *Uczonych białogłowach*, gdzie mąż czy partner uczonej kobiety pragnąc być dżentelmenem musiał kapitulować jako uczonej by zyskać jako mężczyzna. Zresztą jeszcze nasz Boy Żeleński – ten współczesny libertyn – uważał za groteskową sytuację, w której „dwie płcie zgoła odmienne wymieniają myśli cenne”. Być może Casanova doszedł do podobnego wniosku, bo eksperymentu z *Wielością światów* w łóżku nie powtarzał.

Innych pożytków z nauk Fontenelle’a Casanova jednak nie wyciągnął. Kiedy go poznał osobiście w roku 1750, Bernard de Fontenelle miał 93 lata. Casanova wspomina o tym spotkaniu dość lakonicznie:

Dowcipny, przyjemny uczonej, głęboki fizyk, słynny z błyskotliwych powiedzonek, Fontenelle nie potrafił powiedzieć komplementu nie ożywiając go dowcipem i uprzejmym słowem. Powiedziałem mu, że przybyłem z Italii specjalnie, by go zobaczyć. ‘Proszę przyznać – odpowiedział – że musiałem na tę chwilę dość długo czekać’. Była to odpowiedź równie uprzejma co krytyczna, która w sposób inteligentny i delikatny wskazywała na kłamstwo w moim komplemente<sup>14</sup>.

Obdarowany przez Fontenelle’a jego książkami Casanova próbował podzielić się z autorem uwagami, ale tym razem przybył już zdecydowanie za późno, bo kilkanaście dni po jego śmierci w 1757 roku (Fontenelle przeżył równo 100 lat).

Dzieło Fontenelle’a o wielości światów reprezentowało libertynizm erudycyjny, a zarazem wykwintny. *Rozmowy o wielości światów*, nawiązujące do kosmologicznej kartezjańskiej koncepcji wirów tłumaczących powstanie układu słonecznego, wprowadzały również lukrecjański wątek *semina rerum* – owych nasion rzeczy, z których mogły powstać istoty organiczne nie tylko na Ziemi, ale również na innych planetach. Problem ten podważający biblijny geocentryzm i kreacjonizm Casanovy jednak nie pasjonował i ograniczył się on do praktycznego wykorzystania dzieła Fontenelle’a, o czym już była mowa.

<sup>14</sup> *Ibidem*, Paris 1958, t. 1, s. 677.

Zagadkowy jest stosunek Casanovy do filozofującego libertyńskiego pisarza Claude'a Prospera Crébillona (1707–1777), syna dramaturga Prospera Crébillona (1674–1762). Z ojcem Casanova utrzymywał przez długi czas ożywione kontakty. Utwory libertyńskie syna znał, ale pojawiają się one w jego pismach jedynie epizodycznie. Dwukrotnie powołuje się na jego *Sofę*: raz w kontekście afery związanej z opublikowaniem satyrycznego wiersza na sfery dworskie i uwięzieniem autora, który się pod tym plagiatem podpisał; być może podpisał się świadomie chcąc chronić Crébillona, który po opublikowaniu w 1734 roku *L'écumoire ou Tanzaï et Néaderné, histoire japonaise* (*Warząchew czyli dzieje Tan-zaja, opowieść japońska*) został osadzony w twierdzy Vincennes, a po opublikowaniu *Sofy* (1742) dostał nakaz opuszczenia Paryża. W utworach tych doszukiwano się aluzji politycznych, co nie zachęcało Casanovy do wiązania się z ich autorem; drugi raz wspomina o *Sofie* jako rekwizycie, który towarzyszył ceniącej się kurtyzanie diuka de Matalone. Utwór ten o nieprzeciętnych walorach literackich nie należał do tandetnej literatury pornograficznej. Wprawdzie dusza Amanzeja uwięziona w sofie Fatmy, która na niej obsługuje kolejnych kochanków, relacjonuje pikantne sceny erotyczne, ale w podtekście filozoficznym powieści czytelnik znajduje zadumę nad seksualnością zdominowaną przez rutynę i grę pozorów, która przykrywa brak uczucia. Polski tłumacz i autor wstępu do *Sofy* ujął istotę podjętego w tym utworze problemu, który jawi się dlań jako aktualny nie tylko dla libertynizmu XVIII wieku: „W czasach, gdy słabnie przekonanie, że seksualne wyzwolenie jest rajem, czyta się tych, którzy wyrosli z kryzysu obyczajów, ze zmysłowego optymizmu, i również doszli do wniosku, iż związku duszy z ciałem nie są ani proste, ani pogodne”<sup>15</sup>. Prawda ta nurtowała również Casanovę jako autora własnej biografii: *Histoire de ma vie*.

Casanova poznał blaski i cienie libertyńskiego żywota. Znał również tajniki libertyńskiej ideologii łączącej wolnomysłność ze swobodą seksualną. Jako pilny czytelnik zakazanych dzieł, które krążyły w zamkniętych kręgach elitarnych stowarzyszeń, wiedział, jakimi drogami zakazana literatura się rozchodziła i w jaki sposób można było ją zdobywać, a następnie udostępnić swojemu otoczeniu. Dlatego też początkowo szpiegowany z ramienia inkwizycji przez Giambattistę Manuzziego, co skończyło się uwięzieniem w weneckim Piombi, bez trudu przekwalifikował się później (w latach 1774–1782), kiedy wyczerpały mu się środki do życia, w *confidente* Inkwizycji, mającego za zadanie donoszenie o moralnej rozwiązłości osób zarówno cywilnych, jak i duchownych oraz o zakazanej podziemnej literaturze i sposobach jej dystrybucji. W przesłanej 2. grudnia 1781 roku notatce wymienił

<sup>15</sup> A. Siemek, Wstęp do: Crébillon, *Sofa*, Warszawa 1987, s. 60.

wiele pozycji, za posiadanie których go kiedyś uwięziono, jak na przykład *Le Militaire philosophe*, czy frywolne *Sonnetti lussuriosi* (*Lubieżne sonety*) albo *Pozycje Aretina* i *Portier des chartreux* (*Brat furtian kartuzów*) G. de Latoche'a. Do tych pozycji dorzucił klasyczne libertyńskie powieści, jak *Thérèse philosophe* (*Filozofka Teresa*), gdzie termin „filozofka” jest odpowiednikiem „libertynki”, *Nocrion*, *Małgośka pleciucha* (*Margot la ravadeuse*, 1750) Jean Louis Fougereta de Montbron, *Zakonnica w koszuli* (*La Religieuse en chemise*). Na marginesie tego tytułu warto zauważyć, że pojawienie się w koszuli traktowane było podówczas jak pojawienie się „prawie nago”<sup>16</sup>. Następnie odnotowuje krążenie „skandalicznej historii bulli Unigenitus pod przykrywką wstrętnej i sprośnej powiastki *Tanzaï Crébillona* syna”; dalej wymienia *Odę do Priapa* Alexisa Pirona, autora bardziej znanej komedii *La Métromanie*. Spośród dzieł o większym ciężarze gatunkowym, które z trudem się mieszczą w tradycji libertyńskiej, wymienił *Niedyskretne klejnoty* Diderota<sup>17</sup>, *Pucelle* (*Dziewica Orleańska*), *Épître à Uranie* i *Examen important de Milord Bolingbroke* Voltaire'a, *Le christianisme dévoilé* Holbacha obok dzieł Spinozy i „głębokiego Boulanger’a”, z którego teorią pochodzenia despotyzmu polemizował w *Istoria delle turbolenze della Polonia*, a wreszcie poemat „bezbożnego Lukrecjusza”, Diagorasa głoszącego ateizm (chodzi o cyrenaika Diagorasa zwanego Ateistą) i „wszystkie bezbożne dzieła ateisty La Mettriego”. Casanova wskazywał drogi przemytu tego rodzaju literatury (Wiedeń>Triest>Wenecja). Podał szczegółowe adresy księgarzy i bibliotek patrycjuszy, w których te dzieła widział<sup>18</sup>.

Praktyczny libertynizm Casanovy, polegający na całkowitej swobodzie poczynań wolnych od moralnych czy religijnych hamulców, a więc na swoistym radykalnym machiawellizmie, nie ulega wątpliwości. Casanova nie walczy z chrześcijaństwem, oficjalnie uznaje się za katolika, nawet służy inkwizycji będąc sukcesywnie podmiotem i przedmiotem jej działań, bo też zasadami chrześcijańskiej moralności również się nie kieruje. Jego libertynizm nie jest metodyczny, ale koniunkturalny.

Ambiwalentna jest też postawa światopoglądowa i filozoficzna Casanovy. Jest ona na tyle zmienna i podlegająca wahaniom, że trudno uchwycić

<sup>16</sup> Por. J. A. Dulaure, *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009, rozdział XV: „O procesjach złożonych z osób w koszuli albo całkiem nagich”, s. 274–291.

<sup>17</sup> Zob. mój artykuł: *Dyskretne myśli „Niedyskretnych klejnotów” Diderota*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 5, s. 19–32.

<sup>18</sup> Por. G. Comisso, *Les agents secrets de Venise au XVIII<sup>e</sup> siècle (1705–1797)*, Paris 1944, s. 176–177. Por. też R. Mortier, *Introduction*, w: *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, Bruxelles 1972, s. 44 oraz Casanova, *Mémoires*, Paris 1960, t. 3, s. 1124–1125 (Appendice).

jakąkolwiek jej ewolucję. Jeśli przyjąć, że jego poglądy filozoficzne, polityczne i religijne znalazły ostateczny wyraz w pięciotomowym *Icosameronie* (1788), to mimo rozlicznych niedomówień i sprzeczności, których pojawieniu się sprzyjała powieściowa forma utworu, można uchwycić główne elementy jego myśli.

*Icosameron* to utopijno-filozoficzna powieść złożona, jak wskazuje jej tytuł, z dwudziestu opowieści (tak jak *Dekameron* Boccaccia z dziesięciu). Konstrukcja jej jest szufladkowa, bo znajdujemy w niej trzy utopie: 1. państwo megamikrów, 2. społeczność, którą stworzyła para Anglików wśród nich przebywająca, 3. utopijna wizja Wenecji. W podziemnym państwie megamikrów (to echo wolteriańskiego *Micromégas*) podobnym do raju sprzed grzechu pierworodnego panuje niezmaćcone szczęście. Również społeczność wywodząca się od pary Anglików żyje w stanie błogiej ataraksji epikurejskiej. Miłość nie jest w podziemnym świecie namiętnością, zwłaszcza u megamikrów, którzy są hermafrodytami. W społeczności wywodzącej się od pierwszej pary Anglików (odpowiednik biblijnego Adama i Ewy) pierwszy kontakt seksualny będący konsekwencją naturalnego instynktu jest równorzędny z aktem małżeństwa. Żadne zbliżenie seksualne nie jest napiętnowane społecznie czy też religijnie, bo prokreacja jest darem deistycznego bóstwa, a nie karą za grzech spółkowania. Uznanie pochodzenia ludzkości od pierwszej pary, od której wywodzą się również wszyscy potomkowie należący do utopijnej społeczności, służy Casanovie za podstawę do usprawiedliwienia kazirodu, które zalecał w wielu innych tekstach.

W utopii Casanovy religia jest odmianą deizmu sprowadzoną do kultu Słońca, który nie wymaga świątyń, pośrednictwa kapłanów i religijnych ceremonii. Obrzędy związane z narodzinami, małżeństwem i śmiercią mają charakter świecki, bo Wielki Duch (*Grand Génie*) jest bóstwem pozbawionym wpływu na sprawy ziemskie. Łącząc wolteriański deizm z epikureizmem Casanova sądzi, że śmierć jest jedynie przejściem do permanentnego stanu błogiej rozkoszy i dlatego nie należy się jej obawiać. Jeżeli żyje się cnotliwie, nie należy obawiać się pośmiertnych kar. W *Icosameronie* Casanova rozpatruje epikureizm w kontekście cnotliwego ateizmu. Powiada, że

ateista jest godny współczucia, jeśli ateizm nie jest systemem, który sobie stworzył, by żyć jak mu się podoba i aby oddawać się występkom nie obawiając się kary i tym sposobem zapewnić sobie spokój. Gdyby tak było, to uważałbym go za głupca i człowieka godnego pogardy. Któż z nas jednak może lękać się Epikura, biednego Epikura, przykładnego pod względem obyczajów, miłosiernego, skromnego, wstrzemięźliwego, wolnego od wszelkich wad? Uczucie, jakie wobec

niego winniśmy żywić, to uczucie współczucia. Każdy cnotliwy ateista jest godny współczucia, kiedy widzimy, że jest skazany przez własny system na to, by nie mieć nadziei na pośmiertną nagrodę za swe dobre uczynki. To wielka szkoda, powiedzmy sobie szczerze, że taki człowiek nie uznaje Boga i nieśmiertelności duszy, bo droga zbawienia byłaby szeroko otwarta nawet dla takiego jakim jest<sup>19</sup>.

Deizm, podobnie jak katolicyzm Casanova, jest jednak ambiwalentny. Szczególnie wyraźnie zaznaczyło się to w jego rozważaniach nad problemem *creatio ex nihilo* podejmowanym już przez materialistów antycznych, a następnie przez pisarzy kościelnych. Casanova zetknął się z nim poprzez Epikura i Lukrecjusza. Problem *ex nihilo nihil fit* pasjonował go już we wczesnych dziełach, a szczególnie w *Supplimento all'opera intitolata Confutazione della Storia del Governo Veneto d'Amelot de la Houssaie*, (Lugano 1769, t.3) oraz w *Lana caprina* (Bologna 1772). Tam był bliższy stanowisku Epikura<sup>20</sup>, tu bliższy jest panteizmowi. W *Icosameronie* Casanova idzie na kompromis. Odrzucając biblijny wariant stworzenia świata przez Boga z niczego zastanawia się nad epikurejskim pojęciem próżni, gdzie żyją bogowie. Stwierdza, że skoro bogowie zajmujący intermundia są szczęśliwi, to musieliby być zmysłowi, a o tym Epikur nie mówi. Zastanawiając się nad epikurejskim pojęciem próżni we wszechświecie Casanova dochodzi do wniosku, że absolutna próżnia byłaby równoznaczna z *n i c z y m*. Jednak *n i c* jest antytezą *c z e g o ś*, czyli próżnia jest antytezą materii i nie mogła istnieć przed nią. Bóg więc nie mógł stworzyć świata z niczego, tak jak nie może go obrócić w nicość. Pozostaje więc wyjście kompromisowe: uznanie współwieczności Boga i materii: „Materia była zawsze bądź w ruchu, bądź nieruchoma, a jeśli nie pojmujecie możliwej jej współwieczności z Bogiem, to ja nie pojmuję jej początku. Jesteśmy więc zgodni co do tego, że najlepszym wyjściem jest zamilknąć”<sup>21</sup>.

Gdyby Casanova uznał istnienie jednej substancji w świecie, jego stanowisko byłoby zbieżne ze spinozjańskim panteizmem. Jednak wyodrębnia on wyraźnie dwie substancje: duchową i materialną, które się przenikają i są współwieczne. Pomijając odrzucenie przezeń kreacjonizmu, stanowisko ontologiczne Casanova sytuuje się między kartezjańskim dualizmem, newtonianizmem, który przyjmował epikurejską próżnię i atomizm. Podczas gdy Epikur wyjaśniał zjawiska przyrodnicze i antropologiczne spadaniem atomów pod wpływem własnego ciężaru z góry w dół uwzględniając odchy-

<sup>19</sup> J. Casanova de Seingalt, *Icosameron*, Prague 1788, t. 2, s. 240.

<sup>20</sup> Por. B. Aleksic, *Casanova à l'école buissonnière d'Épicure*, „Dix-huitième Siècle” 2003, nr 35, s. 247–249.

<sup>21</sup> J. Casanova de Seingalt, *Icosameron*, cyt. wyd., t. 3, s. 78.

lenia (deklinacje) ich ruchu, czym uzasadniał wolną wolę, Newton odkrył prawo powszechnej grawitacji odnoszące się zarówno do mikro- jak i makrokosmosu. Z epikurejską filozofią przyrody i jej współczesną kontynuacją zapoznał się Newton studiując pracę W. Charltona: *Physiologia Gassendo-Charltoniana or a Fabrick of Science Natural upon the Hypothesis of Atoms*, (1654). Nie jest więc czymś zaskakującym, że Casanova jako zwolennik epikureizmu i gassendyzmu zajął się również jego aspektem filozoficzno-przyrodniczym. Dał temu wyraz cytując obszerny fragment poświęcony rozważaniom nad metaforą *ex nihilo nihil*<sup>22</sup>.

Oczywiście w centrum uwagi Casanovy tkwiła epikurejska etyka, którą w początkowym okresie (w latach 1749–1753) próbuje godzić z etyką chrześcijańską. W praktyce życia codziennego o zasadach tak jednej, jak i drugiej zwykle zapominał. W teorii starał się być bardziej konsekwentny, choć nie uniknął jaskrawych sprzeczności. Zaspokajanie głodu i popędu płciowego uznaje za pragnienia wpojone przez naturę człowiekowi, podobnie jak wszystkim istotom żywym, po to, by zachował swoje istnienie i utrwalił swój gatunek. Dlatego zaspokajaniu tych potrzeb towarzyszy przyjemność. Tak ustanowiła „mądrość Stwórcy” i niezależnie od tego, co powiedziałby święty Augustyn i inni pisarze kościelni, „ludzie nie zadadzą sobie trudu płodzenia, jeśli nie znajdą w tym przyjemności i nie zostaną wprzęgnięci do jej wielkiego dzieła przez nieodparty powab”<sup>23</sup>.

Różnica między zwierzęciem a człowiekiem polega jedynie na tym, że człowiek obdarzony rozumem może przyjemność „przewidywać, jej poszukiwać, kształtować, perfekcjonować, rozszerzać przez refleksję i przypominać ją sobie”. Dzięki umysłowi skłonności nasze są równoważone i w tej złagodzonej postaci przekształcają się w szczęście.

Człowiek oddający się rozkoszom, ale rozumujący, gardzi obżarstwem, z pogardą odrzuca lubieżność i sprośność, [...] ale jest smakoszem i zaspokaja swój apetyt w sposób odpowiadający swej naturze i gustom; jeśli jest zakochany, to rozkoszuje się przedmiotem miłości tylko wtedy, gdy jest pewny uczuć odwzajemnionych<sup>24</sup>.

Casanova krytykuje „ponurych filozofów, którzy negują istnienie doskonałego szczęścia na ziemi”. Godzi więc w sceptyków, stoików, czy też scholastyków. Niezbyt wierny epikurejskiej koncepcji ataraksji zapewniającej błogi spokój, odrzuca też kumulatywną ideę szczęścia jako nieprzerwanej serii przyjemności typową dla Arystypa, a uzasadnia to następująco:

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>23</sup> Casanova, *Mémoires*, cyt.wyd., s. 423.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 424.



Jeśli przez doskonale szczęście rozumie się następstwo przyjemności różnicowanych i niczym nie przerywanych, to jest to błąd albowiem, jeśli po każdej przyjemności zaznajemy spokoju, który winien następować po rozkoszy, to dajemy sobie czas by rozpoznać szczęśliwy stan w jego rzeczywistości; mówiąc inaczej owe konieczne chwile spoczynku są prawdziwym źródłem rozkoszy, gdyż dzięki nim delektujemy się rozkoszami wspomnień, które podwajają ich realność. Człowiek może być szczęśliwy jedynie kiedy uzna się za takiego w swej refleksji, a refleksję może uprawiać jedynie w spokoju, tak więc człowiek nie zaznając spokoju nie mógłby nigdy stać się całkowicie szczęśliwy. Trzeba więc by przyjemność trwała z przerwami, aby funkcjonować i aby do szczęścia prowadzić<sup>25</sup>.

Krótko mówiąc Casanova sądzi, że przyjemność fizyczna wymaga metafizycznej sublimacji. Nie wymaga natomiast perwersji i bluźnierstwa.

Casanova jako początkujący libertyn nie uprawia sztuki kochania na złość Panu Bogu. Wystarczy mu, żeby Istota Najwyższa była wobec jego przyjemności spolegliwa, skoro dała mu środki do ich osiągnięcia. Robert Mauzi w fundamentalnej pracy *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle* analizuje pogląd Casanovy jedynie w kategoriach poszukiwania równowagi między rozumem a zmysłową namiętnością, czy też między frywolnym czynem i przyporządkowaną rozumowi miłosną pasją pojmowaną jako metafizyczna ekstaza lub cierpienie: „Casanova jest anty-Don Juanem. Nie mierzy się przecież z żadną potęgą, nie rzuca żadnego wyzwania, nie ryzykuje żadnej dużej stawki. Unika troskliwie tragizmu i zachowuje mimo wszystkich swych wybryków pozór mieszczańskiego bezpieczeństwa<sup>26</sup>. W tej wypowiedzi można by zakwestionować jedynie określenie „pozór mieszczańskiego bezpieczeństwa”, jako że Casanova reprezentuje „energię natury”, a żywiołem, który nim miota, jest burza namiętności (z potrzebą doznań seksualnych na pierwszym miejscu). Niebezpieczeństwo działa nań jak afrodyzjak. Jego życie to pasmo występków sprzecznych z ładem społecznym i moralnym kolejnych okresów więziennej izolacji i prób jej unikania przez nieustanne podróże. Casanova ma więc w sobie coś z osobowości romantyka i tak był w tradycji romantycznej (Stendhal, Musset) odczytywany on sam lub epizody z jego życia. Oczywiście ten wątek bardziej wyraźnie przewija się przez jego życie niż przez jego twórczość, gdzie oscyluje między wariantami epikureizmu (wraz z jego późniejszymi libertyńskimi przekształceniami). Epikurejski hedonizm libertynów XVIII wieku daleki jest od ideału

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1969, s. 645.

ataraksji. Dlatego też erotyzm Casanovy znajduje usprawiedliwienie nie tylko w doktrynie Ogrodu Epikura i jej lukrecjańskiej modyfikacji polegającej na szukaniu antidotum na miłosne cierpienia i rozterki w seksualności, ale również w swoistej ideologii buduarów, gdzie rekwyzytem był Aretino, *Nocrion*, *Portier des chartreux*, *La religieuse en chemise*.

Trudności interpretacyjne przy omawianiu libertyńskiego epikureizmu wskazują na potrzebę odpowiedzenia sobie na pytanie, w jakiej postaci filozofia Ogrodu do jego świadomości filozoficznej docierała. Ustalono dotąd, że niewątpliwe jest oddziaływanie klasycznego epikureizmu zaprezentowanego przez Diogenesa Laertiosa w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, jak również jego wariantu przedstawionego w zmodernizowanej, „cnotliwej” wersji przez Gassendiego i Charlesa Batteux. Ich obecność jest szczególnie ewidentna w erudycyjnych pracach Casanovy z lat 1769–1772, takich jak *Supplimento all’opera intitolata Confutazione della Storia del governo Veneto d’Amelot de la Houssaye* (Lugano 1769), *Lana caprina, epistola di un licanthropo* (Bologna 1772) oraz opublikowanej niedawno jego młodzieńczej rozprawy *Della filosofia e dei filosofi. Philosophi regent aut principes philosophantur*, które już wykorzystano przed nami<sup>27</sup>.

Z epikureizmem zmodernizowanym przez myśl nowożytną Casanova zetknął się już po przyjeździe z Padwy do Wenecji (1740) pod wpływem patrycjusza Alvise Gasparo Malipiero, który zapraszał go na wieczorne spotkania literatów i uczonych. „Powiedział mi – wspomina Casanova – że w tym towarzystwie zapoznam się z nauką wyższą od filozofii Gassendiego, którą wówczas studiowałem za jego radą zamiast filozofii Arystotelesa, z której sobie kpił”<sup>28</sup>. Casanova studiował niewątpliwie prace Gassendiego o Epikurze, a filozofią wyższą zaproponowaną przez Malipiera był libertynizm nie tylko intelektualny, ale etyczny realizowany praktycznie po oficjalnym uczonym spotkaniu. Za jedyne usprawiedliwienie tej postawy mógł im służyć fakt, że Epikur mimo swojej aseksualnej filozofii korzystał z uprzejmości kurtyzany Leontion.

Nie mniej ważną rolę w recepcji etyki epikurejskiej przez Casanovę odegrała *La morale d’Épicure tirée de ses propres écrits* Charlesa Batteux (1758). To właśnie w tym dziele znalazł formułę, że istnieją dwa rodzaje rozkoszy: „jedna polegająca na ruchu, druga na spoczynku”<sup>29</sup>, między którymi istnieje stałe napięcie polegające na pokusie doznawania podnieć, druga na marzeniu o spokoju i przeżywaniu w ciszy poprzedzających ją doznań zmysłowych. Mówiąc w sposób skrótowy można więc stwierdzić, że Casa-

<sup>27</sup> Obszerniej zob. w B. Aleksic, *op.cit.*, s. 241–252.

<sup>28</sup> Casanova, *Mémoires*, Paris 1958, t. 1, s. 64.

<sup>29</sup> <sup>15</sup> Ch. Batteux, *La Morale d’Épicure, tirée de ses propres écrits*, Paris 1758, s. 92.

nova idąc śladami Charlesa Batteux (pisarza bardziej znanego z jego dzieła estetycznego: *Les beaux-arts réduits à un même principe*, 1746), próbuje godzić eudajmonizm epikurejski z hedonizmem cyrenaików, bo proponuje szukanie szczęścia przez godzenie statycznej ataraksji z „łagodnym ruchem”, który miał być źródłem przyjemności u Arystypa. Z poglądami Arystypa mógł zapoznać się Casanova studiując również Diogenesa Laertiosa, gdzie w księdze II, mógł znaleźć twierdzenie, że „wszystkie stwory żywe pragną przyjemności”, że prawdziwa przyjemność „jest przyjemnością cielesną, nie zaś spokojną przyjemnością płynącą z minięcia bólu, nie owym rodzajem niezmaconego spokoju, o którym mówił i który za cel życia uważał Epikur”<sup>30</sup>. U Diogenesa Laertiosa znalazł Casanova cyrenaicką definicję szczęścia stanowiącego sumę, „ogół pojedynczych przyjemności”, którą modyfikował wprowadzając między kolejnymi przyjemnościami interwał, albowiem uważał, że niemożliwy jest nieustanny błogostan nie zawierający momentów „próżni” i odczucia „potrzeby”. Szczęśliwsi są więc „kochankowie, których umysł może zastąpić zmysły, kiedy potrzebują spoczynku. Słodki sen, który następuje, trwa aż harmonia fizyczna zostanie przywrócona. Po przebudzeniu zmysły są pierwszą rzeczą, jaka się pojawia i nabiera wigoru”<sup>31</sup>.

A oto praktyczne przesłanie Casanovy jako filozofa epikurejczyka idącego śladami „cnotliwego” epikureizmu Gassendiego, jaki znajdujemy we wstępie do utopijno-filozoficznej powieści *Icosameron*: „Życie szczęśliwi, a jeśli chcecie tak żyć, to kierujcie się zasadami najbardziej surowej i najbardziej wstrzemięźliwej ze wszystkich szkół, słuchajcie zasad Epikura, najmądrzejszego, najbardziej cnotliwego spośród wszystkich nauczycieli starożytności: on powie wam, że można żyć szczęśliwie jedynie przez dostarczanie sobie przyjemności, wyłączając tych wszystkich, którzy stwarzają tylko ich pozór oraz tych innych, którzy ponoszą bolesne konsekwencje *nocet empta dolore voluptas*; prawdziwa rozkosz nie powinna nigdy stać się szkodliwa: tymczasem nie odrzucajcie szczęścia realnego, gdyż rozkoszujemy się terazniejszością, choć mamy przed sobą przyszłość, gdybyśmy nawet szli tyłem do przodu”<sup>32</sup>, to znaczy oglądali się w przeszłość.

Zastanawiając się nad możliwością pogodzenia ataraksji z rozkoszą zmysłową, Casanova szuka rozwiązań utopijnych. W utopijnej społeczności „miłość u megamikrów nie może właściwie mówiąc nazywać się namiętnością, bo jest to uczucie nie podlegające zaburzeniu ani zmniejszeniu; można ją nazwać prawdziwą substancją ich życia, bo całe ich życie jest tylko


<sup>30</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 125.

<sup>31</sup> Casanova, *Mémoires*, Paris 1977, s. 231.

<sup>32</sup> <sup>30</sup> *Idem, Icosameron, ou Histoire d'Edouard et d'Elisabeth*, Prague 1778, t. 1, s. XXX–XXXI.

miłością trwającą nieustannie z tym samym żarem<sup>33</sup>. Megamikrowie są androgeniczni i przypominają istoty obojnackie. Dlatego prokreacja następuje u nich w efekcie pocierania się jak u ryb, które nie muszą zapładniać się przez stosunek płciowy, bo dokonuje się to poza ich ciałem w wodzie, gdzie samiec oblewa nasieniem ikrę samicy.

Jednak w tym samym *Icosameronie*, gdzie Casanova prezentuje utopię wyidealizowanej republiki Wenecji, wysuwa pomysły trudne do pogodzenia z tym wszystkim, co pisał wcześniej. Jeśli dotąd był apologetą cnotliwego epikurejskiego życia, to teraz stwierdza, że „natura ludzka może potrzebować od czasu do czasu zapomnienia o cnocie” i dlatego „mądra republika zezwala na istnienie publicznych kobiet podporządkowanych roztropnej policji: będą musiały one przyjmować wszystkich, którzy się zgłoszą, ale ci, którzy uchylaliby się od zapłaty, podlegaliby karze. Uznaje ona to zło jako konieczne, aby uniknąć innego rodzaju nierządu, który by w konsekwencji zagrażał<sup>34</sup>. Chcąc uniknąć dzieciobójstwa jako naturalnego skutku prostytucji Casanova proponuje założenie przytułku, który by opiekował się niechcianymi noworodkami. Podobne rozwiązanie problemu prostytucji zaproponuje w *Filozofii w buduarze*<sup>35</sup> Sade, który podejmie myśl La Mettriego, że zgodnie z prawem natury kobiety winny być *vulgivagues*, czyli ogólnodostępne. Nie zapominajmy jednak, że Casanova chce stworzyć domy publiczne w idealnej katolickiej Republice Weneckiej, która toleruje wszakże inne wyznania i znosi inkwizycję, której kiedyś służył.

Sądzę, że w świetle tych faktów można docenić jedynie filozoficzne aspiracje Casanovy, a zwłaszcza próbę powiązania przezeń libertynizmu z epikureizmem, ale jego pomysły, same w sobie interesujące, są rapsodyczne. Trudno ułożyć je w jeden zwarty ciąg myślowy, który pozwoliłby ustalić jego filozoficzną tożsamość. Irytujący jest zwłaszcza oportunizm, który każe mu przystosowywać swe poglądy do okoliczności, w których je wypowiada. Trzeba wszakże docenić jego wysiłki zmierzające do pogodzenia libertynizmu z katolicyzmem, tak jak Gassendi uczynił to w zakresie epikureizmu. A może – paradoksalnie – na tym polega oryginalność Casanovy wśród filozofujących libertynów epoki oświecenia? W każdym razie sądzę, że pochylenie się nad Casanową jako myślicielem nie będzie czasem straconym, bo dzięki lekturze jego dzieł erudycyjnych i filozofujących dowiadujemy się, jak wiele pytań przez niego postawionych czeka na rozwiązanie przez historyków libertynizmu XVIII wieku. 

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. XV.

<sup>34</sup> *Ibidem*, t. 5, s. 370.

<sup>35</sup> Por. D.A.F. de Sade, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Skrzypek, Kielce 1998, s. 111–112.

MARIAN SKRZYPEK – emerytowany Profesor IFiS PAN. Romanista i historyk filozofii oraz religii. Specjalizuje się w badaniach myśli oświeceniowej, głównie francuskiej i polskiej. Autor monografii na temat Diderota, Holbacha, Maréchala oraz tłumacz ich dzieł. Napisał także: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (1989); w ramach serii „700 lat myśli polskiej” opublikował tom poświęcony filozofii polskiej w latach 1700–1763. Laureat francuskich Palm Akademickich.

MARIAN SKRZYPEK – professor emeritus at IFiS PAN. Romanist and historian of philosophy and religion. He specialized in the Enlightenment Thought, chiefly French and Polish. Author of the monographs on Diderot, Holbach, Maréchal; he also translated their works into Polish. He wrote: *French Enlightenment and rudiments of religious studies* (1989); he also published within the book series „700 years of Polish thought” a volume regarding Polish philosophy between 1700 – 1763. Laureate of the French Academic Palms.