

**RENÉ DESCARTES**

**MEDYTACJE O MIŁOŚCI**  
**List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647**

*Z języka francuskiego przełożył*  
**Jerzy Kopania**



## OD TŁUMACZA

Descartes nie przejawiał skłonności do opracowania systemu etyki. Podkreślał jedynie konieczność posiadania zespołu norm moralnych umożliwiających praktykę działań dnia codziennego i w *Rozprawie o metodzie* podał zestaw reguł moralności, którą nazwał tymczasową, sugerując przez to, że etykę właściwą opracuje po zakończeniu prac nad zagadnieniami metafizycznymi i przyrodniczymi – zgodnie z tym, co pisał we wstępie do francuskiego przekładu *Zasad filozofii* o etyce jako jednej z gałęzi drzewa, którego pniem jest fizyka, a korzeniami metafizyka<sup>1</sup>. Nigdy jednak tego nie uczynił, zapewne dlatego, że jego fizyka była swoistym kompromisem między tym, co sądził naprawdę, a tym, na co pozwalała cenzura kościelna. W jednym z listów napisał, że skoro jego wrogowie nie mogąc obalić zasad jego fizyki uciekają się do ich przeinaczania, więc zapewne tak samo postępowaliby z formułowanymi przez niego zasadami etycznymi. „Cóż bowiem mogliby powiedzieć, gdybym podjął się przebadania, jaka jest rzeczywista wartość wszystkich rzeczy, których możemy pragnąć lub których możemy się obawiać; jaki będzie stan duszy po śmierci; jak dalece powinniśmy kochać życie; i jakimi powinniśmy być, aby nie mieć żadnego powodu do lęku przed jego utratą? Choćbym głosił jedynie opinie jak najbardziej zgodne z religią i najbardziej jak tylko można użyteczne i dobre dla państwa, to przecież nie omieszkaliby oni wmawiać mi, iż tak pod jednym, jak pod drugim względem są wręcz przeciwne”<sup>2</sup>.

A jednak Descartes wyłożył swoje poglądy na tematy etyczne, choć w wielce niepełnym zakresie i nie publicznie, lecz w korespondencji prywatnej. Uczynił to spełniając życzenie dwu niewiast – księżniczki palatyńskiej Elżbiety i królowej szwedzkiej Krystyny. Szczególnie listy do tej pierwszej mają istotne znaczenie dla poznania jego stanowiska w kwestiach moralności, a uzupełnione stosownymi fragmentami z listów do innych adresatów pozwalają w jakimś stopniu zrekonstruować system etyki kartezjańskiej<sup>3</sup>. Jednym

---

<sup>1</sup> Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, b.m.w. 1960, Biblioteka Klasyków Filozofii, s. 367.

<sup>2</sup> List do Chanuta z 1 listopada 1646 r.; AT IV, 536 – 537. Skrót AT wskazuje wydanie *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1974-1983.

<sup>3</sup> Teksty Descartes'a mające znaczenie dla rekonstrukcji takiego systemu zebrał Nicolas Grimaldi w zbiorze: Descartes, *La Morale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1992. Listy Descartes'a do księżniczki Elżbiety w przekładzie niżej podpisanego ukażą się w Wydawnictwie Naukowym PWN, w serii Biblioteki Klasyków Filozofii. Drobne fragmenty opublikowane zostały w serii „Myśli i sentencje” Wydawnictwa „Łuk” jako: René Descartes, *Medytacje moralne*, Białystok 1993.

z takich ważnych dopełnień jest przedstawiony niżej list skierowany za pośrednictwem Pierre'a Chanuta do szwedzkiej monarchini. Ponieważ stanowi zwartą całość, jest niby miniaturowy traktat, ośmielał się nadać mu, dla celów niniejszego wydania, odrębny tytuł.

Krystyna (8 XII 1626 – 19 IV 1689), córka Gustawa II Adolfa z dynastii Wazów, panowała w latach 1632 – 1654. Była jedną z najbardziej wykształconych kobiet swej epoki, protektorką nauki i sztuk. Jednak jej kapryśne usposobienie, przepych dworu i trwonienie dóbr koronnych, a także nieskrywane sympatie dla katolicyzmu rodziły powszechne niezadowolenie. Po wymuszonej abdykacji opuściła Szwecję, osiedliła się w Rzymie i przeszła na katolicyzm. Pośrednio stała się przyczyną śmierci Descartes'a, który skorzystał z jej zaproszenia i przybył na dwór sztokholmski, ale nie zniósł klimatu szwedzkiego i wkrótce zmarł na zapalenia płuc wywołane przeziębieniem. A początek historii był następujący.

W czasie podróży do Francji w 1644 r. Descartes nawiązał znajomość z Claude'm Clerselierem (1614-1684), głośnym w swoim czasie filozofem, który po przeczytaniu pism Descartes'a sam zaczął się mienić bardziej kartezjańskim niż Kartezjusz. W domu Clerseliera poznał Descartes jego szwagra, Hectore-Pierre Chanuta (1601-1662), który wówczas był prezydentem Izby Skarbowej w Auvergne, w następnym roku zaś został rezydentem Francji w Szwecji; ta znajomość szybko przerodziła się w przyjaźń, miała jednak zawżyć tragicznie na losach filozofa. Inteligentny i ciekawy nowinek naukowych dyplomata zaczął przy nadarzających się okazjach wspominać o Descartes'ie królowej Krystynie, ta zaś zainteresowała się jego poglądami na pewne kwestie i za pośrednictwem Chanuta stawiała mu pytania. Jedno z tych pytań, przekazane filozofowi przez Chanuta w liście z 1 grudnia 1647 r.<sup>4</sup> dotyczyło istoty i rodzajów miłości. Descartes odpowiedział obszernym listem z 1 lutego 1647 r.

Ten piękny tekst odczytywać należy w kontekście całej kartezjańskiej metafizyki i teorii poznania. Konsekwencją dualizmu kartezjańskiego, uznania substancjalnej odrębności duszy i ciała, jest rozróżnienie między miłością intelektualną i zmysłową; swoista autonomiczność i samowystarczalność miłości intelektualnej jest rezultatem autonomiczności i samowystarczalności duszy. Ale to, co Descartes ma do powiedzenia o miłości zmysłowej, jest pochodne od jego przemyśleń kwestii natury związku bytowego duszy i ciała. Pochłonięty całkowicie udowadnianiem substancjalnej odrębności duszy i ciała, Descartes nie poruszył w *Medytacjach o pierwszej filozofii* problemu ich łączności i dopiero na życzenie księżniczki Elżbiety podjął temat w listach do niej<sup>5</sup>. Tym ważniejszym dopełnieniem stają się jego rozważania o miłości zmysłowej przekazane królowej Krystynie.

Co więcej, także rozważania o miłości do Boga warunkowane są uznaniem swoistej jedności bytowej człowieka mimo odrębności substancjalnej dwu składników. Wprawdzie bowiem nie możemy wyobrazić sobie Boga, ale możemy wyobrazić sobie naszą miłość do Niego, dzięki czemu miłość człowieka do Boga nie musi być tylko miłością intelektualną. Rysuje się zadziwiająca analogia: jak istotowa odrębność duszy i ciała umożliwia ich jedność w człowieku, tak nieskończona odległość między Bogiem a człowiekiem umożliwia miłość człowieka do Boga.

Na uwagę szczególną zasługuje to, co Descartes mówi o możliwych konsekwen-

<sup>4</sup> Zob. AT IV, 581.

<sup>5</sup> Zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 38, 1993, 117-127.

cjach miłości i nienawiści. Nienawiść czyni ludzi gorszymi, jak też sprawia, że stają się zgorzkniali i smutni; nie czyni tego miłość, choćby była rozwiązań lub skierowaną na zły przedmiot, albowiem miłość zawsze ma dobro jako swój przedmiot właściwy. Ale właśnie miłość zdolna jest wyrządzić nieporównanie więcej zła niż nienawiść, albowiem zło płynące z nienawiści rozciąga się jedynie na znienawidzony przedmiot, podczas gdy zło nakierowana miłość może przynieść zniszczenie wszystkiemu, co staje na drodze jej przedmiotowi. Warto mieć w pamięci kartezjańską tezę, iż więcej zła może wyrządzić człowiek mniej zły sam w sobie, jeśli nie kieruje właściwie swym uczuciem.

Kartezjańska teoria miłości, będąc konsekwencją kartezjańskiej metafizyki, dopełnia więc kartezjańską antropologię. Jest to antropologia chrześcijańska, gdyż sytuuje człowieka w relacji do Boga; ale jest to jednocześnie antropologia humanistyczna, gdyż nie pomijając ani cielesnych, ani intelektualnych uwarunkowań człowieka, czyni go w pełni odpowiedzialnym za kształtowanie swego człowieczeństwa.

\* \* \*

Wyczerpujący komentarz do omawianego listu Descartes'a stanowi: F. Heidsieck, *L'amour selon Descartes, d'après la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 4, 1972. W literaturze polskiej fragment listu wykorzystał ks. M. Jędraszewski w esej *Kartezjusz* zamieszczonym w miesięczniku „W drodze” nr 7 z 1984 r.<sup>6</sup>

Niniejszy przekład dokonany został z AT IV, 600 – 617.

Jerzy Kopania

---

<sup>6</sup> Czytając ten esej należy jednak wiedzieć, że jego autor błędnie tłumaczy zdanie: *Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature* jako: „Tymczasem nie mam żadnej wątpliwości, że nie możemy naprawdę kochać Boga samą mocą naszej natury”, co całkowicie wypacza myśl Descartes'a.



## MEDYTACJE O MIŁOŚCI

### List do Pierre'a Chanuta z 1 lutego 1647

[Egmond], 1 lutego 1647

Panie!

Wielce miły list, który właśnie od Pana otrzymałem, nie dozwala mi spocząć, zanim nie spiszę odpowiedzi; a chociaż stawia Pan problemy, których przebadanie w krótkim czasie byłoby bardzo kłopotliwe dla mądrzejszych ode mnie, wszelako dobrze wiedząc, iż nie rozwiązałbym ich w pełni, choćbym nie wiem jak długo się nimi zajmował, wolę szybko przenieść na papier to, co podyktuje mi gorliwość, niż rozmyślać nad tym dłużej, a i tak nic lepszego nie napisać.

Chcesz znać, Panie, moje stanowisko w trzech kwestiach: *1. Czym jest miłość; 2. Czy samo naturalne światło poznawcze poucza nas, by kochać Boga; 3. Co jest gorsze w nieumiarkowaniu i złym użyciu – miłość czy nienawiść?*

Aby odpowiedzieć na pierwszy problem, rozróżniam między miłością czysto intelektualną lub rozumową i miłością jako pewnym uczuciem. Ta pierwsza, jak mi się wydaje, nie na czym innym polega jak na tym, że gdy nasza dusza postrzeża jakieś dobro, obecne lub nieobecne, o którym sądzi, że byłoby dla niej stosowne, wówczas łączy się z nim w swej woli, to znaczy uważa siebie samą oraz owo dobro za pewną całość, której jedną częścią jest ona, a drugą – ono. W następstwie tego, jeśli dobro to jest obecne, to znaczy jeśli dusza je posiada lub jest posiadana przez nie, lub w końcu jeśli jest z nim złączona nie tylko w swej woli, lecz także w rzeczywistości i faktycznie, w odpowiedni dla tego połączenia sposób, wówczas poruszeniem woli, które towarzyszy uświadomieniu sobie, iż to właśnie jest dla niej dobrem, jest radość. Jeśli zaś dobro to jest nieobecne, wówczas poruszeniem woli, które towarzyszy uświadomieniu sobie, iż brak go jej, jest smutek; zaś po-

ruszeniem, które towarzyszy uświadomieniu sobie, iż dobrze byłoby je osiągnąć, jest pożądanie. I wszystkie te poruszenia woli, na których polega miłość, radość i smutek oraz pożądanie, o ile są myślami rozumnymi, nie zaś uczuciami, mogłyby znajdować się w naszej duszy, choćby nawet nie miała wcale ciała. Jeśliby bowiem dusza postrzegła, na przykład, iż wiele jest w naturze bardzo pięknych rzeczy wartych poznania, wówczas jej wola skłoniłaby się niezawodnie do pokochania wiedzy o tych rzeczach, to znaczy do rozważania jej jako należącej do niej samej. I gdyby [wówczas] zauważyła, że posiada tę wiedzę, doznałaby radości; gdyby uświadomiła sobie, że jej nie posiada, doznałaby smutku; gdyby zaś pomyślała, że dobrze byłoby ją zdobyć, odczułaby pożądanie. Otóż we wszystkich tych poruszeniach woli nie ma niczego, co byłoby dla duszy niejasne, bądź czego by sobie dokładnie nie uświadomiła, byle tylko zastanowiła się nad swymi myślami.

Gdy jednak nasza dusza jest złączona z ciałem, owej miłości rozumowej towarzyszy inna miłość, którą można nazwać cielesną (*sensuelle*) lub zmysłową (*sensitive*), a która – co już w skrócie powiedziałem o wszystkich uczuciach, pragnieniach i doznaniach na stronie 461 francuskiej wersji mych *Zasad filozofii*<sup>1</sup> – nie jest niczym innym jak pewną niejasną myślą wzbudzoną w duszy przez jakieś poruszenie nerwów i skłaniającą ją ku tej drugiej myśli, bardziej jasnej, na której zasadza się miłość rozumowa. Na przykład, gdy mamy pragnienie, doznanie suchości w gardle jest pewną niejasną myślą, która skłania nas do pożądania napoju, ale która nie jest samym tym pożądaniem; tak też i w miłości czujemy nie wiedzieć jakie ciepło wokół serca oraz silny przepływ krwi w płucach, co sprawia, że ramiona się nam same rozwierają, jakbyśmy chcieli objąć coś, to zaś czyni duszę skłonną do złączenia ze sobą w swej woli przedmiotu, który się jej uobecnia. Wszelako myśl, poprzez którą dusza czuje to ciepło, jest różna od myśli, która łączy ją z tym przedmiotem; a nawet zdarza się nieraz, że to doznanie miłości znajduje się w nas, mimo że nasza wola nie skłania się do kochania niczego, albowiem nie znajdujemy przedmiotu, o którym sądzilibyśmy, iż jest tego godny. Może się także zdarzyć wręcz przeciwnie, że poznajemy dobro, które bardzo zasługuje [by je pokochać], i z którym łączymy się w naszej woli, a jednocześnie nie żywimy wobec niego żadnego uczucia, ponieważ ciało nie jest do tego usposobione.

Zazwyczaj jednak te dwie miłości występują razem. Albowiem między jedną a drugą takie powiązanie istnieje, że gdy dusza sądzi, iż pewien przedmiot jest jej godny, usposabia to natychmiast serce do poruszeń, które wzbudzają uczucie miłości; gdy zaś serce zostanie tak samo usposobione przez jakieś inne przyczyny, sprawia to, że dusza wyobraża sobie w danym przedmiocie przymioty godne miłości, choć w innym czasie widziałyby w nim jedynie wady. I nie ma niczego dziwnego w tym, że pewne poruszenia serca są w tak naturalny sposób złączone z pewnymi

---

<sup>1</sup> Chodzi o art. 189 i art. 190 części IV *Zasad filozofii*.

myślami, do których nie są w żadnej mierze podobne; albowiem dlatego, że nasza dusza jest takiej natury, iż mogła zostać połączona z ciałem, posiada ona także tę właściwość, iż każda z jej myśli może do tego stopnia łączyć się (*associer*) z kilkoma poruszeniami lub innymi skłonnościami ciała, że kiedy te same skłonności znajdują się w nim innym razem, doprowadzają duszę do tej samej myśli; i wzajemnie, kiedy powraca ta sama myśl, przygotowuje ciało do tej samej skłonności. W ten to sposób, gdy uczymy się jakiegoś języka, wiążemy litery lub wymowę pewnych słów, które są rzeczami materialnymi, z ich znaczeniami (*significations*), które są myślami; tak więc, kiedy słyszy się potem te same słowa, pojmuje się te same rzeczy, a kiedy pojmuje się te same rzeczy, przypominają się te same słowa.

Jednakże pierwsze skłonności ciała, które towarzyszą naszym myślom, odkąd przyszliliśmy na świat, powinny bez wątpienia łączyć się z nimi bardziej ściśle niż te, które zaczęły im towarzyszyć później<sup>2</sup>. I aby zbadać pochodzenie owego ciepła, które czujemy wokół serca, jak też pochodzenie innych skłonności ciała, które towarzyszą miłości, zauważam, iż w tym pierwszym momencie, gdy dusza nasza została połączona z ciałem, prawdopodobnie odczuła ona radość, a bezpośrednio potem miłość, następnie zaś być może także nienawiść i smutek; zauważam także, iż te same skłonności ciała, które wtedy spowodowały w niej tamte uczucia, później zaczęły w sposób naturalny towarzyszyć odpowiednim myślom. Sądzę, że pierwszym uczuciem duszy była radość, ponieważ niewiarygodne jest, aby dusza została umieszczona w ciele, które nie byłoby dobrze usposobione, a przecież jeśli ciało jest dobrze usposobione, sprawia nam to w sposób naturalny radość. Powiadam także, iż miłość zjawiała się potem, a to z tej przyczyny, że materia, naszego ciała jest w stanie ciągłego przepływu, tak jak woda w rzece, i stale nowa musi zajmować jej miejsce, a więc mało prawdopodobne jest, aby ciało było dobrze usposobione nie mając w pobliżu także jakiejś materii wielce stosownej, by służyć mu jako pokarm, i aby dusza, łącząc się w swej woli z tą nową materią, nie odczuwała do niej miłości; jeśli zaś później zdarzy się, że pokarmu tego zabraknie, dusza odczuwa smutek. A jeśli na jego miejsce napłynie inna materia, która nie jest stosowna, by karmić nią ciało, wówczas dusza odczuwa wobec niej nienawiść.

Takie oto są te cztery uczucia, o których sądzą, że mamy je w sobie jako pierwsze, i jedyne, które mieliśmy przed naszym narodzeniem; sądzą także, iż są one jedynie doznaniem lub myślami bardzo niejasnymi, ponieważ dusza została tak mocno związana z materią, że nie mogła jeszcze zajmować się czymkolwiek innym jak tylko przyjmowaniem różnych wrażeń. A chociaż parę lat później dusza zaczyna mieć inne radości i inne miłości oprócz tych, które zależą jedynie od

---

<sup>2</sup> Por. *Namiętności duszy*, art. CVII.

dobrego stanu i właściwego odżywiania ciała, niemniej jednak temu, co w tych radościach czy miłościach jest intelektualnej natury, zawsze towarzyszą pierwsze doznania, które dusza wobec nich miała, a także poruszenia czy funkcje naturalne, które wówczas zachodziły w ciele; tak więc, ponieważ przed urodzeniem miłość jest spowodowana jedynie przez właściwe pożywienie, które wchodząc w obfitości do wątroby, do serca i do płuc wzbudza tam więcej niż zazwyczaj ciepła, dlatego teraz owo ciepło zawsze towarzyszy miłości, mimo że bierze się ona z innych, całkiem odmiennych przyczyn. Gdybym się nie obawiał, że będę zbyt rozwlekły, mógłbym drobiazgowo pokazać, że wszelkie pozostałe skłonności ciała, które na początku naszego życia występują razem z tymi czterema uczuciami, później ciągle im towarzyszą. Jednak poprzestanę tylko na stwierdzeniu, że właśnie te niejasne doznania z naszego dzieciństwa, które pozostają związane z myślami rozumowymi, poprzez które kochamy to, o czym sądzymy, że jest tego godne, są przyczyną, iż trudno jest nam poznać naturę miłości. Dodam do tego, że liczne inne uczucia, takie jak radość, smutek, pożądanie, lęk, nadzieja itp., mieszają się na różne sposoby z miłością, utrudniając rozpoznanie, na czym ona właściwie polega. Jest to szczególnie zauważalne w wypadku pożądania; albowiem tak powszechnie jest ono brane za miłość, iż zaczęto rozróżniać dwa rodzaje miłości: jedną zwaną życzliwością, w której owo pożądanie nie pojawia się tak mocno, i drugą, zwaną żądzą, a będącą niczym innym jak bardzo gwałtownym pożądaniem opartym na miłości, która często jest wążką.

Trzeba byłoby jednak napisać ogromny tom, aby rozważyć wszystko, co przynależy do tego uczucia; a chociaż jego natura sprawia, że stajemy się bardziej rozmowni, niż winniśmy sobie na to pozwolić, więc i mnie kusi, bym mówił więcej, niż wiem, jednak muszę powstrzymać się z obawy, że długość tego listu stanie się dla Pana nużąca. Dlatego przechodzę do drugiej Pańskiej kwestii, mianowicie: *czy samo naturalne światło poznawcze poucza nas, by kochać Boga, i czy można kochać Go [samą] siłą tego światła*. Otóż dostrzegam dwie silne racje, aby w to wątpić. Pierwszą jest ta, iż przymioty Boga, które rozważa się w całkiem zwyczajny sposób, są objawione tak dalece ponad nami, że nie pojmujemy żadną miarą, aby mogły one być odpowiednie [dla naszego umysłu], to zaś jest przyczyną, iż bynajmniej nie łączymy się z nimi w naszej woli; drugą jest ta, iż w Bogu nie ma niczego, co byłoby wyobrażalne, to zaś sprawia, że choćby się żywiło do Niego jakąś miłość intelektualną, przecież nie wydaje się, by można było mieć jakąkolwiek miłość zmysłową, gdyż musiałaby ona przejść przez wyobraźnię, aby z intelektu dojść do zmysłów. Dlatego też nie dziwi mnie, gdy niektórzy filozofowie przekonują się, że istnieje tylko religia chrześcijańska, która nauczając nas o tajemnicy Wcielenia, poprzez które Bóg zniżył się aż do stania się podobnym do nas, sprawia, że stajemy się zdolni kochać Go; i że ci, którzy nie znając tej tajemnicy wydawali się mieć to uczucie wobec jakiejś boskości, nie mieli go bynajmniej dla prawdziwego Boga,

a jedynie dla jakichś bożków, którym ponadawali imiona, całkiem tak jak Iksjon, o którym poeci powiadają, że objął chmurę zamiast Królowej Bogów<sup>3</sup>. Mimo to jednak nie mam żadnej wątpliwości, iż możemy prawdziwie kochać Boga samą mocą naszej natury. Nie twierdzę bynajmniej, że miłość ta jest zasługą bez łaski, zostawiam to do rozstrzygnięcia teologom; natomiast ośmielam się powiedzieć, że w porównaniu z życiem doczesnym jest to najbardziej zachwycające i najpożyteczniejsze uczucie, jakie możemy posiadać, a nawet, że może ono być najbardziej silne, jakkolwiek wymaga bardzo skupionej medytacji, ponieważ jesteśmy ciągle rozpraszani obecnością innych przedmiotów.

Otóż droga, którą, jak sądzę, należy iść, by dojść do miłości Boga, polega na tym, iż trzeba rozważyć, że jest On umysłem, lub rzeczą, która myśli, i że pod tym względem natura naszej duszy ma pewne podobieństwo do Jego natury, dzięki czemu dochodzimy do przekonania, że dusza nasza jest emanacją Jego najwyższej (*souveraine*) inteligencji, *et divinae quasi particula aerae*<sup>4</sup>. Ponieważ jednak nasze poznanie wydaje się móc wzrastać stopniowo aż do nieskończoności, zaś poznanie Boga jest nieskończone – a jako takie jest celem, do którego nasze poznanie zmierza – więc jeśli nie rozważamy nic ponadto, możemy dojść do niedorzeczności pragnienia bycia bogami, a przez to, na skutek wielkiego błędu, kochać jedynie boskość, zamiast kochać Boga. Dlatego trzeba zważyć także na nieskończoność Jego mocy, którą stworzył tę wielość rzeczy, których my jesteśmy małą częścią; na zasięg Jego opatrności, która sprawia, iż jedną myślą widzi On wszystko, co było, co jest, co będzie i co mogłoby być; na nieomyłność Jego wyroków, które chociaż w niczym nie naruszają naszej wolnej woli, wszelako w żaden sposób nie mogą być zmienione; a w końcu, z jednej strony na naszą małość, z drugiej zaś na wielkość wszystkich rzeczy stworzonych, zauważając, w jaki sposób zależą one od Boga, i ujmując je w odniesieniu do Jego wszechmocy, nie zaś jako zawarte w jakiejś kuli, jak czynią ci, którzy chcieliby, aby świat był skończony. Rozmyślanie nad tym wszystkim napełnia człowieka radością tak ogromną, iż – daleki będąc od tego, by stać się niesprawiedliwym i niewdzięcznym wobec Boga aż do pragnienia zajęcia Jego miejsca – sądzi on, że dość już przeżył przez to tylko, iż Bóg dał mu łaskę dojścia aż do takiej wiedzy; a przylegając do Niego całkowicie w swej woli, kocha Go tak doskonale, iż niczego więcej w świecie nie pragnie, jak tylko, by wola Boga była spełniona. To właśnie jest przyczyną, że nie boi się on już ani śmierci, ani cierpień, ani nieszczęść, ponieważ wie, iż nic nie może mu się przydarzyć, jak tylko to, co Bóg zawyrokował; i kocha on ów boski wyrok tak bardzo, uważa go za tak sprawiedliwy i konieczny, wie, że powinien tak całkowicie

<sup>3</sup> Iksjon, król Lapidów w Tesalii, usiłował uwieść Herę, małżonkę Zeusa, ten zaś zwiódł go obłokiem o kształtach bogini.

<sup>4</sup> *I jakby częścią boskiego tchnienia*; Horacy, *Satyry*, II, 2, 79.

od niego zależeć, iż nawet gdy oczekuje śmierci lub jakiegoś innego zła, to choćby mógł – co przecież niemożliwe – zmienić go, nie chciałby tak uczynić. Skoro jednak nie odrzuca on wcale zła i zmartwień, albowiem przychodzą one do niego od boskiej opatrności, tym bardziej nie odrzuca wszelakich dóbr czy dozwolonych przyjemności, którymi może cieszyć się w życiu doczesnym, albowiem i one od tejże opatrności przychodzą; przyjmuje je z radością, bez lęku przed złem, a jego miłość czyni go doskonale szczęśliwym.

Prawdą jest, że dusza powinna oderwać się jak najsilniej od obcowania ze zmysłami, aby przedstawić sobie prawdy, które wzbudza w niej taka miłość; dlatego właśnie wydaje się, jakoby dusza nie mogła powiadomić (*communiquer*) władzy wyobraźni o tej miłości, która dzięki temu stałaby się uczuciem. Ja jednak nie wątpię wcale, iż może to uczynić. Wprawdzie bowiem nie możemy wyobrazić sobie niczego, co jest w Bogu będącym przedmiotem naszej miłości, wszelako możemy wyobrazić sobie samą naszą miłość, która polega na tym, że pragniemy zjednoczyć się z pewnym przedmiotem, to jest rozważać samych siebie w relacji do Boga jako maleńką cząstkę całej niezmierności rzeczy, które On stworzył. Albowiem, ponieważ przedmioty są rozmaite, można zjednoczyć się z nimi lub przyłączać je do siebie na różne sposoby; i sama idea takiego zjednoczenia wystarcza, aby wzbudzić ciepło wokół serca i spowodować bardzo silne uczucie.

Jest także prawdą, że zwyczaj językowy i zasady grzeczności nie pozwalają, byśmy o tych, którzy są dalece wyższego od nas stanu, mówili, że ich kochamy, a jedynie, że ich poważamy, szanujemy, cenimy, i że wykazujemy gorliwość i oddanie w służbie dla nich<sup>5</sup>. Wydaje mi się, iż jest tak dlatego, że przyjaźń między ludźmi w pewien sposób czyni równymi tych, którzy ją sobie odwzajemniają; a zatem, gdy starając się zyskać miłość kogoś wielkiego, powiedzielibyśmy mu, że go kochamy, wówczas mógłby on pomyśleć, że traktujemy go jak równego sobie, krzywdząc go tym. Ponieważ jednak filozofowie nie mają zwyczaju nadawać różnych nazw rzeczom, które podpadają pod jedną definicję, ja zaś nie podałem innej definicji miłości, jak tylko tę, że jest ona uczuciem, które skłania nas do łączenia się w naszej woli z pewnym przedmiotem, bez rozróżnienia, czy przedmiot ten jest równy, większy, czy mniejszy od nas, dlatego wydaje mi się, że aby mówić językiem filozofów, powinienem powiedzieć, iż możemy kochać Boga.

I gdybym cię, Panie, zapytał w zaufaniu, czy kochasz tę wielką Królową, na której dworze teraz przebywasz, to mógłbyś wprawdzie powiedzieć, że masz dla niej poważanie, szacunek i podziw, wszelako nie przeszkodziłoby mi to sądzić, iż żywisz także bardzo żarliwy afekt. Albowiem Pański styl jest tak potoczny, gdy o niej mówisz, że wprawdzie wierzę wszystkiemu, co powiadasz, gdyż wiem, żeś

---

<sup>5</sup> Por. *Namiętności duszy*, art. LXXXIII.

bardzo prawdopodobny, a nadto słyszałem innych mówiących o niej<sup>6</sup>, jednakowoż nie wierzę, że mógłbyś ją tak właśnie opisać, gdybyś nie miał wiele gorliwości, ani że mógłbyś przebywać obok tak wielkiego światła, nie wchłaniając w siebie jego ciepła.

I nie jest bynajmniej tak, że gdy przedmiot naszej miłości przewyższa nas, wówczas miłość, którą do niego żywimy, jest mniejsza od tej, którą mamy dla innych; wierzę [wręcz przeciwnie], iż z samej swej natury jest ona doskonalsza i sprawia, że z większą żarliwością zajmujemy się sprawami tego, kogo Kochamy. Albowiem z natury swej miłość sprawia, że siebie i przedmiot naszej miłości uważamy za pewną całość (*tout*), której częścią tylko jesteśmy, i że troskę, jaką zazwyczaj wykazujemy o samych sobie, przenosimy na utrzymanie owej całości, i to tak dalece, że zachowujemy dla siebie w szczególności jedynie tak dużą albo tak małą część tej troski, jak dużą albo małą sądzimy się być częścią całości, którą obdarzamy naszym afektem. Tak więc, jeśli łączymy się w swej woli z przedmiotem, który cenimy mniej niż samych siebie, na przykład jeśli Kochamy jakiś kwiat, ptaka, budynek, czy podobną rzecz, to [nawet] największa doskonałość, jaką ta miłość może osiągnąć, zgodnie ze swym właściwym (*vrai*) użyciem, nie może sprawić, byśmy wystawiali własne życie na jakiegokolwiek niebezpieczeństwo dla zachowania tych rzeczy, albowiem nie są one częściami bardziej szlachetnymi niż całość, którą tworzą z nami, podobnie jak paznokcie i włosy względem całego ciała; byłoby przecież niedorzecznością wystawiać na ryzyko całe ciało dla zachowania włosów. Kiedy jednak dwu ludzi Kocha się wzajemnie, przywiązanie (*charité*) żąda, aby każdy z nich cenił swego przyjaciela bardziej niż siebie; dlatego ich przyjaźń nie będzie doskonała, dopóki nie będą gotowi powiedzieć, jeden przez wzgląd na drugiego: *Me me adsum qui feci, in me convertite ferrum*<sup>7</sup> itd. Tak samo, gdy pojedynczy człowiek łączy się w swej woli ze swym władcą lub ze swym krajem, to jeśli jego miłość jest doskonała, powinien oceniać samego siebie jedynie jako bardzo małą cząstkę całości, którą razem z nimi tworzy, i tym samym nie bardziej obawiać się pójścia na pewną śmierć w ich służbie, niż obawia się stracić nieco krwi z ramienia, by dzięki temu reszta ciała czuła się lepiej. I każdego dnia widzi się przykłady takiej miłości, nawet wśród ludzi niskiego stanu, którzy ochoczo oddają swe życie dla dobra swych krajów lub w obronie kogoś wielkiego, kogo darzą afektem. Z wszystkiego tego widać wyraźnie, że nasza miłość do Boga powinna być bez porównania największą i najdoskonalszą ze wszystkich.

Nie obawiam się, że te myśli metafizyczne sprawią zbyt ni kłopot Pańskiemu umysłowi, gdyż wiem, że jest on zdolny ogarnąć wszelkie kwestie; wszelako przy-

<sup>6</sup> W liście do Chanuta z 1 grudnia 1646 r. (zob. AT IV, 534 – 538) Descartes pisał, iż ambasador francuski w Holandii, G. de la Thuillierie, po powrocie ze Szwecji opowiadał mu o królowej Krystynie w samych superlatywach.

<sup>7</sup> *Ja to uczyniłem, oto ja, we mnie wymierzcie miecz; Wergiliusz, Eneida, IX, 427.*

znają, że męczą one mój umysł, i że obecność przedmiotów zmysłowych nie pozwala mi zatrzymać się nad nimi dłużej. Dlatego przechodzę do trzeciej kwestii, mianowicie: *w czym gorsze jest nieumiarkowanie – w miłości, czy w nienawiści?* Znajduję jednak, że trudniej mi na nią odpowiedzieć, niż na dwie poprzednie, a to z tej przyczyny, iż mniej jasno dałeś, Panie, poznać swą intencję, a poza tym trudność ta może być rozumiana w różnych znaczeniach, które, jak mi się wydaje, powinny być przebadane oddzielnie. Można powiedzieć, że jedno uczucie jest gorsze niż drugie, ponieważ czyni nas ono mniej cnotliwymi; albo dlatego, że bardziej staje na przeszkodzie naszemu zadowoleniu; albo w końcu dlatego, że popycha nas do większych ekscesów i czyni skłonnyymi do wyrządzania więcej zła innym ludziom.

Co do pierwszego stanowiska, to znajduję je wątpliwym. Albowiem rozważając definicje tych dwu uczuć sądzę, iż miłość, którą żywimy do przedmiotu nie zasługującego na nią, może uczynić nas gorszymi, czego nie czyni nienawiść żywiona do przedmiotu, który powinniśmy kochać; jest tak dlatego, że bardziej niebezpiecznie jest być złączonym z rzeczą złą, i być jakby przekształconym w nią, niż być oddzielnym w swej woli od rzeczy dobrej. Kiedy jednak zwrócę uwagę na skłonności lub nawyki, które rodzą się z tych uczuć, wtedy zmieniam zdanie; widząc bowiem, iż miłość, choćby nawet była rozwiązła, ma zawsze dobro jako swój przedmiot, nie uważam, aby mogła ona tak psuć nasze obyczaje, jak to czyni nienawiść, która stawia przed sobą jedynie zło. I z doświadczenia widzimy, że najlepsi ludzie stają się powoli złymi, jeśli zmuszeni są nienawidzić; choćby bowiem ich nienawiść była słuszna, przecież tak często przedstawiają sobie zło, którego doznali od swych wrogów, jak też zło, którego oni im życzą, iż powoli przyzwyczajają się do złośliwości. Przeciwnie zaś jest w wypadku tych, którzy oddają się miłości, gdyż choćby nawet ich miłość była rozwiązła i frywolna, przecież nie wzbrania im stać się nieraz bardziej uczciwymi i cnotliwymi, niż byliby, gdyby zajęli swój umysł innymi myślami.

Co do drugiego stanowiska, to nie znajduję w nim żadnej trudności. Albowiem nienawiści zawsze towarzyszy smutek i zmartwienie; i choć niektórzy ludzie odczuwają przyjemność wyrządzając zło innym, to sądzę, że ich rozkosz podobna jest do rozkoszy demonów, które – jak głosi nasza religia – nie uchronią się przed potępieniem, mimo iż ciągle wyobrażają sobie, że mszczą się na Bogu zsyłając ludzi do piekieł. Przeciwnie miłość, choćby nawet była rozwiązła, daje nam przyjemność, a wprawdzie poeci często skarżą się na nią w swych wierszach, ja jednak wierzę, iż ludzie z natury powstrzymują się od miłości, gdy nie znajdują w niej więcej słodczy niż goryczy; i że wszelkie zmartwienia, których przyczynę przypisuje się miłości, biorą się wyłącznie z innych uczuć, które jej towarzyszą, mianowicie z nierozważnych pożądań i bezpodstawnych nadziei.

Jeśli jednak pytamy, które z tych dwu uczuć porywa nas do większych eks-

cesów i czyni zdolnymi do wyrządzania większego zła innym ludziom, wówczas wydaje mi się, że powinienem powiedzieć, iż jest nim miłość, tym bardziej że z natury swej ma ona dużo więcej siły i mocy niż nienawiść; i że często afekt, który żyjemy wobec przedmiotu mało ważnego, powoduje nieporównanie więcej zła, niż mogłaby wyrządzić nienawiść do jakiegoś innego, większej wartości. Tego, że nienawiść ma mniej mocy niż miłość, dowodzę przez porównanie pochodzenia jednej i drugiej. Jeśli bowiem prawdą jest, jak zostało dopiero co powiedziane, że nasze pierwsze doznania miłości wzięły się stąd, iż nasze serce otrzymywało obfitość stosownego dla niego pożywienia, zaś nasze pierwsze doznania nienawiści zostały spowodowane, wręcz przeciwnie, przez pokarm szkodliwy napływający do serca, i że teraz te same ruchy [cielesne] stale towarzyszą tym samym uczuciom, to oczywiste jest, że gdy kochamy, cała najczystsza krew z naszych żył napływa w obfitości do serca, które [z kolei] wysyła wiele tchnień życiowych do mózgu i dzięki temu daje nam więcej siły, wigoru i odwagi; jeśli natomiast żyjemy nienawiścią, wówczas gorycz żółci i kwas śledziony mieszają się z krwią, co powoduje, że do mózgu nie napływa tyle i takiego rodzaju tchnień, a więc pozostajemy słabsi, chłodniejsi i bojaźliwsi. I doświadczenie potwierdza to, co powiedziałem. Albowiem bohaterowie tacy jak Herkules, czy Roland, i w ogóle ci, którzy mają najwięcej odwagi, kochają żarliwiej od innych; i przeciwnie – ci, którzy są słabi i tchórzliwi, są najbardziej skłonni do nienawiści. Gniew może wprawdzie uczynić ludzi zuchwałymi, ale swą moc zapożycza on od miłości, którą żyjemy do samych siebie, i która zawsze służy mu za podstawę, nie zaś od nienawiści, która jedynie mu towarzyszy. Także rozpacz zmusza do wielkich przejawów odwagi, zaś strach prowadzi do wielkich okrucieństw; jednakże istnieje różnica między tymi uczuciami a nienawiścią.

Pozostaje mi jeszcze wykazać, że miłość, którą żyjemy wobec przedmiotu mało ważnego, będąc rozwiązła może spowodować więcej zła, niż może go spowodować nienawiść do innego, bardziej wartościowego. Otóż racja, którą na to przytaczam, jest ta, że zło płynące z nienawiści rozciąga się jedynie na znienawidzony przedmiot, podczas gdy rozwiązła miłość nie oszczędza niczego oprócz swego przedmiotu, który zazwyczaj jest bardzo niewielki w porównaniu z wszystkimi innymi rzeczami, którym jest ona gotowa przynieść zgubę i zniszczenie, aby przez to upiękuszona została nedorzecznosc jej szalu. Być może wolno powiedzieć, że nienawiść jest najbliższą przyczyną zła, które przypisuje się miłości; jeśli bowiem kochamy coś, to tym samym nienawidzimy wszystkiego, co mu jest przeciwne. Wszelako miłość jest zawsze bardziej niż nienawiść winna zła, które dokonuje się w ten sposób, tym bardziej że jest ona jego pierwszą przyczyną, i że miłość do pojedynczego przedmiotu może przez to wzbudzić nienawiść do wielu innych. Ponadto, największym złem powodowanym przez miłość nie jest to, które popełnia ona w ten sposób za pośrednictwem nienawiści; zasadniczym

i najbardziej niebezpiecznym jest to, które czyni ona, lub czynić pozwala, jedynie dla zadowolenia kochanego przedmiotu, czy dla swego własnego. Przypominam sobie trafny fragment z Théophile'a<sup>8</sup>, który może posłużyć jako przykład; każe on mówić pewnej osobie oszalałej z miłości:

*Bogowie, jakże piękną korzyść piękny Parys zyskał!*

*Dobrze uczynił w ten czas,*

*Gdy przezeń pożar Troi płomieniem rozbito,*

*By jego własny zgast!*

Przykład ten ukazuje, że największe i najszlachetniejsze nieszczęścia mogą niekiedy być, jak powiedziałem, upiększeniem miłości źle kierowanej i posłużyć do uczynienia jej tym bardziej przyjemną, im bardziej podnoszą jej cenę. Nie wiem, czy moje przemyślenia zgodne są w tym względzie z Pańskimi; zapewniam Cię jednak, Panie, iż zgodne są co do tego, że jak Ty przyrzekłeś mi zyczliwość, tak ja pozostaję z wielce żarliwym uczuciem, etc.

W Egmond, 1 lutego 1647.

---

<sup>8</sup> Théophile de Viau (1590-1626), poeta francuski o poglądach libertyńskich, za które skazany został na śmierć; wprawdzie uniknął wyroku, ale więzienie zrujnowało mu zdrowie. Poniższy fragment pochodzi ze zbioru *Stances pour Mademoiselle de M.*