

PRACE KOMISJI
NEOFILOLOGICZNEJ PAU

TOM XIV

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

PRACE KOMISJI
NEOFILOLOGICZNEJ PAU

TOM XIV

POD REDAKCJĄ

BARBARY SOSIEŃ
i
MARTY GIBIŃSKIEJ-MARZEC



KRAKÓW 2016

Redaktor Naczelny: dr hab. Barbara Sosień
Sekretarz Redakcji: dr Ewa Łukaszyk

Rada Naukowa: prof. Francesco Avolio
prof. Regina Bochenek-Franczakowa
prof. Marta Gibińska-Marzec
prof. Michael Hattaway
prof. Maria Kłańska
prof. Eric Lysøe
prof. Krystyna Stamirowska-Sokołowska

Recenzenci: Teresa GIERMAK-ZIELIŃSKA (Uniwersytet Warszawski)
Joanna JABŁKOWSKA (Uniwersytet Łódzki)
Maria WOJTCZAK (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Lesław CIRKO (Uniwersytet Wrocławski)
David MALCOLM (Uniwersytet Gdański)
Witold WOŁOWSKI (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
Andrzej WICHER (Uniwersytet Łódzki)
Magdalena WANDZIOCH (Uniwersytet Śląski)
Francesco Avolio (Università degli Studi, L'Aquila)
Eric Lysøe (Université Blaise-Pascal, Clermond-Ferrand)
Alicja Kacprzak (Uniwersytet Łódzki)
Tomasz Swoboda (Uniwersytet Gdański)

Redaktor Wydawnictwa
Elżbieta Fiałek

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2016

ISSN 1731-8491

Dystrybucja:
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

WSTĘP

W tomie XIV przedstawiamy prace z zakresu badań filologicznych: germanistycznych, romanistycznych i anglistycznych, odzwierciedlających podstawowe zainteresowania naukowe członków naszej Komisji.

Tom otwierają dwa artykuły poświęcone zagadnieniom językoznawczym. Tomasz Rojek omawia dorobek fenomenologów ze szkoły getyńsko-monachijskiej, którzy blisko pół wieku przed Austinem uczynili przedmiotem swych dociekań akty mowy, ich klasyfikację oraz efekty stosowania. Natomiast Anna Bochnakowa, śledząc osiemnastowieczne zapożyczenia kulinarne z języka francuskiego, odkrywa, przedstawia i interpretuje znaną w polskim osiemnastowiecznym rękopisie nieznaną formę *zie*: jest to rzeczownik rodzaju męskiego. Autorka objaśnia sens oraz tropi źródło i drogę, którą słowo to mogło podążać, by znaleźć się w polskim przepisie na bulion.

Utwór niemieckiego pisarza Jean Paula Richtera *Siebenkäs*, tworzącego w okresie zmierzchu tendencji oświeceniowych i u progu europejskiego romantyzmu, to wielka powieść, wieloaspektowa i wielogatunkowa: obyczajowa, społeczna, zarazem idylla humorystyczna i powieść tragikomiczna z elementami satyry, a także ze słynnym epizodem onirycznym, to jest fragmentem znanym pod skróconym tytułem *Mowa zmarłego Chrystusa [...] o tym, że nie ma Boga...* Artykuł Jadwigi Huber-Kity omawia i komentuje dzieło Jean Paula z perspektywy tzw. powieści małżeńskiej, specyficznego zjawiska literackiego, wyrosłego na gruncie toczącej się ówczesnie w Europie (utwór pochodzi z lat 1795–1797) dyskusji na temat miłości i małżeństwa. Przedstawione w artykule analizy i komentarze ukazują mechanizmy funkcjonowania (społecznego i literackiego) dwóch modeli małżeństwa: tradycyjno-racjonalistycznego *versus* wczesnoromantycznego. Autorka sygnalizuje możliwość posłużenia się innymi narzędziami badawczymi, pozwalającymi na ogląd dzieła Jean Paula np. ze względu na tematykę biegunowości płci czy tzw. semantykę równości.

Historyczno-literackie badania anglistyczne prezentuje Teresa Bela, przedstawiając polskiemu czytelnikowi sylwetkę mało znanego, jeśli nie zupełnie zapo-

mnianego, Fredericka Williama Henry'ego Myersa (1843–1901), poety, krytyka literackiego, eseisty i psychologa amatora, który walczył przyczynił się do powstania w Anglii Towarzystwa Badań Zjawisk Psychiczych (Society of Psychological Research, 1882). W kontekście ogromnego skoku w rozwoju nauk ścisłych i wynikłego stąd wielkiego kryzysu wiary w dziewiętnastowiecznej Anglii twórczość Myersa stanowi przykład łączenia wypowiedzi poetyckiej i eseistycznej jako ilustracji kulturowych i intelektualnych rozterek wiktoriańskiego społeczeństwa. Myers wpisuje się w główne nurty myśli tego okresu, a jednocześnie jest przykładem imponującego erudyty, poszukującego odpowiedzi na zadawane naukowcom pytania, szczególnie te dotyczące problematyki życia duchowego.

Artykuł Ewy Łukaszyk ma profil kulturoznawczo-socjologiczny. Autorka stawia w nim tezę o swoistej ciągłości kultury krajów śródziemnomorskich, to jest południowoeuropejskich i północnoafrykańskich. Zaproponowany punkt widzenia opiera się na pojęciu z zakresu matematyki wyższej (topologii): chodzi mianowicie o koncept wstęgi Möbiusa, na który współczesna humanistyka chętnie się powołuje (między innymi Slavoj Žižek, cytowany w artykule znany socjolog i krytyk kultury). Wedle autorki wstęga Möbiusa – skądinąd pojemna, przeżywająca ostatnio swój renesans metafora – pozwala przede wszystkim na konceptualizację problemu relacji zachodzących od dłuższego czasu w świecie śródziemnomorskim: wieloaspektowych, wieloznacznych, często zapalnych.

Po raz pierwszy w historii publikacji „Prac Komisji Neofilologicznej PAU” wyróżniamy część osobną, zatytułowaną *Silva rerum*. Artykuły w niej pomieszczone dotyczą różnorodnych problemów interesujących filologa, zarówno literacko-kulturowych, jak światopoglądowych. Mają one charakter wyraźnie eseistyczny lub wspomnieniowy; poruszają kwestie ogólnoludzkie, światopoglądowe i moralne. Pierwszy z nich, autorstwa Urszuli Dąbskiej-Prokop, poświęcony został mało znanej francuskiej powieści Josephe'a Malègue'a *Augustin ou le Maître est là* (1933; *Augustyn, czyli Mistrz tu jest*). *Augustin...* należy do gatunku powieści religijnej: dotyczy kwestii żywo obecnych w jednym z prądów myśli i literatury europejskiej, od przełomu XIX i XX wieku począwszy. Autorka dzieli się spostrzeżeniami na temat wagi i „niezwykłości” powieści, dostrzegalnej zwłaszcza w warstwie opisowej, lecz szczególnie widocznej na poziomie refleksji teologiczno-filozoficznej, współtworzącej warstwę fabularną utworu. W aneksie do artykułu Urszula Dąbska-Prokop przedstawia wybrane fragmenty powieści w przekładzie własnym.

Tekst Jana Prokopa to obszernie studium, napisane z eseistycznym rozmachem, oparte na rozległej, wielodyscyplinowej erudycji, porusza na wstępie kwestię wyboru kanonu lektur szkolnych, istotnego elementu kształtowania osobowości i cywilizacyjnej tożsamości. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie okazuje się impulsem do stawiania kolejnych zasadniczych pytań, a także wspierania dyskursu argumentami z dziedziny historii Polski i Europy, z jej doświadczeniami

politycznymi, w szerokim kontekście cywilizacyjno-kulturowym. Doświadczenia te podlegają mechanizmom pamięci, tej, która może, podobnie jak porządek cywilizacyjny, funkcjonować odrębnie *intra muros* i *extra muros* – jak metaforycznie rzecz formułuje Jan Prokop. Artykuł proponuje wielowymiarowy, dynamiczny model cywilizacji europejskiej, model nie tylko niewolny od aporii, lecz przede wszystkim owe aporie nieustannie generujący.

Stanisławowi Widłakowi zawdzięczamy włoskojęzyczny esej – wspomnienie poświęcone Arrigo Castellaniemu, zmarłemu przed kilkunastu laty wybitnemu włoskiemu filologowi językoznawcy, polonofilowi, zaprzyjaźnionemu z Tadeuszem Ulewiczem od czasów II wojny światowej, które młodego Włocha rzuciły do Lwowa, następnie do Krakowa. Osobisty ton artykułowi nadaje inna przywołana okoliczność, mianowicie długoletnie bliskie relacje osobiste autora z włoskim badaczem. Odtwarzając dzieje i szczegóły tej międzynarodowej przyjaźni uczonych i kreśląc sylwetkę A. Castellaniego, Stanisław Widlak opiera się na zgromadzonej dokumentacji, w tym na polsko-włoskiej korespondencji.

Tekst został wygłoszony w maju 2014 r. w Rzymie na posiedzeniu Polskiej Akademii Nauk (Stacja Naukowa), następnie ukazał się w wersji elektronicznej na stronie internetowej Stacji.

Osobne miejsce zajmuje pierwodruk obszernych, nieznanych fragmentów relacji z *Voyages (Podróży)* Jeana Chardina, XVII-wiecznego francuskiego kupca, kalwinisty, po odwołaniu Edyktu Nantejskiego (1685) osiadłego w Londynie. Pierwsza relacja z podróży do Indii i Persji ukazała się w 1686 r. w Londynie jako *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, par la Mer Noire et par la Colchide. Première partie, qui contient le voyage de Paris à Isfahan*. Skomplikowaną, lecz pasjonującą sprawę owych fragmentów – niewłączonych do edycji *Voyages* z 1811 r., uznanej obecnie za kanoniczną, w wydaniach osiemnastowiecznych zrazu usuniętych na skutek specyficznej „autocenzury” (1711), następnie przywróconych (1735) – przedstawia i omawia francuski gość zeszytu XIV „Prac Komisji”: Pierre Burger, wieloletni pracownik Centre d'études de la langue et des littératures françaises (Université Paris IV Sorbonne).

Barbara Sosień, Marta Gibińska

TOMASZ ROJEK

Uniwersytet Jagielloński

POCZĄTKI TEORII AKTÓW MOWY W FENOMENOLOGII GETYŃSKO-MONACHIJSKIEJ

W pracach poświęconych zagadnieniom pragmatyki językoznawczej, w podręcznikach i leksykonach lingwistyki autorstwo pierwszej teorii aktów mowy przypisuje się zazwyczaj J. L. Austinowi, jednemu z czołowych przedstawicieli oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Pomija się natomiast dorobek fenomenologów ze szkoły getyńsko-monachijskiej, którzy blisko pół wieku przed Austinem uczynili przedmiotem swych dociekań czynności wykonywane przy pomocy języka, ich klasyfikację oraz efekty ich wykonania¹.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie tych wątków fenomenologii getyńsko-monachijskiej, które stopniowo doprowadziły do pierwszej próby uchwycenia istoty czynności mowy, oraz uwypuklenie tych jej rozwiązań, które antycypowały główne kategorie współczesnych teorii.

1. SZKOŁA GETYŃSKO-MONACHIJSKA

Terminem „szkoła getyńsko-monachijska” określa się pierwszą fazę rozwoju fenomenologii Edmunda Husserla, obejmującą lata 1900–1916, kiedy wykładał on na uniwersytecie w Getyndze. Mniej więcej w połowie tego okresu powstał drugi ośrodek fenomenologii w Monachium. Tworzyli go uczniowie monachijskiego filozofa i psychologa Theodora Lippsa, którzy pod wpływem lektury *Badań logicznych* Husserla odeszli od poglądów swego mistrza i skierowali się ku fenomenologii [Ingarden 1974, s. 8].

¹ Stworzona na podstawie wykładów harwardzkich Austina praca *How to Do Things with Words* ukazała się w 1962 roku. Pierwsze próby uchwycenia istoty czynności językowych odnajdujemy w *Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analyse* (1900) Alexandra Pfändera, później w jego pracy *Logik* (1921). Systematyczną klasyfikację aktów mowy zawiera *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (1913) Adolfa Reinacha.

Termin „szkoła getyńsko-monachijska” oznacza również pewien sposób uprawiania fenomenologii, który charakteryzują: po pierwsze – antypsychologizm, występujący przeciw sprowadzaniu przedmiotu logiki, matematyki, ale i nauk humanistycznych do wytworów psychiki ludzkiej; po drugie – przekonanie o możliwości bezpośredniego dotarcia do istotnych właściwości postrzeganego przedmiotu poprzez wyłączenie wszelkich jego determinacji kulturowych, socjologicznych oraz tych, które pochodzą z nauk szczegółowych, czy też z codziennego doświadczenia. Właściwości istotne oraz relacje między nimi traktowane były jako konieczne i niezmiennie. Tylko takie „bezzałożeniowe” poznanie i tylko koniecznych związków między istotami można uznać za aprioryczne [Woleński 2000, s. 144].

Obydwa składniki metody fenomenologicznej odcisnęły swoje piętno na pojęciu znaczenia oraz na rozumieniu przez filozofów tego nurtu takich kategorii jak stwierdzenie, pytanie czy rozkaz. Do przedstawicieli szkoły getyńsko-monachijskiej, którzy wnieśli największy wkład do badań nad tymi kategoriami, należeli Alexander Pfänder, Johannes Daubert i przede wszystkim Adolf Reinach. Ten ostatni w opublikowanej w 1913 roku pracy *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego* wprowadził do myśli filozoficznej nową kategorię *aktu społecznego* i rozwinął jego klasyfikację. Do tego, że jego koncepcja nie została przez długi czas zauważona, przyczyniło się kilka czynników: wczesna śmierć Reinacha², odejście Husserla od początkowej wersji fenomenologii (przedstawionej w *Badaniach logicznych*), sytuacja polityczna w Niemczech, zwłaszcza po 1933 roku. Na znaczenie poglądów Reinacha dla pragmatyki zwrócili uwagę dopiero w połowie lat osiemdziesiątych XX w. tacy filozofowie i językoznawcy, jak Barry Smith [1987], Kevin Mulligan [1987], John F. Crosby [1983] i Arnim Burkhardt [1986]. Odbyło się to zatem w czasie, gdy pozycja teorii aktów mowy Austina i Searle’a była już ugruntowana i wyznaczała paradygmat w pragmatyce. W polskiej literaturze teorię aktów społecznych Reinacha odnajdujemy przede wszystkim w opracowaniach zagadnień metodologicznych i filozoficznych prawoznawstwa [por. Opalek 1962; Stelmach 1999; Zirk-Sadowski 2000; Bekrycht 2009]. W pracach z zakresu historii i teoretycznych podstaw badań nad czynnościami mowy wspomina się o nim sporadycznie [np. Witek 2012].

Zanim przejdę do omówienia poglądów Reinacha, chciałbym odnieść się do podstawowych pojęć semantyki Gottloba Fregego i Edmunda Husserla. Ten pierwszy nie był wprawdzie przedstawicielem nurtu fenomenologicznego, jednakże wpłynął w istotny sposób na filozofię Husserla, a dokładniej na jego rozumienie znaczenia oraz relacji między językiem, znaczeniem a intencjonalnością. Zagadnienia te, przedstawione przez Husserla w *Badaniach logicznych*, stały się punktem wyjścia (częściowo także przedmiotem krytyki) dla jego wspomnianych tu uczniów.

² Reinach poległ w I wojnie światowej (w wieku 34 lat) 16 listopada 1917 podczas patrolu pod Diksmuide w zachodniej Flandrii.

2. NOMINAT, SENS I SIŁA ZDANIA W SEMANTYCE GOTTLOBA FREGEGO

Według Fregego, gdy myślimy o czymś lub komunikujemy swoje myśli, nie odnosimy się bezpośrednio do rzeczywistych przedmiotów i zjawisk, odniesienie to odbywa się zawsze poprzez *sens*. Kategorię tę wprowadził Frege jako rozwiązanie problemu wartości poznawczej zdań o tożsamości, tzn. dlaczego na przykład zdanie: *Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Poranną.* jest trywialne, podczas gdy zdanie: *Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Wieczorną.* niesie ze sobą nową informację, pomimo tego, iż obydwie nazwy odnoszą się do tego samego przedmiotu (tj. de-sygnują ten sam *nominat*) [Frege 1967, s. 226 n.]. Sensu nazwy nie utożsamia się tu z jej intensją, rozumianą jako suma właściwości, przez którą *nominat* nazwy może być określany. Frege definiuje *sens* jako sposób, w jaki *nominat* nazwy dany jest w konkretnym zdaniu, zatem w zależności od kontekstu jedna i ta sama nazwa może mieć różne *sensy*. To ujęcie *sensu* jest pochodną założenia, iż podstawową jednostką znaczącą jest zdanie, dokładniej – zdanie proste oznajmujące. Wyrazy natomiast znaczą coś tylko dzięki temu, że zostają użyte w zdaniach. Sensem całego zdania jest *myśl*, która według Fregego stanowi o b i e k t y w n ą treść procesów myślenia i jako taka może być ujmowana przez wiele osób [Frege 1967, s. 230]. W momencie, gdy podmiot wewnętrznie rozpoznaje, iż dana myśl jest prawdziwa, wydaje *sąd*, gdy komunikuje to rozpoznanie, dokonuje *asercji*. *Nominatem* sądu, a wtórnie zdania, jest zatem wartość logiczna – prawda lub fałsz³.

Oprócz *sensu* i *nominatu* Frege wprowadził jeszcze dwie kategorie, za pomocą których starał się uchwycić tym razem subiektywny aspekt znaczenia i działania językowego – *siłę* (*Kraft*) oraz *zabarwienie emocjonalne* (*Färbung*). To ostatnie dotyczy przede wszystkim wyrazów, które w zdaniu mogą mieć ten sam *sens* (np. *koń* – *szkapa*, *polityk* – *mąż stanu*), jednakże wiążą się z różnymi wyobrażeniami lub uczuciami, jakie mówiący pragnie wzbudzić w słuchaczu [Frege 1967, s. 231; Frege 1977, s. 109]. *Siłę* określić można jako oparty na zwyczaju językowym rodzaj działania, polegający na wypowiedzeniu zdania. Frege skupił się tu jedynie na stwierdzeniach, pytaniach i rozkazach. Stwierdzenie odróżnia się od pozostałych obecnością *asercji*, ta zaś zależna jest nie tylko od formy gramatycznej zdania, lecz i od tego, kto i w jakiej sytuacji je wypowiada.

Wymienione rodzaje działań nie zostały niestety wyjaśnione w równym stopniu. Najbardziej niejasny jest status rozkazów, które według Fregego posiadają wprawdzie *sens*, ale nie taki, który można by utożsamiać z myślą, nie można im

³ Określenie myśli jako czegoś obiektywnego (abstrakcyjnego i bezczasowego), krótko: przedmiotu o charakterze platońskim, było wyrazem antypsychologizmu Fregego. Uznanie myśli za subiektywną treść przeżyć psychicznych oznaczałoby, że także treść praw logiki jest produktem psychiki ludzkiej. Skoro prawa te wyznaczają wzór racjonalnego postępowania w naukach, każde poznanie naukowe dałoby się sprowadzić do psychologii i żadnego nie można by było uznać za obiektywne.

bowiem przypisać wartości logicznej [Frege 1977, s. 107]. Pytania o uzupełnienie nie zawierają natomiast pełnego sensu i tym samym pełnej myśli. Inaczej jest w przypadku pytań o rozstrzygnięcie. Są one wyrażeniami posiadającymi sens, ujmują więc pełną myśl, nie wyrażają jednak sądu. Siłą obydwu rodzajów pytań zdefiniować można jako polecenie skierowane do odbiorcy, aby uzupełnił niepełną treść pytania o uzupełnienie lub wydał sąd, tj. uznał zawartą w pytaniu o rozstrzygnięcie myśl lub jej przeciwieństwo [Frege 1977, s. 107]. Interpretacja zdań oznajmujących w funkcji stwierdzenia nie następuje trudności, jeśli tylko podmiot jest rzeczywiście przekonany co do prawdziwości myśli. Ich sensem jest w tym przypadku sąd, nominatem – wartość logiczna. Zdania te tracą jednak swą siłę stwierdzenia, jeśli są formułowane w sytuacjach, które nie pozwalają traktować ich jako wyrazu przekonania mówiącego, np. w kontekście literackim, gdy stanowią one treść recytowanego wiersza. Stają się one wówczas, jak mówi Frege, stwierdzeniami pozornymi, czyli nie wyrażają sądu w sensie logicznym [Frege 1977, s. 108]. Spostrzeżenie to można rozszerzyć na pytania, tak np. pytania o rozstrzygnięcie będą funkcjonować w kontekście literackim jako pozorne polecenia wydania sądu i dokonania asercji. Frege jednak nie precyzuje, jaką właściwie siłą odznaczają się tego typu działania językowe.

Na podstawie tych poglądów można wysnuć następujące wnioski:

- (1) Nie forma gramatyczna zdania jest najważniejszym wyznacznikiem siły wypowiedzi, lecz kontekst, w którym zostaje zrealizowana, i związane z nim nastawienie mówiącego do jej treści.
- (2) Funkcja stwierdzeń polega na sprawozdaniu z działalności poznawczej podmiotu (nie przypisuje się mu tu intencji wywierania wpływu na przekonania odbiorcy), natomiast rolą pytań jest apel do ich adresata o podjęcie działalności poznawczej.

Wyróżnienie pytań i stwierdzeń wiązało się z głównym celem filozofii Fregego – określeniem warunków, jakie powinien spełniać idealny język nauki. W dyskursie naukowym inne typy aktów mowy (takie jak prośby, rozkazy czy obietnice) odgrywają marginalną rolę, stąd Frege nie poświęca im wiele uwagi.

3. STRUKTURA AKTU INTENCJONALNEGO W FENOMENOLOGII EDMUNDA HUSSERLA

Poglądy Fregego na relację między sensem a nominatem, na rozgraniczenie obiektywnych i subiektywnych składników znaczenia wywarły wpływ na semantykę Husserla. Jego teoria znaczenia nie była jednak zwykłym powtórzeniem tez Fregego, lecz stanowiła ich oryginalne połączenie z psychologią aktów Franza Brentano. Od tego ostatniego Husserl przejął pogląd, iż wszelkie przeżycia świadome mają charakter intencjonalny, tj. posiadają przedmiotowe korelaty. Z Fregem

podzielał on przekonanie, że pojęcia i myśli (znaczenia idealne) są przedmiotami abstrakcyjnymi: „Tworzą one zamknięty zbiór przedmiotów ogólnych, dla których bycie pomyślanym lub wyrażonym jest czymś przygodnym” [Husserl 2000, s. 129], oraz to, że akty językowe i leżące u ich podstaw akty intencjonalne odnoszą się do przedmiotu nie bezpośrednio, lecz dzięki określonym znaczeniom idealnym. Na tym kończą się jednak podobieństwa między ich teoriami. Dla Husserla niedorzeczny był pogląd, że znaczenia (będące przedmiotami idealnymi) mogą stać się treścią aktów sądenia, które mają charakter jednostkowy (prywatny). Z drugiej strony potraktowanie znaczeń jako pojęć zawartych w umyśle podmiotu oznaczałoby powrót na stanowisko psychologizmu, którego Husserl był zdecydowanym przeciwnikiem. Trudność tę rozwiązywał on w następujący sposób: Na każdy akt świadomości składają się trzy elementy:

- (1) *Materia aktu*, która jest jego treścią. Nadaje mu ona określone skierowanie ku czemuś przedstawionemu, czyli sprawia, że odnosi się on do tego, a nie innego przedmiotu. To, na co skierowana jest świadomość, nigdy nie jest jednak dane we wszystkich swych właściwościach naraz, lecz zawsze z pewnej perspektywy i w pewnym kontekście (np. gdy myślę o wodzie, mogę ujmować ją jako substancję o określonym składzie chemicznym lub jako płyn gaszący pragnienie, czy też jako środek gaśniczy). Krótko mówiąc, materia aktu określa nie tylko, który przedmiot jest w nim domniemany, lecz także, w jakim aspekcie zostaje ujęty. Jako taka egzemplifikuje ona znaczenie idealne.
- (2) Poza materią do aktu należy *naoczna treść*, w skład której wchodzi wszystko to, co jest dane zmysłowo. W przypadku gdy aktowi intencjonalnemu towarzyszy użycie języka, w naocznej treści zawierają się również znaki danego języka – artykułowane lub/i pisane.
- (3) Trzeci składnik aktu – *jakość* – stanowi w pełni subiektywny wkład podmiotu. Jest nim typ nastawienia do przedmiotu aktu, który decyduje o tym, że dane odniesienie jest stwierdzeniem, żądaniem, pytaniem, pragnieniem czy oczekiwaniem [Husserl 2000, s. 520]. Korelatem całego aktu intencjonalnego jest przedmiot intencjonalny, np. woda ujęta jako płyn gaszący pragnienie będący obiektem żądania, pytania, przypuszczenia itd.

Jakość jest kategorią, która w późniejszych teoriach znaczenia zyskała miano nastawienia sądeniowego, mocy illokucyjnej lub modalności zdaniowej. Tym, co odróżnia od nich Husserlowską jakość aktu, jest jej niezależność od użycia wyrażen językowych, tzn. brak jakiegokolwiek stałego konwencjonalnego powiązania z tymi a nie innymi środkami wyrazu. Według Husserla wywieranie wpływu na przekonania i zachowania innych ludzi nie jest istotną funkcją języka, może on bowiem pojawić się w niezmienionej postaci również w aktach przypominania lub wyobrażania sobie czegoś, w których nie ma najmniejszego śladu funkcji komunikacyjnej. Dzieje się tak dlatego, że tym, co nadaje wyrażeniom językowym znaczenie, jest nie

konwencja lingwistyczna, lecz zdolność świadomości do odnajdywania wspólnych elementów w różnych aktach intencjonalnych, odnoszących się do tego samego przedmiotu. Owe elementy wspólne mogą zostać następnie przypisane określonym układom dźwięków lub kresek jako ich znaczenia. Stają się one tym samym znakami i zyskują własną, wtórną intencjonalność. Mówiąc krótko, znaczenie wyrażenia językowego to materia aktu wzięta *in specie* [Husserl 2000, s. 122 n.].

Tak ujęte znaczenie językowe nie wyczerpuje jednak całej zawartości indywidualnego aktu, który obejmuje również szereg momentów przypadkowych, niepowtarzalnych (jak czas i miejsce) lub subiektywnych (czyli nastawienie podmiotu). W związku z rozgraniczeniem tego, co wspólne, od tego, co przypadkowe lub subiektywne, Husserl rozróżnia dwa rodzaje wyrażen:

- (a) *wyrażenia obiektywne* – można je zrozumieć bez konieczności uwzględnienia osoby, która użyła ich w swej wypowiedzi, i okoliczności, w których osoba ta się wypowiedziała;
- (b) *wyrażenia istotnie subiektywne i okazjonalne* (w skrócie: *istotnie okazjonalne*) – do ich zrozumienia nieodzowne jest uwzględnienie faktycznych okoliczności, w których nastąpiła wypowiedź:

[Wyrażeniem] istotnie subiektywnym i okazjonalnym lub krócej istotnie okazjonalnym nazywamy każde wyrażenie, któremu przysługuje jednolita pojęciowo grupa możliwych znaczeń w taki sposób, że do jego istoty należy orientowanie aktualnego znaczenia stosownie do okazji, do osoby mówiącej i jej sytuacji. Dopiero po uwzględnieniu faktycznych okoliczności, w jakich nastąpiła wypowiedź, może się tutaj ukonstytuować któreś spośród współprzynależnych znaczeń [Husserl 2000, s. 100 n.].

Do tej grupy Husserl zalicza, obok zaimków osobowych i wskazujących, przysłówków miejsca i czasu także środki językowe wyrażające przekonanie, przypuszczenie, życzenie, rozkaz, pytanie, czyli te, które reprezentują jakość aktu. Nie podaje on niestety żadnych przykładów na tego rodzaju elementy języka, nie wyjaśnia też, czy ma na myśli środki leksykalne czy również morfosyntaktyczne i prozodyczne. Włączenie wykładników jakości aktu do środków istotnie okazjonalnych oznaczało, iż ich jednoznaczna interpretacja jako rozkazów, pytań lub stwierdzeń możliwa jest tylko w odniesieniu do konkretnej osoby i sytuacji użycia języka.

4. JĘZYK A AKT INTENCJONALNY W POGŁĄDACH UCZNIÓW I KRYTYKÓW HUSSERLA

Do poglądów Husserla na relację między językiem a zawartością aktu intencjonalnego odnieśli się krytycznie zarówno jego uczniowie (Daubert, Pfänder i Reinach), jak i filozofowie, którzy tak jak on wyszli ze szkoły Franza Brentano (ale nie byli fenomenologami).

Do tych ostatnich należał Anton Marty. Jego krytyka skierowana była przeciwko dwóm punktom: czysto reprezentacyjnej funkcji języka oraz potraktowaniu wykładników jakości aktu jako wyrażen okazjonalnych. Jeśli – jak chce Husserl – wyrażenia językowe odsyłają do znaczeń, które mają niezmienny i uniwersalny charakter, wówczas języki nie powinny różnić się na płaszczyźnie semantycznej, czyli co do zakresu poszczególnych pojęć i relacji między nimi [Raynaud 1992, s. 448]. Poza tym w funkcji reprezentacyjnej wyrażenia stają się semantycznie przezroczyste – nie zatrzymują uwagi ani na sobie, ani na mówiącym, lecz dzięki obiektywnemu znaczeniu kierują uwagę ku rzeczywistości pozajęzykowej. Jeżeli sygnalizują one nastawienia mówiącego, czynią to niejako przy okazji, i mają przy tym charakter stwierdzeń, jakie stany mentalne zachodzą w umyśle podmiotu; np. zdanie: *Czy Piotr wyjeżdża na urlop?* nie stanowi próby nakłonienia odbiorcy do określonego działania, lecz głosi jedynie, że aktualnym stanem mentalnym mówiącego jest pytanie, czy Piotr wyjeżdża na urlop. Obraz języka, jaki wyłania się z poglądów Husserla, nie pozwala, zdaniem Marty’ego, wyjaśnić różnorodności jego środków i tym samym każe go traktować jako system wysoce nieekonomiczny. Punktem wyjścia krytyki Marty’ego była więc inna definicja języka, mianowicie język taki, jakim on jest w działaniu z całą paletą różnych form, których użycie wiąże się zawsze z konkretnym celem komunikacyjnym, a zatem wybór określonych form nie jest dowolny, nie pozostaje bez wpływu na modyfikację tego celu. Celem tym jest według Marty’ego wywołanie po pierwsze wyobrażeń i sądów jak najbardziej zbliżonych do tych u nadawcy, po drugie określonych postaw afektywnych w stosunku do treści wyobrażeń i sądów [Raynaud 1992, s. 463 n.]. Uznanie funkcji komunikacyjnej za prymarną funkcję języka pociągnęło za sobą zawężenie pojęcia intencjonalności. Intencjonalność oznacza tu nie tylko skierowanie na przedmiot pozajęzykowy, lecz przede wszystkim kierowaną celem aktywność podmiotu, czyli aktywność z zamiarem dokonania czegoś. Obydwa rozumienia intencjonalności zostały później włączone przez Reinacha do jego klasyfikacji przeżyć intencjonalnych i wyodrębnienia wśród nich aktów społecznych.

W nieco innym kierunku krytykę Husserlowskiej koncepcji języka poprowadzili Pfänder i Daubert. Najogólniej mówiąc, zwracali oni uwagę na różny sposób istnienia takich jakości aktu jak z jednej strony chęć, dążenie, wątpliwość, z drugiej natomiast stwierdzenie, pytanie i rozkaz. Te pierwsze nie są w żaden sposób ograniczone czasowo (mogą trwać dowolnie długo) i mają swe jakościowe przeciwieństwa (niechęć, unikanie, pewność), czego nie można powiedzieć o pytaniach i rozkazach. Wynika stąd, iż jakości aktu nie należy traktować jako homogenicznej grupy. Za tym wnioskiem przemawia ponadto argument Dauberta, że chęć i pragnienie kierują się zawsze ku pozyskaniu czegoś, co jest dla podmiotu ważne, czym jest on rzeczywiście zainteresowany. Tego typu nastawienie nie musi towarzyszyć pytaniom, co często zdarza się przy okazji pytań grzecznościowych oraz pytań

stawianych w imieniu innej osoby [Schuhmann 2004, s. 89]. Rozwiązanie, jakie proponuje Daubert, wygląda w największym skrócie następująco: Jeśli różne akty intencjonalne mogą odnosić się do tego samego stanu rzeczy (*Sachverhalt*), a różnić się tylko jakością, to mówienie o pytaniu jako innej jakości aktu niż stwierdzenie przestaje mieć sens – w obydwu wypadkach mamy dany pełen *Sachverhalt*. Pytanie ma według niego podwójnie skierowaną intencjonalność: (1) na stan rzeczy, ale niepełny (stan rzeczy z niewiadomymi): *Frageverhalt*; (2) na inny podmiot, do którego skierowany jest językowy akt zapytania (*Anfrage*) [Schuhmann 1987, s. 20 n.; Schuhmann 2004, s. 88 n.; Seifert 2009, s. 316 n.].

5. TEORIA AKTU SPOŁECZNEGO W FILOZOFII PRAWA ADOLFA REINACHA

Wprowadzenie dodatkowej (językowej) płaszczyzny pytań było ważnym krokiem w kierunku wyodrębnienia spośród przeżyć intencjonalnych takich, które są ze swej istoty aktami użycia języka. Dokonał tego Adolf Reinach w ramach swojej filozofii prawa. Na najwyższym poziomie przeżycia te odznaczają się intencjonalnością w szerokim sensie (tj. skierowania na jakiś przedmiot). Mogą być one albo pasywne (mimowolne), tzn. mogą ogarnąć podmiot bez jego udziału (np. wystraszenie się czegoś), albo aktywne, czyli takie, w których Ja jest działającym podmiotem [Reinach 2009, s. 60]. Przeżycia aktywne (krótko: akty) dzielą się ze względu na ich źródło przyczynowości na akty, których przyczyną jest inny podmiot (*fremdkausale Akte*, np. dezaprobata z powodu czyjegoś zachowania), oraz akty, których przyczyną leży we mnie jako działającym podmiocie (*eigenkausale Akte*). Ten typ aktów charakteryzuje już intencjonalność w węższym rozumieniu, tj. nie tylko w sensie „skierowania na...”, ale również w znaczeniu świadomie (spontanicznie) podjętego zamiaru dokonania aktu [Reinach 2009, s. 61]. Podział aktów spontanicznych przebiega według dwóch kryteriów: czy i w jaki sposób są uzewnętrzniane, czy i w jaki sposób skierowane są na inny podmiot. Reinach wyróżnił tu 3 podgrupy:

- (1) Akty wewnętrzne (jak wybaczenie komuś) są skierowane na inny podmiot, ale nie do innego podmiotu. Dlatego nie wymagają uzewnętrznienia – nie muszą być przyjęte do wiadomości przez inny podmiot.
- (2) Akty zewnętrzne, ale nie skierowane na inny podmiot. Są to niewerbalne czynności intencjonalne, np. spożywanie posiłku, łowienie ryb.
- (3) Akty zewnętrzne i skierowane na oraz do innego podmiotu (*fremdpersonale, vernehmungsbedürftige Akte*), a zatem wymagające uzewnętrznienia, rozpoznania i przyjęcia do wiadomości przez adresata:

Rozkaz [...] ujawnia się w swoim skierowaniu na drugi podmiot, w dziera się w drugi i ego; do jego istotnej tendencji należy to, że przez drugi podmiot jest przyjęty do wiadomości (*vernommen zu werden*). Nigdy nie spełnimy rozkazu, jeśli wiemy na pewno, że

podmiot, któremu rozkazujemy, jest niezdolny go spostrzec. Rozkaz jest zgodnie ze swoją istotą takim, który wymaga przyjęcia do wiadomości (*vernehmungsbedürftig*). Zdarzają się sytuacje, że wydane rozkazy nie zostały usłyszane. Wtedy uchybiły swojemu zadaniu. Są jak rzucone oszczepty, które upadły, nie osiągnąwszy celu [Reinach 2009, s. 62].

Ten typ aktów Reinach określa mianem *społecznych*, są nimi np. pytanie, obietnica, prośba. Ich definicja jest na tyle szeroka, że obejmuje wszelkie działania komunikacyjne dokonywane za pomocą dowolnych środków o charakterze symbolicznym. Akty społeczne mogą być samodzielne, inicjujące lub responsywne. Do istoty aktów samodzielnych należy wyłącznie obwieszczenie treści aktu, który jest albo aktem dopasowującym się do tego, co istnieje obiektywnie (jak stwierdzenie), albo polega na stworzeniu powinnościowego stanu rzeczy, co ma miejsce w akcie normowania (*Bestimmungsakt*). Akty inicjujące zmierzają do korespondujących czynności, inaczej mówiąc, wyznaczają realizację innych aktów jako swoich następstw czy to po stronie adresata, jak w przypadku pytań, rozkazów i prośb, czy po stronie samego podmiotu, jak w akcie obiecywania. W końcu akty responsywne, do których należy odpowiedź, zamykają sekwencję czynności, otwartą przez akty inicjujące [por. Reinach 2009, s. 65].

Pierwszym spostrzeżeniem, jakie nasuwa się na podstawie charakterystyki aktów społecznych, jest to, że pojawiają się w niej elementy – jak byśmy dziś powiedzieli – illokucji, perlokucji oraz performatywności. Dotyczą one bowiem z jednej strony takich kategorii jak obwieszczenie, z drugiej zaś mówią o wyznaczeniu przyszłych zachowań adresata oraz o stwarzaniu czegoś w świecie. „Wyznaczanie” polega tu na tym, że podmiot spełniający akt (np. akt pytania) poprzez jego treść projektuje przyszłe czynności adresata.

Definiując poszczególne typy aktów, Reinach nie powołuje się, w przeciwieństwie do Austina, na użycie wyrażen językowych zgodnie z uznanymi procedurami, które miałyby określone konwencjonalne skutki w postaci wykonania tej a nie innej czynności mowy. Nie powołuje się też na takie procedury w odniesieniu do osób lub okoliczności realizacji aktów. Stąd też nie ma w jego teorii ani kryteriów lingwistycznych, ani kontekstowych, które pozwalałyby na odróżnienie aktów społecznych podpadających pod ten sam typ, jak np. prośba i rozkaz. Do ich strony językowej Reinach odnosi się bardzo ogólnie, stwierdzając, iż akty społeczne mogą się posługiwać typowymi lub nietypowymi formami uzewnętrznienia, oraz że: „te same słowa mogą być wyrazem rozkazu i prośby; tylko w sposobie mówienia, akcentowania, ostrości i tym podobnych trudno dających się ustalić elementach znajduje swój wyraz różnica między nimi” [Reinach 2009, s. 65].

W innym miejscu swej pracy Reinach dodaje, że w przypadku jednego i tego samego wyrażenia, mogącego sygnalizować różne intencje, „towarzyszące okoliczności nie pozostawiają wątpliwości co do charakteru aktu społecznego”

i leżącej u jego podstaw intencji [Reinach 2009, s. 71]. Zatem, pomimo że uewnętrznienie aktu społecznego za pomocą języka należy do jego cech istotnych, same wyrażenia językowe (ich forma gramatyczna i dobór słownictwa) nie przesądzają o jego tożsamości. Często wyrażane intencje muszą być identyfikowane na podstawie czynników innych niż językowy przejaw aktu.

Jak wygląda natomiast relacja między aktem a jego następstwami, np. między aktem obiecywania a obowiązkiem (po stronie wykonawcy aktu) i roszczeniem (po stronie odbiorcy)? Wybór obiecywania nie jest przypadkowy, według Reinacha jest ono aktem podstawowym dla sfery prawa, gdyż nie ma sensu mówić o prawach jakiegoś człowieka, jeśli nie da się wskazać nikogo, kto ma wobec niego pewne obowiązki [por. Bekrycht 2009, s. 114]. Fundamentalność tego aktu polega również na tym, że jego spełnienie bezpośrednio rodzi roszczenie i obowiązek, tzn. obiecywanie nie jest aktem społecznym, który dla powstania swych następstw zakłada inne akty, tak jak to jest choćby w przypadku rozkazu lub pytania. Rozkaz rodzi wprawdzie obowiązek po stronie odbiorcy, ale pod warunkiem uprzednio spełnionego przez niego aktu poddania się woli mówiącego [Reinach 2009, s. 77]. Pytanie pod tym samym warunkiem rodzi obowiązek po stronie odbiorcy udzielenia odpowiedzi, po stronie nadawcy – roszczenie do otrzymania odpowiedzi i jednocześnie obowiązek jej wysłuchania.

Dla zwolenników tradycji austinowskiej możliwość wykonania i zrozumienia następstw aktu mowy gwarantuje istnienie reguł konwencjonalnych, które stanowią o tym, czym jest obietnica, czym zobowiązanie lub roszczenie. Wyjaśnienie tego, jak Reinach postrzegał relację między tymi kategoriami, wymaga sięgnięcia do jego ontologii prawa, dokładniej do pojęcia tworu prawnego (*rechtliches Gebilde*) i sposobu jego istnienia. Takie zjawiska jak obowiązek i roszczenie nie należą ani do sfery przedmiotów idealnych, ani do zjawisk fizycznych, ani też procesów psychicznych. W przeciwieństwie do praw logiki nie są wieczne – mają swój początek i trwają określony czas. W przeciwieństwie do zjawisk fizycznych i psychicznych są niezmiennie, tzn. od momentu powstania aż do wygaśnięcia nie podlegają żadnym modyfikacjom. Oprócz tego ich natura nie podlega wyjaśnianiu przyczynowo-skutkowemu, np. aby zrozumieć, czym jest ruch, nie muszą sięgać do przyczyny tego zjawiska. Natomiast istoty roszczenia i obowiązku nie da się uchwycić osobno i w oderwaniu od aktu, którego są następstwem, czy podmiotów, które są ich nościcielami. W końcu nie można ich zredukować do odczuć i przeżyć. Jeśli bowiem dokonałem obietnicy, to w moim obowiązku jej spełnienia niczego nie zmieni fakt, że po pewnym czasie moje poczucie obowiązku i chęć spełnienia obietnicy mogły osłabnąć. Typ przedmiotów, do których należą roszczenie i obowiązek, Reinach nazywa „tworami prawnymi” [Reinach 2009, s. 39, 56 n.]. Pojęcie to ma u niego szeroki zakres, dotyczy także płaszczyzny stosunków społecznych, nieobjętych

normowaniem pozytywno-prawnym. Na tej właśnie płaszczyźnie relacje między tworamı prawnymi są powszechnie i konieczne, obowiązują *a priori* niezależnie od tego, kto w stosunku do kogo, w jakim języku i czy w ogóle kiedykolwiek dokonuje aktu społecznego. Relacje między nimi mog jednak zosta zmienione, jeśli stan się przedmiotem aktu normowania⁴, dopiero w tym kontekście można uznać, że akty społeczne mają charakter konwencjonalny, a nie aprioryczny [Reinach 2009, s. 170 nn.]. Przykładowo, w zwykłym akcie obietnicy: *Obiecuj, że cię jutro odwiedz*. osoba dokonująca aktu jest nosicielem obowiązku w stosunku do adresata, ktoremu przysluguje roszczenie do tego, co było treścią obietnicy. Roszczenie to wygasa, gdy obietnica zostaje spełniona lub gdy jej adresat zwolni z niej obiecującego. Roszczenie w tym pierwotnym rozumieniu nie jest dziedziczone, co może mieć miejsce podczas czynności prawnej dziedziczenia lub nabycia przedsibiorstwa⁵, ani nie może być przeniesione bez zgody obiecującego na osobę trzecią, co jest możliwe w przypadku aktu przelewu wierzytelnoci⁶. Źródłem aktów społecznych o charakterze konwencjonalnym jest wiec akt normowania, ktory podobnie jak obietnica jest aktem pierwotnym. Obydwa stanowi aprioryczną podstaw prawa pozytywnego, są źródłem szeregu aktów społecznych, ale już innego rodzaju, tj. aktów, ktore w zależności od kregu kulturowego czy systemu prawnego mog mieć rózne następstwa.

Podsumowując, w filozofii Reinacha odnajdujemy nie tylko pierwowzór aktu mowy, illokucji i perlokucji z poniejszych teorii czynności językowych, ale także warunków fortunności (za takie można uznać wymóg zrozumienia i przyjęcia do wiadomości treści aktu przez adresata) oraz performatywności (akt społeczny nie jest tylko wyrazem aktualnego przeżycia). Reinachowi udaje się ponadto za pomocą aktu normowania zbliy do ronicy między dwoma typami czynności językowych, ktore nazwane zostały poniej przez Strawsona w jego polemice z Austinem *aktami komunikacyjnymi i istotnie konwencjonalnymi*.

⁴ Akt normowania nie jest aktem ograniczonym do sfery prawa pozytywnego. Normowaniem jest rownie np. sformułowanie: *W niniejszym artykule uzywam wyrażenia „X” w znaczeniu ...*, za pomocą ktorego mog zmodyfikowa konwencjonalne znaczenie danego wyrazu lub nada mu zupełnie inny sens.

⁵ Według art. 55² KC: „Czynnoc prawna mająca za przedmiot przedsiębiorstwo obejmuje wszystko, co wchodzi w skład przedsiębiorstwa, chyba że co innego wynika z treści czynności prawnej albo z przepisów szczegolnych”. Za zobowiązania żyjącego przedsiębiorcy nie odpowiada jego dzieci oraz rodzice. Natomiast po jegomierci ponos taką odpowiedzialnośc, jeśli zostali powołani do spadku.

⁶ Zgodnie z art. 509 KC: „ 1. Wierzyciel może bez zgody dłużnika przenies wierzytelnoc na osobę trzecią (przelew), chyba że sprzeciwiłoby się to ustawie, zastrzeżeniu umownemu albo właściwości zobowiązania.  2. Wraz z wierzytelnością przechodź na nabywc wszelkie zwiazane z nią prawa, w szczegolnoci roszczenie o zalege odsetki”.

6. PROBLEM STATUSU ONTOLOGICZNEGO AKTU SPOŁECZNEGO

Mówiąc tu o akcie społecznym jako „pierwowzorze” aktu mowy, nie mam na myśli tego, że Reinach i Austin określają budowę i naturę aktu w analogiczny sposób, a różnica między ich koncepcjami dotyczy jedynie wyodrębnianych klas aktów i ich wewnętrznego zróżnicowania. Chodzi tu raczej o to, iż formułowane przez Reinacha tezy umożliwiają często różne ujęcia jednego i tego samego problemu, w tym też takie, które przybliżają jego teorię do poglądów Austina.

W *Apriorycznych podstawach...* natrafiamy z jednej strony na stwierdzenia, które można bez trudności odnieść do pojęć teorii Austinowskiej, np. perlokucji i performatywności:

Jeśli jest spełniony rozkaz lub prośba, to tym samym coś się w świecie zmieniło. Wskazane zachowanie istnieje zatem jako rozkazane lub poproszone i jeśli dane są pewne istotne, dające się ustalić założenia, [tj.] gdy przykładowo adresat rozkazu spełni wobec nadawcy akt społeczny poddania się, to po jego stronie powstanie jakieś zobowiązanie [Reinach 2009, s. 67].

W przytoczonym fragmencie określa się zachowania odbiorcy jako „rozkazane lub poproszone”, przedstawiają one więc reakcję na odpowiednie akty nadawcy. Taką reakcją jest również akt poddania się woli mówiącego, po którym pojawia się nowy stan rzeczy – zobowiązanie⁷. Jest ono oczywiście efektem nie samego aktu poddania się, lecz w równym stopniu rozkazu (lub prośby).

Z drugiej strony praca Reinacha zawiera szereg twierdzeń, dopuszczających różne, nierzadko wzajemnie wykluczające się, interpretacje. Dotyczy to przede wszystkim jego poglądów na status ontologiczny aktu społecznego, tzn. pytania: 1) czy płaszczyzna językowa oraz intencjonalna aktu są równie istotne dla jego spełnienia, 2) czy raczej tylko jedna z nich decyduje o tym, że dana czynność jest: (a) aktem społecznym (a nie np. wewnętrznym) i (b) aktem społecznym o określonej treści (np. rozkazem). Na pierwszą możliwość wydaje się wskazywać porównanie czysto wewnętrznego aktu zdecydowania się z rozkazem. Dla spełnienia pierwszego z nich jego zakomunikowanie jest kwestią decyzji użytkownika języka, natomiast:

Rozkaz lub prośba i tym podobne [akty] nie mogą się oczywiście spełnić czysto wewnętrznym. [...] Rozkaz nie jest ani czystym zewnętrznym działaniem, ani czystym wewnętrznym przeżyciem, i nie jest również informującą wypowiedzią (*kundgebende Aeußerung*) takiego przeżycia [Reinach 2009, s. 61 n.].

⁷ Tak jak nowym stanem rzeczy jest np. objęcie przez odbiorcę jakiejś funkcji lub stanowiska, po tym jak został na nie powołany. Jak wynika z referowanych powyżej poglądów Reinacha, zobowiązanie oraz jego związek z roszczeniem nie należą do sfery przeżyć psychicznych (czy też innych reakcji odbiorcy) i nie są od przeżyć zależne. Zobowiązanie może natomiast zostać zniesione przez nadawcę odpowiednim aktem społecznym, podobnie jak za pomocą odpowiedniego aktu odwołuje się odbiorcę z piastowanego przez niego stanowiska.

Wynika stąd, że aktu społecznego nie można zredukować ani do płaszczyzny językowej, ani do intencji określającej treść aktu. Jego realizacja nie zależy wprawdzie od użycia takich a nie innych środków wyrazu (języka artykułowanego, gestów, symboli), musi on być jednak w jakiś sposób uzewnętrzniony. To ujęcie zbliża definicję aktu społecznego do pojęcia czynności komunikacyjnych u Strawsona [1964].

Inny obraz statusu aktu społecznego wyłania się z dalszych wywodów Reinacha:

To, że objawia się on zewnątrz, jest tylko dlatego i tylko tam wymagane, gdzie podmioty, wśród których spełniają się akty społeczne, mogą uchwycić psychiczne przeżycia tylko na podłożu fizycznym. Jeśli wyobrazimy sobie wspólnotę istot, która jest w stanie swoje wzajemne przeżycia wyczuwać wprost i bezpośrednio, to będziemy musieli uznać, że w takiej wspólnotcie mogą mieć miejsce akty społeczne, które posiadają tylko duszę, a żadnego ciała. A zatem my, ludzie, zrezygnujemy z uzewnętrzniania aktów społecznych, jeśli tylko założymy, że istota, na którą się nakierowujemy, jest w stanie ująć nasze przeżycie wprost [Reinach 2009, s. 64].

W tym przypadku uzewnętrznienie aktu społecznego przestaje być jego definicyjną właściwością, jako taki zachodzi on także wtedy, gdy nie posiada fizycznego nośnika. Jeśli mówimy o konieczności jego wyrażenia, to wyłącznie ze względu na poznawczą kondycję człowieka, niedysponującego zdolnością bezpośredniego wglądu w umysły innych⁸. Oznacza to w gruncie rzeczy powrót na stanowisko Husserla, w świetle którego każda czynność językowa ma charakter sprawozdania z aktualnego przeżycia podmiotu.

Kolejna możliwość interpretacji sposobu istnienia aktu społecznego pojawia się w kontekście rozważań na temat aktów pozornych:

Pozorne przyrzeczenie, tak samo jak prawdziwe, także zwraca się do drugiej osoby; i istotnie charakteryzuje się tym, że występuje w takiej samej formie przejawiania się jak to [prawdziwe]. [...] Nie wiadomo jednak, czy z takiego pozornego przyrzeczenia wypływa roszczenie i zobowiązanie tak samo jak z prawdziwego [Reinach 2009, s. 73 n.].

⁸ Można w tym miejscu postawić pytanie, czy przedstawiona w powyższym cytacie idealizacja nie sięga zbyt daleko, tj. czy nie pomija ona przypadków, które powinna wyjaśniać każda teoria, mająca za przedmiot rzeczywiste czynności intencjonalne o charakterze „społecznym”, jeśli ma być teorią adekwatną. Po pierwsze we wspólnotcie istot, posiadających wzajemny bezpośredni dostęp do swoich przeżyć, nie ma miejsca na pozorne akty społeczne – pojęcia intencji ukrytych, kłamstwa, krzywoprzysięstwa, sugerowania czegoś, pytań grzecznościowych, dochowania tajemnicy przestają mieć jakikolwiek sens. Po drugie idealizacja ta eliminuje sytuacje, w których podmiot odczuwa np. pragnienie, aby osoba, na którą odczucie to jest skierowane, wykonała określoną czynność, i jednocześnie chce, żeby sama się domyśliła, że ma tę czynność wykonać. We wspólnotcie idealnej, o której mówi Reinach, pragnienie takie byłoby równoznaczne ze spełnieniem (uzewnętrznieniem) któregoś z aktów inicjujących (rozkazu, prośby, pytania itd.). Nie można by było w niej zatem wykonać szeregu aktów społecznych (= żywić pewnych intencji), które stanowią integralną część rzeczywistych przeżyć człowieka i kształtują zachowania oraz relacje między członkami społeczeństwa.

To, czy akty pozorne mają te same następstwa, co akty prawdziwe, pozostaje u Reinacha pytaniem otwartym. Dopuszcza on zatem możliwość, że brak odpowiednich intencji, np. zamiaru samozobowiązania się nadawcy aktu obietnicy, nie będzie miał żadnego wpływu na ustanowienie dokładnie takiego samego stanu rzeczy (roszczenia po stronie odbiorcy i zobowiązania po stronie nadawcy), jak w przypadku obietnicy prawdziwej. Przy tej interpretacji akt społeczny uwalnia się od swej płaszczyzny intencjonalnej (wewnętrznej) – nie jest już ona elementem decydującym o jego tożsamości. Analogicznie do „czynności nieszczerych” u Austina [por. 1993, s. 565] pozorny akt obietnicy będzie (skuteczną) obietnicą, jeśli tylko (na podstawie środków wyrazu lub/i kontekstu) zostanie jako taki rozpoznany przez odbiorcę.

7. PODSUMOWANIE

Teoria aktów społecznych Reinacha ma obecnie wyłącznie wartość historyczną. Fakt, że to nie jego koncepcja, lecz teorie rozwijane na gruncie tradycji austinowskiej zapoczątkowały dyskusję nad aktami mowy i określiły znaczenie ich podstawowych kategorii, był niewątpliwie skutkiem także tego, jaką rolę przypisywano w tej tradycji językowi. Podczas gdy dla fenomenologów stanowił on przede wszystkim środek komunikowania wyników przeprowadzonych analiz, dla filozofii Austina był głównym przedmiotem badań. Dlatego też ugruntowała ona (zwłaszcza w pragmatyce lingwistycznej) pogląd, iż wykonanie danego aktu mowy polega na postępowaniu zgodnie z odpowiednią konwencją. Jednakże również wspomnianego rozróżnienia między aktami komunikacyjnymi i istotnie konwencjonalnymi nie łączy się z koncepcją Reinacha, lecz z konkurencyjnym w stosunku do austinowskiego podejściem Grice’a [1957], Strawsona [1964], Bacha i Harnisha [1979].

Pomimo tego, że współczesne teorie czynności językowych dostarczają o wiele bardziej precyzyjnych kryteriów ich klasyfikacji, warunków fortunności i szczególnie definicji samego aktu mowy, niektóre z poruszanych przez Reinacha zagadnień zeszły w tych teoriach na drugi plan i nie doczekały się bardziej szczegółowych analiz. Należy do nich po pierwsze hierarchia między aktami społecznymi, jaką wprowadza uznanie obietnicy i normowania za akty podstawowe⁹. Hierarchia ta kształtuje się na dwóch płaszczyznach: (a) W obszarze niedotkniętym regulacjami

⁹ Problem, czy można ustalić tego typu porządek między aktami użycia języka, a także próba jego rozwiązania pojawia się w *Czynnościach mowy* Searle’a: „Oto kluczowe, ale trudne pytania: czy istnieją jakieś podstawowe czynności illokucyjne, do których sprowadzalne byłyby wszystkie pozostałe lub ich większość. Albo: Jakie są podstawowe odmiany czynności illokucyjnych, a w ramach każdej odmiany, jaka jest zasada jej jedności? [...] pewne rodzaje czynności illokucyjnych są rzeczywiście szczególnymi przypadkami innych rodzajów; a więc zadawanie pytań jest szczególnym przypadkiem proszenia” [Searle 1987, s. 93 n.].

pozytywno-prawnymi podstawowy charakter obydwu aktów polega na tym, iż oddają one (najprostszy) aprioryczny związek między roszczeniem i obowiązkiem, i nie implikują realizacji innych aktów (w przeciwieństwie do pytań, rozkazów, gróźb itd.). (b) W dziedzinie prawa pozytywnego porządek hierarchiczny aktów jest konsekwencją zarówno funkcji przypisanych normowaniu i obietnicy, jak i stopnia modyfikacji apriorycznego związku między roszczeniem i obowiązkiem. Akt normowania jest narzędziem, obietnica natomiast punktem wyjścia do ustanawiania takich konfiguracji roszczeń i obowiązków oraz zależności między nimi, które nie mają swych odpowiedników w następstwach aktów dokonywanych w języku potocznym. Ich konfiguracje mogą odbiegać od potocznego rozumienia tylko w jednym punkcie (np. dopuszczając dziedziczenie roszczeń) lub zmieniać go w kilku aspektach jednocześnie.

Przedstawiona w rozdziale 5 klasyfikacja aktów społecznych niesie ze sobą ponadto dwa istotne założenia dotyczące natury i metody badań czynności językowych. Z wyjątkiem aktów samodzielnych (normowania i stwierdzania) są one zawsze składnikami sekwencji działań – zarówno werbalnych, jak i niewerbalnych – które określają, do jakiej klasy należy dany akt użycia języka, tzn. czy jest on aktem inicjującym czy responsywnym, czy wymaga (jak pytania i rozkazy) poddania się woli mówiącego. Krótko mówiąc, istoty danego aktu nie można uchwycić poprzez samą analizę środków językowych lub/i intencji jego autora. Na pełne wyjaśnienie jego charakteru składa się również opis aktów, które go bezpośrednio poprzedzają albo po nim następują. Teoria Reinacha otwiera w końcu nieco inną perspektywę badania czynności językowych, aniżeli ma to miejsce w nowszych koncepcjach. Podchodzi on bowiem do języka nie od strony jego potocznego użycia, gdzie niezwykle trudno wyróżnić takie rodzaje aktów, które można by uznać za podstawowe (pierwotne), lecz patrzy na niego przez pryzmat prawa cywilnego, w którym pojęcia roszczenia i obowiązku odgrywają kluczową rolę. Tym samym do problematyki aktów społecznych zostaje włączony etyczny aspekt działania językowego – dokonanie takiego aktu oznacza nie tylko wywieranie wpływu na zachowania odbiorcy, lecz wiąże się także z podjęciem określonych zobowiązań wobec niego.

Bibliografia

- Austin John L., 1993, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa.
- Bach Kent, Harnish Robert, 1979, *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Bekrycht Tomasz, 2009, *Aprioryczność prawa. Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa.
- Crosby John F., 1983, *Adolf Reinach's Discovery of the Social Acts*, „Aletheia. An International Journal of Philosophy” 3, s. 143–194.

- Frege Gottlob, 1967, *Sens i nominat* [w:] Pelc Jerzy (red.), *Logika i język*, przeł. J. Pelc, PWN, Warszawa, s. 225–251.
- Frege Gottlob, 1977, *Myśl – studium logiczne* [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa, s. 100–129.
- Grice Paul, 1957, *Meaning*, „The Philosophical Review” 66/3, s. 377–388.
- Husserl Edmund, 2000, *Badania logiczne*, t. II/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa.
- Ingarden Roman, 1974, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa.
- Mulligan Kevin (red.), 1987, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht–Boston–Lancaster.
- Opalek Kazimierz, 1962, *Problemy metodologiczne nauki prawa*, PWN, Warszawa.
- Raynaud Savina, 1992, *Anton Marty* [w:] Steger Hugo, Wiegand Herbert E. (red.), *Sprachphilosophie*, t. 1, Gruyter, Berlin–New York, s. 445–467 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 7.1).
- Reinach Adolf, 2009, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Aureus, Kraków.
- Schuhmann Karl, 2004, *Die Entwicklung der Sprechakttheorie in der Münchener Phänomenologie* [w:] Leijenhorst Cees, Steenbakkers Piet (red.), *Karl Schumann. Selected Papers on Phenomenology*, Kluwer, New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow, s. 79–100.
- Schuhmann Karl, Smith Barry, 1987, *Adolf Reinach. An Intellectual Biography* [w:] Mulligan Kevin (red.), *Speech act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht–Boston–Lancaster, 1–27.
- Searle John R., 1987, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa.
- Seifert Josef, 2009, *De Veritate – Über die Wahrheit. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilstwahrheit*, t. 1: *Wahrheit und Person*, ontos, Frankfurt–Paris–Lancaster–New Brunswick.
- Smith Barry, 1987, *Husserl, Language, and the Ontology of the Act* [w:] Buzzetti Dino, Ferriani Maurizio (red.), *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, John Benjamins, Amsterdam, s. 205–227.
- Stelmach Jerzy, 1999, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, WUJ, Kraków.
- Strawson Peter, 1964, *Intention and Convention in Speech Acts*, „The Philosophical Review” 73/4, s. 439–460.
- Witek Maciej, 2012, *Spór o podstawy teorii czynności mowy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Woleński Jan, 2000, *Epistemologia*, t. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Aureus, Kraków.
- Zirk-Sadowski Marek, 2000, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków.

The origins of speech act theory in the Munich-Göttingen phenomenology

Abstract

The German phenomenologist Adolf Reinach is credited for the development of the first theory of speech acts. 50 years before the publications of Austin's Harvard lectures he has put forward a theory he calls "theory of social acts". Reinach deals with them in the context of legal

philosophy, his most important work *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* is a systematic analysis of social acts as performatives and a priori foundations of civil law. It is therefore especially interested in the legally relevant acts, such as promising, command or the act of enactment. Reinach's theory was based above all on Husserl's early realist phenomenology (*Logical Investigations*), and more specifically on his concept of meaning, but also on Marty's, Pfänder's and Daubert's criticism of it. The aim of the paper is on the one hand to investigate their contribution to the theory of social acts (starting from Frege's semantics), and on the other hand to analyze its convergences with Austin's speech act theory.

ANNA BOCHNAKOWA
Uniwersytet Jagielloński

O PEWNYM TERMINIE KULINARNYM Z XVIII WIEKU – HISTORIA ZIE

Kiedy na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku składałam do druku w Wydawnictwie UJ rozprawę doktorską pt. *Terminy kulinarne romańskiego pochodzenia w języku polskim do końca XVIII wieku* (ukazała się w roku 1984), redakcja sugerowała mi usunięcie z tytułu słowa *kulinarny*, ponieważ wydawał się niestosowny, niepoważnie brzmiący w pracy naukowej¹. Tytułu jednak nie zmieniłam.

Dzisiaj wyraz *kulinarny*, choć etymologicznie znaczy tyle co ‘kuchenny’, kojarzy się znacznie szlachetniej, bowiem częściej mówimy o „sztuce kulinarnej”, a nie o zwykłym gotowaniu, a samo jedzenie, oprócz codziennej konieczności, stało się przedmiotem badań historycznych (we Francji zapoczątkował je w latach siedemdziesiątych XX w. Jean-Louis Flandrin²), emisji telewizyjnych, wydawnictw krajowych, kącików kulinarnych w czasopiśmie i przewodników po restauracjach, pojawiły się liczne tłumaczenia książek kucharskich. Uniwersytet Warszawski ogłosił wiosną ubiegłego roku otwarcie w październiku 2015 r. poddyplomowych studiów na kierunku „Kultura kulinarna”. Organizowanie targów i kiermaszów kulinarnych w różnych miejscach Polski ma już charakter cykliczny. Wraz ze zmianami ustrojowymi z końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku napłynęły do Polski nowinki kulinarne z Europy, Azji i obu Ameryk. W ślad za tym upowszechnia się słownictwo dotyczące obcych dań, produktów, przypraw.

Muzeum w Wilanowie, we współpracy z historykami żywienia, stworzyło serię wydawniczą „Monumenta culinaria Poloniae”, publikującą – w starannej

¹ Zdarzenie to przypomniałam podczas sesji zorganizowanej z okazji stulecia urodzin profesora Adama Heinza. Niniejszy tekst jest nieco zmienioną i uzupełnioną wersją mego (niepublikowanego) wystąpienia.

² Zob. <http://www.mowiawieki.pl/index.php?page=artykul&id=260>, internetowa wersja miesięcznika „Mówią wieki” (nr 12/599, grudzień 2009) z artykułem Philippe’a Meyzie pt. *Jean-Louis Flandrin. Historia smaku we Francji i w Polsce* (tłum. Jarosław Dumanowski).

szacie graficznej – najstarsze polskie książki kucharskie. Ukazało się już kilka: od Stanisława Czernieckiego *Compendium ferculorum* (1682) po *Kucharza doskonałego* (1783), przetłumaczonego przez Wojciecha Wielądkę; w przygotowaniu są następne.

Obecnie także słownictwo kulinarne i jego badanie wydaje się pełnoprawną dziedziną leksykologii. Tej tematyce poświęcona jest m.in. praca Małgorzaty Witaszek-Samborskiej pt. *Studia nad słownictwem kulinarnym we współczesnej polszczyźnie* z roku 2005.

Sięgnęłam do swego doktoratu sprzed lat z górą trzydziestu i chciałabym uzupełnić historię jednego wyrazu, o którym tam wspomniałam. Jedynym uwzględnionym wówczas rękopiśmiennym źródłem kulinarnych terminów był stary zeszyt z przepisami, który udostępnił mi pan Piotr Maciej Przytkowski, ówczesny i obecny kierownik rodzinnego Muzeum w Jędrzejowie³. Badanie papieru, a także analiza cech językowych zapisków wskazywała na wiek XVIII, dlatego też włączyłam ów zeszyt z przepisami do swoich źródeł. Znalazłam tam kilka zapożyczonych z francuskiego wyrazów: *beszamelle*, *bauef a la mode* (sic), ale tak naprawdę zaintrygowała mnie forma *zie*, rzeczownik rodzaju męskiego, określenie użyte w przepisie (s. 3): „Zie iak się robi, który ma Rodzay Bullionu”. I na końcu przepisu: „Zie jest to rodzaj Bulionu, który prócz mocy służącej Bullionom ma przymiot dania koloru sosom”.

Wyraz *zie* nie jest notowany w słownikach, nie znalazłam go w żadnym innym badanym przeze mnie tekście, także w dawnych książkach kucharskich. Tym bardziej nieznanne mi było pochodzenie tej formy, ale intuicyjnie szukałam go w języku francuskim. Etymon polskiego *zie* ustaliłam kierując się także (błędna) pisownią innych wyrazów. Uznałam za prawdopodobne, iż osoba, która je zapisała, miała o języku francuskim nader skąpe wiadomości, mogła jednak wiedzieć, że niektóre wyrazy są zakończone w pisowni na niewymawiane *e*. I jeśli założyć, że i w *zie* końcowe *e* ma być nieme, to wyraz ten należy wymówić jako *zi*. I wtedy zauważyłam fonetyczne podobieństwo do francuskiego wyrazu *jus* [zy]⁴ ‘sok’, ale i ‘wywar’, jak w określeniu *jus de viande*, czyli ‘sok, smak, wywar mięsny’. Wyraz *jus* w znaczeniu ‘sauce (de viande)’ notowany jest już w 1538 r. [TLF] i funkcjonuje do dzisiaj.

Z przepisu z Jędrzejowa wynika, iż *zie* to właśnie mięsny gęsty wywar, nadający się do przechowywania i używania w razie potrzeby do przyprawiania sosów czy zup.

³ Zbiór przepisów jest rodzinną własnością Piotra Macieja Przytkowskiego, złożoną w depozyt Muzeum w Jędrzejowie.

⁴ Nieistniejąca w polszczyźnie samogłoska [y] często oddawana jest jak [i], por. niepoprawna wymowa *jury*, *menu*, zapożyczonych przez język polski.

Już po opublikowaniu doktoratu przeczytałam książkę Marii Iwaszkiewicz, córki Jarosława, pt. *Z moim ojcem o jedzeniu*⁵, i tam [Iwaszkiewicz 1995, s. 32] znajduję następujący passus, pochodzący z wywiadu, który Iwaszkiewiczówna przeprowadziła w 1962 r. z Władysławem Kucharskim, wieloletnim kucharzem jej rodziców, także na placówce w Kopenhadze:

Potraw z jaj znam ze 150. Tutaj, w Jabłonie, bardzo się podobały „jajka Florentine”. Są to również jajka *molé* [chodzi chyba o *mollet*, ze ściętym białkiem, lecz miękkim żółtkiem, uwaga moja – A.B.] przykryte beszamelem i przysypane parmezanem, ale położone na misecze z kruchego, niesłodkiego ciasta, zwanego ciastem angielskim, i na warstwie szpinaku ugotowanego w listkach, przyprawionego śmietanką. Całość oblewa się „ju” i wstawia do bardzo gorącego pieca, aby potrawa zarumieniła się z wierzchu, a jajka nie ścięły się.

I tu następuje wyjaśnienie Marii Iwaszkiewicz:

Ju jest to sok, esencja z wygotowanych różnych gatunków mięsa. Jest ciemnego koloru, galaretowacieje i w tym stanie daje się przechowywać. Używa się do przyprawiania. Daje naprawdę wiele smaku.

Nie miałam wątpliwości, że i ta forma pochodzi od francuskiego *jus*, przytoczonego tym razem w zniekształconym zapisie. Nie jestem w stanie powiedzieć, czy kucharz państwa Iwaszkiewiczów wymawiał [ju], czy też inaczej, ale autorka książki niewątpliwie nawiązuje do pisanej formy francuskiego wyrazu.

Nigdzie potem nie spotkałam polskiego *zie*. W ubiegłym roku opowiedziałam o moim dawnym znalezisku Jarosławowi Dumanowskiemu, profesorowi UMK w Toruniu, zajmującemu się historią polskiej kuchni i wydawcy dawnych książek kucharskich, i okazało się, że takiego wyrazu nie znał. Przypadek zrzucił, że pracuje on ostatnio nad przepisami Paula Tremo (1733–1810)⁶, wieloletniego kucharza Stanisława Augusta Poniatowskiego. W czerwcu 2014 r. dostałam od prof. Dumanowskiego przepis na... *zie*, pochodzący z rękopisu (lub odpisu) Tremona, z pytaniem, czy chodziło mi o tę właśnie potrawę. Oto ów przepis:

Sposób robienia *zie*

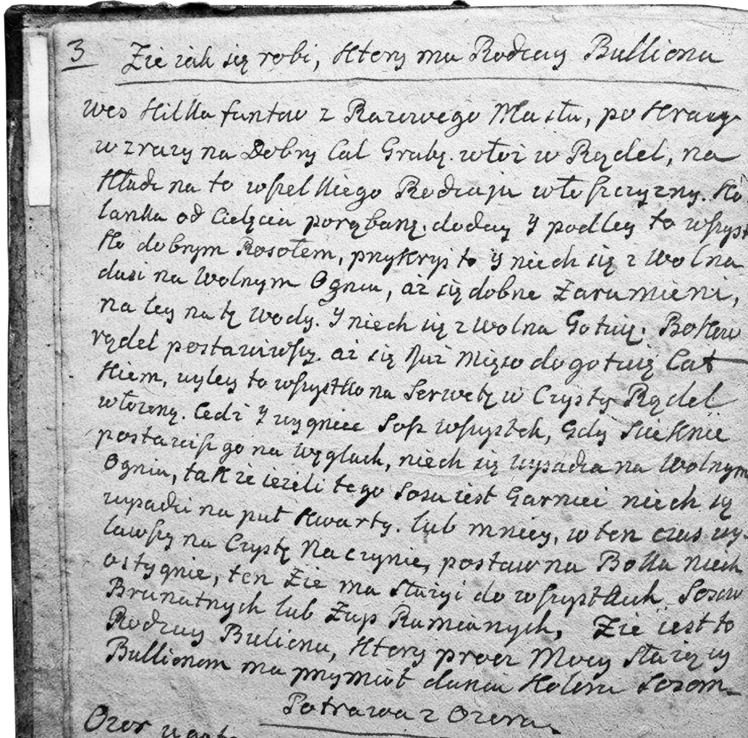
Weź kilka funtów zrazowego mięsa, pokraj go w zrazy na dobry cal grube, włóż w rondel, nakładz na to wszelkiego rodzaju włoszczyzny, kolanka od cielęcia porąbane dodaj i podlej to wszystkim dobrym rosołem lub wodą. Przykryj to i niech się dusi na wolnym ogniu, aż się dobrze zarumieni, nalej na to wody i niech się z wolna gotuje, bokiem rondel postawiwszy, aż się z mięsa cała wygotuje massa, że miętkie będzie.

⁵ Wydaną w roku 1980. Teraz korzystam z późniejszego wydania, z roku 1995, nakładem wydawnictwa „Twój Styl”.

⁶ Przyjęła się spolszczona pisownia nazwiska: Tremo, ponieważ tak podpisywał się ów Francuz z pochodzenia, którego przodkowie przyjechali z Niemiec na przełomie wieku XVII i XVIII, a imię zachowuje formę francuską: Paul. Wojtyńska [1996, s. 55, przyp. 1] podaje postacie nazwiska figurujące w aktach Kościoła francusko-reformowanego: Tremeau, Treinau, Tremon, Tremont.

Wylej to wszystko, gdy się już mięso dogotuje dostatecznie, na serwetę w czysty rondel włożoną i wygnieć sos wszystkim. Gdy ścieknie wszystek, postawisz go na węglach, niech się wysadzi na pół kwarty lub mniej. Wtenczas, wylawszy na czyste naczynie, postaw na boku, niech ostygnie.

Ten zie służyć ma do wszystkich sosów brunatnych lub zup rumianych. Zie jest to rodzaj bulionu, który prócz mocy właściwej bulionem [sic] służącej, ma przymiot dania koloru sosowi.



Strona z przepisem na zie w zeszytu przechowywanym w Muzeum Przytkowskich w Jędrzejowie. Za fotografię i zgodę na jej opublikowanie bardzo dziękuję panu Maciejowi Przytkowskiemu

Nie miałam wątpliwości, że przesłany mi tekst przypomina przepis, który znałam z zeszytu z Jędrzejowa, mimo kilku różnic w sformułowaniach. Świadczy to o tym, że przepisy Tremona krążyły w odpisach, w części lub w całości, i docierały do kuchni arystokratycznych, szlacheckich, a potem i mieszczańskich. Nigdy jednak nie ukazały się drukiem⁷, znane są z wersji rękopiśmiennych. Jedna

⁷ Wojtyńska [1996, s. 54] podaje tytuły tekstów autorstwa P. Tremona: niewydana *Botanika kuchenna*, zbiór przepisów znany pod tytułem *Nauka dokładna sposobów warzenia i sporządzania potraw z mięsiwa, ryb, iarzyń, mąki iakoteż przyprawiania rozmaitych sosów, robienia essencji*

z nich przechowywana jest w Bibliotece Jagiellońskiej. Obejrzałam więc ten rękopis (sygn. 5892). Zawiera on 28 kart obustronnie zapisanych, obłożonych miękką okładką, z kartą tytułową pisaną wyraźnie inną ręką niż zawartość zbioru ponumerowanych przepisów, na której czytamy:

Nauka dokładna sposobów warzenia i sporządzania potraw z mięsiwa, ryb, iarzyń, mąki iako też przyprawiania rozmaitych sosów, robienia essencyji ponczowej etc., z załączeniem dokładnego opisu Naczyń i Legumin, w porządnej Kuchni niezbędnie potrzebnych, przedstawiona w sposobie praktycznym przez Tremona, Kuchmistrza Nadwornego Króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, po raz pierwszy do druku podana. Kraków 1835.

W prawym dolnym rogu karty figuruje sentencja: „Nie każdy myśli, ale każdy iada”.

Zbiór zawiera łącznie 95 przepisów, wpisanych w „Regestr potraw”, a wśród nich jako 43. figuruje „Sposób robienia *zie*”. Sam wyraz pojawia się jeszcze w kilku miejscach zbioru. Na przykład na stronie 15b czytamy:

[...] potym doleiesz trochę Rosołu *Zie* [...] lecz nie kładąc *Zie*, kiedy go nie ma to kawałek suchego bulionu włożysz; s. 17b: *Zie* kawałek lub palonego cukru; s. 18a: Jeżeli Rosołu nie masz to wlejesz wody rozpuściwszy w niej *Zie* lub bulionu kawałek; s. 20a: [...] a jeżeli chcesz mieć rosół rumiany to kawałek *Zie* dodasz ieszcze; s. 22a: [...] wleć trochę rosolu lub rozgotowanego Bulionu, weź także dla koloru kawałek *Zie* lecz niewielki bo by ci sos szerniał.

Wynika z powyższych fragmentów przepisów Paula Tremo, że *zie* używany był do przyprawiania sosów czy zup zamiennie z *suchym bulionem*. Oba składniki, oprócz smaku, miały także potrawie nadać „rumiane” zabarwienie, ale w tym celu mógł być również w zastępstwie użyty palony cukier, czyli karmel.

Wyraz *zie* traktować należy prawdopodobnie jako *hapax legomenon*, figurujący wyłącznie w zbiorze przepisów Paula Tremo⁸ i ich odpisach. Tego określenia potrawy nigdzie nie znalazłam, natomiast przepisy na przygotowanie mięsnego,

ponczowej etc., z załączeniem dokładnego opisu Naczyń i Legumin, w porządnej Kuchni niezbędnie potrzebnych, przedstawiona w sposobie praktycznym przez Tremona, Kuchmistrza Nadwornego Króla Stanisława Augusta Poniatowskiego [...], w zbiorach BJ, oraz inna kopia pt. *Kuchnia na 6 osób podług JP Tremona, pierwszego Kuchmistrza Stanisława Augusta Króla Polskiego*.

⁸ Można by się dziwić, że Tremo, Francuz z pochodzenia, błędnie zapisywał francuskie nazwy potraw. Ale też jego znajomość francuskiego mogła być ułomna: urodził się w Berlinie we francuskiej hugenockiej rodzinie, był kuchmistrem na dworze Stanisława Augusta Poniatowskiego, później towarzyszył mu w Petersburgu, wreszcie wrócił do Polski, gdzie zmarł. Nie wiadomo o jego dłuższych pobytach w ojczyźnie przodków, podróżował po Europie, doskonaląc swój kuchmistrzowski kunszt. Wojtyńska [1996, s. 52] wspomina, że w roku 1783 spędził kilka miesięcy w Paryżu. Nie jest również wykluczone, że celowo spolszczył, choćby częściowo, francuskie terminy, np. wspomniane wyżej *beszamelle*. Formy takie mogły się również pojawiać w kolejnych, anonimowych odpisach jego przepisów.

gęstego wywaru – podstawy zup i sosów, figurują w późniejszych książkach kucharskich, choć pod inną nazwą i z pewną modyfikacją samego półproduktu.

I tak, *Gdańska książka kucharska* z 1858 r., tłumaczona z niemieckiego wydania z 1806 r., zawiera przepis na „rosół na podróż” [Grzyb 2007, s. 31] i przedstawia sposób na przyrządzenie gęstego rosółu z różnych mięs z dodatkiem jarzyn i przypraw, odparowanego, ostudzonego, a po stężeniu pokrojonego na małe kostki, które należy wysuszyć i przełożyć na papier.

Praktyczny kucharz warszawski z 1908 r. podaje przepis na „suchy bulion”, otrzymany poprzez odparowanie gęstego rosółu. Cytuję tylko zakończenie przepisu:

Gdy buljon jest już tak wygotowany, że gęstnieć zaczyna, wylać odrobinę na spodeczek, gdy zastygnie na tęgą galarete, można już buljon zlewać do małych foremek albo głębokich talerzy, gdy zastygnie wyjąć, wynieść na przewiewne miejsce do obsuszenia, a następnie przechowywać w słojach.

W popularnej książce kucharskiej Lucyny Ćwierczakiewiczowej *365 obiadów za 5 zł* z 1911 r. nie znalazłam przepisu na „suchy bulion” lub podobną potrawę. Maria Monatowa natomiast, uważana za jej godną kontynuatorkę, wydała *Uniwersalną książkę kucharską* (1910 i 1926) i poleca (wyd. z 1926 r., s. 328) „Sposób przyrządzania bulionu”. Zaczyna tak:

W mieście nie oplaca się robić w domu bulionu, bo za drogo wypada. Wszelkie potrzebne mięsiwa trzebaby [sic] kupić za gotówkę; to też zajmują się tym tylko restauracje zużywając na ten cel wszystkie gorsze części i odpadki mięsa i drobiu. Natomiast na wsi mając własne gospodarstwo, drób i zwierzyne, każda dobra gospodyni powinna wyrabiać bulion nie tylko na własny użytek, ale i na sprzedaż.

I tu następuje przepis, zalecający długie gotowanie różnych mięs z jarzynami, do odparowania do połowy, „gotując dotąd, póki nie zrobi się gęsty i klejowaty [...] należy go wtedy ponalewać w kwadratowe foremki, a po zastygnięciu wyrzucić na deszczułkę i postawić w przewiewnym miejscu do wyschnięcia. Potem pozawijać go w woskowy papier i przechowywać w chłodnej, suchej spiżarni”. Jest to wtedy niewątpliwie „suchy bulion”⁹. Określenie to pojawiło się już w przepisach Paula Tremo zamiennie z *zie*, a sama przyprawa bardzo przypomina współczesne kostki rosółowe...

Historia wyrazu *zie*, występującego jedynie w kilku rękopiśmiennych przepisach kulinarnych, może być przyczynkiem do wiedzy o nieznanym bądź zapomnianym dawnych wyrazach, ale i skromnym dowodem na to, że wyniki dociekań leksykalnych nie powinny być uznawane za ostateczne. Niekiedy przypadek,

⁹ Poleca też Monatowa „Rosół w najszybszy sposób z kostek Maggi’ego”.

a zwłaszcza badania innych specjalistów przynieść mogą dalsze informacje i uzupełnienia. Odnotować także trzeba, że dzisiaj wyraz *kulinarny* nie brzmi już „niepoważnie”, nawet w pracy naukowej.

Bibliografia

- Bochnakowa Anna, 1984, *Terminy kulinarne romańskiego pochodzenia w języku polskim do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Ćwierczakiewiczowa Lucyna, 1911, *365 obiadów za 5 zł*, Warszawa.
- Grzyb Andrzej (red.), 2007, *Gdańska książka kucharska: wskazanie jak gotować, piec i marynować na smaczny sposób zgodnie ze sprawdzonymi przepisami dzięki pięćdziesięcioletniemu doświadczeniu opracowała Marie Rosnack*, tłum. z jęz. niem. Katarzyna Bruska [et al.], red. i oprac. Andrzej Grzyb, wstęp Andrzej Januszajtis, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin.
- Iwaskiewicz Maria, 1995, *Z moim ojcem o jedzeniu*, Twój Styl, Warszawa.
- Meyzie Philippe, 2009, *Jean-Louis Flandrin. Historia smaku we Francji i w Polsce*, tłum. Jarosław Dumanowski, <http://www.mowiaiwieki.pl/index.php?page=artykul&id=260>, internetowa wersja miesięcznika „Mówią wieki”, 12/599 z grudnia 2009 (dostęp: grudzień 2009, konsultowana w roku 2014 i w grudniu 2015).
- Monatowa Maria, 1925, *Uniwersalna książka kucharska*, Lwów.
- Praktyczny kucharz...*, 1908, *Praktyczny kucharz warszawski zawierający 1503 przepisy różnych potraw, oraz pieczenia ciast i sporządzania zapasów spiżarnianych*. Wydanie dziewiętnaste [...], Nakład Ferdynanda Hoesick'a, Warszawa.
- TLF – *Trésor de la langue française informatisé* (<http://atilf.atilf.fr/>).
- Witaszek-Samborska Małgorzata, 2005, *Studia nad słownictwem kulinarnym we współczesnej polszczyźnie*, Poznań.
- Wojtyńska Wanda, 1996, *Paul Tremo – kucharz Stanisława Augusta*, „Kronika Zamkowa” 1, s. 50–56.

On a culinary term from the 18th century – the history of *zie*

Abstract

The expression *zie* was found in the handwritten collection of recipes (private possession) from the 18th century. The meaning of the word can be concluded from context: thick sauce from long-cooked and shredded meat that can be stored and used as an addition to food. French word *jus (de viande)* was adopted as the etymon for *zie*. Another form of the borrowed word is *ju*, already confirmed in the 20th century. Recent research by historians suggests that the word *zie* also occurs in the recipes left by Paul Tremo, the cook of King Stanisław August Poniatowski. Comparison of the two texts allows concluding that the private collection of recipes is one of the copies of Tremo's recipes. The dish itself, under different names is described in later cookbooks.

JADWIGA KITA-HUBER
Uniwersytet Jagielloński

**SIEBENKÄS (1796/1797) JEAN PAULA RICHTERA
JAKO HUMORYSTYCZNA POWIEŚĆ MAŁŻEŃSKA
A Dyskursy małżeńskie przełomu XVIII i XIX wieku**

1. WPROWADZENIE

W jednym ze swych wykładów na temat teorii społeczeństwa Niklas Luhmann w następujący sposób pisze o zależności między miłością a małżeństwem, powołując się na jedną z najbardziej znanych powieści Jean Paula:

Często nie da się przewidzieć, jeśli oberzemy za punkt wyjścia jakąś powieść czy film, jak trwale będzie małżeństwo zawarte z miłości. Najczęściej historia kończy się ślubem lub w kilku przypadkach, jak choćby w *Siebenkäsie* Jean Paula, zaczyna się od ślubu, potem jednak wszystko się psuje, on umiera, ale tylko pozornie, ona też umiera, ale naprawdę, i on znów może się ożenić, i w przypadku tego drugiego małżeństwa nie da się przewidzieć, czy będzie ono trwałe czy nie¹.

Obserwacja Luhmanna w uproszczonej i dowcipny sposób streszcza akcję powieści Jean Paula, nakreślając jednocześnie charakterystyczną dla powieści małżeńskiej kolejność wydarzeń: na początku jest ślub, który otwiera drogę do szczęścia i/lub rozkładu związku małżeńskiego. To, że historia małżeństwa może stanowić odpowiedni temat dla literatury, nie jest pod koniec XVIII w. jednak tak oczywiste. Do czasu ukazania się przełomowej powieści Jean Paula historii małżeńskie postrzegane są jako temat niegodny literatury. Stanowisko takie reprezentuje m.in. Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796), niemiecki krytyk społeczny i pisarz, który w swej datowanej na rok 1774 rozprawie pt. *Über die Ehe (O małżeństwie)* zauważa, co następuje: „Wszystkie powieści, wszystkie komedie kończą się ślubem, ponieważ wieczna jednostajność stanu małżeńskiego nie pozostawia

¹ Niklas Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, red. Dirk Baecker, Heidelberg 2005, s. 211 n. (Jeśli nie podano inaczej, cytaty przełożyła J. Kita-Huber).

po sobie niczego, co warte byłoby opisanie”². Tymczasem tematem monumentalnej powieści Jean Paula jest właśnie owa „wieczna jednostajność stanu małżeńskiego”, codzienność małżeńska, którą pisarz wprowadza tym samym do literatury pięknej o wysokich ambicjach artystycznych³. Humorystyczna powieść Jean Paula pt. *Siebenkäs*, której trzy tomy ukazały się w Berlinie na dwanaście lat przed popularniejszymi dzisiaj *Powinowactwami z wyboru* Johanna Wolfganga Goethego (1809), jest pierwszą wielką powieścią małżeńską w literaturze niemieckiej. Ustanawia ona zupełnie nowy typ powieści, charakteryzujący się głównie tym, że akcja rozpoczyna się od konwencjonalnego końca (czyli zawarcia związku małżeńskiego) i przedstawia historię małżeństwa najczęściej jako proces jego rozpadu. Tę chronologię wydarzeń przejmą później takie powieści XIX w., jak wspomniane już *Powinowactwa z wyboru* Johanna Wolfganga von Goethego, *Armut, Schuld und Buße der Gräfin Dolores Achima von Arnim*, *Madame Bovary* Gustava Flauberta czy *Effi Briest* Theodora Fontane⁴. Historycy literatury widzą w *Siebenkäsie* Jean Paula powieść nieustępującą pod względem artystycznym *Powinowactwom z wyboru*, natomiast z uwagi na wnikliwość przedstawienia stosunków społecznych zdecydowanie ją przewyższającą⁵.

2. JEAN PAUL JAKO PISARZ MIĘDZY EPOKĄ KLASYCZNĄ I ROMANTYCZNĄ

Johann Paul Friedrich Richter (1763–1825), ponieważ tak brzmi jego właściwe nazwisko⁶, postrzegany jest jako autor pełen sprzeczności i paradoksów, niedający się jednoznacznie przyporządkować do żadnej epoki czy prądu literackiego. W niemieckiej historii literatury przypisuje się mu – podobnie jak Hölderlinowi i Kleistowi – miejsce szczególne między klasycyzmem a romantyzmem, niemniej jeśli chodzi o myśl teoretyczną i strategię pisarskie widzi się w nim autora bliższego romantyzmowi. Jego pisarstwo, a w szczególności „jego swawolny sposób prowadzenia narracji i przekształcania rzeczy świata zewnętrznego w pozorny chaos skojarzeń, nawiązań i ironicznych autorefleksji” wpisuje się częściowo

² Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die Ehe* [w:] idem, *Sämtliche Werke*, t. 5, Berlin 1828, s. 166.

³ Jean Paul nie jest oczywiście pierwszym pisarzem, który czyni z małżeństwa temat powieści. Wcześniejsze utwory – *Schwedische Gräfin* Gellerta i kilka popularnych powieści Wezela – nie są jednak godne uwagi. Por. Günter de Bruyn, *Das Leben des Jean Paul Friedrich Richter. Eine Biographie*, wyd. 4, Frankfurt am Main 2004, s. 165.

⁴ Por. Elbseth Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe. Jean Pauls poetische Geschlechter-Werkstatt*, Freiburg 1999, s. 225.

⁵ Por. G. de Bruyn, *Das Leben des Jean Paul Friedrich Richter*, op. cit., s. 165.

⁶ Z uwagi na wielką atencję dla Jean Jacques’a Rousseau Richter przybrał sobie nazwisko literackie „Jean Paul”, którym wpisał się do historii literatury światowej.

w program romantyków jenajskich⁷. Jak zauważa Hans Esselborn, sam Jean Paul wskazywał na dwa źródła swej twórczości: krytyczne wobec społeczeństwa oświecenie i sentymentalizm kultywujący indywidualizm i sferę uczuciową, subiektywność⁸. Mimo swego zakorzenienia w drobnomieszczańskie rzeczywistości końca XVIII w., którą opisuje z niespotykaną dotąd w literaturze niemieckiej wnikliwością i drobiazgowością, Jean Paul pozostaje pisarzem na wskroś nowoczesnym, w szczególności z uwagi na rozwijane techniki i strategie narracyjne, jak choćby „świadome wprowadzanie dygresji, służących przerywaniu akcji, gra z postacią narratora czy zniesienie funkcji autora [*Autorfunktion* – J.K.-H.] w sieci intertekstualnych odniesień”⁹.

Jean Paul jest przede wszystkim mistrzem powieści. Jego obszerne dzieło obejmuje satyry, które tworzył głównie we wczesnej fazie twórczości, sześć wielkich powieści, spośród których największy sukces wydawniczy za życia przyniosła mu sentymentalna powieść *Hesperus*, postrzegana jako emocjonalne zwierciadło epoki, liczne opowiadania, idylle i marzenia senne, a także pisma teoretyczne z zakresu estetyki, filozofii, pedagogiki czy krytyki współczesnych wydarzeń i zjawisk. Na szczególną uwagę zasługuje rozprawa estetyczna pt. *Vorschule der Ästhetik* (1804), w której poeta rozwija m.in. pierwszą sformułowaną na gruncie niemieckim teorię humoru. Dzieła Jean Paula poruszają wiedzę ze wszystkich możliwych dziedzin, łącząc ze sobą tradycję i innowację, wiedzę różnego porządku i zupełnie różne dyskursy. Między innymi dlatego jego utwory określa się mianem powieści czy biografii encyklopedycznych.

Również toczące się w Niemczech pod koniec XVIII w. dyskusje na temat miłości i małżeństwa znajdują w utworach Jean Paula różnorakie odzwierciedlenia. Pisarz podejmuje te tematy z jednej strony *explicite* w pismach teoretycznych, np. w rozprawie dotyczącej kwestii wychowania zatytułowanej *Levana*, czy w licznych, rozsianych po całym dziele rozważaniach teoretycznych, np. w *Vorschule der Ästhetik*. Z drugiej strony przedstawia te kwestie w utworach fikcyjnych, zderzając ze sobą – najczęściej w manierze humorystycznej, jak pokaże przykład *Siebenkäs* – zupełnie różne modele małżeństwa.

3. WSPÓŁCZESNE JEAN PAULOWI DYSKURSY O MIŁOŚCI I MAŁŻEŃSTWIE – KONTEKST

Zanim przejdę do analizy powieści *Siebenkäs*, zarysuję krótko toczącą się na przełomie XVIII i XIX w. w Niemczech dyskusję na temat miłości i małżeństwa.

⁷ Por. Erika von Borries, Ernst von Borries, *Deutsche Literaturgeschichte*, t. 4: *Zwischen Klassik und Romantik. Hölderlin, Kleist, Jean Paul*, wyd. 2, München 1997, s. 29.

⁸ Hans Esselborn, art. *Jean Paul* [w:] *Killy-Literaturlexikon*, t. 6, Berlin 1990, s. 117.

⁹ *Ibidem*, s. 117.

Następnie postaram się wykazać, w jakim stopniu została ona włączona do powieści Jean Paula oraz jaki był oryginalny wkład pisarza w tę dyskusję.

Pod koniec XVIII w. mamy do czynienia w Niemczech niemalże z zalewem pism teoretycznych na temat małżeństwa, głównie w ramach takich dziedzin jak prawo, medycyna, pedagogika czy filozofia popularna, oraz z licznymi opracowaniami fikcjonalnymi, podejmującymi problem potrzeby legitymizacji instytucji małżeństwa¹⁰. Punktem odniesienia jest tu rozpowszechniony w świecie protestanckim tradycyjny pogląd na kwestię małżeństwa, opierający się na modelu chrześcijańskiej rodziny. Jako stworzeni na obraz i podobieństwo Boże małżonkowie mają wprawdzie równą godność i wartość, niemniej ze względu na odmienność przypisanych im na trwałe ról i obowiązków ich partnerstwo ma charakter hierarchiczny, tzn. żona jest podporządkowana mężowi. Obok pism afirmujących tradycyjny model małżeństwa, nazywany również modelem dopełnieniowym, powstają koncepcje pragnące sprostać nowemu pojmowaniu tych kwestii w ramach rozwoju idei romantycznych. Starszy, tradycyjny model małżeństwa reprezentuje ciesząca się w XVIII w. niezmierną popularnością rozprawa pedagogiczna Joachima Heinricha Campego pt. *Väterlicher Rath für meine Tochter (Ojcowska rada dla mojej córki)*, która znacząco wpłynęła na dyskusję na temat wychowania kobiet na przełomie wieków. Od czasu pierwszej publikacji w 1789 do 1799 r. rozprawa doczekała się pięciu, a do roku 1832 aż dziesięciu wznowień. Campe stoi na stanowisku, że „małżeństwo jest [...] jedynym [...] dostępnym jeszcze środkiem”, dzięki któremu kobieta może „uzyskać miejsce, przestrzeń oddziaływania, ochronę, uznanie i wyższy stopień wolności i samodzielności”¹¹. Taka ocena małżeństwa koresponduje z jego konserwatywnym podejściem do problemu kształcenia kobiet. Campe stawia sobie bowiem za cel zwalczanie „epidemii stulecia”, jaką jest według niego intensywne czytelnictwo, nadmierna chęć zdobywania wiedzy i aspiracje pisarskie u ówczesnych kobiet. Dlatego nakłania swą córkę, aby nie zostawała ani uczoną, ani pisarką, lecz skupiła się na przygotowaniach do swej przyszłej roli jako „uszcześliwiająca męża małżonka [...], dbająca o kształcenie [dzieci] matka i mądra strażniczka [...] wewnętrznego ogniska domowego”¹². W tym potrójnym przeznaczeniu kobiety do roli małżonki, matki i opiekunki ogniska domowego, które znajdziemy zresztą już w *Emilu* Jean Jacques’a Rousseau, takie cechy jak

¹⁰ Por. Julia B o b s i n, *Von der Werther-Krise zur Lucinde-Liebe. Studien zur Liebesemantik in der deutschen Erzählliteratur 1770–1800*, Tübingen 1994.

¹¹ Joachim Heinrich C a m p e, *Väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenstück zum Theophron. Der erwachsenen weiblichen Jugend gewidmet*, Frankfurt und Leipzig 1790, s. 31.

¹² Ibidem, s. 15. Por. także Andrea A l b r e c h t, *Bildung und Ehe ‚genialer Weiber‘. Jean Pauls „Diesjährige Nachlesung an die Dichtinnen” als Erwiderung auf Esther Gad und Rahel Levin Varnhagen*, „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 2006 (80), z. 1, s. 379.

wykształcenie, erudycja czy czytanie nie znajdują żadnej akceptacji – są czymś zbędnym, niepraktycznym, a nawet niezdrowym. W tradycyjnym, polegającym na dopełnianiu się płci modelu małżeństwa, którego apogeum stanowi przytoczona tu popularnonaukowa rozprawa Campego, sensem małżeństwa nie jest miłość, lecz płodzenie i wychowywanie dzieci przy wzajemnym wspieraniu się i trosce małżonków o siebie nawzajem i rodzinę¹³.

Pod koniec XVIII w. dochodzi do przełomu również w odniesieniu do takich kwestii jak miłość i małżeństwo, w obrębie których dają się zauważyć pewne zasadnicze zmiany. Jak pisze Julia Bobsin, „sentymentalizm dowartościowuje kobietę i nasyca małżeństwo emocjonalnie [...]. Sentymentalny model małżeństwa wraz ze swym utożsamieniem miłości i małżeństwa wypiera model racjonalistyczny, oparty na umowie stron”¹⁴. Za reprezentatywne dla dyskusji na temat nowej definicji małżeństwa uznaje się rozważania Johanna Gottlieba Fichtego, rozwijane w takich pismach jak *Naturrecht* oraz *System der Sittenlehre*, dwie rozprawy Wilhelma von Humboldta *Über den Geschlechtsunterschied* i *Über männliche und weibliche Form* oraz wczesnoromantyczne wizje Friedricha Schlegla i Friedricha Schleiernachera. W pismach tych zauważyć można dwie charakterystyczne dla tego okresu tendencje. Pierwsza z nich związana jest z rozwojem koncepcji tzw. wspólnoty małżeńskiej, według której małżeństwo nie tylko wiąże się z miłością, lecz jest z nią tożsame. Fichte w następujący sposób definiuje tę koncepcję w swoim *System der Sittenlehre*: „W samym pojęciu miłości zawarte jest [...] pojęcie małżeństwa [...] przyzwoita niewiasta może się oddać tylko z miłości [...] może się oddać tylko wtedy, gdy spełnia wymóg bycia w małżeństwie [...]”¹⁵. Koncepcja małżeństwa z miłości, zakładająca niczym nieskrępowany, wolny wybór partnera i pozbawioną przeszkód samorealizację, znalazła swe odbicie w powieści Friedricha Schlegla pt. *Lucinde* (1799). Druga tendencja wiąże się z wyłaniającym się około roku 1800 projektem równouprawnienia kobiety w związku małżeńskim czy tzw. ideą biegunowości płci, którą szwajcarska badaczka Elsbeth Dangel-Pelloquin określiła mianem semantyki równości (*Gleichheitssemantik*)¹⁶. Pojawienie się tej

¹³ Do pisma Campego por. J. B o b s i n, *Von der Werther-Krise zur Lucinde-Liebe*, op. cit., s. 43 n.

¹⁴ Ibidem, s. 74. Bobsin w następujący sposób charakteryzuje racjonalistyczną koncepcję małżeństwa: „Die Ehe gilt den Aufklärern prinzipiell als ‚Ehefreundschaft‘: Der Zweck der Ehe liegt außerhalb der ehelichen Gemeinschaft selbst; externe Zwecke der Ehe sind die Zeugung und Erziehung von Kindern, eine geregelte Triebabfuhr und die gegenseitige Hilfeleistung der Eheleute, wobei vermutlich besonders an die Führung eines gemeinsamen Haushaltes gedacht wurde. In diesem Konzept ist wenig Raum für Individualität, Emotionalität und eine lustvolle, zweckentbundene Sexualität” – ibidem, s. 73.

¹⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Neudruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus herausgegebenen Ausgabe von 1922, mit Einleitung von Manfred Zahn, Hamburg 1979, § 27, s. 330–331.

¹⁶ Por. E. D a n g e l - P e l l o q u i n, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 258 n.

idei nie rozwiązywało jednak problemu męskiej dominacji w małżeństwie, co wynikało z pewnego zawartego w niej paradoksu. Kobieta zyskuje tu wprawdzie uznanie jako podmiot i jako istota równouprawniona, hierarchiczna przewaga mężczyzny zostaje jednak zachowana. To znaczy, że zgodnie z tą koncepcją kobieta dobrowolnie rezygnuje ze swej samodzielności i dobrowolnie podporządkowuje się – z miłości właśnie – swemu mężowi. I tak Fichte postrzega kobietę jako istotę wolną, jednak tylko o tyle, o ile jest ona obdarzona rozumem, i jednocześnie jako istotę zależną, ponieważ z miłości do swego męża ofiarowuje mu swą niezależność. W *Grundlagen des Naturrechts* czytamy: „Niewiasta, stając się środkiem do zaspokojenia mężczyzny, poświęca swą osobowość; otrzymuje ją jednak z powrotem, podobnie jak całą swą godność, ponieważ uczyniła to z miłości do tego Jednego”¹⁷. W innym miejscu znajdziemy jeszcze dobitniejsze sformułowanie: „W pojęciu małżeństwa tkwi bezgraniczne poddanie się kobiety woli mężczyzny: nie z powodów jurydycznych, lecz moralnych. Musi się ona poddać ze względu na swą własną godność. – Kobieta nie należy do samej siebie, lecz do mężczyzny. [...] Mężczyzna zajmuje całkowicie jej miejsce”¹⁸. Jak zamierzam wykazać w niniejszym eseju, Jean Paul zestawia ze sobą w *Siebenkäs* obydwa te porządki, racjonalistyczną dopełnieniową koncepcję małżeństwa i nowe tendencje epoki, odkrywając w sposób humorystyczny ich wewnętrzną niespójność i jednostronność.

4. *SIEBENKÄS* – OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA POWIEŚCI

Powieść Jean Paula, opatrzona programatycznym, niemalże barokowym tytułem *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel* (*Kwiaty, owoce i ciernie, czyli stan małżeński, śmierć i wesele adwokata ubogich F. St. Siebenkasa*), doczekała się za życia pisarza dwu wydań: pierwszego na przełomie 1796/97 oraz drugiego, zmienionego i uzupełnionego o nowy tom w roku 1818. Wydanie uzupełnione wykorzystane zostało w wielotomowej edycji dzieł pisarza pod redakcją Norberta Millera, przytaczającej także warianty tekstu z pierwszego wydania. Akcja powieści rozgrywa się w roku 1785, narrator komentuje ją jednak, jak czytamy w przedmowie, z perspektywy roku 1795¹⁹. W przedmowie pojawia się ponadto postać o imieniu „Jean Paul”, która wdaje się w dyskusję z fikcyjną Johanną Pauliną, żeńskim *alter ego* pisarza, będącą równocześnie jego najwierniejszą, wymarzoną czytelniczką. Aby porozmawiać z nią o książkach i wygłosić

¹⁷ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., § 5, s. 306.

¹⁸ Ibidem, § 16, s. 320.

¹⁹ Jean Paul, *Siebenkäs* [w:] idem, *Sämtliche Werke*, red. Norbert Miller, t. I.2, München 1987, s. 15–29.

wykład na temat powieści *Siebenkäs*, „Jean Paul” musi uśpić ojca Johannya Pauliny, kupca Ohrmanna, zapobiegając w ten sposób możliwym zakłóceniom. Owe trzy działające w przedmowie postaci reprezentują odpowiednio trzy rodzaje publiczności literackiej: kupujących (stary Ohrmann), czytelników (Johanne Pauline) i samych artystów („Jean Paul”). Warto również zauważyć, że powieść miała w pierwszej wersji aż trzy wprowadzenia, po przedmowie (*Vorrede*) następowała nihilistyczna wizja senna *Rede des toden Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* (Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga), której recepcja przebiegała na przestrzeni dwu ostatnich stuleci niezależnie od recepcji całej powieści²⁰, oraz pojednawcza wizja pt. *Traum im Traum*, operująca tradycyjnymi obrazami religijnymi. Co ciekawe i ważne nie tylko ze względu na kompozycję powieści, w drugim wydaniu obydwie wizje usytuowane są nie na początku, ale pomiędzy drugim a trzecim tomem. Obydwie stanowią również wzmiankowane w tytule powieści tzw. „części kwiatowe” (*Blumenstücke*), podczas gdy historia małżeństwa opisana jest w tzw. „częściach cierniowych” (*Dornenstücke*)²¹.

Jak czytamy w tytule, powieść opowiada o losach pewnego małżeństwa, a dokładniej o dokonującym się stopniowo rozpadzie związku dwu osób. Jest to utwór, który – jak zauważa Gerhard Schulz – nie ma w literaturze światowej zbyt wielu odpowiedników o tej samej przenikliwości i głębi²². Opowiadanie zaczyna się *in medias res*, od zaślubin dwojga zupełnie nieprzystających do siebie partnerów. Firmian Stanislaus Siebenkäs, adwokat ubogich zamieszkujący szwabską miejscowość Kuhschnappel, żeni się z młodą dziewczyną, pochodzącą z drobnomieszczańskiej rodziny z Augsburga, córką zmarłego przed laty luterńskiego skryby, która podobnie jak jej mąż nosi dość osobliwe nazwisko: Lenette Wendeline Egelkraut. Powieść nie przedstawia wydarzeń poprzedzających zaślubiny, czytelnik nie dowiaduje się zatem, dlaczego doszło do zawarcia tego związku. Proces stopniowego rozkładu małżeństwa ma swe źródła przede wszystkim w różnych obrażeniach małżonków na temat małżeństwa, a w dalszej kolejności w braku pieniędzy, w bezdzietności i w działaniach osób trzecich. Do osób trzecich zaliczymy Hoseasa Heinricha Leibgebera, najlepszego przyjaciela Siebenkása, który jest równocześnie jego kulejącym na jedną nogę sobowtórem. Jeszcze w czasach studenckich przyjaciele zamieniają się nazwiskami, co przyczyni się później do

²⁰ Por. Götz Müller, *Jean Pauls „Rede des toden Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei”* [w:] i d e m, *Jean Paul im Kontext. Gesammelte Aufsätze*, Würzburg 1996, s. 104–124.

²¹ Jedyne „część owocowa” powieści występuje na końcu trzeciego tomu i obejmuje list doktora Viktora na temat przeobrażeń „ja” w „ty”, „on”, „wy” i „oni”.

²² Por. Gerhard Schulz, *Jean Pauls Siebenkäs: Aspekte der Goethezeit*, red. Stanley Corngold, Michael Curschmann, Theodore Ziolkowski, Göttingen 1977, s. 216. Z porażką męża wiąże się jednak drugi temat powieści: zmartwychwstanie pisarza Siebenkása – narodziny autora.

utrąty spadku przez Siebenkäsą i da początek całemu szeregowi nieszczęśliwych wydarzeń, prowadzących nieuchronnie do katastrofy. Częstymi gośćmi w domu młodego małżeństwa są ponadto: wizytator szkolny Stiefel (pol. Kalosz), który ze względu na swój drobnomieszczański światopogląd i tradycyjne rozumienie małżeństwa jest mile widziany szczególnie przez Lenette, a także niesympatyczny młody patrycjusz, radca finansowy Everard Rosa von Meyern, pozbawiony skrupułów podrywacz, mający na swym sumieniu m.in. uwiedzenie młodej dzieciobójczyni, bronionej aktualnie przez Siebenkäsą. W powieści pojawia się ponadto druga kobieta, zagadkowa Natalia, którą Siebenkäs spotyka podczas wędrówki do Bayreuth, zyskując stopniowo jej przyjaźń. Po około roku trwania małżeństwa Siebenkäs decyduje się na zakończenie tego nieszczęśliwego związku, przez sfingowanie własnej śmierci. W inscenizacji tego wydarzenia pomaga mu Leibgeber, który ponownie zamienia się z nim nazwiskiem, umożliwiając mu w ten sposób wyjazd do Liechtensteinu i objęcie tam posady inspektora. W Vaduz Siebenkäs (teraz Leibgeber) dowiaduje się o powtórnym zamążpójściu Lenetty oraz o sympatii, jaką darzy go Natalia. Ostatnia scena powieści rozgrywa się przy grobie zmarłej w połogu Lenetty, przy którym Siebenkäs/Leibgeber i Natalia przysięgają sobie wieczną miłość. Powieść kończy się słowami: „I cierpienia naszego przyjaciela dobiegły końca”²³. Warto zauważyć, że pozorna śmierć protagonisty, umożliwiająca mu ucieczkę z ciasnej codzienności, oraz ziemskie zmartwychwstanie do nowej miłości spotkały się z ostrymi zarzutami ze strony ówczesnej krytyki. Austriacka cenzura zabroniła nawet importowania tej niemoralnej powieści do państw monarchii habsburskiej, aby zapobiec publicznemu zgorszeniu i upadkowi obyczajów²⁴.

5. HISTORIA MAŁŻEŃSTWA I CHARAKTERYSTYKA POSTACI W POWIEŚCI *SIEBENKÄS*

Głównego powodu rozpadu małżeństwa Siebenkäsą i Lenette dopatrywać się można w niezgodności czy wręcz przeciwstawności ich charakterów. Z biegiem czasu różnice między małżonkami nie ulegają bowiem złagodzeniu, lecz wyostrajają się do tego stopnia, że ich codzienne życie staje się piekłem. Postacie małżonków skonstruowane są na zasadzie przeciwieństwa. Wywodząca się z drobnomieszczaństwa Lenette, która przybywa do Kuhschnappel bez rodziców i bez pieniędzy, jest niewykształcona. Jak czytamy, „jej główną przywarą był brak wykształcenia”²⁵, wyrażający się przede wszystkim w jej „intelektualnych prowincjo-

²³ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 576.

²⁴ Por. Aleksander Rogalski, *Trzy portrety niemieckie. Fryderyk Hölderlin, Jean Paul, Stefan George*, Poznań 1980, s. 154.

²⁵ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 289.

nalizmach” oraz niemożności skoncentrowania się na czytaniu i słuchaniu. Lenette nie jest w stanie zrozumieć uczonych wywodów swego męża ani zachwycić się jego wykładami. Niemniej jest kobietą samodzielną, tzn. uznawaną w środowisku drobnomieszczańskim szwaczką czepców, która potrafiła przed zamążpójściem sama zarabiać na siebie. Czepiec jest w powieści najważniejszym atrybutem tej postaci. Symbolizuje nie tylko jej drobnomieszczańskie pochodzenie, lecz określa także pewien krytykowany w powieści model kobiecości. Jako „drewniana głowa w czepcu” Lenette przeciwstawiona zostaje Natalii, drugiej postaci kobiecej, którą narrator nazywa „głową Apollina z marmuru”²⁶. Siebenkäs natomiast ukończył studia prawnicze, następnie przejął mieszczański urząd adwokata ubogich; jest wykształcony i zdolny do głębszej refleksji. Mimo że działa w środowisku drobnomieszczańskim i zajmuje typowe rzemieślnicze mieszkanie, ze względu na swą profesję zaliczany jest do grupy uczonych. Gdy działalność adwokacka nie przynosi już dochodów, rezygnuje jednak z urzędu, całą swą energię poświęcając działalności pisarskiej, a dokładniej zbiorowi satyr pod znamienym tytułem *Auswahl aus des Teufels Papieren (Wybór z pism diabła)*. Praca ta nie wiąże się wprawdzie z żadnymi zarobkami, pozwala jednak Siebenkäsowi na intelektualne spełnienie. Powieść nie daje jednoznacznej odpowiedzi, dlaczego tak przeciwstawne postaci zdecydowały się wejść w związek małżeński. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia, jak zauważa Gerhard Schulz, z tzw. małżeństwem rytualnym, dzięki któremu Siebenkäs jako adwokat odnajduje swe miejsce w społeczeństwie drobnomieszczańskim, zapraszając je niejako pod swój dach²⁷.

Z opisu pierwszych miesięcy małżeństwa wynika, że Siebenkäs stale poucza i kształci swą małżonkę, pragnąc uczynić z niej swą najwierniejszą czytelniczkę i słuchaczkę. Jak czytamy, „przyjmuje [on] często profesurę nadzwyczajną i wdrapuje się na katedrę”²⁸. Życzenie formowania kobiety na swój obraz i podobieństwo wyrażone zostało najdobitniej w tzw. mowie weselnej Adama (*Adams Hochzeitrede*), którą Leibgeber wysłał do Lenetty w formie listu. W liście tym wyobraża sobie, że jest biblijnym Adamem, stwórcą całego rodzaju ludzkiego, który sam płodzi, stwarza i ożywia swą żonę Ewę²⁹. Oprócz listów i uczonych prelekcji męża do podniesienia poziomu wykształcenia Lenetty przyczyniają się także wykłady i nauki małżeńskie innych domowników: Stiefel czyta jej małżeńskie brewiarze i kazania, prowadząc z nią jednocześnie – ze względów pedagogicznych – rozmowy o czepcach i modzie. Kobieciarz Rosa von Meyern cytuje jej z pamięci wiersze, próbując ją w ten sposób zawstydzić i uwieść. Lenette pozostaje jednak odporna na wszelkie próby kształtowania i pouczenia. Jej jedyną bronią

²⁶ E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 198.

²⁷ Por. G. Schulz, *Jean Pauls Siebenkäs*, op. cit., s. 218.

²⁸ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 201.

²⁹ Ibidem, s. 119–127.

zdaje się upór, z jakim się nie zmienia. W postaci Lenetty Jean Paul przedstawia zatem nowy paradygmat kobiecości, oparty na takich cechach, jak samodzielność i niezależność, które w powieści przyjmują postać tępego uporu. Mamy tu zatem do czynienia raczej z satyrą, z karykaturalnym, wyjaskrawionym rysunkiem postaci. Pozytywne cechy Lenetty nie równoważą faktu, że ustępuje intelektualnie mężowi³⁰.

Powieść zawiera szereg pedantycznie skonstruowanych scen przedstawiających życie małżonków w ich codziennym byciu razem. Podział pracy w małżeńskiej codzienności wygląda w ten sposób, że Siebenkäs pracuje przy biurku, Lenette natomiast niestrudzenie oddaje się obowiązkom domowym. Pisanie i sprzątanie, czytanie i szycie występują tu obok siebie bez żadnego powiązania, gdyż małżonkowie nie szanują wzajemnie swej pracy. Szczególnie Siebenkäs cierpi z powodu prac domowych Lenetty – pranie i sprzątanie wyprowadzają go z równowagi i uniemożliwiają twórczość. Codziennosc małżeńska staje się dla niego wręcz czymś w rodzaju zsekularyzowanej Męki Pańskiej, na co wskazuje obficie stosowana metaforyka pasyjna. Siebenkäs zdaje się naśladować Chrystusa na jego drodze krzyżowej: jego życie małżeńskie, pozorna śmierć i zmartwychwstanie ku nowemu możliwemu małżeństwu imitują życie, śmierć i wniebowstąpienie ewangelicznego Jezusa³¹. Na początku drugiego tomu narrator wyraźnie odnosi piętnaście tajemnic w życiu Jezusa Chrystusa, wspomnianych w Kościele katolickim podczas modlitwy różańcowej, do losów swego bohatera, uwypuklając tym samym ich funkcję strukturalną dla budowy fabuły całej powieści:

Katolicy wyróżniają w życiu Chrystusa piętnaście tajemnic, pięć radosnych, pięć bolesnych i pięć chwalebnych. Towarzystwem naszemu bohaterowi w skupieniu przez pięć radosnych, którymi obdarza małżonków miesiąc miodowo-lipowy; teraz dochodzę z nim do tajemnic bolesnych, na których większość małżeństw kończy orszak swych tajemnic. Ufam, że jego małżeństwo ma jeszcze przed sobą tajemnice chwalebne [...]³².

Siebenkäs przedstawiony jest jako cierpiący Chrystus, dźwigający na swej obolałej głowie „koronę cierniową”, a miotły i szczotki Lenetty stają się dla niego prawdziwymi „narzędziami męki”. Mowa jest o krzyżu małżeńskim, który małżonkowie muszą dźwigać każdego dnia, a także o małżeńskim przedpieklu, z którego nie ma ucieczki. Również Lenette opisana jest za pomocą metaforyki pasyjnej, jako ta „z lamentem dźwigająca krzyż”³³ czy „siostra Hioba od krzyża”³⁴.

³⁰ Por. także charakterystykę Lenetty w monografii E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op.cit.

³¹ Por. G. Schulz, *Jean Pauls Siebenkäs*, op. cit., s. 215.

³² Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 152.

³³ Ibidem, s. 215.

³⁴ Ibidem, s. 116.

Innym ważnym powodem rozpadu małżeństwa jest wspomniane już i coraz bardziej doskwierające małżonkom ubóstwo. Wiąże się ono z podstępnyim pozabawieniem Siebenkása spadku w wysokości 1200 guldenów, mającego służyć jako materialne zabezpieczenie przyszłości. Opiekun Siebenkása, tajemniczy von Blaise, nie wypłaca mu pieniędzy z powodu zmiany nazwiska, mimo iż zobowiązał się do tego pisemnie. Gdy Lenette przez przypadek odkrywa prawdziwą przyczynę wstrzymania wypłaty spadku, jej zaufanie do męża ulega zachwianiu, gdyż sama zaczyna mieć wątpliwości, jak on się naprawdę nazywa. Po zużyciu wszystkich oszczędności Siebenkäs czuje się zmuszony, wbrew woli swej małżonki, oddać w zastaw całe gospodarstwo domowe, łącznie z przedmiotami mającymi dla niej wartość symboliczną. Siebenkäs zastawia naczynia cynowe, symbolizujące status mieszczański pary, bukiet ze sztucznych kwiatów (będący równocześnie jej prezentem zaręczynowym), symbolizujący małżeńską intymność, i w końcu tzw. „rusztowany katun”, czyli należąca do Lenetty tkaninę perkalową, przeznaczoną na jej przyszłą suknię żałobną, o którą małżonkowie burzliwie się kłócą. Podczas gdy dla Siebenkása zastawione przedmioty nie mają żadnej pozamaterialnej wartości, stosunek Lenetty do męża zależy właśnie od tych rzeczy, ba, ich utrata jest dla niej jednoznaczna z unicestwieniem małżeństwa³⁵. Stopniowe zastawianie przedmiotów sprawia, że przestrzeń małżeńska w oczach Lenetty ulega *peu à peu* materialnemu i symbolicznemu zniszczeniu. Małżeństwo zostaje bezpowrotnie rozbite. Nie uratuje go nawet chwilowa poprawa sytuacji finansowej, gdy podczas dorocznych zawodów strzeleckich z okazji święta św. Andrzeja Siebenkäs zostaje królem strzelców. Ponieważ odrzuca możliwość rozwodu, jedynym ratunkiem wydaje mu się pozorna śmierć, którą narrator określa metaforycznie mianem „wyjścia z Egiptu”³⁶.

6. SIEBENKÄS A WSPÓŁCZESNE JEAN PAULOWI DYSKURSY O MIŁOŚCI I MAŁŻEŃSTWIE

W powieści Jean Paula skonfrontowane zostały ze sobą dwa modele miłości i małżeństwa, które można w uproszczeniu określić jako model tradycyjno-racjonalistyczny i wczesnoromantyczny. Lenette reprezentuje model tradycyjny, Siebenkäs natomiast zdaje się zwolennikiem tendencji wczesnoromantycznych. Te przeciwstawne wyobrażenia ścierają się ze sobą właściwie we wszystkich scenach małżeńskich powieści. Oto przykład z pierwszego rozdziału trzeciego tomu:

nigdy nie potrafił wprawić jej w liryczny entuzjizm miłości, tak żeby zapomniała i o ziemi, i o niebie, i o wszystkim innym – a ona potrafiła wśród jego czułości liczyć uderzenia

³⁵ Schulz pisze, że Siebenkäs całe swoje małżeństwo oddaje w zastaw. Por. G. Schulz, *Jean Pauls Siebenkäs*, op.cit., s. 216.

³⁶ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 355.

zegara miejskiego i nasłuchiwać, czy garnek z zupą przypadkiem nie kipi, i biec do kuchni ze łzami w oczach, które nasz bohater wycisnął z jej wzruszonego serca dzięki jakiejś pięknej opowieści czy kazaniu – modląc się, śpiewała donośnym głosem pieśni kościelne, wplatając w sam środek zwrotki prozaiczne pytanie: „Co odgrzeję dzisiaj na kolację?” – I nie mógł puścić w niepamięć, że kiedyś, gdy zdawała się w największym wzruszeniu słuchać jego kazania na temat śmierci i wieczności, badawczo spoglądając na niego, a właściwie na dolne partie jego ciała, wycodziła w końcu: Nie wkładaj jutro lewej skarpety, muszę ją wcześniej zacerować³⁷.

Komizm tej sceny wynika z konfliktu między niedającymi się pogodzić porządkami. Lenette, w zupełności oddana obowiązkom dnia codziennego, nie jest w stanie skupić się przez dłuższą chwilę na podniosłych rozważaniach męża³⁸. Jest stereotypową i jednocześnie wzorową przedstawicielką starego modelu, czyli opie-
 rającego się na podziale ról dopełnienia płci. Można ją postrzegać jako uosobienie zawartych w piśmie Campego rad dla perfekcyjnej żony i pani domu. Jak pokazuje przytoczony tu cytat, sednem małżeństwa jest dla niej troska o współmałżonka, polegająca na tym, że niezależnie od swych indywidualnych marzeń i zdolności przejmując przypisane jej odgórnie zadania. Siebenkäs natomiast oczekiwałby od żony duchowych wzlotów, wyjścia ponad sferę materialną³⁹. Istotą małżeństwa jest dla niego związek emocjonalny, polegający na indywidualnej fascynacji partnerem i wzajemnym uznawaniu swych potrzeb.

Powieść krytykuje tradycyjny obraz kobiecości, znany ówczesnemu odbiorcy m.in. z pisma Campego *Väterlicher Rath* oraz licznych osiemnastowiecznych poradników i zbiorów korespondencji. Pośrednio krytyce poddany jest tu także późnooświeceniowy model kształcenia kobiet, zgodnie z którym są one z tego procesu właściwie wykluczone, a czytelnictwo wśród kobiet traktowane jest jak rzecz zbędna czy wręcz szkodliwa. Dlaczego Lenette nie jest w stanie skoncentrować się na filozoficznym kazaniu swego męża o śmierci i wieczności? Narrator podkreśla wielokrotnie, że Lenette znalazłaby z pewnością spełnienie w zabezpieczonym finansowo i funkcjonującym według konwencjonalnych reguł gospodarstwie domowym. Ponieważ w małżeństwie z Siebenkäsem nie może się spełnić w roli pani domu, czuje się osamotniona i nieszczęśliwa. Nie są jej znane żadne techniki kompensacyjne, dzięki którym łatwiej byłoby jej znosić ciężki los. Jak czytamy w powieści, „w swym pustym życiu [nie potrafi] wyhaftować sobie marzeń pełnych fantazyjnych kwiatów, [ponieważ] żadna książka jej nie nudzi, ale również żadna

³⁷ Ibidem, s. 290 n.

³⁸ Na jej przykładzie narrator-humorysta krytykuje właściwą niektórym kobietom cechę, polegającą na tym, że nie potrafią w żadnej sytuacji oderwać swej uwagi od zmysłowych detali. Jak czytamy, „nawet gdyby sam Chrystus stanął przed nimi i nauczał, to w chwilach największego wzruszenia obserwowałyby i tak jego kamizelkę i skarpety” – ibidem, s. 271.

³⁹ Por. E. D a n g e l - P e l l o q u i n, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 260 n.

nie sprawia jej radości”⁴⁰. Nie umie również pozbywać się swych trosk poprzez pisanie: „Przy pisaniu można skompensować sobie wiele, ale nie przy szyciu”⁴¹. Brak zainteresowania słowem pisanym jest największą przeszkodą w powstaniu duchowej wspólnoty, o jakiej marzy Siebenkäs. *Notabene*, bezpośrednio po tej scenie do głosu dochodzi sam „autor niniejszej historii”, który – bezsprzecznie wyprowadzony z równowagi – staje po stronie Siebenkása i jego wyobrażeń o małżeństwie, opisując równocześnie swą własną wymarzoną żonę. W tej wypowiedzi do głosu dochodzi również sam autor, Jean Paul:

Byłoby wprawdzie godne pożądaniami, aby autor niniejszej historii, jeśli wejdzie kiedyś w stan małżeński, dostał od losu taką żonę, której może wyklądać o najważniejszych zasadach i dyktatach zawartych w nauce o duchach czy astronomii, i która mu w momencie jego największego uniesienia nie zrobi zarzutu z dziurawych skarpetek; będzie jednak zadowolony nawet i wtedy, gdy przypadnie mu w udziale niewiasta o mniejszych zaletach, ale jednak będąca w stanie poszybować z nim tak daleko, jak to tylko możliwe – [...] dla której wszechświat to coś więcej niż tylko pokój dziecienny i parkiet taneczny [...]. I która dzięki swej subtelności oraz wielkiemu i pobożnemu sercu ulepszy i uświęci z czasem nawet tego, który ją poślubił⁴².

Tym wyobrażeniom narratora odpowiada w powieści Natalia, należąca do grupy tzw. kobiet „wysokich” Jean Paula, pozostająca tu jednak wyłącznie projekcją męskiego „ja”. Siebenkäs spotyka ją w drodze do przyjaciela Leibgebera niedaleko pałacu o wdzięcznej nazwie „Fantaisie”. Paradoksalnie tę znaczącą nazwę rozszyfrowuje nie kto inny, jak właśnie niewykształcona Lenette, która myli ją z nazwą „fantazja”, co jednak może oznaczać, że Siebenkäs spotkał Natalię jedynie w swej wyobraźni. Natalia uosabia model „wytęsknionej ukochanej” (*Sehnsuchts-geliebte*⁴³), z czym koresponduje także jej wygląd – jest zawoalowana i ubrana na czarno. Jej głowa przypomina marmurową głowę greckiego boga Apollina, kontrastując w ten sposób – jak już wspomniałam – z „drewnianą głową w czepcu” Lenetty. Scenę pierwszego spotkania Siebenkása i Natalii można czytać jako scenę modelową romantycznego spotkania kochanków. Natalia jest marzeniem sennym, ucieleśnieniem tajemnicy kobiecości, niemniej poprzez swą idealną piękność pozbawiona jest cech indywidualnych i zostaje niejako odindywidualizowana. Ale Siebenkäs fascynuje nie tyle jej podniosła zewnętrzna postać, odzwierciedlająca poniekąd jej wzniosłą duszę, ile jej wykształcenie: „jej wiedza, entuzjazm – jej subtelny ton – i jej pochlebne traktowanie [mężczyzn]”⁴⁴. Jest „wysokiego stanu

⁴⁰ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 558.

⁴¹ Ibidem, s. 328. W oryginale zdanie to brzmi następująco: „Wegschreiben kann man sich viel, aber nicht wegnähen”.

⁴² Ibidem, s. 291.

⁴³ E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 192.

⁴⁴ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 392.

i wszechstronnie wykształcona⁴⁵, dzięki czemu mogłaby ze stoickim spokojem znosić niedostatki, nie tracąc przy tym zdolności do zachwyty nad pracą swego męża. Natalia potrafi, jak pisze Andrea Albrecht, „intelektualnie i emocjonalnie zrekompensować sobie rzeczywiście panujące stosunki, zatapiając się w świecie poezji”⁴⁶. Z drugiej strony jest świadoma swej służebnej roli wobec mężczyzny: schlebia mu, ba, jest zwierciadłem jego „ja”. To właśnie u niej Siebenkäs odnaleźć może w końcu ów „liryczny entuzjazm miłości”, którego brakowało Lenetcie. Natalia jest zatem w każdym względzie – zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz – przeciwieństwem Lenetty, spełniając z naddatkiem wymagania stawiane nowej duchowej towarzyszce. Powieść odsyła zatem do nowej romantycznej koncepcji małżeństwa jako związku z miłości, opartego na wolnym wyborze partnera i powinowactwie dusz. Jak pisze Dangel-Pelloquin, powieść Jean Paula można byłoby czytać jako humorystyczną pochwałę „małżeństwa emocjonalnego, opartego na miłości, wzajemnej zgodzie i równości”⁴⁷. Niemniej – i tutaj tkwi zasadnicza różnica – nie opowiada ona o małżeństwie, lecz o przedślubnej fascynacji Natalią. Fakt, że powieść nie zawiera historii drugiego małżeństwa, można zinterpretować jako pewien sceptycyzm Jean Paula wobec nowych wczesnoromantycznych projektów⁴⁸. Natalia, tak jak została skonstruowana w tej powieści, właśnie ze względu na miażdżące porównanie z Lenettą nie przedstawia tu rzeczywistej alternatywy. Jest „projekcyjnym spełnieniem miłosnej fantazji”⁴⁹, statuą reprezentującą sferę idealną, ale pozbawioną życia – trudno się po niej spodziewać praktycznego radzenia sobie z małżeńską codziennością.

Jak wykazała Dangel-Pelloquin, powieść *Siebenkäs* podejmuje również tematykę biegunowości płci czy tzw. semantykę równości⁵⁰. Dialog płci odbywa się tu jednak wyłącznie w ramach burzliwych dyskusji i niesnasek między małżonkami, co zostaje wzmocnione przez dobitną metaforykę wojenną, zastosowaną do opisu tego małżeństwa choćby w tytułach rozdziałów: „Małżeńska partia *à la guerre*” („Eheliche Partie *à la guerre*”) czy „Wojna ziemniaczana z babami” („Kartoffelkriege mit Weibern”)⁵¹. Przykładem może być krótka scena kłótni między małżonkami, w której wczesnoromantyczny postulat równościowy zostaje paradoksalnie wyostrzony i odwrócony, co wiąże się z kolei z nieoczekiwanym odwróceniem

⁴⁵ Ibidem, s. 376.

⁴⁶ A. Albrecht, *Bildung und Ehe ‚genialer Weiber‘*, op. cit., s. 384.

⁴⁷ E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 264.

⁴⁸ W innym piśmie pt. *Diesjährige Nachlesung an die Dichtinnen*, stanowiącym integralną część *Vorschule der Ästhetik*, Jean Paul radzi uczynom kobietom po prostu, aby nie wychodziły za mąż. Por. Jean Paul, *Sämtliche Werke*, red. Norbert Miller, t. I.5, München 1987, s. 435.

⁴⁹ E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 265.

⁵⁰ Por. ibidem, s. 266 n.

⁵¹ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 283.

oficjalnych poglądów małżonków na role płci⁵². Siebenkäs, który w gruncie rzeczy gardzi hierarchicznym, opartym na podziale ról modelem małżeństwa, opowiadając się w teoretycznych rozważaniach za równością, próbuje w praktyce zakwestionować semantykę równości i zapewnić sobie dominację, podczas gdy Lenette upiera się przy postulacie równości. To znaczy, w ocenie Siebenkása, który musi oddać w zastaw kolejną rzecz należącą do wspólnego gospodarstwa domowego, materiał perkalowy na suknię żałobną Lenetty jest mniej wart niż jego zegarek, co prowadzi do konfliktu między małżonkami. Lenette nie daje się ubezwłasnowolnić, lecz uparcie domaga się równości i symetrii odnośnie do oddawanych w zastaw prywatnych przedmiotów. Ponieważ Siebenkäs nie znajduje odpowiednich argumentów, by się jej sprzeciwić, powołuje się ostatecznie na swoje nazwisko, próbując w ten sposób zdobyć autorytet. Niemniej żona z łatwością podważa ten autorytet, przypominając mu, że tak naprawdę nazywa się zupełnie inaczej, dzięki czemu scena zyskuje efekt komiczny. W tym sporze górę bierze Lenette, sprowadzając dyskusję na nieprzyjemny dla Siebenkása temat i pozbawiając go tym samym wszelkich argumentów, w związku z czym pozostaje mu tylko działanie defensywne⁵³.

Na zakończenie przytoczę scenę, w kunsztowny sposób wykorzystującą cytowane w powieści koncepcje małżeństwa, którą można czytać jako swoistą alegorię małżeństwa. Chodzi o słynny epizod odcinania przypalonego knota świeczki, opisany w drugim tomie powieści.

Dowiadujemy się, że młodzi małżonkowie decydują się na spędzenie wspólnego wieczoru przy jednym stole oświetlanym przez jedną lampę naftową. Wieczór rozpoczyna się idyllicznie, mąż i żona siedzą naprzeciwko siebie, jak czytamy, „[wyrabiając] przy jednym świetle podwójne wynagrodzenie”⁵⁴ – on pi-

⁵² Fragment ten brzmi w j. niemieckim następująco: „Er zog endlich mit helldunklem Jammer den grillierten Kattun aus der Schublade: »Das ist«, sagt’ er, »der Stoßvogel, der mir nachsetzt, das Steckgarn, das mir der Teufel aufstellt, sein Schafkleid, mein Marterkittel, mein Casems-Pantoffel – Teuerste, tue mir nur das zu Gefallen und verpfänd es! – Antworte mir noch nicht«, sagt’ er, sanft die Hand auf ihre Lippen deckend, »– überlege vorher, was doch eine dumme Gemeinde tat, deren einziger Hufschmied im Dorfe gehangen werden sollte. Sie schlug lieber einige unschuldige Schneidermeister für den Galgen vor, die eher zu entraten waren. Und du, als eine klügere Person, solltest ja die bloße Näharbeit der Meister, da wir den Trauerkattun bei unsern Lebzeiten nicht brauchen, lieber hergeben als metallene Möbeln, aus denen wir täglich speisen! – Jetzt sage aber, was du denkst, Gute?« – »Ich habe es schon lange gemerkt«, versetzte sie, »daß du mich um meinen Trauerrock zu bringen suchst. Ich geb’ ihn aber nicht her. Wenn ich nun zu dir sagte: versetz deine Uhr, Firmian! Es wär’ ebenso.« – Vielleicht gewöhnen sich die Männer darum an, gebieterisch ohne Gründe zu befehlen, weil diese wenig gefangen und sie gerade die Widerspenstigkeit, statt zu brechen, nur waffnen. – »Beim Henker!« sagt’ er, »nun hab.’ ichs genug. [...] Es wird heute versetzt, so wahr ich Siebenkäs heiße.« – »Du heißest ja auch Leibgeber«, sagte sie. »Es soll mich der Teufel holen, wenn der Kattun da bleibt«, sagt’ er” – ibidem, s. 309.

⁵³ Por. E. Dangel-Pellouquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 266 n.

⁵⁴ Jean Paul, *Siebenkäs*, op. cit., s. 169.

sze, ona szyje. W tej atmosferze przypomina się Siebenkäsowi pewna „wzruszająca anegdota o tym, jak małżonka Pliniusza Młodsze trzymała nad jego głową lampę, aby mógł lepiej widzieć, gdy pisze”⁵⁵. Zainspirowany tą wizją Siebenkäs prosi Lenette, aby przejęła dla niego rolę owej „dystygowanej Rzymianki”, by została jego muzą. Powierza jej prozaiczne zadanie obcinania knota lampy, by on sam nie musiał odrywać się od pisania. Wraz z kontrolą nad źródłem światła Lenette ma przejąć zatem odpowiedzialność za powodzenie jego pisarstwa. Siebenkäs podkreśla bowiem, jak bardzo niezakłócony strumień jego inspiracji zależy od kondycji padającego na stół światła. Lenette daje z siebie wszystko, by dobrze wypełnić zlecenie jej zadanie, swym krzątaniem się wokół lampy irytuje jednak wrażliwego na bodźce męża: najpierw zapomina o przycinaniu knota, potem robi to za często, aż w końcu światło zupełnie gaśnie i małżonkowie siedzą – obok siebie – w ciemności. Akcja przycinania knota kończy się niepowodzeniem. Jak zauważa Dangel-Pelloquin, do której interpretacji się tu przyłączam, wraz z tym incydentem załamuje się Siebenkäsowa wizja idealnego podziału ról, opartego na wzajemnym zrozumieniu, gdzie kobieta jako muza inspiruje męzczyznę jako poetę⁵⁶. Scena pokazuje wyraźnie „rozdźwięk między nieprzydatną szwaczką czepców a rolą muzy, narzuconą jej przez małżonka-pisarza”⁵⁷, której Lenette do końca nie rozumie.

Scenę tę można interpretować jako krytykę wczesnoromantycznych koncepcji małżeńskich, a w szczególności wyobrażenia o intelektualnym podporządkowaniu kobiety (Fichte). Jean Paul wskazuje na pewne granice nowej koncepcji małżeństwa z miłości, którą zdaje się najpierw propagować: w postulowanym związku dusz kobieta ma być muzą i źródłem inspiracji dla męskiej twórczości. Jak pisze Dangel-Pelloquin, „postulowane zjednoczenie płci nie opiera się na różnicy, lecz na takiej jedności, w której element żeński ma wspierać element męski w procesie jego doskonalenia się”⁵⁸.

7. ORYGINALNOŚĆ HUMORYSTYCZNEJ POWIEŚCI MAŁŻEŃSKIEJ *SIEBENKÄS*

Powieść Jean Paula *Siebenkäs* ustanawia pewien wzorzec dla powieści małżeńskich, którym posłuży się później wielu wielkich powieściopisarzy dziewiętnastowiecznych. Biorąc pod uwagę, że rozpoczyna się ona od zaślubin i opowiada o stopniowym rozpadzie małżeństwa, mamy tu właściwie do czynienia z prototypem powieści rozwodowej. Jeśli zaś chodzi o współczesną pisarzowi dyskusję na temat różnych koncepcji małżeństwa, to powieść ta zdaje się na pierwszy rzut

⁵⁵ Ibidem, s. 170.

⁵⁶ Por. E. Dangel-Pelloquin, *Eigensinnige Geschöpfe*, op. cit., s. 288.

⁵⁷ Ibidem, s. 288.

⁵⁸ Ibidem, s. 289.

oka wspierać romantyczny model miłości i małżeństwa, poddając krytyce model tradycyjny. Przy dokładniejszej analizie okazuje się jednak, że celem jest raczej wykazanie pewnych ograniczeń i sprzeczności we wszystkich przywoływanych tu koncepcjach, co jest charakterystyczne dla pisarstwa Jean Paula w ogóle. Wraz z *Siebenkäsem* romantyczna koncepcja miłości otrzymuje pewną realistyczną korektę, a idea małżeństwa z miłości zdaje się nie wykraczać poza sferę życzeń.

**Jean Paul's *Siebenkäs* (1796/1797) as a humorous novel about marriage
and the contemporary discourses on marriage**

Abstract

Jean Paul's novel *Flower, Fruit, and Thorn Pieces or the Married Life, Death, and Wedding of the Advocate of the Poor; Firmian Stanislaus Siebenkäs* is considered to be the first novel about marriage in German literature. Published as early as twelve years before Johann W. Goethe's *Die Wahlverwandtschaften* (1809) it establishes a new type of novel in which the plot begins from the ending, i.e. from a wedding. The story of a marriage is being told as a process of disbanding. This order will be appropriated in several great 19th century novels written by Goethe, Arnim, Flaubert, Fontane, etc. In my contribution *Siebenkäs* is as a humorous novel concerning marriage, presented against the background of contemporary discourses on marriage. These discourses are used up by Jean Paul in an artistic way. In his novel he confronts the traditional model of marriage which is represented especially by Joachim Heinrich Campe's pedagogical writing *Väterlicher Rath für meine Tochter* (1789) with the new early romantic concepts of love and marriage (as developed by Johann Gottlieb Fichte). The analysis shows that, at first sight, the novel seems to support the romantic love marriage and the equality of men and women. At closer inspection the novel ironically points out the contradictions and the one-sidednesses of this concept. *Siebenkäs* provides to the romantic concept of marriage a "realistic correlative" and, in consequence, the love marriage turns out to be just wishful thinking.

TERESA BELA

Wyższa Szkoła Europejska im. Ks. J. Tischnera

**W KRĘGU WIKTORIAŃSKICH TĘSKNOT I LĘKÓW:
REFLEKSJE NA TEMAT TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ I NAUKOWEJ
F. W. H. MYERSA (1843–1901)**

Epoka wiktoriańska w literaturze i kulturze angielskiej, obejmująca ponad sześć dekad XIX wieku, opisywana bywała na różne sposoby i w różnych kontekstach kulturowych, ale powracającym motywem większości opisów jest niezwykła energia twórcza i dynamika życia, charakteryzujące tamte czasy. Wielka liczba pisarzy, poetów, artystów, wybitnych uczonych, a także osiągnięć w różnych dziedzinach sztuki i wiedzy świadczy o wysokim poziomie edukacji klas wyższych, bogactwie ich zainteresowań i szacunku dla działań podejmowanych na różnych płaszczyznach w celu rozwiązania problemów stworzonych przez szybki rozwój technologii i życia gospodarczego i społecznego Wielkiej Brytanii. Przyglądając się bliżej tym sprawom oraz dorobkowi autorów wiktoriańskich można stwierdzić, że sławą i estymą wśród współczesnych cieszyło się wielu z nich i na określenie „wybitni wiktoriańscy”¹ zasługiwało wtedy niemało ludzi pióra. Z czasem ich dorobek i zasługi zostały zapomniane przez potomnych, z perspektywy terażniejszej znaczenie ich wydaje się niewielkie, jednakże przy każdym bliższym spojrzeniu w czasy wiktoriańskie nie można ich pominąć.

Jedną z takich postaci jest niewątpliwie Frederick William Henry Myers (1843–1901), którego życie idealnie zmieściło się w epoce wiktoriańskiej (zmarł w styczniu 1901 roku, kilka dni przed królową Wiktorią). W skrótowych informacjach encyklopedycznych hasła opisowe przy jego nazwisku pojawiają się zazwyczaj w takiej kolejności: poeta, krytyk literacki, filolog klasyczny, inspektor szkolny Jej Królewskiej Mości (Her Majesty's Inspector of Schools) oraz psycholog amator, założyciel Towarzystwa Badań Zjawisk Psychicznych (Society for Psychical

¹ Jest to aluzja do tytułu sławnej książki Lyttona Stracheya *Eminent Victorians* (London 1918), która opisuje w sposób niekonwencjonalny życie czterech wybitnych postaci epoki: kardynała Manninga, generała Gordona, Thomasa Arnolda i Florence Nightingale.

Research, w skrócie SPR). Znany za swego życia jako poeta, Myers jest rzadko wspominany w historiach literatury i monografiach o poezji wiktoriańskiej. Krótki opis jego twórczości znajduje się w wydanym w 1897 roku studium o literaturze wiktoriańskiej², a trzy dekady później B. Ifor Evans poświęcił mu tylko jeden paragraf w swojej książce o poezji angielskiej w drugiej połowie XIX wieku³. Myers wspomniany jest też w historii literatury angielskiej George'a Sampsona, w rozdziale poświęconym Hopkinsowi i pomniejszym poetom drugiej połowy XIX wieku („Hopkins and Lesser Poets of the Middle and Later Nineteenth Century”)⁴. W historiach literatury i monografiach na temat poezji czy też kultury wiktoriańskiej opublikowanych w II połowie XX wieku nie ma w zasadzie wzmianek o poezji Myersa. Jego nazwisko natomiast pojawia się od kilku dekad w innym kontekście, który dotyczy jego pracy dla wspomnianego powyżej Society for Psychical Research (był jednym z założycieli tego Towarzystwa w 1882 roku).

Opisowi statusu Myersa jako poety zazwyczaj towarzyszą przymiotniki „lesser” – pomniejszy, lub „minor” – drugorzędny, mniejszy. Nawet sam poeta tak pisze o sobie w autobiografii, do której będą odniesienia poniżej. Jest to jednak fakt powszechnie znany, że autorzy „pomniejsi”, często nazywani teraz „niekanonicznymi”, nierzadko odgrywają niepoślednią rolę w procesie historycznoliterackim. Przy określaniu ich znaczenia w studiach naukowych można trafić na sformułowania pozornie oksymoroniczne – „pomniejszy lecz ważny” („minor but important”). Dla badaczy epoki wiktoriańskiej taki „pomniejszy” poeta, jak Frederick Henry Myers, może być interesujący i ważny z kilku powodów, o których będzie mowa w niniejszym artykule. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zasadne jest to, co jeden z badaczy epoki elżbietańskiej – okresu także obfitującego w wielu mniejszych poetów – podkreślił w swoim studium o poezji Sir Johna Daviesa: „Poeta mniejszego kalibru odzwierciedla swoją epokę tak, jak nie robią tego nigdy wielcy poeci”⁵.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie sylwetki F. H. Myersa jako niegdyś znanego i wybitnego wiktorianina, z uwzględnieniem przede wszystkim jego twórczości poetyckiej, chociaż znajdą się tu także odniesienia do jego eseistyki literackiej oraz działalności jako badacza zjawisk psychicznych. Charakterystyka zainteresowań i pasji tego autora, problematyki jego utworów oraz wyborów, jakich dokonywał w swoim życiu, ma służyć także przybliżeniu polskiemu czytelnikowi niektórych spraw, nurtujących angielskich pisarzy, poetów i myślicieli

² Richard D. Graham, *The Masters of Victorian Literature*, James Thin, Edinburgh 1897, s. 410.

³ B. Ifor Evans, *English Poetry in the Later Nineteenth Century*, Methuen and Co. Ltd., London 1933, s. 369–370.

⁴ George Sampson, *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1941, s. 595.

⁵ R. Krueger, *Introduction* [w:] *The Poems of Sir John Davies*, Oxford University Press, Oxford 1975, s. XLVIII.

w II połowie XIX wieku. W tego typu charakterystyce przydatna jest oczywiście kontekstualizacja biograficzna omawianego autora, do której wykorzystana tu została wydana niedawno biografia Myersa, określana jako „pierwsza pełna i bezstronna”⁶, a także ogólnie dostępne źródła internetowe. W artykule odnoszę się też do tekstu, który Myers napisał sam i który, zgodnie z jego wolą, został opublikowany przez jego żonę trzy lata po śmierci poety w tomie *Fragments of Prose and Poetry*⁷. Tę krótką autobiografię Myers napisał pod koniec życia z perspektywy człowieka, który ma ogląd całości swoich spraw. Skupił w niej uwagę tylko na nielicznych wydarzeniach, wybranych ze względu na ich późniejszy wpływ i znaczenie w jego życiu.

Frederick William Henry Myers pochodził z Yorkshire, z rodziny starych właścicieli ziemskich (squires); jego ojciec – także Frederick – był anglikańskim duchownym w Keswick w Kumbrii, w północno-zachodniej Anglii, przy granicy ze Szkocją, w sąsiedztwie pięknej Krainy Jezior. Zaangażowany był bardzo – jak to często wtedy miało miejsce wśród anglikańskiego kleru – w działalność filantropijną i edukacyjną w swojej parafii, organizując także comiesięczne wykłady dla mieszkańców. Matka, której rodzina zasiadała w Parlamencie, była nieprzeciętną kobietą, czytana i wrażliwą. Bardzo kochała poezję i przyrodę, i była wielką miłośniczką twórczości Williama Wordswortha, największego z Poetów Jezior, z którym jej rodzina była też spokrewniona. Ojciec Myersa zmarł wcześniej, gdy chłopiec – najstarszy z trzech braci – miał osiem lat. O uczuciowej bliskości między matką a jej synami, szczególnie najstarszym Frederickiem, świadczy fakt, że przeniosła się do Cheltenham w Gloucestershire w południowo-zachodniej Anglii, bo utworzona tam dekadę wcześniej szkoła prywatna dla chłopców (Cheltenham College) przyjmowała także uczniów bez internatu, którzy nie byli tam stygmatyzowani jako gorsi. Zależało jej bardzo na dobrej edukacji synów, ale chciała też, aby mieszkali z nią w domu, a nie w internacie.

Dwa zdarzenia z dzieciństwa, które Myers opisuje jako znamienne dla jego życia, to zapamiętany pierwszy głęboki smutek i pierwsza ogromna radość⁸. Smutku, graniczącego z rozpaczą, doświadczył w wieku lat pięciu, gdy zobaczył kreta zabitego na drodze przez wóz. Kiedy otrzymał od matki odpowiedź, że kret nie poszedł do nieba i jego życie się skończyło na zawsze, bo zwierzęta nie mają duszy, był w wielkiej rozpacz. To był pierwszy sygnał przerażenia, że może istnieć

⁶ T. Hamilton, *Immortal Longings: FWH Myers and the Victorian Search for Life after Death*, Imprint Academic, Exeter 2009. Cytat pochodzi z fragmentu recenzji R. Sheldrake’a, umieszczonego na okładce.

⁷ F. W. H. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, Longmans, London 1904. Ta krótka autobiografia stanowi pierwszy rozdział, zatytułowany *Fragments of Inner Life (Fragmenty życia prywatnego)*, s. 1–54.

⁸ F. W. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, s. 6–7.

śmierć bez możliwości zmartwychwstania. Patrząc na to zdarzenie z perspektywy dalszych lat, Myers wiązał z tym głębokim przeżyciem swoje późniejsze, bardzo emocjonalne zainteresowanie i zaangażowanie w badania nad problemem życia po śmierci fizycznej w ramach Towarzystwa do Badań Zjawisk Psychiczych.

Równie znacząca, a dla filologów wręcz fascynująca, jest pamięć Myersa o jego pierwszej ogromnej radości. Wspomina on, że jego ojciec, sam wykształcony klasycysta, zaczął uczyć syna łaciny od jego szóstych urodzin (był to właśnie prezent urodzinowy dla małego Fredericka). Kilka miesięcy później chłopiec dostał do przeczytania pierwszą księgę *Eneidy* Wergiliusza z tłumaczeniem angielskim między wersami. Myers pisze, że pamięta uczucie absolutnego oczarowania rytmem tych majestatycznych linijek i ich frapującym znaczeniem; określa swój stosunek do tego jako uczucie pełne czci, uszanowania („most reverent emotion”). Był to także podziw dla języka i kultury rzymskiej oraz dla samej poezji jako sztuki⁹.

Myers zdawał się cudownym dzieckiem, z wielkim talentem do języków obcych, a także umiejętnością komponowania wierszy według poznanych metrycznych modeli. Utwory poetyckie zaczął pisać w wieku dziesięciu lat; otrzymywał pochwały za tę poezję od swoich nauczycieli, a w szkole średniej (czyli w Cheltenham College) i na studiach zdobywał nagrody za młodzieńcze utwory, pisane w stylu znanych poetów epoki – Wordswortha, Tennysona i Swinburne’a. Jeden z żyjących wtedy ostatnich romantyków – Leigh Hunt (zm. 1859) – nazwał kilkunastoletniego Myersa „utalentowanym i obiecującym”¹⁰. Szkolne konkursy poetyckie, a także konkursy ogólnokrajowe, organizowane z okazji kulturalnych rocznic (np. rocznic urodzin lub śmierci poetów), często miały miejsce w wiktoriańskiej Anglii, a pisanie poezji było traktowane jako ważny znak ogólnej ogłady, wykształcenia i zdolności – znak specjalnego wyróżnienia. Tak więc, gdy Myers był studentem w Trinity College w Cambridge (rozpoczął studia, jak większość młodych ludzi, w wieku siedemnastu lat) i naturalnie studiował filologię klasyczną (Classics), a także „nauki moralne”, czyli nauki społeczne i filozofię, już na pierwszym roku zdobył Medal Kanclerza za utwór *The Prince of Wales at the Tomb of Washington*, który – odczytany na uroczystości rozpoczęcia roku akademickiego 1861 – przyjęty został owacyjnie. Do kilku z jego wczesnych wierszy skomponowano muzykę (np. melodię do wiersza o królowej Wiktorii napisał później Edward Elgar).

Myers podkreśla w autobiografii, że jego wczesny dziecięcy podziw dla Wergiliusza przekształcił się w zamiłowanie do całej poezji antycznej. Niewątpliwie miał on niezwykle uzdolnienia do języków klasycznych, tak że będąc jedenastoletnim chłopcem potrafił tłumaczyć fragmenty Szekspira na grekę, o czym wspomina

⁹ Ibidem, s. 7.

¹⁰ T. Hamilton, op. cit., s. 18.

w jednym ze swoich listów jego nauczyciel ze szkoły podstawowej – wielebny R. Cowley Powles¹¹. Jego talenty językowe i umiłowanie kultury starożytnej wpisywały się wspaniale w wiktoriański kanon wykształcenia, podstawą którego była znajomość języków klasycznych oraz literatury i kultury greckiej i rzymskiej. W swoim podziwie dla klasyków Myers poszedł jeszcze dalej, przyjmując w młodości ideały antyczne jako swoje drogowskazy życiowe. W autobiografii nazywa Platona, Wergiliusza i Marka Aureliusza trzema wielkimi nauczycielami religijnymi grecko-rzymskiej starożytności. W wieku szesnastu lat pisze wiersz o śmierci Sokratesa, w którym przedstawia nie tylko miłość i oddanie uczniów do filozofa jako podobne do relacji Chrystusa i apostołów, ale także nazywa go świętym i najbardziej prawym człowiekiem nieznanym Boga¹². Będąc już studentem pierwszego roku w Cambridge odkrywa poezję Safony, a potem Pindara; o ich utworach pisze, że napełniały go upajającą radością. Podkreśla, iż przez kilka lat – od szesnastego do dwudziestego trzeciego roku życia – hellenizm miał największy wpływ na jego postępowanie. To, co nazywa „namiętnym umiłowaniem przeszłości” („Passion for the Past”), było bardzo silnym doświadczeniem okresu jego wczesnej młodości. Z perspektywy całego życia widzi w tym źródło swojego późniejszego upodobania do pięknych rzeczy, a także pięknych i niezwykłych ludzi. Niestety, jak to podkreśla w autobiografii, obcowanie z tym pięknem starożytnym umacniało w nim samym pychę i poczucie wyższości. W lecie 1864 roku wybrał się do Grecji, aby zobaczyć na własne oczy miejsca związane z wydarzeniami opisanymi przez poetów. Większość czasu, jak pisze, spędzał sam. Najbardziej pociągająca była dla niego starożytna przeszłość grecka, poszukiwał śladów poezji i sztuki w pięknej scenerii greckich wysp na Morzu Egejskim – na wyspach z archipelagu Cyklad, jak np. Delos, a także zwiedził wyspę Lesbos. Jego przeżycia z tej wycieczki to głębokie doświadczenie tego, co sam nazwał „cudownością, która minęła” („departed loveliness”) – bolesnym wspomnieniem wspaniałego ideału, który nie może być osiągnięty, bo już nie istnieje – umiejscowiony jest tylko w przeszłości. Myers pisze w autobiografii, że takiej tęsknoty za przeszłością nie da się uśmierzyć czy zaspokoić ani teraz, ani w przyszłości. Wyjechał więc z Grecji w wielkim smutku, który pięknie porównał do uczucia, jakiego doświadcza człowiek w galerii marmurowych rzeźb o zmiernym, gdy wie, że musi już opuścić to muzeum. Żegna się z owym miejscem, przyciskając twarz do zimnego, nieczulego marmuru, i odwracając się wychodzi z oczami pełnymi łez i sercem pełnym żalu¹³.

¹¹ Ibidem, s. 17.

¹² *The Death of Socrates*, nagrodzony jako najlepszy utwór w konkursie szkolnym w Cheltenham College w 1859 r. [w:] F. W. Myers, *Collected Poems*, ed. E. Myers, Macmillan, London 1921, s. 78–82. Z tego tomu pochodzą wszystkie cytaty wierszy Myersa w tym artykule.

¹³ F. W. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, s. 20.

W autobiografii Myersa czytamy, że w rezultacie wyprawy do Grecji z jego życia definitywnie zniknął ideał hellenistyczny, w wyniku czego odczuwał dotkliwą samotność i obojętność, jak gdyby był pozbawiony wszelkich uczuć. W tym stanie emocjonalnego odrętwienia, w lecie 1865 roku – czyli w wieku dwudziestu dwu lat – Myers odbył drugą samotną podróż, tym razem do Ameryki, czując zupełną obojętność zarówno wobec przeszłości, jak i przyszłości. Będąc w Ameryce wybrał się na północ stanu Nowy Jork, aby zobaczyć Niagarę, i postanowił przepłynąć rzekę tuż pod wodospadem, gdzie woda jest spokojna, zanim nabierze siły i prędkości do spadku na kolejnych progach. Wtedy nikt jeszcze nie przepływał Niagary w tym miejscu, oprócz uciekinierów z Kanady, z których wielu zostało porwanych przez prąd i utonęło. Myers chciał świadomie wystawić się na niebezpieczeństwo; chciał sprawdzić, czy odczuje strach i jakie to będzie miało dla niego konsekwencje. O tym przepłynięciu Niagary napisze później jako o symbolicznym przejściu od jednej religii do drugiej – od hellenizmu, z którym się pożegnał, do żarliwego chrześcijaństwa, w które wszedł po powrocie do Anglii za sprawą Josephine Butler, zaprzyjaźnionej z matką Myersa, ogromnie zaangażowanej w sprawę filantropii oraz społecznego i edukacyjnego równouprawnienia kobiet. Wtedy po raz pierwszy uświadomił sobie i doświadczył emocjonalnej siły chrześcijaństwa. Oto jak opisał swoje nawrócenie w autobiografii:

Josephine Butler, z domu Grey, której nazwisko nie będzie zapomniane w annałach angielskiej filantropii, wprowadziła mnie do chrześcijaństwa jak gdyby przez wewnętrzne drzwi: wprowadziła mnie nie do trudnych i zawadzających form i dogmatów, ale do płonącego serca tej religii¹⁴.

Najbardziej znany utwór Myersa, *Saint Paul*, a także podobny w formie i charakterze *Saint John the Baptist*, intensywnie osobiste w wyrażanym uczuciu, należą właśnie do tego okresu żarliwego chrześcijaństwa w życiu poety. Obydwa mają formę popularnego w okresie wiktoriańskim monologu dramatycznego, często wykorzystywaną przez największych poetów tego okresu – Roberta Browninga i Alfreda Tennysona. W obydwu głos mają świadkowie Jezusa – św. Paweł i św. Jan, którzy opowiadają w sposób bardzo emocjonalny o swoim życiu w kontekście spotkania z Jezusem z Nazaretu. Chociaż współcześni krytycy uznawali wyższość późniejszego utworu (*St. John the Baptist*) pod względem poetyckim nad monologiem św. Pawła (taka była opinia m.in. Johna Ruskina)¹⁵, to *St. Paul*, liczący 600 wersów (150 czterolinijkowych zwrotek), cieszył się olbrzymią popularnością i od swojego pierwszego wydania w 1867 roku do końca XIX wieku

¹⁴ „Josephine Butler, *nee* Grey, whose name will not be forgotten in the annals of English philanthropy, introduced me to Christianity, so to say, by an inner door: not to its encumbering forms and dogmas, but to its heart of fire”, *ibidem*, s. 22 (tłum. własne – T.B.).

¹⁵ T. Hamilton, *op. cit.*, s. 66.

był przedrukowywany jako osobna publikacja 16 razy. Umieszczony został także w poezjach zebranych przez żonę Myersa w 1921 roku. Od tego czasu nie był wznawiany, ale obecnie dostępny jest – w ramach Projektu Gutenberg – w formie elektronicznej. Jego reprint można również dostać na specjalne zamówienie w wydawnictwie Plymouth Brothers, ewangelicznej grupie religijnej, istniejącej od 1831 roku.

O niezwyklej popularności tego utworu w ostatnich trzech dekadach XIX wieku świadczy także fakt, że był on drukowany jako książeczka o odpowiednio małych rozmiarach, tak aby mogła zmieścić się w damskiej torebce lub męskiej kieszeni; może to oznaczać, że posiadacze tego utworu chcieli go często mieć przy sobie, aby móc zaglądnąć do tekstu w wolnej chwili lub może komuś coś z niego zacytować. Niektóre egzemplarze były też specjalnie zdobione, np. miały pozłocaną okładkę, tak że wyglądały jak książeczki do nabożeństwa.

Geneza monologu *St. Paul* łączy się niewątpliwie z żarliwym przeżywaniem wiary chrześcijańskiej przez młodego Myersa, zaangażowanego wtedy w pracę filantropijną i będącego pod wielkim wpływem Josephine Butler, której ten utwór młody poeta zadedykował po grecku (z dedykacji wynikało, że autor zawdzięczał Josephine swoją duszę)¹⁶. Szerszym kontekstem dla tego utworu była natomiast atmosfera gorącej kontrowersji, towarzysząca publikacji dzieła Darwina *O pochodzeniu gatunków* (1859). Kilka miesięcy później miała miejsce w Oxfordzie sławna debata między biskupem Samuelem Wilberforce i Thomasem Huxleyem na temat teorii ewolucji (1860), stanowiąca jedno z wydarzeń świadczących o ostrym konflikcie między religią a naukami przyrodniczymi. Ten konflikt oraz publikacje szerzące krytykę historyczną Ewangelii doprowadziły w Anglii do zjawiska obejmującego szczególnie klasy średnie i wyższe, znanego pod nazwą „wiktoriański kryzys wiary”. Bardzo emocjonalny monolog św. Pawła, odnoszący się do życia apostoła i jego wiary, przypominający ważniejsze epizody z jego podróży, a także z żalem wspominający te czasy, gdy brutalnie zwalczał on Jezusa i Jego uczniów, wpisywał się w stan uczuciowy obrońców religii, zagrożonej konsekwencjami odkryć naukowych w biologii i geologii oraz ustaleniami historycznej krytyki biblijnej. Ciekawą rzeczą jest, że utwór Myersa nie miał charakteru polemicznego, nie przedstawiał racjonalnych kontrargumentów wobec przeciwników wiary, oferował natomiast – tak jak to miało miejsce u Pawła z Tarsu – obronę wiary poprzez całkowite zaangażowanie uczuciowe w rolę ucznia Jezusa. Innymi słowy – sprawy zwątpienia i ataku na chrześcijaństwo przez naukę są tu rozwiązywane, a właściwie eliminowane na płaszczyźnie emocjonalnej.

St. Paul rozpoczyna się od słowa „Christ” (Chrystus) i na tym samym słowie się kończy; dla monologu Pawła – również pod względem teologicznym – to jest

¹⁶ Ibidem, s. 37.

znaczeniowy początek i koniec, który wystarczy za wszystko. Z tego też względu czasownik „suffice” (wystarczyć) powtarza się dwukrotnie w pierwszej i ostatniej zwrotce, podkreślając mocno istotę wiary Pawła chrześcijanina, dla którego Chrystus jest wszystkim:

Christ! I am Christ's! and let the name suffice you,
 Ay, for me too He greatly hath sufficed:
 Lo with no winning words I would entice,
 Paul has no honour and no friend but Christ.

(l. 1–4)

Chrystus! Jestem Chrystusa! i niech to imię wam wystarczy,
 Tak, mnie też On wspaniale wystarcza:
 Patrzcie, nie chcę was mamieć pięknymi słówkami,
 Paweł nie ma honoru ani przyjaciół, tylko Chrystusa.

(tłum. T. B.)

Jak słusznie zauważył jeden z krytyków, nawet na poziomie formalnym *St. Paul* wzywa czytelnika do gorącej, zaangażowanej odpowiedzi¹⁷. Każda zwrotka to cztery linijki dziesięciozłoskowca jambicznego („iambic pentameter”), występującego często w starszej poezji angielskiej przed XX wiekiem. Okazuje się jednak, że Myers wprowadził tu zmianę do tej formy metrycznej, bo pierwsza stopa w każdej linijce to nie jamb, lecz trochej. Akcent na pierwszej sylabie w każdej linijce każdej zwrotki wnosi do wiersza klimat natarczywości, jak gdyby słuchacz przytrzymywany był za guzik przez mówiącego. Regularne rymy w każdej zwrotce (pierwsza i trzecia linijka to rym żeński, a druga i czwarta męski) sprawiają, że wiersz jest bardzo rytmiczny, słowa brzmią potoczysie, a wyraźny regularny rytm, stałe rozłożenie akcentów oraz dość szybkie tempo podkreślają wrażenie nieugiętości w postawie Pawła, co oczywiście powinno udzielać się – i niewątpliwie się udzielało – czytelnikom tego utworu. Dla dodatkowej ilustracji tego celowego podniesienia temperatury tekstu za pomocą elementów formalnych, widocznego od pierwszych linijek wiersza, popatrzmy na wspomnianą powyżej końcową zwrotkę monologu św. Pawła:

Yea, thro' life, death, thro' sorrow and thro' sinning
 He shall suffice me, for He hath sufficed;
 Christ is the end, for Christ was the beginning,
 Christ the beginning, for the end is Christ.

(l. 597–600)

Tak, poprzez życie, śmierć, smutek i grzech,
 On mi wystarczy, bo już mi wystarczył;

¹⁷ T. McCarthy, *Some Thoughts on the Language of Devotion at the Edges of the Canon* [w:] *Poetry and Its Language*, ed. M. Gibińska, W. Witalisz, Peter Lang, Frankfurt am Main 2012, s. 16.

Chrystus jest końcem, bo Chrystus był początkiem,
 Chrystus początkiem, bo końcem jest Chrystus.
 (tłum. T. B.)

Okres żarliwego i praktycznego chrześcijaństwa nie trwał w życiu Myersa długo, zaledwie kilka lat. Po nim nastąpiło, jak pisze w autobiografii, stopniowe ochłodzenie, rozczarowanie, smutne i powolne odchodzenie od religii w stronę agnostycyzmu¹⁸. Wiersze, które pochodzą z tego okresu (1870–1873), nie wyrażają treści agnostycznych jako takich, lecz raczej odzwierciedlają, oprócz zwątpienia, różne stany filozoficznej lub emocjonalnej nadziei, wzbudzonej poprzez kontakt z naturą lub poprzez ogólną refleksję nad sprawami ludzkimi. Wśród nich są m.in. takie utwory jak *The Implicit Promise of Immortality (Domniemana obietnica nieśmiertelności)*, *On Art as an Aim in Life (O sztuce jako celu w życiu)* czy *Ammergau* (miejsowość w Bawarii, gdzie odbywały się przedstawienia Męki Pańskiej); wszystkie te wiersze to teksty dłuższe o charakterze refleksyjnym. Szczególnie interesującym przykładem wiersza pochodzącego z okresu rosnącego agnostycyzmu Myersa jest *Ammergau*, zainspirowany widowiskiem Pasji Chrystusa, które poeta zobaczył w Bawarii, i ukazujący jego stosunek do poruszanych tam spraw. Jest więc w pierwszej części wiersza wyrażony żal za religijną przeszłością i związana z tym żarliwa prośba o wiarę; jest też emocjonalna reakcja poety wobec postaci Judasza.

I bowed my head, and through my fingers ran
 Tears for the end of that Iscariot man,
 Lost in the hopeless struggle of the soul
 To make the done undone, the broken whole.
 O brother! howsoever, wheresoe'er
 Thou hidest now the hell of despair,
 Hear that one heart can pity, one can know
 With thee thy hopeless solitary woe.
 (l. 100–108)

Schyliłem głowę, a przez palce
 Popłynęły mi łzy; oplakiwałem koniec życia tego człowieka – Iskarioty,
 Zagubionego w beznadziejnej walce duszy
 Aby zrobić z czynu dokonanego niedokonany, z połamanych części całość.
 O bracie! jakkolwiek i gdziekolwiek
 Ukrywasz teraz piekło swojej rozpaczycy,
 Usłysz to, że jedno serce żałuje cię, jedno rozumie
 Twoją beznadziejną, samotną niedolę.
 (tłum. T. B.)

W tym osobistym wyznaniu poeta płacze nad losem Iskarioty, współczuje mu i nazywa go bratem, czyli widzi pokrewieństwo między sytuacją swoją i Judasza.

¹⁸ F. W. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, s. 29.

Czuje, że to, co się dzieje w nim samym – powolne odchodzenie od wiary – może także być postrzegane jako zdrada Chrystusa. W dalszej części wiersza zawarta jest próba przezwyciężenia tego problemu i wyrażone pragnienie zjednoczenia duszy poety z Jednością (Bogiem). Ostatnie linijki utworu przedstawiają niewielki promień światła, który przedostaje się przez ciemność, pochodzący od Ojca lub Syna, lub (Ducha) Pocieszyciela, ale obraz ten podany jest jako odczucie bardzo subiektywne, jako że tylko w oczach i uszach poety zaistniało to doświadczenie obecności Stwórcy.

And through the parted gloom there fell with Her
Some ray from Sire or Son or Comforter;
For in mine ears the dark was plenilune,
And mountain airs and streams and stones and sod
Bare witness to the Fatherhood of God.

(l. 306–310)

I przez szparę w ciemności wpadł za nią
Promień od Ojca lub Syna lub Pocieszyciela;
Bo w moich uszach cisza zaśpiewała,
Dla moich oczu ciemność była pełnią księżyca,
A górskie powietrze i potoki, i kamienie, i ziemia
Świadczyły o tym, że Bóg jest ich Ojcem.

(tłum. T. B.)

W autobiografii Myers pisze krótko o przyczynach tego stanu rzeczy – wskazuje, że tak jak u wielu ludzi w tym czasie, utrata wiary przyszła do niego stopniowo, od strony powiększającej się wiedzy historycznej i odkryć w naukach przyrodniczych, co prowadziło do uświadomienia sobie, że nie ma wystarczających dowodów naukowych na prawdy wiary. W przypadku Myersa tej świadomości towarzyszył rosnący smutek oraz odwrócenie się od działań społecznych i zainteresowania sprawami ludzi, które były częścią wiktoriańskiego etosu jego środowiska i jego klasy społecznej, i które wcześniej bardzo go pochłaniały. Choć nie wspomina o tym w swojej krótkiej biografii, ale wiemy z innych źródeł, że był wcześniej bardzo zaangażowany – podobnie jak Josephine Butler – w sprawy walki o prawa społeczne i edukacyjne kobiet. Właśnie w latach 60. i na początku 70. XIX wieku te działania przyniosły widoczne rezultaty: utworzono wtedy pierwsze uniwersyteckie kolegia dla kobiet: Girton College i Newnham College w Cambridge oraz Somerville College w Oxfordzie. Jako wybitny filolog klasyczny Myers mógł poświęcić się karierze naukowej: był wykładowcą w Trinity College przez cztery lata, a następnie był związany ze swoją uczelnią jako jej członek, czyli „Fellow of Trinity College”, do 1874 roku. Zrezygnował jednak z tego stanowiska i przyjął – także społecznie ważną i szacowaną – posadę inspektora szkolnego Jej Królewskiej Mości, którą piastował do końca życia.

Kilkuletni okres, od końca lat 60. do połowy 70., który w autobiografii Myersa nazwany jest czasem agnostycyzmu, nie był jednakże jednolity od strony jego poglądów na świat i życie ludzkie. Na początku był smutek i zwątpienie, a także krótkie poszukiwanie pocieszenia w hedonizmie. O nastroju panującym wtedy w kręgach jego znajomych i przyjaciół pisze w autobiografii w następujący sposób:

It must be remembered that his was the very flood-tide of materialism, agnosticism, the mechanical theory of the Universe, the reduction of all spiritual facts to physiological phenomena. It was a time when not the intellect only but the moral ideals of men seemed to have passed into the camp of negation. We were all in the first flush of triumphant Darwinism, when terrene evolution had explained so much that men hardly cared to look beyond¹⁹.

Trzeba pamiętać, że był to prawdziwy zalew materializmu, agnostycyzmu, mechanicznej teorii Wszechświata, redukcji wszystkich faktów duchowych do zjawisk fizjologicznych. Był to czas, kiedy nie tylko intelekt, lecz także moralne ideały ludzi wydawały się zaneowane. Byliśmy w pierwszej fazie tryumfującego darwinizmu, gdy ewolucja ziemiska wyjaśniła tak wiele, że ludzie nie dbali już o to, aby popatrzeć dalej (tłum. T. B.).

Wśród osób, z którymi przyjaźnił się w tym okresie i które bardzo cenił, byli wybitni członkowie Royal Society, tacy jak John Tyndall – filozof przyrody, odkrywca zjawisk z zakresu magnetyzmu, czy Thomas Huxley – filozof, paleontolog i zoolog, propagator darwinizmu. W autobiografii Myers wymienia też m.in. Williama K. Clifforda – matematyka i filozofa, autora *The Ethics of Relief* (1877), podkreślającego boskość człowieka, A. C. Swinburne’a – poetę i dramaturga podzielającego te poglądy, którego wpływy krytycy odnajdują w monologu *St. Paul*²⁰, F. Harrisona – jednego z przywódców tzw. „Religii Ludzkości”, entuzjastę pozytywizmu i popularyzatora Augusta Comte’a, oraz George Eliot (Mary Ann Evans) – znakomitą powieściopisarkę, tłumaczkę i publicystkę. Myers często bywał na niedzielnych spotkaniach towarzyskich u George Eliot i darzył ją wielkim podziwem i szacunkiem za jej wybitny intelekt i postawę, która symbolizowała najwyższe moralne standardy wiktoriańskie, wyrażane także w jej utworach. Pomimo swoich głębokich agnostycznych przekonań George Eliot wierzyła w „nieodwołalność ludzkiej powinności” („absoluteness of Duty”)²¹, czyli w to, że naczelnym moralnym imperatywem naszego działania jest obowiązek pomocy i solidarności wobec innych ludzi. Z tego obowiązku nic człowieka nie mogło zwolnić, nawet przekonanie, że nie istnieje życie poza światem widzialnym. Nie wszyscy z kręgu znajomych Myersa byli materialistami, ale wszystkich – łącznie z nim

¹⁹ Ibidem, s. 33.

²⁰ T. Hamilton, op. cit., s. 72,

²¹ J. Beer, *Providence and Love. Studies in Wordsworth, Channing, Myers, George Eliot, and Ruskin*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 151.

samym – charakteryzował typowy dla tej epoki szacunek wobec nauki i wszyscy zgadzali się, że to, co stanowi wiedzę ludzkości, powinno być sprawdzalne naukowo²².

Przełomowa w przewyżczeniu agnostycyzmu okazała się dla Myersa przyjaźń z Henrym Sidgwickiem, kilka lat starszym, znanym i cenionym filozofem i ekonomistą nurtu utylitarystycznego, którego dzieło *Methods of Ethics* (1874) uważane jest za najbardziej wpływową pracę z dziedziny etyki w XIX wieku²³. Znali się od dawna, od czasów studiów Myersa, ale dopiero pod koniec 1871 roku zawiązało się między nimi wzajemne zainteresowanie ich własnymi poglądami i przekonaniem. Zachęcony przez Sidgwicka, który również ofiarował swoją pomoc, Myers postanowił zająć się szukaniem dowodów naukowych na istnienie rzeczy niewidzialnych („scientific assurance of unseen things”)²⁴, na istnienie życia po śmierci fizycznej. W autobiografii pisze, że dopiero rok po rozpoczęciu badań przeżył pierwsze doświadczenie typu parapsychologicznego – kontakt z osobą zmarłą. Prawdopodobnie chodzi tu o kontakt z Annie Marshall, żoną jego kuzyna, która popełniła samobójstwo, a w której przez kilka lat Myers był bardzo zakochany.

Pracując nad badaniami zjawisk parapsychologicznych z Henrym Sidgwickiem i Edmundem Gurneyem (lekarz, pianista, teoretyk muzyki i psycholog), Myers założył z nimi w 1882 roku Towarzystwo Badań Zjawisk Psychiczných (Society for Psychical Research), które istnieje i działa po dzień dzisiejszy. Do 1900 roku powstało 16 tomów sprawozdań z prac Towarzystwa – głównie opisów zjawisk obserwowanych przez Myersa wraz z innymi osobami, napisanych przez niego świetną, bogatą angielszczyzną i pięknym stylem, często anegdotycznie i z poczuciem humoru. Poza tym napisał on obszerne dwutomowe dzieło, wydane pośmiertnie, dotyczące problemu przeżycia przez ludzką osobowość cielesnej śmierci, zatytułowane *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (1903). Wznowiona zaraz po pierwszej wojnie światowej, a następnie w latach 60. XX wieku, publikowana również w skróconej formie i tłumaczona na inne języki (w tym na hindi), praca ta jest też obiektem zainteresowania i oceny badaczy w XXI wieku²⁵. To Myers utworzył takie terminy jak „telepatia” czy „podświadoma jaźń”, był prekursorem Zygmunta Freuda i Gustawa Junga w badaniach podświadomości, chociaż potem osiągnięcia Freuda przyćmiły jego ustalenia. Wyniki przeprowadzanych

²² T. Hamilton, op. cit., s. 81.

²³ Stanford Encyclopedia of Philosophy, plato.stanford.edu/entries/sidgewick/ (dostęp 16.05.16).

²⁴ Cytat z notatki w dzienniku Myersa z dnia 13 listopada 1871 roku, przytoczony w jego autobiografii, F. M. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, s. 32.

²⁵ Najnowszą pracą (zbiorową), która odnosi się także do dzieła Myersa, jest E. F. Kelly et al., *Irreducible Mind. Towards a Psychology for the 21st Century*, Rowan and Littlefield, Maryland 2007. Cytowana jest wraz z innymi publikacjami z tej dziedziny w biografii Myersa, T. Hamilton, op. cit., rozdział 9, s. 273–301.

przez Myersa obserwacji rozmaitych psychicznych przypadków i zachowań znanych mediów, szczególnie jego działalności w Society for Psychical Research, czy też ocena jego wpływu na parapsychologię i oszacowanie wartości badań, którym poświęcił więcej niż jedną trzecią swego życia, wykraczają poza temat niniejszego artykułu. Sprawy te przywołane zostały tutaj w celu pokazania tła jego twórczości poetyckiej i zainteresowań literackich, których badania nad zjawiskami psychicznymi nie wykluczyły. Świadczą też o szerokim zakresie poważnych tematów zajmujących angielskich intelektualistów u schyłku epoki wiktoriańskiej.

W autobiografii Myers nazywa ten okres swojego życia, w którym zajął się badaniami zjawisk psychicznych i w rezultacie odszedł od agnostycyzmu, czasem „ostatecznej wiary” („the final faith”). Nie była to wiara ściśle chrześcijańska; podobnie jak wielu wiktorian, którzy odeszli od wyznania anglikańskiego, bo nie mogli się podpisać pod obowiązującymi w angielskim Kościele od 1563 roku Trzydziestoma dziewięcioma artykułami wiary, Myers także nie akceptował już tych doktrynalnych prawd. Pomimo to, jak pisze w zakończeniu autobiografii, wiara, do której doszedł, nie stała w opozycji do chrześcijaństwa, bo w jego najgłębszym przekonaniu Chrystus i Jego nauka symbolizowały najwyższe szczyty człowieczeństwa. To, co Myersowi przeszkadzało i z czym nie mógł się zgodzić ze względu na ustalenia historyczne i naukowe, odnosiło się do faktu, że chrześcijaństwo nie jest religią kosmiczną, nie obejmuje swoim zasięgiem ani nie tłumaczy całego Wszechświata i sensu jego istnienia.

Przy końcu tekstu autobiograficznego Myers umieścił sonet – swój ostatni utwór poetycki odnoszący się, a właściwie konkludujący okres „ostatecznej wiary” poety. Zatytułowany *On a Spring Morning at Sea (Wiosenny ranek nad morzem)*, przedstawia sytuację podobną do tej, jaką opisują Alfred Tennyson w *Crossing the Bar* i Robert Browning w *Prospice*, czyli wyobrażone przez autorów przejście na drugą stronę życia. U tych dwóch poetów wiktoriańskich, którzy ostatecznie nie porzucili wiary anglikańskiej, moment ten oznacza spotkanie z osobowym Bogiem (wyraźniejsze w wierszu Tennysona, w którym Bóg jest pilotem dla człowieka żeglarza, a mniej zaznaczone u Browninga, gdzie moment śmierci oznacza przejście do szczęścia w niebie i spotkanie z ukochaną żoną). W wierszu Myersa natomiast moment śmierci przedstawiony jest jako początek życia w niezwykłym pięknie, którego przedsmakiem jest uroda wiosennego poranka nad morzem:

And such a sight as this is, I suppose,
 Shall meet thee on the morrow of thy death;
 And pearl to sapphire, opal into rose
 Melt in that morn no heart imagineth; –

 Ay, *there* some jeweled visionary spring
 Shall charm the strange shore and the glassy sea;

And from thee o'er some lucid ocean-ring
 Thy phantom Past shall in a shadow flee;
 And thou be in the Spirit, and everything
 Born in the God that shall be born in thee.

(l. 1–4, 9–14)

I widok taki, jak ten, tak przypuszczam,
 Zobaczysz w poranek swojej śmierci;
 I perła w szafir, opal w różę
 Przemienią się tego poranka w sposób niewyobrażalny;

.....

Ach, *tam* ta ubrana w klejnoty zjawiskowa wiosna
 Zaczaruje nieznany brzeg i szkliste morze;
 I od ciebie ponad świecący okrąg oceanu
 Widmo twojej Przeszłości uleci w cień;
 A ty będziesz w Duchu, i wszystko
 Zrodzone w Bogu będzie zrodzone w tobie.

(tłum. T.B.)

Zaproponowana przez poetę wizja przyszłego życia wydaje się mieć konkretny kształt. Nieziemska wiosna – wiosna *tam*, sygnalizowana w cudownych i niezwykłych kolorach klejnotów, będzie jak zaczarowana, zjawiskowo piękna, a zniknięcie Przeszłości da człowiekowi początek jego życia w Duchu, w jedności ze Stwórcą. W uzupełnieniu przesłania wiersza ostatnie zdanie autobiografii wyraża podziękowanie i wielką wdzięczność poety wobec „Niewyobrażalnej Przyczyny wszystkiego” („the Unimaginable Cause of all”), do której zwraca się słowami Psalmu 21. Oprócz dziękczynienia cytowane wersety (2, 3 i 5) wyrażają prośbę Dawida o długie życie, życie na zawsze, co streszcza najlepiej – jak pisze Myers – „całą historię pragnień ludzkich” („the whole story of the desires of men”)²⁶.

Zakończenie autobiografii akcentami poetyckimi wydaje się w przypadku Myersa czymś naturalnym, gdyż pisał on wiersze od wczesnej młodości przez całe swoje życie, także w okresie „ostatecznej wiary”, gdy był bardzo pochłonięty badaniami i opisami zjawisk psychicznych. Te późniejsze wiersze, z których większość ukazała się w pośmiertnym tomie, zredagowanym przez żonę poety Eveleen Myers w 1921 roku, są na ogół krótsze niż utwory wcześniejsze. Nie ma wśród nich tak przedtem ulubionych wierszy narracyjnych lub monologów dramatycznych, częściej natomiast zdarzają się krótkie formy liryczne, np. sonety. Bez wątplenia można stwierdzić, że poezja towarzyszyła Myersowi zawsze w tym, co robił. Podmiot liryczny w jego wierszach utożsamiać można z samym autorem, chociaż nie traktował on swej poezji w sposób pamiętnikarski. Była dla niego raczej innym wcieleniem siostry-filozofii, stanowiła okazję do wyrażenia refleksji

²⁶ F. W. Myers, *Fragments of Prose and Poetry*, s. 54.

nad ważnymi sprawami życia. Stąd wiele tytułów, szczególnie tych późniejszych wierszy, które sugerują filozoficzny wymiar treści, np. *Immortality* (*Nieśmiertelność*), *A Cosmic History* (*Historia kosmiczna*), *A Cosmic Outlook* (*Kosmiczna perspektywa*), *Friendship and Hope* (*Przyjaźń i nadzieja*), *Final Perseverance* (*Wytrwałość ostateczna*). Wśród wcześniejszych utworów Myersa wiele było wierszy okolicznościowych – np. wspomniany przedtem panegiryk, adresowany do królowej Wiktorii, wiersz (również młodzieńczy) z okazji setnej rocznicy urodzin szkockiego poety Roberta Burnsa czy też utwory zainspirowane wyjazdami do różnych miejsc (np. do Wenecji, Brighton czy Ammergau). Te ostatnie nie były jednakże wierszami topograficznymi, lecz wiązały odwiedzane miejscowości z refleksją nad życiem, nad losem człowieka, nad sprawami religijnymi itd. Nie ulega wątpliwości, że poezja Myersa jest typowo wiktoriańska pod wieloma względami: skierowana na wyrażenie treści ogólnie edukacyjnych, nie jest zazwyczaj moralizująca w sposób bezpośredni, lecz jednak dotyka spraw poważnych i sąsiaduje bardzo blisko z uogólniającym morałem. Ten typ poezji odpowiadał wiktoriańskim czytelnikom, którzy od literatury oczekiwali szeroko pojętych wskazówek dotyczących życia (te oczekiwania odnosiły się przede wszystkim do prozy, szczególnie do powieści, ale również do poezji). Wydaje się, że wiersze Myersa można by określić za pomocą ulubionego wiktoriańskiego przymiotnika „earnest” lub frazy „in earnest”, czyli „poważny”, „na serio”²⁷. Nie ma w tych tekstach specjalnej lekkości treści czy formy; jest dużo słów i częste użycie aliteracji, nadającej wersom emfazę i rytmiczność. Czasami napotykamy ironię, ale humoru raczej brak, chociaż autor cieszył się opinią człowieka dowcipnego²⁸.

Ten ogólny szkic sylwetki F. W. H. Myersa, wybitnego wiktorianina, nie byłby kompletny bez krótkiego choćby wspomnienia o jego twórczości z zakresu eseistyki, biografii i krytyki literackiej. Swoje eseje, podobnie jak wiersze, publikował w kilku poważnych czasopismach kulturalnych, takich jak „Macmillan’s Magazine”, „Fortnightly Review”, „National Review”, „Cornhill”, „Contemporary Review” i „The Nineteenth Century”. Eseje Myersa zostały zebrane i wydane przez Mcmillana w latach 80., podzielone na trzy tomy ze względu na tematykę: *Essays Classical*, *Essays Modern*, *Science and a Future Life*. (Publikacje te wydaje się obecnie w Wielkiej Brytanii w serii *Forgotten Books*).

Eseistyka Myersa dostarcza wielu dowodów na wspominany już wcześniej szeroki zakres jego zainteresowań i ogromny szacunek dla literatury, szczególnie

²⁷ Ta cecha wiktoriańskiej postawy wobec życia wspominana była często przez historyków literatury, a także w utworach literackich tego okresu. M.in. przywołują ją w swoim opisie epoki redaktorzy *The Norton Anthology of English Literature*, t. II, Norton, New York 1979, cytując dumne stwierdzenie tytułowego bohatera i narratora powieści Dickensa *David Copperfield* (1850): „Zawsze byłem zupełnie poważny, na serio” („I have always been thoroughly in earnest”), s. 937.

²⁸ T. Hamilton, op.cit., s. 306.

greckiej i rzymskiej, lecz także dla twórczości autorów XIX wieku. Jego długi esej o Wergiliuszu jest uważany za najlepszy w tomie *Essays Classical* i bywa nadal czytany i cytowany. Podkreśla się fakt, że Myers – zamiłowany filolog klasyczny, nie gardził literaturą współczesną, w której był bardzo odczytany. Bohaterami jego esejów byli m. in. tacy autorzy, jak George Sand, Victor Hugo, Ernest Renan, Rossetti, George Eliot, Alfred Tennyson. Chodził często do teatru i jako jeden z pierwszych doceniał twórczość Ibsena. Sławna była jego biografia literacka Williama Wordswortha (Londyn 1880), kilkakrotnie wydawana za życia autora, a także wznawiana w XX wieku; jest ona nadal uważana za ważną pozycję w bibliografii dotyczącej wielkiego romantyka. Z uwagi na swoje zaangażowanie w badania duchowego przetrwania po śmierci cielesnej Myers był szczególnie zainteresowany platońskimi i panteistycznymi elementami w twórczości Wordswortha. Z tego względu wydaje się zrozumiałe, że rozdział X biografii poety, zatytułowany „Natural Religion” (religia naturalna, religia przyrody), był i jest najbardziej znany i często cytowany. Myers przypomniał, że Platon wskazał na cztery sposoby dojścia do świata duchowego (poprzez objawienie, modlitwę, sztukę i miłość), i podkreślił, że to właśnie Wordsworth dodał piąte źródło duchowej mocy, wglądu w stan rzeczy i duchowej energii, którym jest kontemplacja przyrody („the contemplation of nature”)²⁹.

Niektórzy krytycy i historycy podkreślają, że największych zasług Myersa w dziedzinie literatury należy szukać we wpływie, jaki zapoczątkowane przez niego badania zjawisk psychicznych wywarły na utwory współczesnych mu pisarzy. Na przykład, materiał opisany w protokołach Society for Psychical Research był wykorzystywany jako źródło przerażających fabuł i niesamowitych narracji, popularnych w wiktoriańskich opowieściach gotyckich. Jak podkreśla biograf Myersa³⁰, w bardziej subtelny sposób praca jego i jego kolegów w dziedzinie parapsychologii wpływała na świadomość pisarzy o istnieniu debat na temat życia i jego wymiaru wiecznego; czasami były to także debaty dotyczące wpływu badań naukowych na życie społeczne i na dylematy moralne. W tym kontekście zwykle wymienia się sławne wiktoriańskie utwory z elementami gotycyzmu, np. *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* R. L. Stevensona (1888) czy też *The Turn of the Screw* Henry’ego Jamesa (1898). Ważnym autorem, zainteresowanym pracami SPR, był Artur Conan Doyle. Myers korespondował z nim – podobnie zresztą, jak ze Stevensonem i Jamesem – a w 1893 roku Conan Doyle został członkiem Towarzystwa i brał udział w badaniach nad aktywnością poltergeista – złośliwego ducha w Dorset. Echa tych doświadczeń, a także badań nad mesmeryzmem i hipnotyzmem pojawiły się w niektórych przygodach Sherlocka Holmesa.

²⁹ Ibidem, s. 77.

³⁰ Ibidem, s. 73–74.

Wiele rzeczy można by było dodać do tego opisu sylwetki Fredericka Williama Henry'ego Myersa – niegdyś sławnego, a obecnie mało znanego wiktorianina. Żył w czasach przełomowych jeśli chodzi o konflikt nauki i wiary i – jak wielu współczesnych mu poetów i intelektualistów – odczuwał z tego powodu lęk o przyszłość oraz wyrażał swoje tęsknoty i marzenia. Był jednym z tych, którzy starali się nadać owym odczuciom i marzeniom uzasadnienie racjonalne, naukowe. W powyższym tekście nie ma miejsca na opis szerszej, zróżnicowanej recepcji jego twórczości poetyckiej, krytycznoliterackiej i naukowej. Za swoje badania zjawisk psychicznych był często krytykowany z różnych pozycji, ale nikt nie wątpił w jego uczciwość. SPR pod jego przewodnictwem wykrywało wiele oszustw w wynikach prowadzonych badań i chociaż Myers bardzo pragnął, aby to, w co wierzył, potwierdzało się w obserwacjach, był w podejściu do badanych spraw i własnych reakcji bardzo otwarty i obiektywny. Wykazując się zawsze – w opinii znajomych i rodziny – ogromnym szacunkiem i entuzjazmem dla życia („zest for life”), wpisywał się w sposób rzetelny i uczciwy w wiktoriańskie poszukiwania życia po śmierci³¹.

Należy w zakończeniu podkreślić raz jeszcze, że Myers przejawiał typowo wiktoriańską postawę w tym, że pisał zawsze „na serio” o sprawach ważnych. Jego poezja dotyczyła tematów filozoficznych, religijnych, czasami też społecznych czy politycznych. Widział ogromną potrzebę równouprawnienia kobiet, które bardzo cenił. Mizoginizm, często postrzegany w postawach mężczyzn tej epoki, nie mieścił się w jego podejściu do płci pięknej. Głęboko wierzył – o czym pisał w autobiografii – w ewolucję moralną ludzkości; był w tym aspekcie typowym, optymistycznym pozytywistą. Poza tym – tak jak wielu wiktoriańskich autorów, a szczególnie bardzo ceniona przez niego George Eliot – był przekonany, że w życiu ważne jest nie tylko własne szczęście i powodzenie (czyli we współczesnej nam terminologii – „osobisty sukces”), ale także działanie dla innych ludzi. Jego wiara w poszukiwanie naukowych, czyli empirycznych, dowodów na istnienie życia po śmierci miała być nie tylko jego indywidualną sprawą: było to wezwanie do poprawy losu ludzkości. Uzasadniając swoje zaangażowanie w pracochłonne i wyczerpujące badania w ramach SPR, bardzo mocno i wzruszająco pisał o tym w liście do swej żony (z 10 października 1884), często cytowanym jako wyraz prawdziwego etosu wiktoriańskiego:

I could not be happy unless I had some great cause to work for. I had all my life been longing for some definite call. Read *Mazzini* again in the light of this – and see how I longed for a life like his – of labour and exertion for a great, impersonal end³².

³¹ Jest to odnośnik do tytułu cytowanej często w tym artykule biografii Myersa autorstwa T. Hamiltona, który w polskim przekładzie brzmi: *Nieśmiertelne tęsknoty: F. W. H. Myers i wiktoriańskie poszukiwanie życia po śmierci*.

³² Cytowane w biografii T. Hamiltona (s. 306) *Mazzini* to tytuł eseju o wielkim Włochu (zm. 1872), który poświęcił całe życie walce o wolność ludów Europy i którego Myers podziwiał.

Nie mógłbym być szczęśliwy, gdybym nie miał jakiejś wielkiej sprawy, dla której bym pracował. Całe życie tęskniłem za jakimś konkretnym wezwaniem. Przeczytaj jeszcze raz *Mazziniego* w tym kontekście – i zobacz, jak ja tęskniłem za życiem takim, jak jego – życiem wysiłku i pracy dla wielkiego, nieosobistego celu (tłum. T.B.).

Bibliografia

- Beer John, *Providence and Love. Studies in Wordsworth, Channing, Myers, George Eliot, and Ruskin*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Evans Ifor Boris, *English Poetry in the Later Nineteenth Century*, Methuen and Co Ltd., London 1933.
- Graham Richard D., *The Masters of Victorian Literature*, James Thin, Edinburgh 1987.
- Hamilton Trevor, *Immortal Longings: FWH Myers and the Victorian Search for Life after Death*, Imprint Academic, Exeter 2009.
- Krueger Robert, *Introduction [w:] The Poems of Sir John Davies*, Oxford University Press, Oxford 1975.
- McCarthy Terence, *Some Thoughts on the Language of Devotion at the Edges of the Canon [w:] Poetry and Its Language. Papers in Honour of Teresa Bela*, red. Marta Gibińska, Władysław Witalisz, Peter Lang, Frankfurt am Main 2012.
- Myers Frederick W. H., *Fragments of Prose and Poetry*, red. Eveleen Myers, Longmans, London 1904.
- Myers Frederick W. H., *Collected Poems*, red. Eveleen Myers, Macmillan, London 1921.
- Sampson George, *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1941.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, plato.stanford.edu/entries/sidgwick/ (dostęp: 16.05.2016).

Victorian longings and fears: some reflections upon the poetry and research of Fredrick William Henry Myers

Abstract

The aim of the paper is to present the work of Frederick William Henry Myers (1843–1901) as a poet, literary essayist and critic and as an amateur psychologist, one of the founders of the Society for Psychical Research with a view to recall his position as one of the eminent Victorians, forgotten nowadays. His achievements in several fields (poetry, prose, psychological writings) are briefly discussed in the context of his life and of the main cultural upheavals of his times, which resulted from great scientific discoveries followed by a crisis of religious faith in wide circles of Victorian society in the second half of the 19th century. The main focus is on Myers's poetic work, the most typical samples of which are analyzed in the light of the most characteristic Victorian themes and concerns. Attention is also paid to Myers's essays which appeared in the literary periodicals and testified to his wide range of interests, ranging from the literature of antiquity to nineteenth century poetry, prose and drama, as well as most important cultural, social and political phenomena of the period. The longings and fears of the Victorians are best revealed in Myers's poetry and in his commitment to research in the field of psychic phenomena which was to show, by means of scientific methods, the reality of life after death.

EWA ŁUKASZYK
Uniwersytet Warszawski

LE RUBAN DE MÖBIUS. POUR UN MODÈLE TOPOLOGIQUE DE LA CONTINUITÉ CRÉATRICE DANS LE MONDE MÉDITERRANÉEN

Le problème de la discontinuité de l'espace méditerranéen, tantôt rapprochant les côtes africaine et européenne, tantôt les séparant par un abyme sans possibilité de médiation ou de communication, est présent depuis longtemps. En 1334 à Avignon, un prêtre italien, Opicinus de Canistris, a dessiné, à l'issue d'une maladie étrange, une image cartographique du monde méditerranéen à laquelle on prête, même aujourd'hui, une signification troublante. Les contours de l'Europe sont présentés en guise d'une silhouette féminine engagée dans une situation fortement érotisée avec un personnage masculin inscrit dans la ligne côtière du continent africain. L'ambivalence de cette vision d'altérité et d'union, de séparation et d'attraction a justifié l'abordage de ces manuscrits par un couple transdisciplinaire de chercheurs : Muriel Laharie, médiéviste, et Guy Roux, psychiatre¹. Et pourtant, ce qui fascine le plus dans les desseins d'Opicinus ce n'est pas sa folie cartographique, mais plutôt la métaphore transhistorique des relations de continuité et de rupture inscrites dans la représentation hallucinée de l'espace méditerranéen à la fin du Moyen Âge, vécues et ressenties aussi par les gens de notre temps. « Vous n'êtes ni de votre monde ni du nôtre »², dit Mme Birckel, une dame alsacienne, au jeune Driss Chraïbi, auteur du *Passé simple*, un roman publié en 1954 et aussitôt condamné autant en France qu'au Maroc ; le contenu de leur conversation est rapporté par l'écrivain lui-même dans son récit autobiographique, *Le Monde à côté*, en 2001. « Qui de nous n'a pas éprouvé une fois dans sa vie le sentiment d'être

¹ Cf. Guy Roux et Muriel Laharie, *Art et folie au Moyen Âge. Aventures et énigmes d'Opicinus de Canistris*, Paris, Le Léopard d'Or, 1997. Cf. aussi d'autres publications récentes dédiées à Opicinus, p. ex.: Sylvain Piron, *Dialectique du monstre. Enquête sur Opicino de Canistris*, Bruxelles, Zones Sensibles, 2015.

² Driss Chraïbi, *Le Monde à côté*, Paris, Denoël, 2001, p. 52.

double »³, écrit Edmond Amran El Maleh dans ses *Lettres à moi-même*, en 2010, en révélant son identité complexe d'un Berbère ayant longtemps vécu à Paris et évoquant les événements du Mai 68 comme le tournant de sa biographie intellectuelle. Ni l'unité des deux mondes, ni la double, et pourtant harmonieuse, identification de l'écrivain ne sont des circonstances gratuites, mais plutôt le résultat d'une maturation longue et pénible, dont le point de départ, selon Ronnie Scharfman, est un « lieu impossible »⁴. L'essayiste y fait allusion au processus de la désintégration de la communauté juive maghrébine. Et pourtant, l'évolution intellectuelle et créatrice d'El Maleh aboutit – contre tous les accidents de l'histoire récente qui ont dispersé la communauté datant de l'antiquité – au triomphe d'un « trait d'union » multiple : judéo-berbère, judéo-maghrébin et finalement maghrébin-européen⁵. *Le Monde à côté* et *Les Lettres à moi-même*, récits autobiographiques composés vers la fin de la vie de leurs auteurs, séparés par une seule décennie, marquent deux perspectives bien distinctes : celle d'une rupture entre la France et le Maghreb, laissant l'écrivain dans un vide, ni d'un côté, ni de l'autre, et celle d'une identification double, le sentiment d'appartenance pleine à deux mondes sans disjonction. Autant l'altérité foncière que l'attraction amoureuse entre les deux pôles de la vision d'Opicinus y sont toujours présentes.

Sur un plan plus général, les problèmes de l'espace et les catégories spatiales occupaient une position importante dans la critique de la culture à l'époque post-moderne. Dans la nouvelle modalité de penser, inspirée par le diptyque de Gilles Deleuze et Félix Guattari⁶, l'ordre spatial était conçu comme une dimension clé qui permettait d'aller au-delà de l'ordre temporel. Le temps était vu comme un paradigme de la linéarité de la narration et du discours philosophique dans sa forme classique. Cette logique foncière de la tradition philosophique et le *modus operandi* qu'elle avait établi en ce qui concerne la structure de l'argumentation (une progression linéaire depuis les postulats et les prémisses jusqu'aux conséquences et conclusions) sont dérivés de la séquence des causes et effets dans la succession

³ Edmond Amran El Maleh, *Lettres à moi-même. Récit épistolaire*, Rabat, Le Fennec, 2010, p. 5.

⁴ Ronnie Scharfman, « The Other's Other: The Moroccan Jewish Trajectory of Edmond Amran El Maleh », *Yale French Studies*, vol. 1, no. 82 (1993), p. 136 : « The postcolonial Moroccan-Jewish intellectual on the left writes from an impossible place. It is a place of irreparable wound and erasure, of exile and loss, of deportation and violence, of estrangement, mourning, and mutilation. The unity that once obtained – cultural, geographic, historical, affective, linguistic – has been sundered by the political ».

⁵ Cf. ibidem, p. 137 : « The hyphen, the “trait d'union” that designated this bicultural, diglossic Maghrebian subject as “judeo-arabe” or “arabo-juif,” has been severed by the departure and dispersal of this ancient Jewish community from Morocco ».

⁶ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, et *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

temporelle des événements. Le paradigme spatial, par contre, permet d'aller au-delà de cette linéarité pour introduire une dimension de pure coïncidence au-delà de la rationalité causale, une pluralité des éléments sans connexion, simplement coexistant dans une nébuleuse dépourvue de structuration classique. En parallèle, cette pensée philosophique se propose aussi d'aller au-delà des relations binaires, en multipliant les paralogismes en marge de la logique dominante. La nouvelle approche devient finalement un « art de vivre » sous la plume de Michel Foucault, qui écrit dans la préface à la traduction américaine de *L'Anti-Œdipe* :

Affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisées comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniforme, le flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire, mais nomade⁷.

Il n'est donc pas surprenant que la réflexion postmoderne ait enrichi considérablement le vocabulaire des concepts dérivés des catégories spatiales. Jacques Derrida, celui que Chraïbi ignorait en se contentant, comme il avoue dans *Le Monde à côté*, de résoudre des mots croisés (« Il comprenait sans doute ce qu'il écrivait. Moi non. Pas du tout »⁸), introduit le terme *khôra* qui paraît particulièrement bien adapté pour exprimer les paradoxes de l'espace méditerranéen, aussi bien que la position de Chraïbi lui-même. Le mot grec provient de *Timée* de Platon ; il désignait originellement une friche située en dehors de la *polis*. Derrida en forge un concept mettant en relation le caractère instable et indéterminé de l'espace vide, dépourvu de structuration, et la notion de devenir, état intermédiaire entre non-être et être. *Khôra* « oscille entre deux genres d'oscillation : la double exclusion (ni / ni) et la participation (à la fois... et, ceci et cela) »⁹, écrit-il. Le terme derridien couvre donc la superposition des deux situations : celle du jeune Chraïbi n'appartenant ni à la France, ni au Maghreb, et celle d'El Maleh, appartenant à la fois à la France et au Maghreb. C'est donc une oscillation paradoxale entre deux genres d'instabilité et de mouvance créatrice que les auteurs maghrébins francophones exemplifient.

La spatialisation de la réflexion que je viens de mentionner a été préparée par les philosophes classiques du postmodernisme, tels que Lyotard, Deleuze et Guattari, dans les années 1970 et 1980. Ce tournant spatial dans la réflexion est donc un acquis assez bien enraciné dans la pratique philosophique et dans certains courants de l'interprétation de la culture. Néanmoins, les nouveautés philosophiques

⁷ Michel Foucault, « Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie* », in : Michel Foucault, *Dits et Ecrits II, 1976–1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 134.

⁸ Driss Chraïbi, *Le Monde à côté*, op. cit., p. 13.

⁹ Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 19.

plus récentes peuvent, elles aussi, fournir encore d'autres inspirations importantes. Paradoxalement, la réflexion actuelle en lettres et en sciences humaines puise bien souvent dans un domaine qui semble très éloigné de ses objectifs principaux : celui des mathématiques, et plus exactement, celui de la topologie, branche de la géométrie qui s'occupe des qualités générales de l'espace, ou, plus exactement, de l'étude des déformations spatiales par des transformations continues (sans arrachages ni recollement des structures)¹⁰. Les notions de la continuité et de la discontinuité sont donc situées au centre de la pensée topologique proprement dite et aussi de ses dérivés philosophiques, car cette inspiration géométrique est bien visible chez plusieurs philosophes contemporains. Jean Baudrillard se réfère maintes fois à la notion mathématique de fractal ; Giorgio Agamben s'inspire de la théorie des ensembles pour sa conception de la communauté¹¹ ; Peter Sloterdijk cherche des modèles topologiques tels que la sphère pour construire une « philosophie de la globalisation »¹² ; Slavoj Žižek, tout en continuant la pensée Lacanienne, se sert à son tour des modèles topologiques, dont le ruban de Möbius. Le paysage de la recherche portant sur les catégories spatiales est donc vaste et plein d'abordages de plus en plus sophistiqués.

Si l'on pense aux catégories topologiques qui pourraient devenir des instruments utiles des recherches littéraires, deux notions de base doivent être prises en considération : celle de lieu et celle d'espace. Seulement une de ces notions est vraiment empruntée à la topologie mathématique, celle d'espace. Par contre, la notion de lieu ne correspond à aucun concept mathématique précis. Cette notion appartient totalement à l'étude de la culture et aux humanités. Néanmoins, son développement récent, notamment dans des essais tels que « Coca-cola comme un *objet petit a* » de Slavoj Žižek que nous allons analyser, l'élève au rang d'un concept très sophistiqué et très précis. L'analyse des relations entre ces deux notions complémentaires, lieu et espace, fournit donc un fondement solide pour une approche méthodologique enrichissant le paysage de la recherche récente en philosophie de la culture.

En esquisant le système notionnel issu de l'inspiration topologie en humanités, on pourrait dire que le concept d'espace porte la valeur de continuité, tandis que la notion du lieu introduit le principe de la discontinuité, division, rupture. Les

¹⁰ Pour une présentation plus complète de ce problème, cf. Ewa Łukaszyk, « Topologia w humanistyce. Inspiracje matematyczne a nauki o kulturze », in : *Więcej niż obraz*, vol. 1, Eugeniusz Wilk, Anna Nacher, Magdalena Zdrodowska, Ewelina Twardoch, Michał Gulik (eds.), Gdańsk, Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015, p. 489–504; e a d e m, « Pokusa geometrii. O inspiracjach topologicznych w humanistyce », *Tematy z Szewskiej*, nr 1(7)/2012, p. 9–18.

¹¹ Cf. Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, Paris, Le Seuil, 1990.

¹² Cf. Peter Sloterdijk, *Sphère I. Bulles; Microspérologie*, Paris, Pauvert, 2002; *Sphères II. Globes*, Paris, Éditions Maren Sell, 2010; *Sphères III. Écumes; Sphérologie plurielle*, Paris, Éditions Maren Sell, 2005.

lieux sont différents, divers, porteurs de caractéristiques disparates, d'incompatibilités, tandis que la continuité spatiale permet le passage d'un lieu à un autre, en ouvrant la perspective du nomadisme, de la migration et de la communication des idées. Cette approche topologique peut être appliquée à la réflexion portant sur le monde méditerranéen, puisqu'elle offre des instruments de base pour élaborer un aperçu abstrait et distancé là où les approches idéologisées contribuent à la multiplication des problèmes plutôt qu'à leur solution, surtout si l'on ajoute encore la notion épineuse de civilisation. Notre expérimentation méthodologique consiste donc à proposer une réduction radicale, et inscrire les problèmes surchargés d'idéologie dans les conceptualisations abstraites de lieu et d'espace. La culture devient donc pour nous une dimension locale discontinue, tandis que la civilisation devient une dimension spatiale qui se prête aux transformations topologiques continues, sans rupture. Cette opération de réduction a pour but d'évacuer tout le contenu idéologique accru pour essayer une analyse des relations, comme s'il s'agissait des notions mathématiques totalement abstraites.

La notion de civilisation porte un fardeau sémantique bien lourd, issu en premier lieu de l'idéologie coloniale qui se servait, en tant que sa source de légitimité, de la notion de « mission civilisatrice ». Une grande partie de la littérature méditerranéenne, y compris la littérature marocaine, s'est occupée ensuite de la déconstruction de cette notion. Juste pour donner un exemple, la critique portant sur la notion de civilisation a été faite systématiquement par Driss Chraïbi, en commençant par *Les Boucs*¹³, où il dévoilait la manipulation inscrite dans un faux idéal civilisateur où la liberté, l'égalité et la fraternité formaient une triade mensongère, dépourvue de toute réalisation pratique¹⁴, et ensuite dans *La Civilisation, ma mère !...*¹⁵, où l'expérience de la scolarisation aboutit à la découverte de la discontinuité foncière des lieux d'appartenance. Dans son analyse de ce roman, Hédi Bouraoui résume le questionnement du concept de la civilisation impliqué dans la narration :

Le titre même du livre, *La Civilisation, ma Mère !*, se prête à différentes interprétations. Est-ce le fils qui s'adresse à la mère, lui présentant la civilisation occidentale qui va la libérer ? Ou est-ce que les mots sont en apposition de manière que la mère est elle-même

¹³ Driss Chraïbi, *Les Boucs*, Paris, Denoël, 1955.

¹⁴ Cette dimension de la critique « anti-civilisationnelle » a été soulignée par Gabrielle Marx-Scouras, qui constate : « In *Les Boucs*, Chraïbi is less interested in documenting the abject conditions of North Africans in France than he is in bringing down the presumptuous but shaky edifice called "high civilization" by juxtaposing it with the presence of 300,000 "Butts." By emphasizing those on the periphery of respectable society, Chraïbi reveals the limits of supposedly universal values – the liberty, equality, fraternity, justice, and human dignity that are proclaimed as the birthright of all peoples only to be denied to many of them in the real world. » ; cf. Danielle Marx-Scouras, "A Literature of Departure: The Cross-Cultural Writing of Driss Chraïbi", *Research in African Literatures*, vol. 23, No. 2, North African Literature (Summer, 1992), p. 137.

¹⁵ Driss Chraïbi, *La Civilisation, ma mère !...*, Paris, Denoël, 1972.

toute une civilisation, incarnant les meilleures idées forces ? Le titre contient-il un ton d'admiration ou de désapprobation ? Se réfère-t-il à une civilisation particulière (maghrébine ? française ? occidentale ?) ou à toute civilisation en général ? Faut-il prendre cette civilisation à la lettre, ou plutôt s'en méfier ? En forgeant ses propres valeurs, grâce à l'interaction de son moi profond et du milieu qui l'entoure, la mère crée, selon notre conception de « *Créaculture* », une civilisation qu'elle omnibule partout où elle passe¹⁶.

Le fardeau sémantique de la notion de civilisation se fait de plus en plus lourd aussi à cause des idées apportées de l'extérieur de la région méditerranéenne, qui influencent fortement l'interprétation de l'histoire et des événements courants dans la Méditerranée. Les catégories de la discontinuité et de la rupture ont pesé sur la vision de la Méditerranée surtout après la publication, en 1996, de l'essai *Le Choc des civilisations* par Samuel Huntington¹⁷. Les idées, sûrement réductrices et simplifiées, exposées dans ce livre, ont gagné une popularité excessive. Mais en même temps, plusieurs intellectuels et historiens issus de la région méditerranéenne elle-même ont accentué plutôt la continuité et les liens organiques entre les deux bords de *Mare Nostrum*, liens qui ont donné naissance au monde actuel. Pour ne citer que deux exemples, les travaux de l'historien italien Franco Cardini¹⁸, ou encore ceux de Giorgio Agamben, en tant que intellectuel et en tant que médiéviste¹⁹, sont à remarquer.

La question qui se pose est donc de savoir s'il faut interpréter la Méditerranée en termes de l'espace du choc des civilisations ou, bien au contraire, on peut toujours parler d'un seul espace/civilisation méditerranéen à l'époque actuelle et de sa continuité foncière. Par conséquent, il faudrait donc interpréter la région en tant que pluralité des lieux/cultures, dotés des qualités divergentes, disparates, peut-être incompatibles, lieux qui peuvent devenir « alternatifs » les uns par rapport aux autres grâce à l'inclusion dans un seul espace qui les englobe sans rupture de continuité. Le concept forgée par Hédi Bouraoui, celui de *créaculture* entendue comme le processus de la création des valeurs culturelles résultant de l'interaction de l'homme et de son milieu²⁰, est à rappeler. Notre idée est que ces deux perspectives, en termes d'une pluralité des lieux de culture et d'une unité de l'espace civilisationnel, sont non seulement compatibles, mais de surcroît elles devraient être synthétisées

¹⁶ Hédi Bouraoui, « Ambivalence structuro-culturelle dans *La Civilisation, ma Mère!...* de Chraïbi », *Modern Language Studies*, vol. 10, no. 2 (1980), p. 60.

¹⁷ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, trad. Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Paris, Éditions Odile Jacob, 2007.

¹⁸ Cf. Franco Cardini, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, trad. Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil, 2000.

¹⁹ Cf., p.ex., l'abordage synthétique des trois traditions monothéistes comme un seul héritage permettant de redéfinir le rôle du critique de la culture en fonction de la vocation rédemptrice de l'homme : Giorgio Agamben, *Nudités*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2009.

²⁰ Cf. Hédi Bouraoui, *Créaculture I*, Montréal, Marcel Didier Canada, 1971.

comme deux facettes de la même approche méthodologique. Les notions d'espace et de lieu devraient donc être traitées comme complémentaires. C'est justement l'unité spatiale subjacente qui met en place l'alternative, en permettant le passage d'un lieu à l'autre. Les lieux sans communication spatiale, définis par la seule rupture et la discontinuité radicale ne peuvent jamais devenir des « lieux alternatifs ».

Plusieurs phénomènes de culture, y compris ceux littéraires, fournissent des arguments pour l'interprétation spatiale de la Méditerranée en tant que région organiquement liée par des réseaux de dialogue et de communication littéraire. Si l'on essaie de tracer une géographie littéraire de la Méditerranée, ce qui saute aux yeux, c'est l'importance des phénomènes de l'écriture disloquée, des projets artistiques d'exil, exil bien souvent forcé par des raisons extérieures, mais qui peut également devenir une option créatrice adoptée librement par l'écrivain. Depuis trois décades, la migration n'est pas seulement le destin des écrivains marocains, partis à la recherche des chances ou de meilleures conditions de travail en Europe. Ce sont aussi les écrivains européens qui cherchent des opportunités au Maroc, opportunités qui ne sont pas bien sûr d'ordre matériel, mais dérivent plutôt du potentiel de la *créaculture*, interaction synergique de l'homme et du lieu. Tel est le cas de l'écrivain français Le Clézio, dont le premier roman à succès, en 1980, est *Désert*, résultat d'une rencontre personnelle avec le Maghreb, ou bien celui de l'espagnol Goytisoló, qui, après avoir écrit sur les relations Nord-Sud pendant plusieurs années, est finalement venu établir sa résidence principale à Marrakech. Dans *Chasse gardée*, un texte autobiographique bien antérieur à cette décision de s'établir effectivement au Maroc, l'écrivain a déjà expliqué ses raisons :

La fécondité de tout ce qui vit hors des camps retranchés, le vaste domaine des aspirations latentes et des questions muettes, des idées neuves et informulées, l'échange et l'osmose des cultures allaient constituer l'espace où se développeraient ma vie et mon écriture, en marge de valeurs et de théories, castratrices sinon stériles, liées aux notions de credo, patrie, état, civilisation ou doctrine²¹.

Le changement du lieu de séjour correspond donc à un projet d'écriture bien précis où l'existence d'un « lieu alternatif » africain permet de passer outre les dilemmes de l'écrivain espagnol ou catalan et d'explorer une dimension universaliste de l'écriture. Ce n'est donc pas trop dire que d'affirmer que le Maroc peut offrir une solution aux problèmes issus de la crise des mentalités européennes, y compris le problème de la vision réductrice de la civilisation, soit réduite à la notion de credo, soit complètement dissociée, voire opposée à toute notion du religieux. Dans *Les Vertus de l'oiseau solitaire* de Goytisoló²², l'héritage du mysticisme, soufi et chrétien, est évoqué pour combler l'abîme entre les religions considérées, selon le

²¹ Juan Goytisoló, *Chasse gardée*, trad. Aline Schulman, Paris, Fayard, 1985, p. 41.

²² Juan Goytisoló, *Les Vertus de l'oiseau solitaire*, trad. Aline Schulman, Paris, Fayard, 1990.

diagnostic huntingtonien, comme le moteur principal du conflit des civilisations. L'approche mystique peut aussi être lue comme une tentative de pénétration dans l'altérité – valeur en fuite qui ne se laisse approcher qu'instantanément, contre tout un effort de solidarité du côté de l'écrivain européen. Comme le remarque Isa Van Acker, tous ses résultats cognitifs et éthiques de l'écriture leclézienne semblent s'épuiser dans une temporalité momentanée du fortuit : « La rencontre avec l'autre se dessine comme une éphémère mise en présence qui demande à être assumée dans la fragilité de l'instant »²³.

Le voyage, circonstance source de presque tous les romans lecléziens qui peut être lu aussi comme une métaphore de la dislocation de l'imagination en quête de l'altérité, reste toujours inachevé. Il ne mène nulle part, telle la pérégrination pénible des guerriers du cheikh Ma el Aïnine qui s'achève par leur disparition dans le désert. Ou bien le périple circulaire de Lalla Hawa, qui revient, au bout de neuf mois traumatiques, dans le même endroit désertique d'où elle est venue. Ainsi, la quête de l'altérité est un effort vain, et pourtant constamment renouvelé, comme la vie que Lalla Hawa donne, en concordance avec son nom, celui de la première femme et de la mère universelle. Le désert leclézien se dessine comme un lieu de la solitude et de l'individu sevré de tout contact humain, dont l'incarnation la plus parfaite est la figure de Hartani, un pasteur nomade muet qui ne participe pas dans le monde humain, mais dans la vitalité paradoxale du désert, en partageant « le silence interminable du ciel, du vent et du désert »²⁴ ressenti par un épervier. Ainsi, le désert peut-il être défini comme un non-lieu de culture, une rupture dans le tissu de l'espace humain. Habiter le désert équivaut choisir de vivre « là où personne d'autre ne savait vivre »²⁵. C'est donc un choix intransigeant de s'esquiver à toute rencontre. Ce n'est pas par hasard que Lalla Hawa se distingue par sa capacité prodigieuse de s'esquiver. Elle devient une femme qui fuit, et s'est peut-être cela qui la rend si désirable aux yeux des hommes sédentaires.

Malgré le caractère fugace de toute rencontre avec l'altérité, ou peut-être même grâce à ce caractère éphémère et incontrôlable des moments d'inspiration, l'espace méditerranéen forme une continuité créatrice mise en valeur par les écrivains. Le problème devrait être exploré dans des études détaillées, focalisées sur des textes précis qui peuvent s'inscrire dans le cadre des propositions théoriques récentes. L'un des modèles qui peuvent être utilisés dans ce contexte est donné par Slavoj Žižek dans l'essai « Coca-cola comme un *objet petit a* » publié dans le volume *Fragile absolu*²⁶. Cette petite esquisse post-Lacanienne de Žižek parle à vrai

²³ Isa Van Acker, « Polyphonie et altérité dans *Onitsha* et *Étoile errante* », *Thamyris. Intersecting Place, Sex and Race*, no. 8 (2001), p. 208.

²⁴ Le Clézio, *Désert*, Paris, Gallimard, 1980, p. 120.

²⁵ Ibidem, p. 411.

²⁶ Slavoj Žižek, *Fragile absolu*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2008.

dire de l'art moderne. L'objectif de l'auteur est de montrer la continuité de l'évolution créatrice et une logique commune qui unit les œuvres d'art moderne apparemment très différentes, notamment *L'Origine du monde* de Courbet et le *Carré noir sur le fond blanc* de Malevitch. Pourtant, la logique foncière de la méthode proposée par Žižek et son modèle théorique peuvent être profitablement dégagés de cette étude et réutilisés dans l'analyse d'un cas de continuité bien différent, notamment celui de la région méditerranéenne.

Le modèle topologique utilisé par Žižek est le ruban de Möbius. La structure paradoxale de cette boucle, dont l'image est assez bien connue, se caractérise par le fait que le ruban n'a qu'une seule face, contrairement au ruban « normal » qui en a deux. Néanmoins, si nous prenons la boucle de Möbius dans sa dimension locale (celle d'un point précis), nous avons bien l'impression qu'il y a deux faces. Si nous marquons un point sur une des deux faces, il est facile de l'associer à un autre point à l'envers de la surface du ruban qui semble bien proche, et qui pourtant reste inaccessible, placé de l'autre côté. Et pourtant, dans la géométrie paradoxale du ruban de Möbius, ce deuxième point n'est pas du tout proche du premier ; mais il n'est pas totalement inaccessible non plus. En fait, si nous suivons la surface du ruban, nous arrivons au deuxième point, en découvrant qu'il est à l'endroit le plus distant possible par rapport au premier point.

Ce modèle peut être utilisé comme une exemplification bien utile dans la réflexion sur les proximités et les distances paradoxales dans l'espace méditerranéen, où les approximations apparentes se révèlent souvent des mirages. En même temps, ce qui se présente comme une rupture peut faire partie d'une continuité surprenante comme celle des deux faces du ruban de Möbius qui ne forment au fond qu'une seule face et une seule marge sans rupture de la continuité. En adoptant la terminologie Lacanienne, Žižek introduit la notion des points extimes, ce qui est un néologisme dérivé du mot « intime ». Il s'agit donc d'une espèce de rapport de proximité intime à l'inverse, d'une intimité placée à l'extérieur. Nous croyons que cette notion peut être très utile pour la conceptualisation des relations dans la Méditerranée. Dans le domaine de la création littéraire et de la vie intellectuelle, il s'agit bien souvent des proximités extimes entre les deux pôles qui se contrebalancent l'un par rapport à l'autre. L'altérité de ces deux faces ne crée pas de situation de choc, mais forme une continuité complexe, paradoxale, surprenante et pourtant harmonieuse.

Le potentiel d'harmonisation est la raison pour laquelle nous insistons sur l'idée du ruban de Möbius en tant que modèle de la Méditerranée. Si nous adoptons ce paradigme spatial ou cette topologie comme un instrument de réflexion, nous pouvons aboutir non seulement à éclaircir les relations littéraires et intellectuelles, ce qui est le but de la recherche critique, mais aussi à formuler un projet beaucoup plus attrayant pour les réalités culturelles et intellectuelles à venir.

Ce modèle permet aussi d'aboutir à une conceptualisation nouvelle de la notion de civilisation, prise soit au singulier, soit au pluriel. Car il y a toujours un problème bien étrange, celui du nombre des civilisations. D'un côté, la notion de civilisation entendue comme la somme des trésors culturels, des inventions, des atouts de l'esprit humain conduit à la conclusion qu'il ne peut y avoir qu'une seule civilisation. En même temps, la diversité des modes de vie et des styles de pensée conduit facilement à la conclusion qu'il y a plusieurs civilisations avec des héritages bien distincts. La notion de civilisation est donc une et plurielle ; « civilisation » devient un mot au singulier et au pluriel en même temps. C'est une impossibilité grammaticale, et pourtant la topologie du ruban de Möbius explique bien ce paradoxe.

Le ruban topologique non seulement admet la pluralité et la diversité des lieux, mais aussi explicite la fonction alternative que ces lieux peuvent remplir les uns par rapport aux autres. S'il y a une continuité des différents lieux/cultures dans la Méditerranée, ce n'est pas une continuité simple des secteurs successifs d'une surface plate, mais une continuité plus complexe et paradoxale, celle qui admet les relations d'extimité, ce lien entre les lieux qui sont eu même temps très distants et très proches. Pour cette raison, on devrait lire les ouvrages où les écrivains essaient de diagnostiquer les dimensions de la rupture, tel Driss Chraïbi dans *Le Monde à côté*, comme des textes qui, paradoxalement, explorent en même temps la dimension de continuité.

Cette duplicité interprétative, la nécessité de lire les mêmes textes en termes de continuité et discontinuité, réunies dans la notion synthétique de la proximité extime, est visible non seulement dans le domaine de la critique littéraire proprement dite, mais aussi dans la lecture des essais et l'interprétation de la pensée des intellectuels. Cette méthode est bien utile pour interpréter un texte comme *Le Printemps de Tunis*, un essai publié en 2011 par Abdelwahab Meddeb. L'élément le plus frappant de ce livre est la vision synthétique de l'histoire de la Méditerranée. À la première lecture, le penchant « galliciste » de l'auteur peut sembler excessif, comme s'il s'est trop endetté à la culture française à chaque pas de son entreprise intellectuelle. Il voit la réalité à la lumière unilatérale venue du côté européen. Voilà un passage caractéristique qui donne une idée de la démarche de Meddeb comme interprète de la révolution tunisienne :

Tout cela me fait penser à une phrase de Victor Hugo que je cite de mémoire : rien ne résiste à une idée dont l'heure est arrivée. Quand les citoyens n'ont plus peur, les tyrannies les mieux assises en apparence s'écroulent. C'est la part non contrôlée de l'histoire. Celle que Bossuet attribue à la Providence, Hegel à l'Esprit, Braudel à l'Inconscient. L'idée est la même, le concept qui la désigne varie selon le lexique de l'époque²⁷.

²⁷ Abdelwahab Meddeb, *Printemps de Tunis. La métamorphose de l'Histoire*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 41.

On a bien l'impression que les instruments intellectuels européens sont les seuls qui ont été utilisés et la vision de la Méditerranée qui en résulte est réduite à une espèce de séquelle de la modernité européenne. Apparemment, l'altérité et la spécificité se dissolvent et se perdent. Et pourtant, cette vision qui accentue la continuité d'une façon apparemment exagérée cache ses points extrêmes, est doublée de l'autre face du ruban qui forme une boucle. La surface mise en pleine lumière représente et porte toujours son envers d'altérité, indissociable, invisible à la surface du texte précisément à cause de l'extimité, cette relation intime inversée. Quand Meddeb écrit comme s'il était un parfait Français, imbu des lectures de Bossuet, Hugo et Braudel, il est quand même bien clair que ce n'est pas un Français qui parle, qu'aucun écrivain français (sauf peut-être un écolier trop doué) ne serait capable de voir l'histoire de cette façon.

En concluant, je voudrais souligner le point qui me paraît essentiel. L'aspect qui définit la civilisation méditerranéenne, celui qui la rend unique et l'élève au rang de l'espace le plus créatif et le plus fertile de la planète, c'est justement cette structure en boucle, à deux faces harmonisées sous la forme d'une continuité paradoxale, tel le ruban de Möbius. C'est la structure profonde, la topologie subjacente qui émerge sous la forme des contributions littéraires et intellectuelles. Le modèle du ruban de Möbius permet non seulement d'entendre la dynamique de base, mais aussi de contribuer activement à combler les clivages et explorer les dimensions de la continuité en descendant aux couches profondes du patrimoine méditerranéen. C'est un patrimoine où l'on devrait chercher non seulement une inspiration intellectuelle, mais aussi les bases d'une solidarité justifiée par la communauté des valeurs. Une telle vision de la Méditerranée est non seulement une clé interprétative pour l'étude des différents moments du passé, mais aussi une clé conceptuelle pour un projet d'avenir. La Méditerranée en boucle se présente comme un espace d'un débat cohérent, espace de circulation des idées et une aire de civilisation, tout en préservant du danger de l'homogénéisation la richesse des lieux de culture et leur altérité fondamentale.

The Möbius strip. Towards a topological model of creative continuity in the Mediterranean world

Abstract

The article deals with the problem of creative continuity in the Mediterranean region, often seen rather as the discontinuous space of the Huntingtonian "clash of civilizations". As counter-examples of such a vision, numerous writers who deliberately sought for a double, oscillating identity are mentioned: Driss Chraïbi, Edmond Amran El Maleh, Jean-Marie Gustave Le Clézio, Juan Goytisolo, Abdelwahab Meddeb. The main aim of this essay is to propose a "geometrical" way of conceptualizing the paradoxical character of the Mediterranean continuity, using the topological model of the Möbius strip, previously brought into the domain of humanities by Slavoj Žižek, together with other tools created in the context of post-modern philosophy and cultural criticism, such as the Derridean notion of *khōra*.

***SILVA RERUM: WSPOMNIENIA, ESEJE,
PRZEKŁADY, INEDITA***

STANISŁAW WIDŁAK
Uniwersytet Jagielloński

ARRIGO CASTELLANI E LA POLONIA

Gentili Signore e Signori, Cari Amici¹,

Il mese di maggio è il tempo della grande festa per la scienza polacca: mese del seicento-cinquantenario anniversario della fondazione a Cracovia della nostra Università Jagellonica che, dai suoi inizi, attraverso i secoli, ha sempre avuto fruttuose e amichevoli relazioni con le università, centri accademici e culturali italiani, nonché con i loro rappresentanti particolari. In queste relazioni si iscrivono i contatti prima – e in primo luogo – con Arrigo Castellani, – e poi anche con la Signora Ornella Castellani Pollidori, professore all'Università di Firenze (storia della lingua italiana).

Colgo questa occasione per porgervi, a nome della mia comunità accademica, un molto cordiale saluto.

Per quanto riguarda l'argomento che ci ha riuniti oggi in questa venerabile Accademia Polacca, la mia parte si riferisce essenzialmente ai soggiorni trascorsi da Arrigo Castellani in Polonia, nonché a certe sue vicende che hanno le loro radici – oltre che nei suoi interessi alla Polonia, alla lingua polacca e alle lingue slave – anche [qualche volta si vorrebbe dire anzitutto] nei suoi contatti con i polacchi drammaticamente immersi nella crudele realtà del tempo della II Guerra Mondiale e specialmente dei primi anni del Dopoguerra.

Si tratta, quindi, di due periodi importanti sia personalmente per Arrigo Castellani² sia per il nostro argomento: sono due tappe drammaticamente diverse della vita del poco più di ventenne Arrigo:

¹ Questo testo è un intervento introduttivo presentato nel quadro della Conferenza „Arrigo Castellani e la Polonia” organizzata il 27 maggio 2014 dalla Biblioteca e Centro di Studi a Roma dell'Accademia Polacca delle Scienze; altri due interventi: prof. Valeria Della Valle e prof. Luca Serianni dell'Università la Sapienza di Roma. È stato reso pubblico online [formato PDF] nel sito dell'Accademia.

² Arrigo (Enrico) Castellani (nato a Livorno il 5 luglio 1920 da genitori empolesi, primo di quattro fratelli, morto a Firenze, il 10 giugno 2004; riposa al cimitero ad Empoli) linguista italiano, uno dei

- ❖ la prima tappa [anni 1942–1943], vissuta nella Polonia del tempo, immersa nell'occupazione del paese da parte della Germania nazista, specialmente a Leopoli [che Castellani colloca, seguendo la terminologia ufficiale di allora, in Russia] e a Cracovia. Arrigo Castellani vi fu inviato dall'Italia, nel gennaio del 1942, nel quadro del servizio militare come ufficiale-interprete [approfitto indubbiamente dell'occasione per approfondire la sua conoscenza dei paesi slavi e delle loro lingue; così – lui, amico della Polonia, della cultura e lingua polacca –venne coinvolto dagli avvenimenti esterni che, in una



Tab. 1. Annuncio – invito alla conferenza

più notevoli storici della lingua italiana, professore di filologia romanza nell'Università di Friburgo in Svizzera (1952–1965, succedendo a Gionfranco Contini), e di storia della lingua italiana presso le università di Roma ("La Sapienza", dal 1965, subentrando ad Alfredo Schiaffini) e di Firenze (dal 1973, succedendo al suo maestro Bruno Migliorini), socio dell'Accademia della Crusca (1957). Ha fondato e diretto (1960–70; 2ª serie, dal 1982, con L. Serianni) la rivista "Studi linguistici italiani" [SLI]. Dopo aver frequentato le scuole medie e superiori si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza dell'università di Firenze, studi interrotti dalla II guerra mondiale alla quale partecipò come ufficiale-interprete inviato dall'Italia di Mussolini in Polonia[Leopoli, Cracovia], occupata dai tedeschi. Dopo la fine della guerra, riprese gli studi e conseguì la laurea in legge. I suoi interessi scientifici lo portarono, però, a iscriversi [nel 1944] alla facoltà di lettere, dove svolse gli studi di glottologia [da Carlo Battisti] e di storia della lingua italiana [da Bruno Migliorini], conseguendo la sua seconda laurea [nel 1946] con una tesi in glottologia[su un registro di conti cortonese del primo Trecento].

complicatissima situazione personale, moralmente e psicologicamente tanto difficile, gli hanno dato la possibilità di conoscere la Polonia negli anni più tragici della sua storia, – e, bisogna aggiungere, di avvicinarsi [in modo segreto, m’immagino] e sviluppare – una simpatia e una notevole amicizia per la nazione oppressa. Tal’è la proverbiale, irrazionale assurdità crudele della guerra, di ogni guerra.

Di questo suo soggiorno in Polonia Castellani ci ha lasciato alcuni scritti, tali: un breve racconto “Danuta” e due parti di appunti del tempo del suo soggiorno durante la guerra a Leopoli e a Cracovia, intitolati “Gli alberi di Via Kochanowskiego” [dove però troviamo poche informazioni essenziali – date solo in modo indiretto per non dire, eventualmente, camuffato – sulla Polonia nel tempo di guerra]³. Si vede che l’Autore-militare evitava apparentemente per precauzione di scrivere delle cose concrete, senza dare loro un apprezzamento e un nome univoco [sarebbe forse anche questa la motivazione della sua “reticenza”, della quale scrive il 23 ottobre 1942: “Domare questa tendenza al mediocre raccontare: ricordati d’aver perso la lingua e conservato gli orecchi”]. Così, per esempio usa solo una volta la parola ‘tedesco’, le parole nazismo, occupazione, terrore e simili sono assenti e quasi l’unico modo di dedurre in quale situazione si trovava il Paese in cui viveva sono i nomi tedeschi delle strade principali. Una volta si avvicina, però, alla crudele realtà, alludendo – senza precisarne le tragiche circostanze – alla situazione reale della popolazione di Cracovia, quando parla del “Ghetto di Podgórze” [il 24 maggio 1943] a Cracovia [p. 58s.]:

Bianchi pollini di alberi s’impigliano nelle punte del filo spinato. Dietro, si vedono ebrei dalle giacche graticolate d’ocra: questo è il loro distintivo, qui a Cracovia. E in mezzo alla verdura [...] s’eleva la statua della Vergine nell’umile atteggiamento dell’ancella del Signore [...]. “Pod twoją obronę uciekamy się” (ci rifugiamo sotto la tua protezione).

Solo verso la fine del racconto “Danuta” [scritto probabilmente nel 1945/1946, quindi già dopo la guerra] l’Autore si apre, esplose francamente, ormai, riferendosi ai tempi dell’occupazione tedesca [pp. 15–16; v. anche più sotto]:

Chi non è stato in Polonia nei tempi più duri della guerra, quando la speranza non era un ebolebarlume; chi non è stato testimone della lotta giornaliera che il popolo polacco ha sostenuto per anni, esposto ad ogni sopruso da parte del vincitore, incerto del futuro, miserabile ed avvilito nel presente; chi non [ha] visto il coraggio con cui esso ha affrontato ogni sofferenza senza perdere un sol momento la fede in sé stesso, può difficilmente capire l’anima di quel popolo, rendersi conto del suo sentimento religioso e del suo sentimento patrio. Disprezzato, calpestrato, cacciato di luogo in luogo, rimane ad ogni contadino

³ Arrigo Castellani, „Danuta e altri scritti”, Edizioni Benedetti, Pescia 1947; l’opuscolo contiene: il racconto „Danuta”, diario dei soggiorni in Polonia „Gli alberi di Via Kochanowski”, 11 „Poesie” e 3 „Saggi Brevi”, – tutto ciò sulle 110 pagine.

polacco un rifugio: la religione cattolica che s'identifica colla Patria, colla Polonia. E l'amor patrio dei polacchi ha la natura d'un credo religioso: d'una religione al suo nascere, che trascina gli uomini come se fossero granelli di sabbia.

Ed ecco la sua riflessione legata alla messa di Natale vissuta da Castellani a Leopoli e ispirata dal quadro di Danuta [sua amica polacca di Lituania trasferitasi a Leopoli] intitolato "Il canto non cantato": „Finita la celebrazione, la folla rimane per un momento ancora in chiesa: ed appare su alcuni volti un senso di aspettazione [...] Ciò che manca a quella gente, ciò che potrebbe improvvisamente, miracolosamente levarsi in mezzo a loro, e non si leva, è il cantico nazionale: *Boże coś Polskę*. [...]” [nb. vietato severamente dall'occupante nazista; Castellani dà la traduzione italiana dell'intera prima strofe del canto patriottico polacco]:

Dio che per tanti secoli
Hai circondato la Polonia
Di potenza e gloria [...]
Davanti ai tuoi altari
Rechiamo questa supplica:
Degnati di renderci, o Signore,
La Patria e la Libertà.

Potente come un inno biblico, dolce come il canto della madre al suo bambino. Dopo tre anni di guerra e d'oppressione, la peggiore delle oppressioni finora subite, dopo tanto tempo e tanto dolore, ecco: dagli archi della Cattedrale s'innalzano a Dio le parole della vecchia preghiera polacca, si scioglie la melodia solenne e consolatrice che contiene le speranze, le lacrime ed il sangue di sei generazioni.

Ma il tempo non è compiuto: ancora sangue, lacrime, speranze... Nessuno ha intonato quel canto [pp. 16–17].

E ancora – nostalgicamente – ultime frasi degli “appunti”, su Leopoli e Cracovia, luoghi che aveva lasciati alcuni giorni prima, tornando in Italia [lasciò la Polonia il 9 giugno del 1943]:

Ultimo giorno di Polonia, tu sei come il saluto dell'Italia [p. 60]:

Nessun ritorno mi potrà mai rendere i giorni di Leopoli. Quelle particolari, uniche condizioni che han visto l'effusione della mia vita. Il ciclo è finito. I momenti, i preziosi momenti del mio mattino, perduti [...] [Castellani aveva solo 23 anni].

Devo esser parsimonioso, perché in un momento di despondenza, quando non me l'aspetto e mi sommergo nel grigiore senza speranza, ella discenda a me come una grazia. [...] Mi giunga come l'odor dei tigli ed i riflessi del verde ai globi illuminati nel viale di Cracovia, ed il suono dei miei passi isolati nell'ultima notte polica [p. 62].

Nel tempo di guerra le relazioni di Castellani con i polacchi sembrano abbastanza frequenti e importanti per lui. Castellani non ne parla però quasi mai nei suoi appunti fatti nel tempo di guerra: certamente si tratta della segretezza precauzionale e della prudenza preventiva in quei tempi pericolosi del terrore nazista.

Di Danuta, alla quale ha dedicato un breve racconto, Castellani parla solo nei primissimi anni del Dopoguerra [cfr. sopra].

Nei suoi appunti leopolitani menziona – in modo molto discreto, ma fortemente emozionato – una certa C.:

C. adorabile nella sua cappa grigia, il polacco che mi scorre facilmente sulle labbra, il cervello che risponde alla chiarezza, il cuore all'allegrezza della natura [p. 42].

Il mio affetto per C., che nasce perché è infantile, perché è pura, e per la grazia del suo corpo, rimarrà insoddisfatto [p. 45].

Ed io sono gerno di Leopoli e delle care abitudini, del suono della lingua pòlica e del riso di C. [p. 51].

Cracovia ha offerto a Castellani un'altra qualità di contatti, di tipo profondamente umano, ma anche accademico: quelli con Walerian Preisner [polonista, italianista di Leopoli, trasferitosi nel tempo della guerra a Cracovia] e anzitutto con Tadeusz Ulewicz [parente di Preisner] quasi coetaneo [nato nel 1917] di Castellani, storico della letteratura polacca e delle relazioni italo-polacche, assistente, partecipante alle attività clandestina dell'Università Jagellonica. Ne troviamo informazioni anche nelle lettere dei due amici che risalgono solo ai primi tempi del Dopoguerra.

Castellani ebbe l'indirizzo di Preisner probabilmente da Giovanni Maver [dell'università di Firenze, uno dei più notevoli polonisti e slavisti] e prima si mise in contatto con lui; seguì poi il contatto con Ulewicz. Durante i soggiorni a Cracovia Castellani manteneva contatto con tutta la familia Preisner-Ulewicz; probabilmente vi trovava un ambiente di famiglia, nonché un rifugio morale che gli mancavano in quei tempi di terrore globale. Così una volta Castellani venne d'improvviso dagli Ulewicz profondamente sconvolto da ciò che ha visto in un posto della città [si tratta probabilmente del quartiere Podgórze di Cracovia]: gli uomini uccisi alla forca dalle forze tedesche di occupazione⁴.

Dei loro incontri i due amici parlano nelle loro prime lettere.

Scrive Castellani [24 sett. 1946, in polacco; versione originale]:

Drogi Panie Ulewicz!

[...] W ten sposób mogę równocześnie odnowić tak miłą znajomość z Panem. Pamiętam jeszcze ten długi spacer do Bielanych z drogim Panem i grzeczność Pana kiedy odjechałem z Polski i Pan mi dostarczył polskie książki które potrzebowałem⁵.

Lettera scritta in polacco alla quale Ulewicz risponde in italiano. Poi i due amici si scriveranno ognuno nella propria lingua.

⁴ Sec. l'informazione della Sig.ra dr Teresa Bałuk-Ulewicz; approfitto dell'occasione per ringraziare la Signora per avermi gentilmente rese accessibili le lettere scambiate tra Castellani e Ulewicz.

⁵ Traduzione italiana: 'Caro Signor Ulewicz, [... Le scrivo] anche per rinnovare la nostra simpatica conoscenza. Ricordo quella nostra passeggiata a Bielany e la sua gentilezza testimoniatami quando partivo dalla Polonia (e lei mi offrì i libri polacchi di cui avevo bisogno).'

Risponde Ulewicz [11 nov. dello stesso anno; versione originale]:

Caro Enrico (se permette)!

Non ci vuole molto tempo per diventare amici! Qualche volta un giorno o un momento basta e gli uomini che si hanno incontrato per la prima volta si sentono legati fortemente come se si conoscessero da anni. La vita ci ha presentato l'un l'altro, abbiamo scambiato i nostri nomi e...tutto! Ti puoi immaginare la nostra comune [cioè della famiglia Ulewicz] gioia quando abbiamo ricevuto la Tua lettera! [...]

Alla quale Castellani risponde [5 dic.1946]:

La tua lettera mi ha veramente commosso. Se solo la simpatia che ci unisce potesse estendersi a tutti gli uomini ed a tutti i paesi del mondo! Ma non divaghiamo.

Con tutte queste vicendeci siamo ormai avvicinati ai tempi in cui si verifica un altro tipo di contatti di Castellani con i polacchi e con la Polonia.

❖ la seconda tappa [seconda metà degli anni 40. – in poi], con il soggiorno in Polonia e contatti relativamente⁶ liberi con i polacchi.

Contatti con i polacchi che cominciarono – suppongo – nel 1943–1944, quando Castellani, [da Sardegna, clandestinamente – me l'ha raccontato Arrigo stesso], “dopo le lunghe avventure” [scrive in una lettera del 24 settembre del '46 a Tadeusz Ulewicz: „po długich przygodach”] passò da parte degli alleati [a Tunisi, ad Algeri, e quindi in Italia meridionale; non ufficialmente so da Castellani stesso che lui venne accolto prima nell'esercito polacco alleato sotto il nome di Zamkowski [traduzione polacca del suo cognome italiano], dopo di che venne accolto nel Corpo Italiano di Liberazione, risalendo con questo la Penisola; fu ferito nelle Marche [25 lug.'44] dalle schegge di una granata tedesca [„rimasi ferito combattendo contro i tedeschi” scrive nella lettera citata sopra, e in un'altra lettera aggiunge: „Se vengo in Polonia ti descriverò a viva voce le mie avventure dal 1943 in poi”]; anche a me, mi ha raccontato “a viva voce” quelle sue vicende, ma solo in modo confidenziale; nella lettera summenzionata [del 5 dicembre 1946] racconta ancora che l'anno scorso [1945] si è fatto “estrarre una grossa scheggia che gli era rimasta nella coscia destra e che poteva esser pericolosa...”, e aggiunge scherzando che “i tedeschi con me ‘l'hanno fatto bassa’, come direbbe il mio fratello (cioè: non sono riusciti a fare quel che volevano!)”, – e a ciò Ulewicz gli risponde [11 novembre 1946] riassumendo: “con gioia vedo che abbiamo combattuto lo stesso nemico!”].

Nel corso dei suoi appunti scritti in Polonia durante la guerra Castellani parlò più volte del suo progetto di scrivere “qualcosa di letterario”; il 25 dicembre 1942 scrive:

⁶ Dato che negli anni 1945–1989 la vita del paese venne dominata e controllata dal regime comunista.

Oggi decido il mio libro: ‘Quando l’ulano cade da cavallo’. Dalla canzone militare ‘Jak to na wojence ładnie Kiedy ulan z konia spadnie’ [Com’è bello in guerra quando l’ulano cade da cavallo] [p. 49].

– e nella lettera [del 5 dicembre 1946] a Ulewicz scrive, precisando che si tratta di una cosa “w rodzaju prozy artystycznej” [‘in una specie di prosa artistica’]:

Spero di poterti inviare fra due o tre mesi una copia del primo volume del mio libro ‘Kiedy ulan z konia spadnie’. Questo se non verrò io stesso in Polonia.

Non so se tale libro, con tale titolo, sia mai stato pubblicato. Forse l’autore l’ha pubblicato [convergenza dell’anno della pubblicazione!] con il titolo cambiato “Danuta e altri scritti”, segnalato sopra⁷. Nella sua lettera del 24 settembre 1946 Castellani chiede, infatti, a Ulewicz di riprendere da Walerian Preisner [di cui non conosceva l’indirizzo nuovo] una decina di pagine del manoscritto dei “pamiętniki” [le aveva lasciate a Preisner partendo [settembre del ‘42] da Cracovia per un congedo in Italia] e di inviargliene come raccomandata [“przez list polecony”] e di farne prima, per sicurezza, una copia e custodirla [sono preghiere / raccomandazioni di Castellani stesso, scritte in polacco]; aveva previsto bene: la copia dell’originale che aveva in Italia “została spalona” – venne bruciata.

Nell’opuscolo “Danuta e altri scritti” troviamo – come sua parte importante – un capitolo essenziale del libro intitolato “Gli alberi di Via Kochanowski (note di diario, dal 31 luglio 1942 alla fine luglio 1943)” [nb. si tratta della via di Leopoli, non di quella di Cracovia], – dove al frontespizio troviamo una tale frase: „Ringrazio il Dr. Walerian Preisner d’avermi conservato, attraverso tutte le vicissitudini della guerra, la prima parte di questi appunti” [la Parte prima del libro conta 13 pagine stampate che contengono appunti dal 31 lug. al 22 sett. 1942]⁸.

Gli incontri dei due amici si protreavano per anni. Ulewicz venne dai Castellani anche a Friburgo. L’ultimo loro incontro, per quanto mi risulti, avvenne

⁷ Già durante la summenzionata sessione romana dedicata ad Arrigo Castellani ho saputo che esiste, infatti, un altro libro di Castellani, pubblicato lo stesso anno [1947] dallo stesso editore [Ed. Benedetti], intitolato “Sii fedele a te stesso”, che si riferisce agli stessi tempi del soggiorno di Castellani in Polonia; ho anche avuto l’occasione di consultarlo. Questo opuscolo, a differenza di “Danuta”, è una vera descrizione realistica delle vicende [spesso molto personali] di Castellani, soldato-interprete, in Polonia, specialmente a Leopoli. In questo volumetto, scritto [come lo indica l’Autore stesso] a Firenze nel periodo dal 10 marzo ai primi dell’aprile del 1945, l’Autore accenna spesso alla brutalità dell’occupante tedesco, citando immagini e opinioni qualche volta molto drastiche che riguardavano il comportarsi dei nazisti e la vita della popolazione [polacca, ucraina, ebraica] sottomessa al loro terrore.

⁸ Questo libro l’ho rintracciato nei fondi della Biblioteca della Cattedra di Linguistica Generale e Indoeuropea dell’Università Jagellonica di Cracovia, che sul frontespizio porta la firma di Jerzy Kuryłowicz, eminente linguista di fama internazionale, professore all’Università di Leopoli, trasferitosi dopo la guerra all’Università di Breslavia e stabilitosi [nel 1948] definitivamente a Cracovia, all’Università Jagellonica dove era direttore della Cattedra di Linguistica Generale e Indoeuropea.

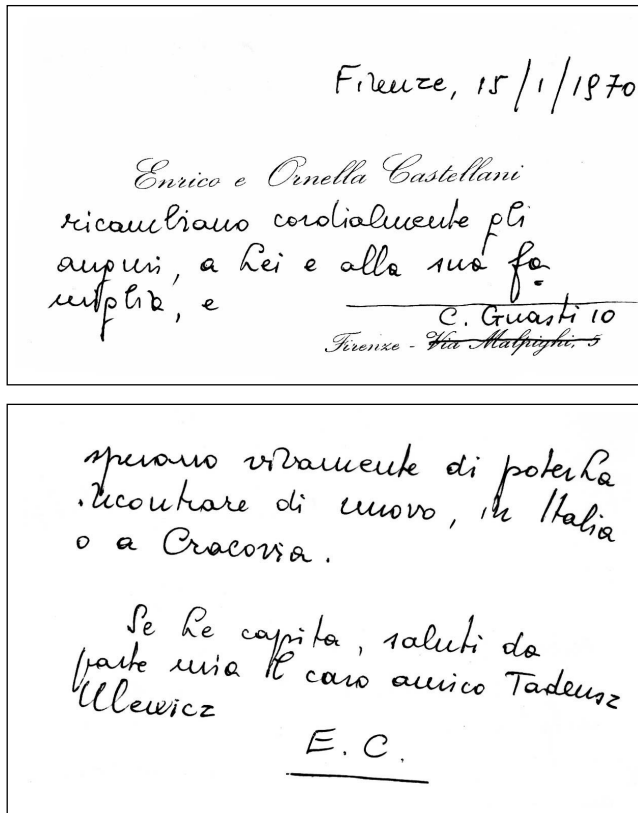
a Cracovia [a casa mia e in altri posti], all'occasione della visita di Arrigo e di Ornella all'Università Jagellonica. [cfr. più sotto].

Negli anni 1946-in poi Castellani cercava più volte di venire in Polonia per motivi di studio, ma anche perché ne aveva bisogno: „Il mio desiderio di tornare costà si fa sempre più acuto”, scrive nella lettera del gennaio 1947.

Così aveva chiesto al ministero italiano una borsa di studio per la Polonia – senza risposta positiva. Seguono altri tentativi, con un simile risultato. Scrive a Ulewicz [nel 1947]:

Del mio invio in Polonia non ho più saputo niente (la situazione è questa: dovrei andare a Poznań come lettore, ma il ministero non ha ancora assegnato i fondi - e chi sa quando li assegnerà!) [...] Ho detto al tuo zio [Preisner] che nel caso che non mi mandino in veste ufficiale verrò privatamente e fonderò un istituto di cultura italiana a Breslavia.

Ho cercato negli archivi della nostra università e, in genere, negli archivi polacchi, ma negli elenchi di borsisti o docentistranieri non figura il nome di Cas-



Tab. 2. Biglietto da visita con qualche parola di Castellani indirizzata a S. Widlak

tellani. Mi sono spinto, addirittura, a cercare le tracce nella documentazione dei servizi speciali del tempo [accessibili oggi nei fondi dell'IPN – Istituto della Memoria Nazionale], ma in pochi documenti rimasti [cioè non bruciati] non ho trovato nulla. Forse ci sarebbe qualcosa negli archivi “Castellani” dell'Accademia della Crusca?

I miei contatti personali con il prof. Arrigo Castellani risalgono alla fine degli anni 60. Infatti, nel 1968–1969 mi ero trovato in Italia, a Firenze e a Roma, come borsista del governo italiano. Lì, alla Sapienza, ho frequentato i corsi di Castellani [storia della lingua italiana, lettura-interpretazione dei testi italiani antichi], lo incontravo per chiedergli consigli e discutere dei problemi che m'interessavano e per parlare della Polonia. Coglievo pure ogni occasione dei miei soggiorni di studio in Italia per incontrarlo a Roma, anche dopo, a Firenze, all'Università e a casa sua.

Nell'ottobre del 1977, seguendo il mio suggerimento [ero direttore dell'Istituto di Filologia Romanza e responsabile della Cattedra di Italianistica], il rettore dell'Università Jagellonica invitò Arrigo e Ornella Castellani al nostro ateneo per una settimana, durante la quale i due ospiti ebbero conferenze e incontri con docenti e studenti di italianistica e di filologia francese.

Arrigo Castellani ebbe due incontri in italiano: uno “Sulla formazione del tipo fonetico italiano” – e un altro, dedicato all'analisi linguistica-storica di un breve dialogo [immaginato da lui stesso e collocato verso l'anno 350] di tre persone incontratesi nei dintorni di Firenze.

Le lezioni sono molto piaciute agli ascoltatori anche grazie alla semplicità e alla bellezza della loro lingua, all'accessibilità ‘didattica’ dell'analisi e dell'esposizione dei problemi discussi. Per i francesisti Arrigo ha presentato in francese le sue “Réflexions sur les Serments de Strasbourg”.

Ornella Castellani Pollidori⁹ ha parlato ai nostri italianisti di Machiavelli.

Abbiamo approfittato dell'opportunità e del bel tempo per “rivivere” con Arrigo Cracovia e per conoscere i dintorni della città [Lanckorona, Wadowice, Pieskowa Skala e anzitutto la gita [in macchina] in montagna, al passo Krowiarki ai piedi della Babia Góra]. Queste passeggiate si sono cambiate in una vera esplorazione di autentica spontaneità e di amicizia di Castellani per questo nostro paese. Arrigo/Enrico fu veramente felice.

Trovandosi nell'ambiente polacco Castellani vi si è ritrovato anche psicologicamente e linguisticamente: spesso citava le parole ed espressioni polacche, anche brani della letteratura polacca classica, parlava polacco, qualche volta – e similmente al suo italiano – un po' arcaico. Così anche – cosa molto significativa per Castellani, in genere! – mi chiamava sempre con un diminutivo antico polacco di *Stanisław*: *Stanko* [similmente a *Bolko*, *Pieszko*, *Przemko*, *Zbyszko*].

⁹ Storico della lingua Italiano, professore all'Università degli Studi a Firenze.

* * *

Queste relazioni indimenticabili, tanto amichevoli, le abbiamo mantenute per anni successivi tramite le lettere e telefonate, lo scambio delle pubblicazioni, nonché tramite i contatti personali, ormai in Italia. Ho avuto un gran piacere di venire più volte – all’occasione dei miei soggiorni di studio a Firenze – a casa dei Castellani in Via di Barbacane, – e nell’estate del 1983 loro ci invitarono [me, mia moglie e i nostri tre figli; eravamo in Italia per le vacanze estive] per una decina di giorni alla loro famosa casa di Quercianella. Giorni e contatti davvero indimenticabili, che ci hanno dato una felice occasione di conoscere ‘un altro Castellani’ ancora, Castellani profondamente – e con una sincera nostalgia – devoto alla Polonia e suo grande amico, una persona eccezionalmente sensibile, cordiale e amichevole.

Cracovia–Roma, 2014–2015

Arrigo Castellani i Polska

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest postaci Arriga Castellaniego (1920–2004), włoskiego romanisty i przyjaciela Polski i Polaków. Autor przedstawia jego doświadczenia, mające swoje korzenie w zainteresowaniu sprawami polskimi, naszym językiem i kulturą, oraz w przyjaźni ze znanymi intelektualistami (m. in. W. Preisnerem, T. Ulewiczem). Skupia się przede wszystkim na dwóch dramatycznych okresach: latach II wojny światowej oraz powojennych, naznaczonych reżimem komunistycznym. Przynajmniej też fragmenty tekstów Castellaniego oraz swoje osobiste wspomnienia.

URSZULA DĄMBSKA-PROKOP
Uniwersytet Jagielloński

NIEZWYKŁA POWIEŚĆ NIEZWYKŁEGO AUTORA: *AUGUSTIN OU LE MAÎTRE EST LÀ* JOSEPHA MALÈGUE'A

1. O powieści tej, ciągle jeszcze chyba za mało znanej we Francji, rzadko wspominają francuskie opracowania historii literatury, choć po ukazaniu się w roku 1933 wzbudziła spore zainteresowanie.

W numerze „Les Nouvelles Littéraires” z 9 grudnia 1933¹ Jeanne Angelet-Hustache pisała o niej jako o „najpiękniejszej powieści”, jaką dane jej było czytać, o opisywanych z wyjątkową maestrią osobach, które w niej występują, pytając, czy na temat miłości, życia, śmierci nie zostało przez Malègue'a już wszystko powiedziane w tym „wielkim dziele”?

Belgijski teolog Charles Moeller² uznał ją za jedną z tych książek, których „lektura znaczy w życiu”, i poświęcił ponad 100 stron swojej wielkiej *Historii powieści katolickiej* analizie twórczości jej autora, podkreślając nie tylko „szacunek Malègue'a dla rozumu”, lecz także odwoływanie się przez niego do serca, tj. do intuicji. Moeller zwraca m.in. uwagę na fakt, że wyraźniej niż inni pisarze „odnowy religijnej” – Bloy, Bernanos, Mauriac, Claudel – Malègue potrafił przekazać niepokoje dotyczące spraw najważniejszych: wiary, cierpienia, nadziei. Bohater powieści, Augustyn, przeżywa mianowicie trudności duchowe, wielokrotne poczucie „ciemnej nocy”, cierpienia i poważne wahania, i dopiero pod koniec życia odnajduje wreszcie ich sens.

Szereg wzmianek o Malègue'u można znaleźć w książkach Louis'a Chaigne'a³ czy m.in. u Gonzague'a Truca⁴ (który zresztą przedstawia powieść o *Augustynie*...

¹ Jeanne Angelet-Hustache, *Les livres catholiques: Un Proust catholique: „Augustin ou le Maître est là” par J. Malègue* (Éditions: Spes), „Les Nouvelles Littéraires”, 9 grudnia 1933.

² Charles Moeller, *Littérature du XX siècle et christianisme*, t. II, Casterman, Tournai 1960 – i w niej rozdział IV, s. 219–340, a więc ponad 100 stron, wnikliwych i pokazujących doniosłość *Augustyna*.

³ Louis Chaigne, *Anthologie de la littérature spirituelle*, Alsatia, Paris 1941; i d e m, *Les lettres contemporaines*, Del Duca, Paris 1964, i in.

⁴ Gonzague Truc, *Histoire de la littérature catholique contemporaine*, Casterman, Tournai 1961, s. 193.

jako „piękną książkę, wielką książkę nawet”, ale napisaną „tak źle, jak to tylko możliwe”) czy u Williama Marceau⁵, porównującego Malègue’a z Proustem. Najpełniejsze chyba informacje oraz analizę twórczości Malègue’a podaje długi artykuł w Wikipedii, w wersji angielskiej, zaktualizowanej 3 sierpnia 2016.

W Polsce już w roku 1934 Zofia Starowieyska-Morstinowa⁶ pisze o strumieniu niepokoju religijnego we Francji międzywojennej i o powieściach, których „fermentem twórczym” jest poszukiwanie Boga – krzywi się jednak, oceniając styl Malègue’a. Określa jego powieść o *Augustynie*... jako niemożliwie rozwlekłą, przeładowaną „dyskusjami i rozprawami teoretycznymi, filozoficznymi i religijnymi”. Twierdzi jednak, że jest to „jedna z książek irytujących wadami, a przykuwających olśniewającymi zaletami, książka i mrożąca i rozplamieniąjąca”. Warto przeczytać jej zachwyty, gdy pisze, iż „niektóre postacie, jak postać ojca Augustyna, postać jego matki, postać księdza renegata, są kreślone z mistrzostwem”. Na ewentualne zarzuty dotyczące stylu Malègue’a odpowiada m.in. Moeller, podkreślając, że zderzenie myśli, „precyzyjna synteza inteligencji, wolności i łaski w pólcieniu aktu wiary” potrzebowały osadzenia w konkretnie pejzażów, opisów zmiennych stanów psychicznych, ukazania życia i modlitwy owych małych świętych, żyjących obok Augustyna. Dlatego właśnie także na opisach polega oryginalność tej powieści, a więc właśnie jej niezwykłość.

2. Niezwykle też, nawet w powieściach zaliczanych do gatunku powieści religijnych, jest ukazanie powrotu do wiary nie jako rezultatu samego tylko odrzucenia pychy, lecz jako rezultatu... oczarowania. To nie inteligencja Augustyna „przegrywa” w starciu z logiczną argumentacją jezuitę w końcowej części powieści. Przegrywa – jeśli można mówić o przegranej – chłodny umysł, dostrzegający ogrom miłosierdzia Opatrzności.

Jeśli uzna się, że to kryzys tradycyjnie katolickiej części francuskiej burżuazji po 1870 roku spowodował – paradoksalnie – głęboką debatę (m.in. Huysmans, Bourget) i następnie pojawienie się już w wieku XX autorów takich jak Claudel, Bernanos, Mauriac, Gabriel Marcel..., nie można nie zauważyć, że Malègue zajmuje obok tych pisarzy miejsce jakby osobne, swoje własne. Na szczególną uwagę zasługuje pokazanie w jego powieści poważnych dyskusji teologiczno-filozoficznych oraz tematykacja wstrząsów, które przeżywa chrześcijaństwo w konfrontacji z nurtami laickimi, lansowanymi przez państwową szkołę. Jeden z krytyków, José Fontaine⁷, pisze na przykład, że powieść ta była chwalona przez wolnomyślicieli za to, że ukazywała utratę wiary nie jako skutek wykoślenia obyczajów, lecz

⁵ Wiliam Marceau, *Henri Bergson et Joseph Malègue: la convergence de deux pensées*, Stanford University, Saratoga 1987.

⁶ Zofia Starowieyska-Morstinowa, recenzja z powieści Malègue’a w „Przeglądzie Powszechnym” nr 203 z lipca 1934.

⁷ José Fontaine, cyt. blog José.Fontaine@skynet.be.

jako następstwo procesów intelektualnych, a inny teolog belgijski, Roger Aubert⁸, chwali Malègue'a – zarzucając mu jednak, iż jest za mało tomistyczny – za rygor naukowy w pojmowaniu wiary, ale i za wierność wizji Kościoła. *Augustyn...* jest bowiem chyba jedyną powieścią, która dotyczy problematyki tzw. modernizmu filozoficzno-religijnego i rzuca światło na współczesny kryzys religijności. Aubert napisze też, że centralnym problemem kryzysu modernistycznego jest sposób pojmowania aktu wiary – który nie jest jedynie „niejasnym odruchem ducha”.

3. Akcja tej powieści sytuuje się bowiem na tle konfliktów we Francji przełomu wieków między racjonalizmem i scjentyzmem z jednej strony, a myślą religijną z drugiej. Przypominam, że w 1907 roku papież Pius X potępił w encyklice *Pascendi Dominici Gregis* „błędy modernizmu” i monarchizm katolików. Według wspomnianego już Joségo Fontaine'a, jedynie on, Malègue, miał odpowiednie kompetencje, natury filozoficznej i teologicznej, by wprowadzić ten wielki kryzys chrześcijaństwa współczesnego jako temat do swojej wybitnej powieści.

Na tym też właśnie polega m.in. niezwykłość tej powieści. Gdy bowiem pisarzy tzw. odrodzenia katolicyzmu interesowało w dużej mierze zło i jego destrukcyjny wpływ na jednostki i na społeczeństwo, ukazywanie mrocznych stron duszy ludzkiej, walka z szatanem, kończąca się, np. jak u Bernanosa, pozorną przegraną proboszcza wiejskiego, Malègue zajmuje się „rolą intelektu i serca” w drodze do poznania Pana Boga, sposobami przewyższania opozycji między *ratio* i *fides*, między podejściem scjentyzmu a przyciąganiem przez miłosierdzie działające poprzez cierpienie. Podkreśla się także⁹, że na Malègue'a wywarł wpływ Bergson, i zwłaszcza myśl, iż śmierć stanowi najdonioślejszy moment życia, ponieważ zmusza człowieka do postawienia pytania, być może po raz pierwszy, o sens i prawdę istnienia. Gdy Bergson dziękuje Malègue'owi za *Augustyna...*, którą to powieść ocenia wysoko, Malègue pisze podobno do niego, że ów dowód eksperymentalny znajduje się w doświadczeniu mistycznym, które jest zarazem wstrząsające i pod kontrolą.

4. Ponowne odkrycie i zainteresowanie, nie tylko we Francji, powieść ta zawdzięcza zwłaszcza papieżom: czytał ją Paweł VI, a papież Franciszek, wspominając własną chorobę, powiedział (cytuję za Wikipedią), że znoszenie bólu staje się wartością „dopiero w połączeniu ze zrozumieniem ofiary Jezusa. Ładnie o tym pisze francuski literat Joseph Malègue. Przytacza dialog agnostyka z człowiekiem wierzącym. Agnostyk mówi, że dla niego jest problemem, że Chrystus może nie być Bogiem, a wierzący odpowiada, że dla niego byłoby problemem, gdyby Bóg nie objawił się w Chrystusie, to znaczy, gdyby Bóg nie pokazał nam drogi”¹⁰.

⁸ Roger Aubert (*Le Problème de l'Acte de Foi*, éd. E. Warny, Louvain 1945) pisze, że centralnym problemem kryzysu modernistycznego jest sposób pojmowania aktu wiary – który nie jest jedynie „niejasnym odruchem ducha”.

⁹ William M a r c e a u, l.c.

¹⁰ Papież Franciszek, wypowiedź w Bazylice św. Pawła Za Murami, 14 kwietnia 2013.

Książkę Malègue'a zauważa wreszcie nowsza krytyka francuska. W *Mélanges offerts à Danièle Chauvin* omawia ją Yves Chevrel¹¹, a w „La Croix” (2.11.2013) Agathe Châtel wyraża opinię, że brak zainteresowania tym pisarzem można wyjaśnić bardziej kryzysem kulturowym niż kryzysem wartości religijnych, podkreśla przy tym, że u Malègue'a istota ludzka nabiera głębi, jest traktowana jako osoba, zaś pytania, które go dręczą, są też pytaniami współczesnego człowieka.

Po 80 latach od pierwszego wydania (i po kilku późniejszych edycjach) powieść ta pojawia się oto znowu w 2014 roku (w wydawnictwie Editions du Cerf). W pięknym wstępie do tego wydania ta sama Agathe Chepy-Châtel zapytuje, co m.in. tak się w tej powieści spodobało papieżowi, i odpowiada, że... metoda. *Augustin ou le Maître est là* jest, jak podkreśla, powieścią o wierze, ukazującą serię kryzysów „w życiu politycznym, społecznym, intelektualnym i duchowym, kryzysów połączonych jak *puzzle*, pełnych odwołań do kultury. Malègue jest tego świadkiem jak nikt inny spośród wcześniejszych pisarzy katolickich, stając się jakby przewoźnikiem dusz”¹². Ostatnio powieść ta została wreszcie przetłumaczona na język polski: wydano ją „próbnie” w roku 2016 w Krakowie, w bardzo małym nakładzie, jest jednak na razie jeszcze niedostępna. A jest to książka o zupełnie rzadkim ładunku intelektualnym i o wyjątkowej urodzie literackiej, książka, która powinna być w Polsce poznana i czytana.

5. Dzisiejszego czytelnika zainteresować może – jak sądzę – zarówno oryginalność problematyki, jak i piękno tej powieści:

a. Atrakcyjność świata przedstawionego: dorastanie Augustyna, jego arcyciekawa edukacja, kariera naukowa, miłość, śmierć bliskich, choroba – wszystko to rzucone na rozległe tło życia i przemian we Francji przełomu wieków i następnie okresu po pierwszej wojnie światowej.

b. Uroda powieści – w której trzeba smakować powoli i czytać opisy (w żadnym wypadku ich nie opuszczając, są bowiem pełnoprawnymi „aktorami” akcji) – opisy kipiące nieraz od szczegółów, mieniące się złożonością barw, głosów, zapachów, wrażeń smakowych i dotykowych. Wspaniały opis „Wielkiej posiadłości na wyżynach”, czyli bogatej wsi pasterskiej, przekształcaney przez drapieżną zachłanność człowieka, ale zachowującej jeszcze sporo dawnych tradycji i obyczajów. Opis podróży małego Augustyna dylizanssem do dziadków. Opis laicyzowanej szkoły francuskiej i stosunków panujących w szkole prowincjonalnej, wspomnianego z nostalgią zakładu urszulanek dla dziewcząt, czy opozycji między zanikającymi a nowymi obyczajami w paryskiej Szkole Normalnej. Opisy przemysła Augustyna i migocącej w nich imponującej wiedzy, logicznego rozumowania,

¹¹ Yves Chevrel, „Paradise lost”: *romanciers de la crise moderniste* [w:] Véronique Grély, François Lecercle (éds.), *Imaginaires de la Bible*, Garnier, Paris 2012, s. 289–302.

¹² Wstęp Agathe Chepy-Châtel (s. 8) do wydania tej powieści w 2014 roku w Paryżu w wydawnictwie Cerf.

i równocześnie zachwytu dla postrzeganego wszystkimi zmysłami świata: opisowi konfliktów między racjonalizmem i scjentyzmem a wiarą towarzyszy nie *contemptus mundi*, pogarda dla świata, lecz przeciwnie, fascynacja urodą przedstawianej rzeczywistości. Uderza np. rola świetlistości, dosłownej i metaforycznej, we wszystkich przejmujących momentach życia bohatera powieści, w jego kryzysie duchowym, w rozwoju jego uczucia do Anny de Préfaillies, w chwilach śmierci najbliższych, w trakcie własnej choroby... Nie można też nie zauważyć symbolicznej roli gór, tworzących ramy dziejów Augustyna: Masywu Centralnego, z którym jest połączony więzami rodzinnymi i emocjonalnymi, i który będzie często powracał we wspomnieniach, oraz Alp szwajcarskich, gdzie życie jego dobiegnie końca. (A jeśli mowa o symbolice, taką rolę pełnią także tytuły rozdziałów, skandujące niejako poszczególne etapy rozwoju akcji, m.in. np.: „Jutrznia”, „Drzewo wiadomości dobrego i złego” czy „Paradise lost” w części pierwszej, a w części drugiej, na przykład, „Canticum canticorum” czy „Sacrificium vespertinum” oraz „Jakub i Anioł”. Wspomniany już raj utracony symbolizuje nie tylko błogie dzieciństwo, lecz także utraconą wiarę, dar wiary, który Augustynowi jest tak trudno odzyskać. Na pewno także utraconą miłość). I wreszcie nie można nie dostrzec piękna samej intrygi powieści, ukazywania etapów rozwoju duchowego, wahań, odrzucania i końcowej akceptacji prawdy i sensu cierpienia.

c. Oryginalność formy powieści – selektywny sposób gry Malègue'a z wyobraźnią (rodzaj „układanki” wspomnień, wyobrażeń i faktów, przepuszczanych przez filtr zakłócanej emocjami świadomości) i twórcze przeobrażanie pamięci, nakładanej na rzeczywistość późniejszą, np. gdy dorosły Augustyn poddaje wrażenia z dzieciństwa jakby podwójnemu oglądowi.

d. Unikatowość powieści jako gatunku. Joseph Malègue stwarza własny paradygmat powieści religijnej, niemieszczący się w modelu „jansenistycznym” czy może jakby starotestamentowym (oko za oko) Mauriaca ani w przestrzeni fascynacji siłą zła (powieści Bernanosa). Pan Bóg przemawia u niego poprzez intelekt i serce, wrażliwe na piękno, jak u Pascala, a nie przez sam rozum, jak u innych filozofów.

6. Podobnie jak niezwykle są losy tej częściowo zapomnianej książki i także jak niezwykle jest jej przesłanie, niezwykle również jest życie jej autora. Joseph Malègue (1878–1940), urodzony w La Tour-d'Auvergne, jest synem notariusza. Gdy niemal dostaje się do ENS (do Szkoły Normalnej przy rue d'Ulm w Paryżu), zapada na płuca, leczy się przez dwa lata. Kończy potem prawo i socjologię, pisze i wydaje drukiem doktorat o warunkach pracy i życia dokerów angielskich. Wybuch wojna, nie bierze w niej udziału ze względu na stan zdrowia, studiuje nadal, m.in. medycynę. Po wojnie nie zdaje agregacji, nie zostaje też adwokatem, bo... ma za słaby głos. Naucza na prowincji. Los odmienia się, gdy żeni się z Yvonne Pouzin, pierwszą kobietą lekarką fizjatrą w szpitalu w Nantes, która doradza mu

zajęcie się wyłącznie pracą literacką. *Augustin ou le Maître est là* ukazuje się w roku 1933, nakładem autora, w małym wydawnictwie. I wtedy – chwilowy sukces, kilka następnych wydań, zachwyty, m.in. Mauriaca czy Claudela, także Gallimarda, który pragnie publikować następne teksty Malègue’a. A ten pisze drugą powieść pt. *Pierres Noires ou les classes moyennes du Salut*, której pierwsza część, uważana za jeszcze ważniejszą od *Augustyna...*, ukaże się już po śmierci autora. Otrzymuje jakąś nagrodę, traci tym samym okazję dostania w tym samym roku bardziej prestiżowej nagrody „Femina”. Prasa światowa – polska trochę też – pisze o powieści z zachwytem. Malègue umiera na raka w 1940 roku. Pech chce, że o *Augustynie...* wyraża się pozytywnie także prasa Vichy – co stanowi niedźwiedzią przysługę i powoduje następnie częściowe zapomnienie o nim we Francji.

7. O czym właściwie opowiada ta powieść? Autor o niecodziennym życiu, ogromnej wiedzy, oryginalnym talencie pisze powieść, której niezwykłość tematyczna i językowa nie może nie budzić zainteresowania i podziwu. Przypomnienie jej treści – z zasady ułomne – nie odda ani piękna i niezwyklej drobiazgowości opisów (zawartych na przeszło 900 stronach pierwszej edycji z roku 1933), ani nawet oryginalności kompozycji całości. Nie może też oddać temperatury ani roli w kulturze francuskiej XIX i XX wieku dyskusji, w których bierze udział bohater powieści – prezentacja poruszanych zagadnień filozoficznych przekracza ramy obecnego eseju.

Głównym jej tematem – jak to gdzieś określił François Mauriac – jest coś, czego nie było jeszcze w literaturze francuskiej, a mianowicie dzieje odzyskiwania utraconej wiary. A życie bohatera powieści, Augustyna, ukazane w rozwoju psychiki, intelektu i duchowości, rzucone jest na panoramiczny obraz Francji z przełomu wieków. Jest to najpierw Francja Masywu Centralnego, wiejska i katolicka, ewoluująca w dobie industrializacji, opisywana w realiach życia codziennego i tradycyjnych stosunków społecznych z sentymentem jako *paradise lost*, w którym wszystko było piękne i na swoim uładowym miejscu – choć dostrzegalne już były pierwsze pęknięcia duchowe. W codziennym *train-train*, w kołowrocie zwykłego życia Augustyna kształtuje przyroda, którą chłonie w bogactwie barw, zapachów i dźwięków; kształtują go przednowoczesne stosunki w tradycyjnym społeczeństwie francuskim; kształtują go też rodzice: ojciec nauczyciel, otwierający przed dzieckiem skarby ksiąg i krytycznej refleksji, i matka, głęboko wierząca katoliczka, ukazująca i przeżywająca związek wszelkich wydarzeń z łaską Opatrzności. Pojawiają się też pierwsze niepokoje natury duchowej. A w czasie choroby – wypełnionej m.in. lekturą *Myśli* Pascala – następuje wydarzenie największej wagi w jego wczesnej młodości, przykryte potem częściowo w pamięci studiami i wspaniałymi osiągnięciami. Jest to szok, który można oddać krótko: lektura Pascala – apel – brak reakcji na wezwanie. Augustyn przeżywa misterium bliskości Pana Boga, nad apelem górę biorą jednak zainteresowania naukowe, chęć

szukania i poznawania prawdy. Przeżycia młodości ukazane są następnie w całej subtelności odmalowanych stanów emocjonalnych, zamętu, wahania, walki między pokusą posłuchania wezwania a migoczącymi w przyszłości osiągnięciami myśli i sukcesami naukowymi. W konsekwencji, jak napisze Charles Moeller, „jego inteligencja zagubi się w sieci przyczyn sekundarnych”.

Po raję dzieciństwa następują, już po wojnie, studia Augustyna w Paryżu, w Szkole Normalnej (co nie udało się autorowi powieści), czas zapełniony lekturą, przemyśleniami, dyskusjami – i rosnącym niepokojem duchowym, który doprowadza do kolejnego gwałtownego kryzysu. Augustyn jako student w ENS chłonie wiedzę, styka się z wieloma autorytetami, m.in. słucha Bergsona. Zajmuje się egzegezą biblijną i krytyką naukową zarówno Biblii, jak i myśli filozofów. W trakcie studiów nadal szuka argumentów, które jemu, wychowanemu w głębokiej wierze matki, siostry i wielu przyjaciół, potem zaś niedowiarkowi, czytelnikowi dzieł zwanych „modernistycznymi” i autorowi rozpraw krytykujących m.in. myśl Pascala, pozwoliłyby przekroczyć dręczącą go całe życie, nieusuwalną zdaje mu się barierę. Bo barierą tą jest brak dla niego pewników racjonalnych, mogących uwiarygodnić wiarę w bóstwo i zarazem człowieczeństwo Jezusa. Stąd nieustanne i zdawałoby się beznadziejne powtarzanie pytań o nadzieję, o rolę cierpienia i miłosierdzia. Augustyn podejmuje też studia socjologiczne, prawnicze, przyrodnicze. Jest autorem rozpraw z zakresu krytyki myśli religijnej, dochodzi do wyżyn kariery naukowej: w wieku trzydziestu kilku lat otrzyma zaproszenie – jako już znany wykładowca, bywały w Stanach Zjednoczonych, Szwajcarii, Niemczech, znawca Arystotelesa i specjalista od egzegezy religijnej – na Sorbonę. A przy okazji pobytu w bibliotece albo spacerów po Paryżu pojawiają się np. malownicze opisy Sorbony czy ulic miasta albo np. ukazana z dokładnością chirurga, za którą kryje się współczucie, nędza biedoty gnieźdzącej się w ówczesnych „slumsach”, przy czym sens opisu wzmacniają wplecione weń – jako przerywniki – refleksje o charakterze symbolicznym, zwłaszcza na temat roli gry światła.

Taka oto jest treść pierwszego tomu powieści.

8. Kilka ostatnich miesięcy życia Augustyna zapełnia drugą, dłuższą część książki (tom drugi w pierwszym wydaniu). Tuż przed śmiercią, pod wpływem splotu wielu czynników: miłości i cierpienia, choroby i decydującej rozmowy z przyjacielem, Augustyn znajdzie wreszcie przekonujący go, brakujący i decydujący o jego nawróceniu argument. Zanim do niego dotrzemy, trzeba przypomnieć, że tematem powieści jest problem wiary z punktu widzenia intelektu, z pokusą ze strony umysłu – jak pisze Moeller – by zamknąć się w samowystarczalnej izolacji, ale też i z wewnętrzną potrzebą otwarcia się na oczywistość religijną życia, w różnych okolicznościach.

Obecność wiary w powieści ilustruje Malègue na przykładzie postaci wielu świeckich „świętych”, m.in. matki i siostry Augustyna oraz innych ludzi prostych,

pokornych, z silnym poczuciem dobra i miłosierdzia, których nazywa „les classes moyennes de la sainteté” (i którym poświęcona jest następna, niedokończona powieść (*Pierres Noires, Les classes moyennes du Salut*).

Wątpliwości Augustyna i jego niepokoje religijne, prowadzące do utraty wiary, ukazywane są stopniowo. Przez całe dorosłe życie toczy on walkę, z sobą i z innymi, w poszukiwaniu oparcia, utraconego za młodu. Otacza go wielu ateistów i niedowiarków pośród filozofów i księży, z których jedni są wierni swemu posłannictwu, inni je odrzucają. W trakcie rozmowy z księdzem Bourretem, odchodzącym od Kościoła, Augustyn uświadamia sobie jaśniej własne stanowisko: nie odrzucając oparcia w wierze, nadal szuka brakujących mu kryteriów racjonalnych. Moeller podkreśli tu rolę intuicji serca – w sensie pascalskim – stanowiącej materiał dla budowli, której cementem jest inteligencja.

9. Ostatniemu etapowi ewolucji duchowej Augustyna trzeba – podobnie jak to robi autor – poświęcić trochę więcej uwagi.

Przypomnę też, że tłem ponownego odkrycia Transcendencji, znalezienia brakującego argumentu oraz uspokojenia wątpliwości są dla Augustyna góry, sanatorium w Szwajcarii. Oraz że góry stanowią w książce symboliczną klamrę, łączącą zakończenie z początkiem, z dzieciństwem, spędzonym także w górach Cantalu. Między początkiem – „rajem utraconym” – a końcowym etapem życia w górach mieszczą się zwątpienia, zagubienia, chwile rozpacz. Także w pejzażu gór mieści się osobisty, niezwykle dramat sentymentalny Augustyna, przebłyaskujące nadzieje i ulotne chwile szczęścia, związane z przepięknie opisanym rozwijającym się uczuciem miłości.

Temat miłości i „przedzarczyn” Augustyna z Anne de Préfaillies nie jest jedynie rodzajem pięknego przerywnika o charakterze lirycznym. W opisie duchowych zapasów pojawia się oto wątek o dużej zawartości emocjonalnej i metafizycznej, dramat, w którym ukazane jest piękno i rozwój łączących ich uczuć i który przyspiesza nieoczekiwany chyba epilog. Śmierć najbliższych, matki i synka siostry – którego chorobę spowodował nieświadomie Augustyn – ujawnienie się gruźlicy płuc w bardzo ostrej fazie i tym samym konieczność rezygnacji z marzeń o szczęściu – bliskim zdawałoby się, a w każdym razie możliwym – oto dramatyczny splot czynników prowadzących do przeorientowania pragnień i odnalezienia tak długo poszukiwanego sensu: na powtarzające się (i zagłuszane dotąd) apele miłującej Transcendencji Augustyn odpowiada wreszcie: tak.

Do przygotowania atmosfery, w której ostatecznie zadziała łaska, przyczyni się przez swoje oddanie jego siostra Krystyna, ukazana jako jedna z cichych świętych. Ale to wspomniany już przyjaciel jezuita, Pierre Largilier, genialny matematyk, który rzucił karierę naukową dla powołania zakonnego, ułatwi mu, w trudnym dialogu, odnalezienie wreszcie sensu zmagania, przezwyciężenie pychy – dojście do przekonania, że Pan jest blisko – sład tytuł powieści.

Długa rozmowa umierającego Augustyna i Largiliera zasługuje na uwagę także jako arcydzieło sztuki retorycznej. Malègue buduje ją mieszając różne rodzaje opisów i narracji, a dominuje w niej logika prowadzącego spokojnie dialog jezuita oraz logika broniącego się Augustyna; w dialog ten wplecione są momenty bardzo emocjonalne. Dramatyczne i bolesne wyznania przerywają komentarze ukazujące rzeczywistość zewnętrzną: zaśnieżone i błyszczące światłem góry, wejście pielęgniarki z podwieczorkiem, czy drobne szczegóły dotyczące zmian pozycji chorego, ruchu jego rąk, ataków kaszlu itp. Na tle krótkich uwag o pięknie alpejskiego otoczenia w zmieniającej się grze światła prowadzona jest walka broniącego się Jakuba-Augustyna z Aniołem-Largilierem, który używa argumentów łagodnych i który stopniowo doprowadza do rozwiązania, jakim jest poprzedzona gwałtownym wybuchem decyzja Augustyna na spowiedź. Szczególnej wagi nabiera właśnie ten ostatni dialog umierającego Augustyna z przyjacielem teologiem, m.in. dzięki sztuce, z jaką Malègue sięga do wnętrza duszy głębiej niż Bernanos i śledzi w subtelny sposób oddziaływanie łaski. Zofia Starowieyska-Morstinowa, omawiając w 1934 roku powieść Malègue'a, pisała o strumieniu niepokoju religijnego we Francji międzywojennej i o powieściach, których „fermentem twórczym” jest poszukiwanie Boga, które nie malują jedynie życia i jego przypadkowości, lecz stawiają pytanie o sens, cel, rolę cierpienia. Jak podkreśla Moeller, decyzja Augustyna nie jest spowodowana strachem, jak w powieści Rogera Martina du Gard, lecz refleksją, w której jest i bolesne wahanie, i uświadomione racje logiczne, powoli słabnący opór i lęk, i zarazem zachwyt wobec ogarniającego go światła i dobra, wobec owego „przyciągania, przez długi czas przerażającego, wreszcie zaakceptowanego”.

10. Kilka zdań należy się jeszcze trudnościom, jakie napotyka tłumacz tej powieści. Otóż – trzeba to jeszcze raz mocno podkreślić – transcendencja przemawia u Malègue'a poprzez serce wrażliwe na piękno. Proponując wizję świata pełnego niepokoju, podkreśla on równocześnie niezwykłą urodę rzeczywistości, w jakiej dane jest żyć człowiekowi. Piękno natury geograficznej, gdy autor maluje pejzaże Owernii, w bogactwie widoków, dźwięków, zapachów. Piękno natury psychologicznej, gdy przekazuje subtelne analizy stanów ducha i zwłaszcza nastrojów postaci. Piękno kompozycji, owo umieszczenie akcji między górami, wspomniane już pełne symboliki tytuły rozdziałów. Piękno języka, jego podniesłego poziomu w narracji i opisach, jego niższych poziomów, łącznie z wyrażeniami dialektalnymi, w konwersacjach. Claudelowi podobało się podobno w opisach u Malègue'a silne poczucie konkretności, a w całości – bogata intelektualność. Język Malègue'a nie tylko obfituje w nieoczekiwane metafory animizujące, które często razią czytelnika polskiego. Autor nie tylko misternie wylicza najdrobniejsze niekiedy szczegóły opisywanych zdarzeń, osób, pejzaży, nie tylko ukazuje meandry narracji czy subtelności rozważań bohatera powieści poprzez zawiłą składnię (porównywaną ze zdaniem Prousta). Przede wszystkim operuje niezwykle bogatym

i rzadkim słownictwem, należącym do różnych poziomów języka: posługuje się stylem wysokim w rozważaniach i dialogach filozoficznych, codziennym językiem w rozmowach z rodziną i kolegami, skrótami i ironią w króciutkich portretach przedstawicieli różnych grup społecznych, także czasem dialektem frankoprowansalskim mówionym w Masywie Centralnym, cieniuje opisy za pomocą wyrazów rzadko używanych, niespotykanych w słownikach. Wiele trudności sprawiają tłumaczowi różnice w sposobie myślenia i przedstawiania świata, w odmiennych zarówno realiach francuskich (np. system szkolnictwa), jak i np. niezwykłych dzisiaj sposobach zachowania (np. trochę karykaturalny opis arystokratycznego biesiadowania w zamku państwa Desgrès des Sablons), co powoduje często konieczność dostosowania się do oczekiwań czytelnika polskiego i niekiedy wprowadzenia drobnych korektur lub adaptacji.

11. Ale zasadnicze pytanie dotyczy wymowy powieści. Chociaż wnikliwe analizy emocji, barwne refleksje na temat piękna przyrody, gorzkie obserwacje drapieżności „panów tego świata”, itd., itd., mogą dziś nużyć albo zniechęcać spieszącego się czytelnika – czy jednak powieść o cierpieniu i o miłosierdziu nie jest właśnie tym, czego tak bardzo potrzebuje ten dzisiejszy spieszący się czytelnik? Na przykład, gdy szuka racjonalnego i ostatecznego „argumentu”, który wyjaśniłby mu „naukowo” jego wątpliwości, albo gdy jest sfrustrowany i ogłuszony do tego stopnia, że zdaje się, iż nic już do niego nie przemawia? Bo dziś opozycję wiara / rozum zastąpiło, jak się wydaje, inne przeciwieństwo: wiara w jakiegokolwiek wartości z jednej strony, *liquidity* Baumana, czyli postmodernistyczne rozmycie. A z drugiej – to, co można nazwać dylematem Augustyna.

Ale Pan Bóg, „który jest tu”, „nie pozwoli błędzić bez końca” szukającym go, jak powiada za św. Tomaszem przyjaciela Augustyna, Pierre Largillier. „Przyśle raczej Anioła”. Augustyn chciał go szukać. I to jest właściwe przesłanie powieści...

ANEKS

Wybrane fragmenty polskiego przekładu powieści (tł. Urszula Dąmbska-Prokop i Paweł Prokop; przekład w druku).

1.

Niebieskawa droga wspinała się ku czemuś, na co się oczekiwało. Augustyn był za mały, by wiedzieć, na co: docierano do końca doliny, podstępnie osadzonej w szerokim rozwarciu skał osadowych. Były tu, całkiem blisko; trzeba było do nich dotrzeć; trzeba było zaryzykować wejście między ich poważne, majestatyczne zbocza. Droga podejmowała ten wysiłek, wahała się przed podjęciem decyzji, uzbijała się w odwagę, ociągała się trochę, ciesząc się słońcem. [...]

Wszystko uległo zmianie z powodu drzew, które weszły w tę wielką dolinę, podobną do olbrzymiej księgi. Zobaczyć to może każdy. Ale jeśli ktoś myśli, że łatwo jest odkryć, na czym polega głęboka, fundamentalna zmiana, ta, która sprawia, że czujemy się naprawdę w wielkim lesie!

Augustyn postrzega od razu ten ciekawy kolor światła, które zaczyna brązowieć, przypominać jakby początek nocy. Gdy normalnie na nizinach, które zna, jasność o zmierzchu ciemnieje powoli, w ciągu pół godziny, tutaj bez końca roztapia się w zmierzchu zielonkawym, płowym. Wiadomo jednak, że nie to jest istotne. Jest to zjawisko bardzo ważne, ale nie najważniejsze.

Po obu stronach drogi, między pierwszymi pniami drzew, najbliższe poszycie, radosne i mieniące się na brązowo, zdaje się mrugać i mówić: „Tak, ale za nami, w głębi znajdującej się za naszą rudawą poświatą, i głębiej jeszcze... i jeszcze w większej głębi!” Augustyn powtarza: „wykroty, przełomy... olbrzymi las... olbrzymi las pełen wykrotów”, aby za każdym razem w myśli wzrastało pragnienie największego zawierzenia. Tymczasem wokół drogi roztacza się bardzo proste piękno.

Augustyn mógłby je dostrzec, gdyby zamiast oczekiwania na widok wspaniały i jedyny, mógł otworzyć się na doznawanie bezpośredniego szczęścia. Na przykład szczególnej świeżości, która spowijała policzki i czoło, i sphywała wzdłuż ramion, jak chłód zimnej wody albo zimy. Świeżość tę przepełniały zapachy.

Pozwalała oddychać wonią grzybów, żywicy i poziomek, i podawała je naraz wszystkie, jakby wspaniały podwieczorek lub znakomity deser.

2.

Osiem czy dziesięć nut, lśniących, o kryształowym dźwięku, pojedynczych, wydobyło się wreszcie z fortepianu, pięknych w samym swoim wspaniałym brzmieniu. Wybuchły, zamarły, ginąc nie poprzez jednolite opadanie, lecz poprzez falujące osłabianie, spiralne oddalanie się tańczących duszków, zajmujących alternatywnie przy każdym obrocie punkt raz bliżej, raz dalej od ludzi. [...]

Tymczasem sugestie płynące z wielkiego fortepianu miały za zadanie ustalić wstępną zgodność z konkretnym, gwałtownym stanem wrażliwości słuchacza i synchronizację ich obydwu wymiarów. Zrazu nie udało się im przebić przez jego [Augustyna] pełne napięcia emocje. Pianistka zaczęła od utworu na bębni i dzwoneczki, niby komediowe kaprysy, jakby trąbki torreadorów, łamigłówki dźwięków na matowym tle, jakby skryte wyznania, wilgotne cienie, rozłożone w słońcu rudawej Hiszpanii. Nic z tego nie trafiało do niego, jakby mogło być ongiś. Nic z tego nie współgrało z jego niepokojem. Augustyn nie wiedział, co zrobić z kastylską wesołością i z rudawymi dekoracjami.

Ale drugi utwór był już całkiem inny. Z braku kultury muzycznej Augustyn nie wiedział, jaka to kompozycja Chopina była grana, jaka ballada, walc czy

nokturn, ale wydawało się, że słuchający znajdują się na tym dobrze. Bez zapowiedzi ani niczego, co pozwalałoby ją przeczuć, fraza o narzucającej się klarowności, przenikając przez wszelkie zapory cielesne i językowe, weszła weń jak archanioł do ogrodu. Tym razem muzyka trafiła w sedno. Wydobywała jego miłość z kryjówek, gdzie przebywał cierpiąc, uwalniała go, oczyszczała miłość od tego, co ciemne i indywidualne, oddawała mu ją rozjaśnioną, uszlachetnioną tym, co uniwersalne, zarazem pozostawiając miłość tę związaną z nim drżącym pokrewieństwem.

To pomieszanie spokoju i wewnętrznego nieładu, szczęścia i rozpacz, których już nie wyjaśniał sobie i nie nazywał nawet w ogólnych zarysach („niech inni, bardziej wnikliwi, powiedzą!”), ta mieszanina, w której obie przeciwności łączyły się w niewyraźną wspólną egzaltację – przenikanie muzyki, piorunujące i drobiazgowe, ukazało mu natychmiast naturę tych wszystkich uczuć i kazało badać ich szczegóły. Augustyn nie wiedział już, co było pierwsze, a co następne, jego serce czy muzyka, co wyrażało się z niego samego czy z tej muzyki, z jej wielkich tematów czy z niego samego, tak bowiem bardzo granica osobowości okazywała się łatwa do przejścia, tak bowiem dalece jego własne poruszenia emocjonalne ślizgały się bez trudu po gładkiej powierzchni dźwięków. Z tego też powodu, mimo swojej egzaltacji, odczuwał rodzaj ukojenia. Jako obserwator własnych emocji pozostawał bierny, prowadzony, unoszony. Płakał z miłości, ale także z wdzięczności. Powolne łyż, wstrzymywane lub uwalniane, zdejmowały ciężar z serca, cudośnie zrozumianego i pocieszonego.

Zdarzało się, że muzyka próbowała czasem oszukiwać, wielka kokietka. Poddawała się i opierała zarazem. Dominujące frazy, tajemnica tworzących się między nimi przedziałów, ich tak prosta i przejrzysta struktura, wszystko to poprzedzały artykulacje niewyraźne, które miały trafić prosto w serce. Niesione jakby na końcu zbyt długiej gałązki, chwiała długo owocem, zanim pozwoliły mu wpaść prosto do ust. W ten sposób zapowiadany wielokrotnie, oczekiwany motyw podwajał tym oczekiwaniem swój efekt. Gdy wreszcie przynosił długo odsuwane, w końcu uzyskane uspokojenie nieznośnego napięcia, od dawna już uspokajał. Dużo wcześniej, zanim dała się była słyszeć pieśń miłosierdzia, litosny mechanizm, z góry gotów do działania, zaczynał wyzwalać łyż ukojenia....

3.

[Z tego, szczególnie ważnego, fragmentu usunięta została większość didaskaliów, a także część skarg Augustyna].

Gdy skończyło się niezbędne milczenie, Largilier ujrzał, że Augustyn zwraca się ku niemu z bladym uśmiechem

– Tutaj ci się poddaję.

Jezuita próbował zrozumieć, okazał gest ignorancji: podniósł oczy ze zdziwieniem.

– Ależ tak. Powiedziałeś mi: „Bóg nie pozwala się zatracić żadnej duszy dobrej woli. Raczej wyśle anioła”. Przypominasz sobie?

Largilier nie pamiętał dokładnie; ale taka była przecież myśl św. Tomasza.

– Tak, dobrze! – rzekł Augustyn z pewną melancholijną pretensją.

– No właśnie! Odczułem obecność anioła. Moja miłość nie miała w sobie nic brutalnego, jedynie liryzm i muzykę.

– To była dla mnie noc upojenia religijnego, noc pełna Boga, noc rezurekcji, szczyt ziemskiego błogosławieństwa, oraz ogień rozniecony przez innych. Czuję jakby przerażenie, że Bóg raczył zająć się mną osobiście. Tak, jakby piorun przeznaczony dla mnie, noszący moje imię i mój adres, przekraczając wszelki determinizm, trafił w moje serce, we właściwym punkcie. [...]

– Krystyna opowiedziała ci resztę. W tym samym tygodniu jej mały synek i moja matka zmarli na naszych rękach. Po powrocie z cmentarza pluję krwią, wydarzenie jakich wiele w życiu. Trzeba, by uderzyło nas mocno, by można było dostrzec jego szczególne przeznaczenie, niezwykłość, rodzaj przesady wobec nas ze strony świata.

Pozostała jeszcze część zwierzeń niedopowiedziana, ta część nadbudowana nad katastrofą, zgodnie z prawem wielkich nieszczęść. Podszedł do niej od końca najodleglejszego, najbardziej tragicznego i najsłodsze.

– W tym dramacie podwójnego pogrzebu widzę ją ciągle, moją prawie narzeczoną. Kazano nam czekać, Krystynie i mnie. Widziałem z ich strony gest oczekiwania, gdy stały przy aucie. Widziałem wszystkie te szczegóły wyraźne na zawsze, moje własne „na zawsze”, oczywiście. „Na zawsze” trwające trzy miesiące. Nasze przejście nie pozwoliło nam pójść się pocieszyć.

– Ludzie mogą wyzdrowieć z mojej choroby... Czyż mogłem proponować Annie de Préfailles, by czekała na mnie trzy lata? Oczywiście nie, prawda?

– Oczywiście – powiedział Largilier.

– Oczywiście...

Gdy milczenie trwało tym razem dłużej niż zwykle, Largilier, podnosząc na niego oczy, dostrzegł, że płakał, bez ruchu ani wysiłku, bez niczego tym razem, co mogłoby zabołec. Niczego też, aby się ukryć, ani chustki, ani odwracania głowy, niczego, co zwykle towarzyszy łzom. Płynęły one cicho z zamkniętych oczu na nieogolone policzki, po obu stronach uszu. [...]

– Zerwałem wszelką nić... one musiały wziąć to za coś niewyjaśnionego, za rodzaj zniewagi. Mniejsza o to..., mniejsza o to... To dopiero śmierć przynosi ratunek. To ona pociesza. Liczę dni i odliczam je, jak w wojsku. Może odejdę wcześniej, zdezerteruję. Krystyna będzie sama. To ona odgadła, że chciałbym cię zobaczyć. Ja sam nie wiedziałem. Oto wszystko. Zająłem ci dużo czasu.

– Mój czas? – powiedział Largilier, odrywając się powoli od ucisku tego koszmaru. – Poprosiłem o zgodę, żeby być przy tobie, dopóki ci będę potrzebny.

Największe dary naukowe, w perspektywie Instytut i nagroda Nobla, i „poprosiłem o zgodę” jak uczeń! Silne poczucie braku powagi spowodowało w nim dwa czy trzy wstrząsy rozpaczliwego śmiechu.

Ale Largilier nie zaniepokoił się.

– Bliska śmierć? – rzekł, splatając medytatywnie ręce podpierające twarz ze spuszczonej oczyma. – Niesłusznie przypisujemy jej bliskości szczególne znaczenie. Nie zmienia ona naszych obowiązków. Mamy kochać Boga bardziej, ponieważ umrzemy, albo mocniej nienawidzić nasze przewinienia? Prawo życia staje się mocniejsze właśnie u końca życia? A gdyby nam udało się odzyskać ileś lat, czyż mielibyśmy mniej kochać Boga? Jest wielkim błogosławieństwem wiedzieć, że zbliża się śmierć. Wszelkie nasze racje upraszczają się, podlegają hierarchii, której już nie dyskutujemy.

– Wszystkie racje pozostające w zawieszeniu w życiu padają, prócz jednej. Niewątpliwie jest to bardzo wygodne. I dobrze, gdyby ich eliminacja i także nasza nastąpiły w tym samym czasie, ale to, co jest między nimi... Słuchaj!... [...]

– Doznałem wstrząsu fizycznego, który mnie przestraszył. Było to jednego z pierwszych wieczorów po moim liście i ich odpowiedzi. Widziałem, że przestraszyłem Krystynę. Wydawało mi się, że jestem w środku obracającej się kuli. Co się kręciło? Mój pokój? Firanka? Sufit? Nie da się powiedzieć. Widziałem, że są na swoim miejscu i równocześnie się obracają, i ta sprzeczność przyprawiała mnie o zawrót. Ich ruch obrotowy, zatrzymywany przez moje poprawki, zaczął się znowu, gdy ustawały. To na ich wzór, tych obracających się przedmiotów, widziałem wirowanie rzeczy bardziej osobistych: świadomość bycia w łóżku, odczuwanie pościeli, i także mojej głowy; a potem moje najtrwalsze nawyki umysłu, nie mógłbym określić, które z nich, może myśl, że byłem w świecie stałym, wśród rzeczy znanych i zrozumiałych, i także moja zdolność do rozumowania, do przewidywania. Wszystko – a nie mógłbym wyrazić, czym było to wszystko – zdawało się odrywać od powierzchni, na której spoczywało, i opuszczać ją, kręcąc się. Przestraszyłem Krystynę, gdy stawiała swoje zimne mleko na stoliku. Mówiłem: „To nie sufit się obraca, ale biegun”, chcąc powiedzieć: mój biegun myślowy. [...]

– Nie zajmowałbym się zawrotem głowy powodowanym słabością i moim pustym żołądkiem. Ale przecież punkt wyjścia nie miał natury fizycznej, chociaż był odczuwalny poprzez wrażenia wzrokowe. Uzewnętrznił się oto mój kryzys moralny. Zdawałem sobie z tego sprawę. Najważniejsze było cierpienie duchowe budzące zawrót. Przeżywałem – miałem tego poczucie – wstrząs w tej części mojego ja, którym były moje motywy i wartości moralne. Wszelkie punkty zostały

złamane, całe oparcie mojego ducha, zdrowie, szczęście, kariera, wszystko. Cóż chcesz? Żadne z nich nie podlega uproszczeniu przez śmierć.

W terminologii pedantycznej psychologii uległem, jak mówią psychiatrzy, nierównowadze poczucia osobowości, w formie lekkiej. Jest to opisane. Przez jakikolwiek Beitrag w każdym naukowym piśmie niemieckim. Odnalazłbym to, gdybym chciał.

Płynąłem w kierunku, o którym wiedziałem, że nie prowadzi do Boga, ale też różnym od zwykłego unicestwienia. Ponieważ mój dyskomfort moralny spowodował wirowanie łóżka i sufitu, ta podróż w nieznane wywołała też objawy materialne: opadanie na gładkie ściany olbrzymiej misy, i także określoną i precyzyjną liczbę minut, kapiących jak woda pod moim łóżkiem. Nie przstraszało to mnie, natomiast pokazywało konieczność zdobycia nowego oparcia w tym świecie, w którym już się nie odnajdywałem. Musiałem je mieć, do ostatniej chwili. Potrzebuję go do śmierci, tak jak potrzebuję jedzenia. Największy głód miałem w trakcie zawrotu, ale było ich więcej, przed i potem. [...]

– Nigdy nie myślałem, że moje racje umrą przede mną, że nie zginiemy razem. Znajdź mi motyw, który przekraczałby moje ostatnie tygodnie czy ostatnie miesiące, bo miara czasu się nie liczy. [...]

– Obawiam się mówić ci o moich nieosiągalnych pragnieniach: o spokoju wynikającym z dogmatów, bez twoich dogmatów, o równowadze pozbawionej oparcia w duchu. Cóż chcesz, trzeba widzieć rzeczy jakimi są, a śmierć niczego tu nie zmienia.

– Powiedz mi – rzekł Largilier – kiedy wpadłeś na myśl, żeby mnie widzieć (zresztą przyjechałbym i tak), czego chciałeś bardziej? Zobaczyć przyjaciela, a tolerować księdza? Czy chciałeś jednego i drugiego równocześnie? Czy tylko jednego, a nie drugiego? Nie odpowiadaj natychmiast. Pozwól, niech przemówi twoja szczerłość. [...]

– Czy chciałem przyjaciela? Nie Ixa ani Ygreka, ani Zeta. Nie braku zrozumienia u ludzi zanurzonych w szczęściu ziemskim... Czy chciałem księdza?... Nie kanonika B. ani Amplepuis, ani żadnego z zawodowych kaznodziei. (Gwałtownie, w obliczu zjawy swoich „zaręczyn”). Ani Herzoga! Księdza i zarazem przyjaciela? Przyjaciela, abym mógł przed nim swobodnie się denerwować. Księdza, to mi obojętne. Tak.

– A jeśli chce mi tylko zaproponować nową dawkę swoich dogmatów, tak zużytych, jak inne, to mu powiem: „Lepiej idź sobie, rozumiesz”.

Dodał, drżąc i zaciskając szczęki:

– Niech nie wykorzystuje mojego pomieszczenia!... Niech mi nie rzuca w twarz swoich hipotez katolickich!... Niech nie odgrywa się na mnie fałszywymi kartami śmierci... Wszystko, tylko nie to! Nie to! [...]

Siwiejąca głowa, o twarzy bezbarwnej, zszarzałej, pozostała bez wyrazu, nieruchoma i łagodna w trakcie tej burzy. Augustyn poczuł rodzaj wyrzutów sumienia.

– Ten wybuch pokazuje ci, co się ze mną stało. Nie gniewasz się na mnie, powiedz?

– Przyjmuję ciebie takiego, jakiego mi daje Bóg.

– To odpowiedź Wielebnego Ojca. A ja chcę odpowiedzi przyjaciela.

– Głupiś – rzekł Largilier.

Augustyn odczuł lekkie odprężenie, pośrednie między uśmiechem, obojętnością i znudzeniem.

– O nie – powiedział wreszcie w rozmowie zarazem luźnej i logicznej. – Nie będziesz „miał mnie” tak łatwo. Ja też nie „mam” się tak łatwo. W debacie między Bogiem katolickim i mną zawsze robiłem prawie tyle samo kroków wstecz, co naprzód. Trzy miesiące życia moich najbliższych dosyć mnie zbliżyły do Jego sanktuariów. Wielka fala szczęścia rzuciła mnie na ich próg. Cierpienie odrzuciło mnie w obszar lodu. Nie, niełatwo jest wiedzieć, co oznacza mówienie, że się wierzy w Boga. [...]

W kapryśnym układzie śniegów widoczny był pejzaż wspaniały i teatralny [...]

– Tak, chciałem, żebyś zobaczył te szczyty... W końcu masz też do czynienia z innego rodzaju szczytami. A mnie, mnie boleść rzuciła w nieubłagane tryby życia. Zresztą mówię ci o tym wyłącznie w najniższym rejestrze myśli i żebyś zobaczył wszystko.

... Jak uchwycić tę biedną duszę pełną sprzeczności i tak zniszczoną? Miotającą się między kapryсами wrażliwości, zmianą tematu, następującymi po sobie ekscytacją i zmęczeniem, argumentacją i załamaniem, odmową i pragnieniem? Czyżby Largilier przesadził, mówiąc od razu o śmierci? Ale jego przyjaciel nie należał przecież do tych, którym trzeba mówić częściową prawdę lub ją łagodzić ani przekonywać ostrożnie, ani do tych, którym trzeba łagodzić ostrą czerń pogrzebową.

– Cierpienie! – rzekł młody zakonnik łagodnym i cichym, gardłowym głosem – ach, oto wielkie słowo i wielki skandal.

Powróciwszy do łóżka, z nogami na ciepłej fłaszce, Augustyn odpowiedział gestem pełnym ironii, krótkim, ale szeroko obejmującym pokój, budynek, miasto i całą przestrzeń. Largilier nadal był pogrążony w nieruchomej postawie najgłębszej medytacji, garbiąc się na fotelu jak starzec, z oczyma zwróconymi do wewnątrz, którym prawie całkowicie było obojętne, czy dostrzegają kolory świata zewnętrznego, czy są ślepe.

Żaden Święty nie niepokoił się z jego powodu ani nie pozwolił się od niego oderwać. Żyją nim, poszukują go. Bo jaką inną miarą mierzyłaby się ich miłość? Dojść do Boga drogą radości, tu istnieje silna konkurencja. Drogą cierpienia dociera się do Niego czystym i samotnym.

Augustyn przypomniał sobie starą formułę: „Cierpienie jako materiał dla Świętości”.

– Moja dusza nie jest taka – powiedział zmęczonym głosem – a to o mnie chodzi.

– Tu nie chodzi o ciebie ani o nich, ani o nikogo konkretnego. Chodzi o to, by w oparciu o najbardziej klarowne dane poszukiwać Boga w duszy ludzkiej. Jeśli nie jesteś Świętym, umiesz rozpoznać życie Świętego, gdy się ukaże. Nie jesteś zamknięty w sobie samym. Każdy nowicjusz ma oczy zwrócone na obraz Świętych, każdy Święty na obraz Chrystusa.

Augustyn powiedział, że nie jest mu obce to przyciąganie życia Świętych, najpiękniejsza poezja na ziemi.

– Cierpienie ukazuje prawdziwą naturę po reakcji na świętość. Dla Fabera, który się na tym zna, niektóre uprzywilejowane momenty mogą prawie zasłonić Wiarę. Istnieją takie same przemiany cierpienia.

– Może nawet widziałem początek takiej... – rozważał Augustyn, myśląc o Krystynie.

– Nawet na naszym poziomie ludzi słabych chwile takie zaczynają nabierać sensu, stają się znowu częścią naszego ja, opanowanego i rozumianego, a nie tylko szalonym odruchem ducha.

W obliczu wszelkich niewzruszonych mechanizmów świata nic prostszego niż wierzyć, że Bóg jest w nim nieobecny. A jednak w istocie On je cierpliwie znosił, w określonej godzinie czasu ludzkiego, zanurzonej w historii, przed oczyma ludzi, którzy patrzyli, ciosami, które uderzały, i ustami, które opluwały. Bóg przyjął na siebie, z ich niedostosowaniem i niesprawiedliwością, wszystkie determinizmy Ziemi, mękę, cierpienie, śmierć, zanim nam je przekazał.

Delikatne ręce uczonego doświadczalnego zaczęły wybijać jakiś rytm w powietrzu.

– Przyjął ciało ludzkie, ludzką fizjologię, ekonomię biedy, sposób życia niższych klas, osiołka jako luksus i pył podróżowania piechotą; życie półnomady: z grzesznikami i pasterzami; rybę i chleb jęczmienny, parazytyzm apostołowania.

Mówił z największą prostotą, i oprócz wyliczającego roztawiania palców, bez najmniejszego ruchu, bez niczego, co brzmiałoby głośniejsz niż ciche słowa w konfesjonale. Augustyn zwrócił jednak uwagę na pewne upodobanie do codziennych i konkretnych obrazów, którego nie miał kiedyś.

„Technika nauk i kazań?... czy metoda rozmyślań według św. Ignacego?... Nie mogę zdecydować”. [...]

– [Jezus] przyjął [...] kategorie społeczne swego kraju i epoki; zobowiązania rytualne, kodeks karny, formy kary śmierci, wyobrażenia i opowiadania Izraelitów z Palestyny, prezentowanie swoich myśli i czynów za pomocą naiwnych środków.

Potknął się. Upadł, jak inni. Działa na niego siła przyciągania. Dla niego także kamienie są twarde, a belki ciężkie. Pocił się przy pracy.

Pocił się krwią ludzką w Getsemani, wydzielał ludzkie krople potu pod ciosami włóczni na Kalwarii. Mikroskop tu by się nie pomylił. Ludzkimi nerwami odczuwał wszystkie szczegóły umierania, upływu krwi, straszną nieruchomość Krzyża. Płuca Jego wydały ostatnie westchnienie, jak każdy umierający.

Cierpiał w swoim duchu ludzkim gorączki nieudanych działań ludzkich, słabość po klęsce, śmiech ludzi, kiwanie głową, ośmieszenie w ostatniej godzinie, to, czego doznawał już na dnie kielicha, o rzut kamieniem od śpiących. U stóp Jego płakała Jego matka.

Czuł odrzucenie przez Ojca, opuszczenie przez Boga, absolutne pustkowienie i suchość: ten krzyż na Krzyżu, ta śmierć w śmierci. [...]

– A czy ty – spytał Largilier – dobrze pamiętasz życie proboszcza z Ars?

– Myślę, że tak – rzekł Augustyn po krótkiej chwili milczenia, dziwiąc się raptowną zmianą tematu.

– Mógłbyś jako pielgrzym wejść może do małego kościoła w Ars o pierwszej nad ranem. To pora, gdy zaczynał on udzielać swoich moralnych porad, w trakcie tych szczególnych rozmów, o które prosili go przybysze z wszystkich stron Francji.

– Mógłbym. Mógłbym przynajmniej towarzyszyć Krystynie...

– Proboszcz z Ars powiedziałby ci: „Mój drogi, klękni tu najpierw i spowiadaj się”. Są tylko trzy mało istotne różnice. Grzesznicy przyjeżdżali do niego, a tu to ja przyjechałem. Następnie byli to grzesznicy obciążeni ciężkimi grzechami, a ja ośmielę się powiedzieć, że ty taki nie jesteś. Wreszcie, to był Święty.

Zobaczył wbite w siebie oczy Augustyna.

– Ponieważ jednak to sam Jezus Chrystus udzieli ci rozgrzeszenia, dusza proboszcza z Ars i moja są równie dalekie od tej Nieskończonej Świętości. Mówię ci więc to, co powiedziałby Święty: „Nie wstawaj. Ale spróbuj się skupić; nikt nas nie usłyszy. Wysłucham twojej spowiedzi”.

Augustyn zaczął szukać w słowach Largiliera jakiegoś ukrytego znaczenia, oczywiście na próżno. Żaden inny sens nie był możliwy i zresztą nie miałby związku z ich rozmową.

Largilier siedział ze złożonymi rękami, zacisnąwszy usta, z zamkniętymi oczyma. Czekał. Augustyn poczuł, jak gotuje się w nim wielki niepokój, gniew i litość, niemal jakby wracał dawny kryzys. [...]

– Czy ja się nie mylę? – zapytał, jękając się i drżąc. – Chcesz, bym nie wierząc w moc Sakramentu... Nawet więcej, bez śladu Wiary w siebie i nawet nie czując powagi chwili...

– Bez Wiary w ten Sakrament, ale nie bez Wiary jakiegokolwiek, bo przecież pragniesz Boga, chociaż nie z całego serca. Dlatego powiem ci to, co proboszcz

z Ars mówił tym, których prowadziło do niego niejasne pragnienie pokoju: „Mój drogi, klękaj tu i spowiadaj się”. [...]

Largilier zobaczył, że Augustyn powoli odrzuca przykrycie, odsłania nogi i butelkę z ciepłą wodą, unosi się. Patrzył na niego zza fotela. Ale przy pierwszym wysiłku, by uklęknąć, zerwał się, dobiegł do niego i podstawił mu poduszki pod kolana. Augustyn protestował: „Zostaw! zostaw!”. Largilier wziął i rzucił mu na plecy jeden z przytulnych i ciepłych koców, zwisających z fotela.

4.

Chciałby coś zrobić w tej łagodnej i czulej jasności. Nie mógł, z racji osłabienia. I nawet ta próba go męczyła, sprawiała, że się pocił. Przeszkadzało mu to obfite i ciągle pocenie się, powodowało, że marzły mu plecy. Nie było czasu, by mu wytrzeć te plecy. Wiedział, że nie było czasu, że nie mógł już o to poprosić, że nie mogli się domyślać. Nie mógł już nic z tego, co wymagało wysiłku.

Ale oto ta rzecz, której pragnął, spełniła się całkiem sama: sama z siebie, w tych samowolnie wędrujących myślach, ta słabość wpadła na pomysł, żeby „ofiarować się Panu”, jak sam się tego kiedyś nauczył, by ofiarowywać Panu swe trudności. Poczuł, że to było to, dokładnie to, co chciał.

Ta „ofiara Panu” i lodowaty pot na plecach mieszały się trochę, zamazywały. I ponownie pochłonęła go mgła.

Wypowiadany wolno i z uwagą, stłumionym i czystym głosem, stosownym by nie męczyć chorego, głosem, w którym gasła cała dźwięczność, różaniec Krystyny musiał trwać z pół godziny, z komentarzami rozdzielającymi dziesiątki.

Kiedy skończyła, spostrzegła po nieokreślonym bezruchu twarzy, mechanicznej nieświadomości przerywanego oddechu, po nieruchomej otwartości powiek, że jej brat nie mógł już słyszeć niczego.

W tym momencie weszła pielęgniarka, położyła herbatę z piątej godziny; musiała wziąć ten bezruch za sen i wycofała się, unikając wszelkiego skrzypnięcia drzwiami.

I stało się tak, że około szóstej wieczorem wszedł w stan słodkiej i litościwej śmierci.

Extraordinary novel of an extraordinary novelist

Abstract

Augustin ou le Maître est là, the novel of Joseph Malègue, published in 1933 and then half-forgotten, has been prized in our century by the Pope Franciscus, and republished in 2014. We try to show its values as a type of “an exceptional prose” (Mauriac) and its place on the map of the history of ideas in France, as well as its value in painting the spiritual evolution of the main hero Augustin Meridier who evolves from a naïve creed through doubts and uncertainties to meet at last “the Master who is there”.

JAN PROKOP

Uniwersytet Pedagogiczny

CO PAMIĘTAĆ? CZEGO UCZYĆ? (MEMORY BOOM, MEMORY HOLE I SZKOLNY KANON LITERACKI)

Kanon literacki? Niełatwo określić, co zmieścić w środku.

Podyskutujmy? Powiadano, że znajomość (znajomość ze zrozumieniem) tych oto pozycji – tu wymieniano listę tytułów/autorów (np. Harald Bloom, *The Western Canon?*) – wystarczała, aby nam zapewnić wstęp do elity intelektualnej określonego kręgu kulturowego. A braki w tym zakresie spychały ignorantów w otchłań. *Disce puer latine, ego te faciam mości panem* – mawiał podobno Stefan Batory...

Choć zapewne najistotniejszą rolą kanonu byłoby rozbudzić aktywność umysłową młodych, rozwinąć ich duchową dojrzałość. Tym samym przygotowując do odpowiedzialnej roli świadomych obywateli w mądrze rządzonym kraju. Co więcej – do trudnej roli rozumnych członków Rodziny Ludzkiej w globalnym świecie.

* * *

Kłopoty rosną, gdy kanon grecko-rzymski – tam liczba tekstów obejmowała dość wąską półeczkę – zaczęto z wolna poszerzać o autorów narodowych. W Europie, od renesansu, język ogólnonarodowy wyrasta powoli ponad prowincjonalne dialekty jako ważne kryterium tożsamości – przynależności państwowej. Otóż szkoła, wciąż elitarna, wciąż oparta na łacinie, własnych autorów nie docenia, zauważy ich dość późno, dopiero pod koniec XIX wieku, gdy edukacja obejmie masy. Dopiero wtedy literatury i historie narodowe wejdą szerokim frontem do *curriculum* szkolnego i powstaje owa *lista lektur*.

Tak instytucjonalizuje się literacki kanon szkolny. Stanąwszy (kilkanaście?, kilkadziesiąt *ważnych tekstów*) obok kanonu historycznego, obok szczególnie znaczących (fundatorskich) wydarzeń i bohaterów z przeszłości. Jako podstawa pamięci narodowej, a w konsekwencji – naszej tożsamości.

* * *

Wprawdzie istniało już od dawna coś, co można by nazwać rodzimym *Olimpem* czy *Panteonem*. Prototyp kanonu? Nieformalna lista autorów i dzieł podziwianych. Choć wyznaczana nie przez szkołę. Może dwór królewski, umysłowe elity, przez *salony* (we Francji) promujące swoich... Król (jego minister/Richelieu) instytucjonalizuje ten proces centralizacji – jednoczenia kulturowego i politycznego, zaczynając od języka. Oto tworzy w 1635 *Académie Française*..., która będzie pisać *słownik* (sic!)... Władza bowiem pilnie uczestniczy w promowaniu wzorów kulturowych. Jednoczących, służących interesom kraju, porządkowi społecznemu... Do grona wybranych wchodzi literaci, ale nie tylko. Także różne *artefakty*, pamiątki historyczne, obrazy, rzeźba, pomniki, budowle. Oto twórcy – *celebryci*, którzy pracują ku chwale dynastii. Malują/rzeźbią króla, zwycięskich wodzów, ministrów, budują/przebudowują liczne pałace (Louvre, Wersal). Pierre Nora wyda monumentalne dzieło, rejestrujące owe – najróżnorodniejsze – miejsca pamięci/*Lieux de Memoire*.

Tak jest na Zachodzie, ale w Polsce? Jezuici wprowadzają synów szlacheckich w tajniki *latinitatis*. Zaś szlachta we dworku, *na ganku, pod lipą* czyta Kochanowskiego, może Skargę. Pisuje, czasem naśladując Włochów czy Francuzów, jak Morsztyn, czasem nie naśladując, o sobie samej, jak Potocki, Kochowski, Pasek...

* * *

Choć na scenie literackiej pojawiają się reformatorzy, prorocy, kontestatorzy, to kanon zwykle podtrzymuje dominujący ład społeczno-polityczny. Służy umacnianiu wspólnoty narodowo-państwowej, a więc – w tym sensie – wspiera interes zbiorowy. Broni *racji stanu*? Czasem bywa to dość ciasna *swojskość*. Nieczęsto wybiera się w świat, przełamuje granice w imię tego, co ogólnoludzkie. Choć ponadnarodowa powszechność wyrasta na gruncie chrześcijaństwa, na gruncie Kościoła z natury misyjnego – uniwersalnego, powszechnego. Oto zakony skupiające wielonarodowe, wielokulturowe kadry, zwłaszcza jezuici. Ale i aktywność ruchów protestanckich, szerzących się od połowy XVI wieku. W praktyce jednak dominuje niestety partykularyzowanie tego, co w Kościele ogólnoludzkie, uniwersalne. Udomowienie, przyswajanie. Ograniczanie?

* * *

Anglia Elżbiety (Shakespeare, Bacon), Francja *klasycyzmu* (Wersalu i Molière) to przykłady dobrze funkcjonującego porządku polityczno-kulturowego, wokół tronu Królowej lub *Króla Słońce*... Corneille, Racine, Molière, La Fontaine,

Boileau, Bossuet, La Bruyère... Ktoś jednak za tym stoi. Monarcha, arystokracja, bogate, paryskie mieszczaństwo?

W Anglii londyńskie *City*? Robinson Crusoe (Defoe) daje wzór zaradności bliźnim? Powieść brytyjska, Richardson, Sterne? Myśl polityczna w Ameryce (wolnościowa – Tom Paine), w Anglii (konserwatywna – Burke)...

XVIII/XIX wiek to epoka, gdy na Zachodzie prestiż dworu, monarchii słabnie, a znaczenie, władza w kulturze przechodzą stopniowo w ręce elit mieszczańskich (Montesquieu, Voltaire, Diderot/Encyklopedia, Rousseau, Lessing, Goethe, Schiller, Kant). Te występują chętnie w imieniu *oświeconego rozumu*.

Clerisy, jak to Anglicy (Coleridge) później nazwą, a więc strażnicy kultury duchowej modernizującego się ekonomicznie kraju, troszczą się o rząd dusz: Carlyle, Thackeray, Dickens? Na straży *Clerisy* stanie Matthew Arnold (*Culture and Anarchy*, 1879), zaniepokojony rosnącym wpływem politycznym niepiśmiennych mas. Może Newman, pisząc o roli uniwersytetu. W USA standardy kulturowe określają twórcy niepodległości wokół Jeffersona, literaci, Hawthorne, Cooper, E. A. Poe, Emerson, Thoreau, Whitman, Mark Twain.

Oto próby ustalenia stabilnego układu, przez areopag, w czasach raptownych przemian, ekonomicznych, społecznych, gdy miliony półanalfabetów zdobywają prawo głosu w wyborach parlamentarnych... Elity mają pilnować spójnej pamięci narodowej, a więc systemu norm, aby kraj nie rozpadł się w chaos?

* * *

Na przeszłym doświadczeniu ludzkości, zapisanym w arcydziełach, oparta będzie zatem edukacja elit. Gdyż u Anglosasów celem elitarnych szkół nie jest nauka intratnego zawodu. Ale mądrość, przygotowanie umysłu do samodzielnego stawiania czoła intelektualnym i moralnym wyzwaniom przyszłości. Gdy stare struktury ustępują nowym. Tak bywa w Anglii, w USA. Program dla *liberal education*, uczącej, jak samodzielnie myśleć? Temu posłużą odpowiednio dobrane książki, które czytamy pod kierunkiem mistrza. Stąd *Western Kanon great books*. Amerykanin Harald Bloom wymieni tych *wielkich książek*, arcydzieł zachodniego świata zasługujących na lekturę, tysiące...

* * *

We Francji szkołę propaństwową tworzy Napoleon. Kanon XIX-wieczny układają elity – umiarkowanie nawiązujące do 1789, do Napoleona, *niejakobińskie*, ale i nie konserwatywne? Pod koniec wieku narastają tendencje antykościelne, ale umiarkowanie zachowawcze. Szkoła jest w centrum programu rządów republikańskich: laicka, oświeceniowa, proponuje Ronsarda, Montaigne'a, klasycyzm z czasów Corneille'a, Racine'a, Molière'a, La Fontaine'a, La Bruyere'a,

początki oświecenia Montesquieu, Voltaire, Rousseau. Rewolucja (bez Robespierre'a), z Napoleonem, Ludwikiem Filipem (1830). W sumie, *école laïque* będzie republikańska, tj. ostro antyklerykalna, ale ostrożna, *juste milieu*, szanuje tradycje obyczajową rodziny, głowy rodziny – *autorytarnego* ojca...

* * *

W Niemczech jedność kraju powstaje w oparciu o Prusy, wilhelmińskie cesarstwo (już po zwycięstwie w 1871) opiera się na Lessingu, Goethem, Schillerze, Kancie oraz patriotycznych, antynapoleońskich *Befreiungskriege* (bohaterami tych wojen Arndt, Körner, Blücher, Kleist). Na romantykach wysławiających *naszość*, prowincję, *Heimat*, lokalność, ziemię i krajobraz. Na mieszczańskich cnotach historycznie zakorzenionych (Freitag).

Zazwyczaj kanon literacki jest *potrawą dla elit*, dla gimnazjum. Nie dla mas, te mają się nauczyć w szkole powszechnej czytać i rachować. Oraz kochać ojcowską figurę monarchy. To powinno wystarczyć do służby w wojsku, do pracy na roli, w fabryce... Dlatego elementarna historia wysławia zwłaszcza Wielkiego Fryderyka. Odwołuje się do bohaterstwa i królów, i żołnierzy... Nurt ten umocnią rocznice historycznych zwycięstw, uroczystości wojskowe, defilady, cmentarze poległych, pomniki wodzów... Powszechna służba wojskowa wymaga bezwzględnego posłuszeństwa. O tym wszystkim pouczy *Illustriertes Realienbuch für Volks- und Bürgerschulen bearbeitet von Friedrich Polack*, Teubner, Leipzig und Berlin 1911 (123. wydanie!).

* * *

Kanon historyczny i literacki staje się *de facto* usankcjonowaną instytucjonalnie pamięcią zbiorową narodowego państwa. Państwa już to opartego na *demosie* (narodzie politycznym – zamieszkującym określony obszar – *ius soli*, np. Francja), już to na *ethosie* (narodzie tego samego pochodzenia, *ius sanguinis* – jak Niemcy). W europejskich państwach przednowoczesnych *osoba* króla i dynastia (Hohenzollernowie, Habsburgowie, Romanowowie) to *personalny* fundament tożsamości poddanych, fundament ich wzajemnej więzi, mimo nieraz różnego pochodzenia etnicznego, różnej kultury, nawet języka.

Tymczasem w *nowoczesności* tę tożsamość budują *instytucje*. Język, szkoła, centralna administracja. Stąd brałyby się świadomość wspólnego losu: płyniemy, w odróżnieniu od sąsiadów, na własnej, osobnej tratwie. Poczucie więzi, przynależności do tej samej *wspólnoty interesu*, tej samej *racji stanu* jest więc wspierane kreowaniem zbiorowej pamięci, zbiorowych korzeni historycznych – korzeni prawdziwych lub zmyślonych... Stąd program edukacji *tożsamościowej*. Wychowania, czasem wręcz tresury, w duchu karnego patriotyzmu/solidarności.

MY przeciw *Tamtym* podkreśla chętniej *konfrontację* niż *kooperację*. Wyostrza konflikty z sąsiadami. Figura wroga okaże się w oczach wielu (Carl Schmitt) przydatna, by konstruować naszą własną tożsamość, budowaną w opozycji do obcego. Wspólna nasza pamięć/historia/przeszłość (umacniana przez kanon) służy za argument w sporach. Przypominając o jakoby odwiecznej wrogości, utrudniając szukanie porozumień, współpracy, intensyfikując tarcia z sąsiadami.

Takie (ciasne) rozumienie polityki zakłada, że cywilizowany porządek prawny może funkcjonować tylko wewnątrz naszych granic – *intra muros*. Natomiast na zewnątrz, *extra muros*, panuje prawo dżungli, (hobbesowskie) prawo silniejszego zbroja...

Tak spory z sąsiadami sprawiają, że chcemy, że *postanawiamy być razem* – oto ów narodotwórczy, codzienny plebiscyt, o którym mówił Renan po wojnie 1870/1871, (antyniemiecki) *plebiscite de tous les jours*.

Dopiero zjednoczenie Europy po 1945, po katastrofie wojennej, coś w tym zmieni. Pojawi się perspektywa uniwersalistyczna, niemal globalistyczna. Wola kooperacji, zaprzestania historycznych waśni (pojednanie niemiecko-francuskie)...

* * *

Kto kontroluje pamięć, kontroluje przyszłość, pisał Orwell. Oto wspólna pamięć, wspólna historia, pochodzenie, dzieje, pamięć *wyssana z mlekiem matki* albo wmówiona, wmuszona przez edukację państwową. Dodajmy istotną rolę środowiska: pamięci rodzinnej, otoczenia, kolegów? Natarczywy dyskurs mediów. Propaganda?

Ale szczególnie ważna, powtarzam, będzie edukacja, szkoła, ów kanon literacki i historyczny. Historia narodu, państwa, wbijana do głowy przez *szkołę powszechną*. Przez Państwo akcentujące naszą tożsamość, skonfliktowaną z obcymi.

Wreszcie ważna będzie także pamięć konkretna, fizyczna, geograficzna: pamięć krajobrazu, klimatu, potwierdzana przez literaturę, malarstwo... Jestem stąd, jestem tutejszy, oto najpierwotniejsze uczucie przynależności do ziemi, nieba, chmur... *przenoś duszę moją... do tych pagórków leśnych, do tych łąk zielonych...* Mój kraj, moja ojczyzna, mniejsza, większa... Malarze (Chełmoński), poeci... Tak na obczyźnie modlił się Mickiewicz: *Litwo, ojczyzno moja...*

Czy mamy przyjąć, że *Kanon literacki* służyłby tylko utrwalaniu narodowej pamięci, narodowej tożsamości? Nasze – nie nasze? Umacniałby izolację od reszty świata, zamknięcie?

* * *

W 1979 Lyotard ogłosi manifest *postmodernizmu: condition postmoderne*. Twierdził, że należy zrezygnować z *Metanarracji* (méta-récits) wyjaśniających świat całościowo. Zrezygnować ze wszechobejmujących *światopoglądów*,

ideologii czy religii politycznych, jak uwodząca wielu na Zachodzie utopia komunistyczna. Należałoby te wszystkie *narracje* porzucić na rzecz *mobilności*, na rzecz rozproszenia, różnaitości, wielości. Skoro każde zjawisko jest specyficzne, odmienne (*different*), nie tłumaczmy wszystkiego według jednego klucza interpretacyjnego (np. „walką klas”).

Wkraczamy bowiem w epokę poszczególności, osobnych plemion (*le temps des tribus* – jak chce Maffesoli). Struktury całościowe słabną na rzecz wielu podmiotów. Pochwalajmy różnorodność, dopuszczajmy wszystkich do głosu, wszystkie *plemiona*. Wszystkie dewiacje/*odchylenia*, indywidualności. Każdy jest uprawniony, by się wypowiadać... Nie ma hierarchii, *jedynego centrum*, niech żyje *odśrodkowość*, odchylenia od normy, *heterodoksje*... marginesy... Czy z tej różnaitości zrodził się także gender? *Tęcza*?

Nowoczesność/*modernité*, jak wspomniano, wyrwała jednostkę z *Gemeinschaft*... Z ciepłego gniazda tradycyjnej wspólnoty (Reymont, *Chłopi*), by ją – w pojedynkę (*autarkia!*), wykorzenioną, samotną i wyobcowaną, rzucić na podbój świata, do walki o indywidualny sukces. Lub klęskę... *From rags to riches*, z pucybuta milionerem.

We Francji *Déracinés* (1898) Barrès’a, a u nas Reymont. Ale tym razem *Ziemia obiecana* – uprzemysłowiona, drapieżna Łódź to sygnały wyobcowania. Chorób, które niesie nowoczesność...

* * *

Z końcem II tysiąclecia pojawi się jednak coś zupełnie innego. Właśnie ów *Postmodern turn*? Pojawią się pomysły, żeby pozytywnie zwaloryzować *wyobcowanie, wykorzenienie*: gdyż wreszcie jednostka staje się wolna. Wprawdzie nikt nam nie pomoże, ale też i nic nas nie zobowiązuje, nic nam nie ciąży... Przymus/przywilej *autarkii*?

Optymalnym wyjściem byłoby zaakceptować radośnie i bez wahań ten stan wykorzenienia (*bezpoczwiennost’* – mówili Rosjanie w XIX wieku), tę *mobilność* jednostki, miotanej wichrem przemian modernizacyjnych? *Liberation*/Wyzwolenie?

Cieszymy się chwilą?... Tańcząc na gruzach tradycyjnego świata? W ten sposób nasze *ego* odzyskiwałoby pełną wolność... Radość motylka unoszonego podmuchem, chwytającego w lot, co oferuje chwila?

Vattimo, Bauman powiadają: nadeszły czasy społecznej płynności *fluidité/fluidity*, nie ma już ostrych podziałów, przeszkód, zakazów, *anything goes*... Zaś Giddens woła: kiedyś, w tradycyjnym, przednowoczesnym świecie, wręczano nam gotowy życiorys wraz z metryką (chłop pozostawał chłopem, pan panem), natomiast dziś, całkowicie wolni, sami napiszemy swój życiorys. Jak nam się spodoba?...

Oto ramy kulturowe, podłoże wspomnianego już *postmodern turn*. Nie ma *faktów*, zostały ich *interpretacje*, odbicia w pamięci, osobne wizje tego, co rzekomo było. Niezliczone, osobne, różnorodne, obok siebie, co więcej, równouprawnione? Próżno szukać jedynej *prawdy prawdziwej* – stabilnej, fundamentalnej – gdyż staje przed nami wybór nieskończonej mnogości *prawd* doraźnych, indywidualnych objawień, równoprawnych alternatyw, najróżniejszych dróg życiowych, *anything goes*, *Indifferenz* (zob. Peter Václav Zima), *do your thing, róbtá, co chceta*. Totalny relatywizm, na jego końcu staje *tęczowy gender*...

Jak coraz częściej słyszymy: *świeci wiele światel*, przebierajmy, wybierajmy, ciesząc się zmianą, niestałością, różnorodnością... Konsumując to, co chwila niesie, wszystkie okruszki, wszystkie opcje otwarte, wszystkie dania dostępne na uczcie naszego żywota...

Otwartość na tłum bodźców różni postmodernizm od XX-wiecznej *nowoczesnej awangardy*... Awangarda bowiem cierpiała na obsesję ustawicznej innowacji, a więc walki z tradycją: sztuka goni wciąż do przodu, nigdy się nie cofa, nie wraca do tego, co było.

Tymczasem postmodernizm nie zna selekcji, nie odrzuca niczego, chciałby bawić się także starociami, przebierankami... Może pamięcią? Całym dorobkiem kultury ludzkiej, traktowanym jako zbiorowisko interesujących rupieci na mitycznym strychu. Z tego zbiorowiska wolno wybierać cokolwiek.

* * *

Byłoby to *antyheroiczne, antybohaterskie* zafascynowanie *używaniem* życia? Takie pomysły zdarzały się oczywiście dawniej, od starożytności...

Ale zdarzały się jakby na marginesach głównego nurtu, nazywano to hedonizmem, epikureizmem (od Epikura). Mówiono *carpe diem*, korzystaj z tego, co dzień niesie... Hedonizm głosili przedstawiciele mniejszościowych nurtów naszej kultury od czasów starożytnej Grecji i Rzymu, od Epikura, Horacego i (sienkiewiczowskiego) Petroniusza...

Dyskurs ten w sumie oznaczał obojętność, relatywizm w wersji *soft*. Beztroskie, bezstresowe życie na luzie? Jak w znanej bajce Lafontaine'a o pracowolizmie mrówce oraz beztroskiej, tańczącej ważce/la Cigale (*La cigale et la fourmi*)? Ale, wbrew bajce, to *La Cigale* zwycięża?

Powtarzam, ten właśnie *ponowoczesny zwrot*, zdumiewająca *bezhierarchiczność* zainteresowania wszystkim, niemal bez selekcji, upodobanie do *staroci*, upodobanie do szpargałów i rupieci, w których przebieramy do woli, otwiera jak szeroko furtę ku lekceważonym, pogardzanym dawniej *obszynom różnorodnej pamięci*? Nobilitując *każdą* pamięć. Łamiąc monopol elit na pamięć wysoką, godną zachowania dla potomności, godną wyrzeźbienia w marmurze... Dziś okazuje się,

że każda pamięć jest interesująca, warta zapamiętania, także ta bolesna, krwawiąca, *niska* i pogardzana. Jak pamięć analfabetów, czarnych niewolników w Ameryce sprzed wojny secesyjnej z 1865...

Ortega y Gasset martwił się (1930) *buntem mas*. Rzeczywiście, arystokracja ducha odchodzi w przeszłość. Tłumy gawiedzi wtargnęły *na salony*, niosą torby staroci, prowadzą nas na pełen używanych, niepotrzebnych rzeczy strych. Albo na *marché aux puces*, pchli targ, z jego zakurzonymi skarbami...

* * *

I tutaj otwiera się obszar *memory boom*. Ta szczególna *koniunktura* dla wszelkiego rodzaju *pamiętania*... Ongiś (przed drugą wojną) zaczynał badania nad pamięcią społeczną ujętą w ramy (i ograniczenia) Maurice Halbwachs. Potem Pierre Nora prezentował *Les lieux de mémoire*, wreszcie pojawiają się Assmannowie, Jay Winter, Kansteiner...

Ale wspomnienia zbiera także *oral history*, przesłuchująca świadków wydarzeń – notująca tak, jak oni je zapamiętali: Holokaust, Gułag, pamięć czarnych niewolników w Ameryce, *Heimatvertriebene* w powojennych Niemczech. A więc zapisujemy nie tylko *zimne* fakty (*wie es eigentlich gewesen* Ranke), ale sposób ich zapamiętywania, zwykle nie tak samo, często bardzo różnie widziane i pamiętane, *to, co się kiedyś wydarzyło*...

Zalew prywatnej, jednostkowej pamięci wspiera rozwój Internetu, YouTube, Facebooka, Twittera... Ale to procesy, które otwierają globalne perspektywy, ponadnarodowe, uniwersalne. Zdajemy sobie coraz lepiej sprawę, że *Rodzina Ludzka* płynie na wspólnej tratwie. Dzisiaj różnorodność wtargnęła do naszego komputera. Łamie bariery izolacji lokalnej, narodowej. Nie wystarczy dbać o swoje, pamiętać o naszej *racji stanu*, zatkawszy oczy i uszy na to, *co za rzeką*.

* * *

Ale tak odkrywaliśmy również obszary nieznane, kontynenty zamieszkiwane ongiś przez dawne ludy. Ślady ich klęsk i zwycięstw. Prywatnych, publicznych, narodowych...

Historia dawnych lat wkracza w naszą świadomość jako rojowisko spersonalizowanych opowieści świadków, jednostek. Jako przez nich zapamiętane szczegóły. Traumatyczne, urazy, tryumfy, uniesienia i wzruszenia, bóle i cierpienia. Nie bohaterów: zwykłych świadków, ofiar. Ofiar wstrząsów, które burzyły, raniły, zmieniały losy milionów. Wojna pierwsza, druga, cierpienia powojenne...

Zatem nie tylko tamte zimne fakty z odległej przeszłości, twarde fakty – które chce ustalić dziejopis w podręczniku do historii na podstawie bezosobowych, archiwalnych dokumentów, nie dzieje zapamiętane na szczycie, widziane okiem *decydentów*, elit politycznych, królów i generałów z wysokości gabinetów i sztabów...

Ale spersonalizowane ślady bólu i radości szeregowych uczestników... Dzieje przeżywane. Przeżywane przez tych, po których przetoczył się ów walec historii... Dzieje widziane, pamiętane z ich szczególnej, *lokalnej, ograniczonej* perspektywy. Właśnie *oral history*? Autentyczna przeszłość? Akt sprawiedliwości historycznej wobec poniżonych i gnębionych...

Memory boom, powtarzam, dopuszcza dziś do głosu tych, których – pamiętając o wodzach i królach – przez wieki lekceważono. *Mierzwa historii* odzyskuje głos, przemawiają jej anonimowe, *nieważne* ofiary. Jak czarni niewolnicy w USA? Ich zapisane wspomnienia?... Kiedyś tłum to były tylko *cyfry* (Stalin: śmierć jednostki to tragedia, *miliony ofiar to tylko cyfra*). Teraz te miliony *przebranych cyfr* odzyskują głos, zaczynają mówić. W pojedynkę, jako poszczególne ofiary, jednostki z imieniem i nazwiskiem... Bo trzeba dodać, że nie jest to już dawna historia anonimowej masy, tłumów bez twarzy.

* * *

Nasz XX wiek obfituje w katastrofy, które wpiszą się krwawo w wyobraźnię i pamięć. *Pierwsza* wojna światowa, boje pod Verdun, potem jeszcze gorsza dla nas *druga* wojna: Warszawa, Treblinka, Stalingrad, Leningrad, Gułag, bombardowania cywilnych miast, Drezno (słynna powieść Vonneguta *Slaughter-house five*), Kolonia, oba totalitaryzmy, sowiecki Gułag i hitlerowski Auschwitz/Holokaust. Wypędzenia, zsyłki, niemieckie obozy koncentracyjne, sowieckie łagry – oto obszary wspomnień, które dręczą nieprzeliczone rzesze ofiar. Oto również rzesze kompetentnych *świadków*, umieją pisać i zapisały swoje ludzkie doświadczenie.

Wspomnienia tych, którym udało się przeżyć, morze ludzkich cierpień, zaleją biblioteki i archiwa. Ale pozostaną po nich nie tylko zapisane karty, także liczne miejsca pamięci, pomniki, cmentarze... Właśnie na te *miejsca* pamięci zwrócą uwagę wspomniany już Pierre Nora czy Jay Winter...

Oto dzieje, powtarzam – teraz z punktu widzenia pionka, piechura, nie wodzów i królów. Rewolucyjne wstrząsy, rzucające nas na wygnanie, odrywające od najbliższych, niszczące nasze mienie. Wypędzeni z Kresów na Syberię? *Heimatvertriebene*? Tę martyrologię (jak chcą Assmannowie) przechowuje *pamięć indywidualna* (autentyczna, choć krucha, umierająca razem z nami, pamięć ofiary), ale z pamięci *indywidualnej* złoży się też pamięć *zbiorowa* (kulturowa, trwalsza, przekazywalna szerzej)...

* * *

Na koniec słowo o *Memory hole*? Dziura pamięci? Amnezja? Wiadomo, że nie możemy pamiętać o wszystkim. Co się zmieści? Co się nie zmieści? Czego już nie jesteśmy w stanie przyjąć *na wąską półkę* naszej świadomości?

Co gorsze, pamięć bywa jak dynamit. Bywa bardzo niebezpieczna. Dlatego trzeba ją trzymać pod kontrolą? Wie o tym doskonale każda władza, ma coś na sumieniu? Boi się... I dlatego kontroluje edukację mas, szkołę, lubi pilnować historyków, wspieranych, opłacanych, nagradzanych, hołubionych, ale trzymany na uwięzi? Nagradzanych zarówno za to, co mówią? Jak i – przede wszystkim? – za to, czego nie powiedzą, o czym zamilczą... Lepiej czasem nie pamiętać? Pamięć o PRL wykasowana prawie całkowicie z naszej szkoły? Pamięć Polaków w Reichu: między prześladowaniem i służbą w Wehrmachcie? Katastrofa smoleńska? Kto winien? Imperia totalitarne? Korea Północna, Chiny, Kuba? Rosja Putina z *wieczną zmarzliną*?

Te czy inne *szare plamy* także naszej niedawnej przeszłości, kołysanej w rytm narodowej martyrologii?

Powtarzam, pamięć wydarzeń nie jest to obojętna, sucha wiedza o czymś odległym, o faktach z dalekiej przeszłości, ale to traumy, które dotyczą nas bezpośrednio, często uderzając tuż obok, raniąc wielu. Jak świadectwa ofiar docierające do naszych oczu i uszu. Powtarzam – wiedza, o tym, co się wydarzyło, rzadko bywa obojętna. Politycznie *niewinna*.

Może sterować naszym zachowaniem, usypiać obawy lub – odwrotnie – podburzać do buntu? Orwell słusznie powiadał: *kto kontroluje pamięć, kontroluje przyszłość*... Pamięć historyczna i polityczne manipulacje, co za temat?

To, czym nas żywią media, edukacja, politycy, bywa narzędziem, w sprawnych rękach manipulatorów posłużą, by nas ubezwłasnowolnić, uzależnić. Odpowiednio dozowana informacja, jej dobór, selekcja oddają naiwnie bezkrytycznych odbiorców w ręce tego, kto kontroluje aparat medialny.

Tak jak dla zdrowia powinniśmy dbać o rozsądną dietę, rozsądny wybór potraw, którymi się karmimy, tak samo dla zdrowia publicznego, jako świadomi swych obowiązków obywatele/wyborcy, powinniśmy dbać o rzetelną wiedzę o świecie i o przeszłości. A zatem uczmy się odróżniać informację od propagandy? Od reklamy?

Nie karmić się śmieciami. Jednostkowa pamięć – o wąskiej, bardzo ograniczonej pojemności! – ugina się pod ciężarem chłamu, którym zasypują nas media. Te śmieci mają *zapchać* nasze myślenie, zatkać wolną przestrzeń, nie dopuścić, byśmy zobaczyli, że jednocześnie znika nam z oczu – znika w owej orwellowskiej *memory hole*, w owej *czarnej dziurze* niepamięci – to, co najważniejsze, najistotniejsze, co pomogłoby zrozumieć wyzwania, zagrożenia, szanse, przed którymi stajemy dzisiaj właśnie?

* * *

Nie same media nam zagrażają? Media to tylko jeden z wielu graczy na scenie politycznej. Najgroźniejszy jest sojusz mediów i władzy/rządu/administracji? Gra toczy się między rządami dbałymi o dobro wspólne (sprawnie rządzić krajem,

z korzyścią dla wszystkich, z perspektywą długofalową) oraz doraźnym interesem (*układy*) klik, koterii, mafii. Co znakomicie pokazuje w studiach o korupcji Zyburtowicz.

Rzetelne, krytyczne media, autentycznie zainteresowane w dotarciu do prawdy w polityce, w gospodarce, to podstawowy skarb. Najcenniejszy, absolutnie niezbędny dla zdrowia politycznego każdego kraju. Jak to widać na – negatywnym – przykładzie Rosji Putina, który dusi najbezwzględniej bezstronną, rzetelną informację.

* * *

Jeszcze słowo o sterowaniu pamięcią w dalekiej przeszłości: o propagandzie pod pozorami obiektywnej informacji. Rzekomo naukowej prawdy?

Powtarzam, u nas pamięć o PRL wykasowano ze szkoły po 1990 roku prawie zupełnie, podobnie jak zamrożono sprawę lustracji elit. O ile zabory germanizowały i rusyfikowały, to PRLowska *sowietyzacja* zatruchiwała nieporównanie głębiej, gdyż zatruchiwała umysły i serca, paraliżowała ducha obywatelskiego (*pierekowka dusz*) pod pozorem niezależności. *Za cara i kajzerów* wiedziano, że jesteśmy w niewoli, za to zduszona *pod łapą* Kremla PRL udawała bardzo zręcznie i skutecznie *wolną Polskę* (*Mazurka Dombrowskiego choroszaja piesnia* – miał powiedzieć Stalin – *ostawit' poka*). Germanizacja i rusyfikacja – te nie odcięły nas od Europy – obie, dość powierzchowne, spłynęły z nas w 1918. PRL trwa w mentalności milionów do dziś.

Kajdany podbite futerkiem? Jak się uwolnić?

* * *

Jakie *arcydzieła*, teksty najchętniej/najczęściej czytane/cytowane przez elity, wpisać by należało do programu szkolnego, do lektury obowiązkowej? U nas w Polsce, w Europie, na całym świecie? Co o tym sądzić, dzisiaj, gdy kwestionowany jest monopol opartej na Atenach Grecji, Jerozolimie, kultury zachodniej¹?

Choć pamiętajmy, że najistotniejszą rolą kanonu będzie rozbudzić aktywność umysłową młodych, pogłębić ich duchową dojrzałość, przygotowując do odpowiedzialnej roli świadomych obywateli w mądrze rządzonym kraju. Co więcej – do trudnej roli rozumnych członków Rodziny Ludzkiej w globalnym świecie.

¹ Zob. też: *Czy kryzys kanonu kultury* (Zygmunt Kubiak, Jerzy Jarzębski, Jerzy Szacki, Ireneusz Kania, Ewa Bieńkowska, Czesław Miłosz, Stefan Wilkanowicz), „Znak” 1994, nr 470; Jan Prokop, *Kanon literacki i pamięć zbiorowa* [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów 1995*, Warszawa 1996; rozwinięcie tej problematyki zob. i d e m, *Lata niby-Polski: literatura, stalinizm, mity polityczne*, Kraków 1998, s. 128–145. Szeroka dyskusja na temat *Western Canon* (termin Haralda Blooma) w kontekście globalizmu i postkolonializmu dzisiaj zob. w Internecie: (Dé)construire le canon Séminaire de recherches „junior” de l’axe „Traditions et modernités” du CRLC (Paris IV).

* * *

Przez wiele wieków na Zachodzie *Kanon* kulturowy obejmował dziedzictwo biblijne i grecko-rzymskie, przyswajane przez wąskie grupy *oświeconych*. Podczas gdy *lud*, zwykle niepiśmienny, tkwił w obyczaju przodków, tradycjach ukształtowanych przez chrześcijaństwo.

Świecka szkoła powszechna *dla wszystkich* przypieczętuje ważne zmiany cywilizacyjne, tj. indywidualizację. Ucząc, wyzwoli? Co Konopnicka z goryczą skomentuje: „wolny najmita”... Proces modernizacji przyczyni się bowiem do *autarkii* jednostki, zdanej odtąd na własne siły, wyrwanej z tradycyjnej wspólnoty (*Gemeinschaft*), porzuconej?

Bezdomne masy, jak ogłosił Ortega y Gasset czy David Riesman, wkroczą na arenę dziejów: oto ów samotny tłum/*the lonely crowd*, ściślej: zbiorowisko/tłum *samotnych*.

Ale niebawem, dzięki mediom, tj. prasie, radiu, telewizji, internetowi, elektronicznie, tymi zlaicyzowanymi, *bezdomnymi* tłumami zawładnie bezkształtne *monstrum*, nihilistyczna, komercyjna *popkultura* z konsumpcyjną ofertą.

Oferta brzmi: ciężko pracuj/zarabiaj, a w *weekend*, zamiast myśleć, baw się jak najgłupiej... W rezultacie *arcydzieła* wypierałby atrakcyjniejszy *dla tłumów* kicz? Nim cieszy się mrówka (z bajki La Fontaine’a), wymęczona po pracy i na chwilę przemieniona w beztroskiego *konika polnego*.

* * *

Dzieje powstawania *kanonów*, postać, jaką *programy szkolne* przybierały, jakim naciskom politycznym, ideologicznym, innym (estetycznym?) ulegały, to ważna kwestia, wielokrotnie badana. Tu jednak zwrócimy uwagę raczej na postulaty. Na to, czego powinniśmy oczekiwać od kanonu w naszym kontekście cywilizacyjnym.

Pobożne życzenia? Ależ tak, jak najbardziej. Cały tłum pobożnych życzeń.

* * *

Gdyż dyskutując o edukacji/kanonie, nie zapominajmy o *globalnej wiosce*, w której na początku Trzeciego Tysiąclecia żyją i wychowują się młode pokolenia. Pamiętajmy o miliardach żyjących w nędzy. Czemu towarzyszy chaos polityczny, prześladowania etniczne, terroryzm, fundamentalizmy religijne, krwawe dyktatury. Pamiętajmy też, iż na gruzach systemów postkomunistycznych czy kolonialnych pojawiają się *państwa zbójeckie*...

Za to biały, *syty Zachód* zmaga się z kryzysem rodziny. Jej tradycyjne struktury podważa coraz skuteczniej agresywna ideologia – *gender*. Dodajmy jeszcze wyzwania *Riskogesellschaft* (zob. Ulrich Beck), tj. cywilizacyjne zagrożenia

w dzisiejszym świecie, wynikłe z postępu technicznego, np. katastrofa w Czarnobylu. Ich skutki, wymykając się spod kontroli, mogą zaważyć na losach całych kontynentów.

Wobec takich wyzwań, takich kłopotów wewnętrznych i zewnętrznych wielu polityków, niestety, szuka rozwiązań tylko w obrębie własnego ogródka. Na skalę otoczonego przez rywali/ konkurentów suwerennego państwa. Kierując się *racją stanu*, a więc tylko *korzyścią własną*.

Każdy sam sobie? *Politicum* sprowadzałoby się do rywalizacji, konfliktu z sąsiadami, wojny interesów. Do *darwinowskiej* walki o byt? *My* przeciw *onym*? Taka, oparta na *racji stanu*, polityczność łatwo rodzi obsesję *obleżenia*: brońmy się zębami i pazurami, skoro zewsząd zagrażają wrogowie. Paranoja? Jak u Carla Schmidta? U Hobbesa? Sąsiad byłby zawsze rywalem? Wręcz wrogiem?

Inspirowani tego typu myśleniem/zaślepieniem politycy piszą, że *umknęła nadzieja na światowe, bezkolizyjne zarządzanie, a zaczął się okres twardej rozgrywki między wszystkimi, którzy chcą pretendować do roli podmiotowej...* Co oznaczałoby: w pojedynkę (owa *rola podmiotowa*?) stawiamy czoła przeciwnikom, nie zwracając sobie głowy próżną troską o *światowe, bezkolizyjne zarządzanie*. A więc o to, jakie zagrożenia *za miedzą* wyrosną może przed innymi? W sumie *niech na całym świecie wojna, byle Polska wieś spokojna...* *My* jako *szczęśliwa wyspa* na burzliwym oceanie?

Trudno nie ubolewać nad nieporadnością aktualnie istniejących międzynarodowych instytucji, jak paraliżowana przez Moskwę czy Pekin ONZ. Nieraz trzeba ratować się na własną rękę. Ale czy dlatego mielibyśmy akceptować *prawo pięści*? Zrezygnowawszy z budowania ponadpaństwowych instytucji prawnych? Przewyciężony *intra muros* pierwotny stan dzikości niechby trwał dalej *extra muros*? Tyle że z międzykontynentalnymi raketami i bombą atomową, zamiast łuku i dzidy...

Otóż właśnie dlatego nie tracmy nadziei na *światowe, bezkolizyjne zarządzanie*², wychowujmy młodzież w duchu troski o rozumną, międzyludzką solidarność. Może, przypominając szyderczo wyśmiewane przez *realpolityków* dziedzictwo polskiego mesjanizmu, ten wołował *za naszą i waszą wolność*?

² Właśnie *à propos* znikającej jakoby nadziei na *bezkolizyjne zarządzanie*: warto przypomnieć broszurkę z 1945 (dr Waclaw Orłowski, *Powrót nad Odrę do odwiecznych ziem polskich*, Księgarnia i Drukarnia Katolicka, Katowice 1945, s. 24), gdzie przeczytamy: „Cóż znaczą będą dzisiejsze latające superfortece wobec wynalazków śmiertelnych za kilka lat. I tylko w zupełnym wyrównaniu różnic zbudować mogą dla siebie i innych narodów w świecie trzy zjednoczone potęgi: Anglia, Stany Zjednoczone i Rosja Radziecka taki ustroj międzynarodowy, który miałby trwałe podstawy istnienia [kurs. moja – J.P.]. W takim tylko ustroju i Polska może znaleźć upragniony spokój i trwałe granice. Zasady demokratyczne muszą znaleźć pełne zastosowanie i w stosunkach międzynarodowych, inaczej staną się czczym frazesem w życiu wewnętrznym poszczególnych państw i narodów. «Prawo i wolność narodu w życiu międzynarodowym ma to znaczenie, tę wartość, co prawo i wolność

Jeśli łatwo i naiwnie wierzymy w solidarność (patriotyzm) wewnątrz narodowej wspólnoty, choć gorzkie doświadczenie uczyłoby czegoś przeciwnego, a mianowicie, że między współbraćmi też *każdy sobie rzepkę skrobie*, broni własnego interesu, własnej osobnej, *indywidualnej racji stanu*, to skąd tak głęboka niewiara w możliwość rozumnej współpracy w imię wspólnych, międzynarodowych korzyści? Grożących wszystkim katastrof na skalę światową?

* * *

Kanon, *lista lektur*, które trzeba znać. *Klasycy* (pisarze kanonu) kiedyś uczyli, jak żyć *mądrze, dobrze i pięknie*. Kanon przekazywałby *doświadczenia wieków*, tradycję, pamięć narodową. Ale też ogólnoludzkie *skarby mądrości*.

Czy miałby pocieszać, utrwalać przede wszystkim *mity krzepiące*? Czy na odwrót, również *prawdę*, nieraz *gorzką*³? Przypomnę głośny bestseller Maxa Fer-

człowieka w państwa demokratycznego obrębie» – mówi prof. Stanisław Kutrzeba [Tyg. Powsz. z 20.5.1945]”.

Faktycznie, Orłowski pisząc na progu PRL, w epoce rządów Stalina, wyraża, całkiem (wtedy!) płośnie, nadzieje na cywilizowane ułożenie stosunków politycznych. Ale przytaczam jego słowa, gdyż jednocześnie proroczo (sic!) zapowiadają, co się rzeczywiście stanie. Ale stanie dopiero na przełomie lat 90., po upadku *muru berlińskiego*. Gdy polskie przemiany (Jan Paweł II, powstanie Solidarności etc.) zainicjują pokojowe wstrząsy w skali światowej. W rezultacie tych *ruchów tektonicznych* Moskwa Gorbaczowa/Jelcyna ułoży cywilizowany *modus vivendi* z Reaganem i powstanie układ polityczny Europy, mający (z grubsza biorąc) „trwałe podstawy istnienia”. Nadzieja nie zawsze bywa *matką głupich*?

Aczkolwiek pamiętając o kruchości ludzkich postanowień, należy tę nadzieję bezustannie wspierać. Czynnicy broniąc jej przed agresją *państw zbójeckich*, jak i ekstremizmów. A więc też, przed wciąż groźnymi postimperialnymi szaleńcami z bronią nuklearną za pazuchą. Gdziekolwiek by się pojawili... Warto tu jeszcze przytoczyć, co w studium (*Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, OMP, Kraków 2008, s. 341–345) pisze Arkady Rzegocki, powołując się na Roberta Coopera: „...mianem państw ponowoczesnych angielski teoretyk określa te organizmy, które w swojej polityce, zarówno wewnętrznej, jak i zagranicznej, starają się przestrzegać pewnych standardów. Władze tych państw wychodzą z założenia, że współpraca ekonomiczna, kulturalna czy polityczna oraz zachowanie pokoju lepiej służą narodom niż polityka siły, realizowana za pomocą konfliktów – czy to dyplomatycznych, czy militarnych, czy też ekonomicznych. Ustroje ponowoczesne dysponują zatem w swojej polityce znacznie subtelniejszym instrumentarium: współpraca ekonomiczna, międzynarodowe uznanie czy przyjęcie do jakiejś organizacji stanowią ważną grupę bodźców oddziałujących w relacjach między nimi [...] Wojna natomiast staje się czymś powszechnie potępianym...”

Rzegocki konkluduje: „W tym trudnym dziele budowy międzynarodowego porządku, w którym poszczególnym graczom nie będzie się opłacało działanie niesprawiedliwe czy niemoralne, w którym będzie miejsce dla państw małych, średnich i dużych, klasyczna koncepcja racji stanu i polska oryginalna synteza koncepcji idealistycznych z realistycznymi mogą okazać się przydatne i inspirujące”.

³ Dziś je podejmuje Georg-Eckert-Institut (GEI) w Brunświku/Braunschweig: *Mythen in Europa – Chancen und Herausforderungen im Geschichtsunterricht* (konferencja 5–6.12.2014).

ro z 1980 roku, *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde*. W Polsce (choć nie tylko w Polsce) nacisk *ideologii*, a więc narodotwórczych *mitów*, na programy szkolne bywał szczególnie silny. Nie brakowało nam dziejowych stresów, a gdy *wkoło płoną lasy*, trudno bezstronnie uczyć, *jak naprawdę było*. Wszakże *narracje konsolacyjne*, opowiadane *dla pokrzepienia serc*, usypiają krytyczną czujność, gotowość *Naprawy Rzeczypospolitej*. Tej *Rzeczypospolitej*, jako aktywnego członka Rodziny Ludzkiej.

* * *

Aczkolwiek edukacja szkolna winna otwierać horyzonty, uczyć myślenia w szerokiej perspektywie, rządzących zwykle kusi, by aktualizować, naginać *Kanon* do bieżących korzyści politycznych. Pokusie tej ulegano również przed 1939, w latach *Polski Niepodległej*, latach sanacji i kultu Piłsudskiego. Taka będzie nasza przyszłość, *jakie młodzieży chowanie*. Rozumna edukacja światłych obywateli – to troska dotycząca wszystkich obywateli. Dlatego nie popadajmy w doktrynalną ciasnotę, wąską partyjność, doraźność...

Dodam, że w czasach zaborów dokuczliwa rusyfikacja i germanizacja nie zniszczyły fundamentów naszej przynależności do Europy, do europejskiej kultury, reprezentowanej zarówno przez Herdera, Kanta, Goethego, Schillera, Hoffmana, Heinego, Rankego, jak Puszkina, Rylejewa, Lermontowa, Tołstoja, Dostojewskiego, Czechowa, Miereżkowskiego.

Inaczej dzieje się po 1945, gdy brutalną, ale krótkotrwałą, niemiecką okupację zastąpi indoktrynacja/sowietyzacja w satelickiej PRL. Stalin i jego następcy pozwalają (*narodnoje po formie, internacjonal'noje po sodierżanii*), a jakże, śpiewać *Jeszcze Polska nie zginęła*, jednocześnie prowadząc znacznie groźniejszą niż zaborcy w XIX wieku, *głęboką orkę* ideologiczną: *pranie mózgów/ pierekową dusz*. Pozostawiając pozory niepodległości, sowietyzacja, totalitaryzm komunistyczny chce bowiem przerobić każdego (orwellowskim) terrorem fizycznym i werbalnym w narzędzie wypełniające ślepo (*homo sovieticus*) zlecenia wszechpotężnej *Partii* z Wodzem na czele⁴.

Po śmierci Stalina terror policyjny wprawdzie mięknie, ale mimo *odwilży* otworzy się inny rozdział: etap niszczącego tkankę społeczną, niszczącego rozumną obywatelskość, cynicznego koniunkturalizmu. Pod hasłem *ratuj się, kto może*.

O bohaterach dziejów polskich w podręcznikach szkolnych XIX wieku pisał w oparciu o ogromny materiał Józef Brynkus, Kraków 1998.

⁴ Jak wiemy, powstaje na ten temat cała biblioteka, tony materiałów przechowują archiwa IPN. Bliżej o tym ponurym czasie pisałem w: *Szczególna przygoda, żyć nad Wisłą* (Polonia Book Fund, Londyn 1985); *Niedzany egzamin* („Znak” nr 438, 1991), *Wyobrażenia pod nadzorem* (1994); *Pisarze w służbie przemocy* (1995); *Sowietyzacja i jej maski* (1997); *Od słowa do skutku* (2009).

* * *

Zgadzamy się zazwyczaj, że szkolna *lista lektur* winna wskazywać wspólny horyzont naszej kultury, wspólny *układ odniesienia*, podstawy narodowej tradycji, lepsze rozumienie tego, czym jesteśmy, czym powinniśmy być jako świadomi obywatele, zatroskani *prawami i obowiązkami Człowieka*, tak w ojczyźnie, jak na całym świecie. Ale właśnie dlatego nie może w szkole zabraknąć miejsca również dla żywej debaty. Z prawem głosu dla rzeczników zmiany, nawet dla *kontestatorów, outsiderów*.

* * *

Jak inni sobie radzą/nie radzą z tymi wszystkimi kłopotami. Francuzi, Angloamerykanie, Niemcy, Rosja...

W epoce (postoświeceniowej) sekularyzacji rozpocznie się na Zachodzie wyraźny spór władzy politycznej i Kościoła. Np. we Francji promowany przez Republikę na przełomie XIX i XX wieku program edukacji w imię jakoby neutralnej *laickości* zmierza do eliminowania akcentów religijnych.

Zresztą Francja od dawna oddycha dwoma płucami. Ojczyzna Świętego Ludwika, *filie ainée de l'Eglise*, monarchiczna Francja Wersalu i klasycyzmu w ciągu XVIII wieku sekularyzuje się coraz wyraźniej, zmieniając w kraj Woltera i Encyklopedii. W 1789 staje pod znakiem *Rozumu i Rewolucji*. Robespierre'a, niebawem Bonapartego/Napoleona, liberalnej burżuazji Ludwika Filipa czy bonapartyzmu Napoleona III... Wreszcie, po klęsce 1871, pod znakiem *laickiej Republiki*.

Dwubiegunowość w ciągu historycznym? *Les deux France* /dwie Francje, jak pisał Chateaubriand? Twarzą w twarz: Kościół (*Wandeja*) i Rewolucja/Republika? (Zob. też na temat tych sporów powieść Malègue z I połowy XX wieku *Augustin ou le Maître est là*).

Republika, głosicielka *Droits de l'homme/Praw Człowieka* przeciw prawom Kościoła? Po 1918 Francja zwycięska wydaje się prowadzić Zachód w erę pomysłowości i pokoju.

Wszelako ta nadzieja pęka po klęsce w 1939/40. Hitler zwycięża: *Drôle de guerre? Armistice*, Pétain i Vichy? Po 1945, mimo ambicji, usiłowań de Gaulle'a, Francja podupada. Przeżywa lata drugorzędności w obliczu dwóch mocarstw światowych. Wolnościowego Waszyngtonu i komunistycznej Moskwy.

Na czoło Zachodu wysunie się odtąd anglosaska Ameryka jako lider wolnego świata, nie tylko polityczno-militarny, ale intelektualny, kulturowy. Amerykańskie uniwersytety wsysają mózgi z całego świata. Z Wielkiej Brytanii, Niemiec (Horkheimer i Adorno), nawet z Rosji (Jakobson). Choć po upadku komunizmu Amerykanom deptać po piętach zaczną mocarstwowe, totalitarno-kapitalistyczne Chiny, fundamentalistyczny islam. Może, próbująca wracać do imperialnej, sowieckiej tożsamości pod berłem Putina, Rosja?

* * *

W połowie XX wieku amerykańska młodzież, wychowywana w purytańskim pracoholizmie, buntuje się (od Salingera do Ginsburga i hippiesów). Lansując rewolucję obyczajową *counter-culture*, która niebawem rozleje się po całym zachodnim świecie. *Kontrkultura* ta głosi nie tylko wyzwolenie jednostki z przymusu kariery, przymusu osobistej *success-story*, narzucanej przez *the System/the Establishment*. Głosi także wyzwolenie jednostki w imię anarchicznej samorealizacji *ego*. Samorealizacji (*do your thing*), jakoby zapewniającej spełnienie wszelkich naszych, rzekomo najgłębszych (*deep self*), pragnień. Oto (krótkotrwały) tryumf beztroskiego *konika polnego* nad *pracowitą mrówką*? Nb. czerpiącego nonkonformizm *outsidera* ze źródeł pozaeuropejskich, z *eastern wisdom*, z buddyzmu *zen*, promującego kontemplację i bierność w opozycji do hyperaktywności *Białego Człowieka*. Hyperaktywności amerykańskich pionierów: *kowboja i szeryfa*. Bohaterów *gold rush* i *westernu*. Bohaterów niegdysiejszej walki z *Wilderness*, z przeciwnościami przyrody, zdobywców *Wild West*/Dzikiego Zachodu... Ale też nieraz startujących z nizin (*from rags to riches*/z pucybuta milionerem), pełnych energii i skutecznych biznesmenów. Jak Vanderbilt, Rockefeller czy Ford...

Lata buntu *kontrkultury* przemijają. Dzisiaj dawni długowłosi hippiesi, umywszy brudne, bose nogi i założywszy białą koszulę/krawat, stawiają się (po weekendzie *na luzie*) o siódmej rano punktualnie w banku czy *korporacji*? Ameryka wróci do sprawdzonych korzeni/*grass roots* swojej tożsamości, tożsamości odpowiedzialnego za własny los *civil society*/społeczeństwa obywatelskiego... Może i do konformizmu tłumu *other directed*?

Allan Bloom (*The Closing of American Mind*) gromić będzie rozpętany na uniwersytetach relatywizm. Przeciwwstawi mu studiowanie niepodważalnych fundamentów naszej cywilizacji, *liberal education*, która rozwija samodzielne myślenie, mądrość, choć nie zapewnia lukratywnych zawodów. Równoległe Harald Bloom przedłoży elitom skarby zawarte w *great books*. W *Western Canon*, w kanonie arcydzieł Człowieka Zachodu, od Sofoklesa i Platona do dzisiaj... Czy owe tysiące *great books* faktycznie znajdują miliony czytelników?

* * *

Wielka Brytania nie przeżywała tak głębokich obyczajowych wstrząsów, jak USA. Tradycyjna brytyjskość *middle class* promowała wzór *gentlemana*. Myślącego, rozumnie panującego nad emocjami osobnika, zdolnego znieść ze spokojem przeciwności losu (z podziwem pisze o tym Francuz Maurois). Oto ideał wychowawczy, który wzbudzi zachwyty polskiej prawicy z kręgów Dmowskiego, ideał lansowany ongiś (*Czego nas uczy Anglia*, 1924) przez anglistę Romana Dybowskiego, a więc mocny charakter, zdyscyplinowanie połączone z wyrazistą

samodzielnością i odpowiedzialnością. Ciężar Białego Człowieka? *White man's burden* Kiplinga? Ale i dzielny Staś z sienkiewiczowskiej powieści *W pustyni i w puszczy*. Albo niezawodny bohater, kapitan odpowiedzialny za statek, u Conrada-Korzeniowskiego? Ten dobrze podpatrzy (polskimi oczami?) ważne (rzekome? realne?) cechy Brytyjczyków? Dzisiejsza Wielka Brytania zмага się z wyzwaniem typowymi dla globalnego świata, z napływem przybyszów z dawnych kolonii, które obdarowano niepodległością. Mądrze rozmontowawszy zbyt kosztowne imperium, na co – mimo prób – nie zdobędzie się Moskwa.

Wszelako angielszczyzna stanie się językiem światowym – tj. językiem bez korzeni? Po angielsku próbuje dzisiaj wypowiadać się polemiczna względem niedawnej metropolii różnaitość egzotycznych kultur lokalnych... Por. Said? *Orientalizm*/ Postkolonializm?

* * *

Rozdrobniony przez wieki politycznie i językowo (dialekty) obszar niemieczny skupia kulturowo Luter przekładem Biblii na *Hochdeutsch*. Ale niemiecki kanon tworzy się późno, w XVIII i początkach XIX wieku. Zbuntowany *Sturm und Drang*, potem różnorodny bukiet: zrównoważone *Aufklärung*/Oświecenie (Lessing, Kant – nasz własny rozum najwyższym autorytetem) i grecka raczej niż rzymska *Klassik*/klasyka: Winckelman, piewca wielokulturowości światowej Herder, (rozdwojony duchowo) Schiller i zmierzający do zrównoważenia osobowości Goethe. Wreszcie plejada romantyków – Novalis, Schleglowie, specyficzny *fantasta* Hoffmann, Brentano. I historyzm Hegla. Ważnym momentem jednoczącym będzie okres *Befreiungskriege*/walki o wolność – przeciw dominacji napoleońskiej: oto budzi się *wspólnota narodowa* jako czynnik nadający istotny sens jednostce (Fichte, Kleist, Arndt). W niemieckim kanonie silna będzie obecność *Heimatsdichtung*, twórczości zakorzenionej w lokalnym pejzażu, w dialektach do dziś żywych. Niemcy to ziemia i kultura, różnaitość lokalna, prowincje – dopiero w ciągu XIX wieku budująca polityczną jedność. Zresztą nie bez trudności ze względu na dwa bieguny: protestanckie Prusy Hohenzollernów na północy i katolicką Bawarię oraz Austrię Habsburgów na południu. Wreszcie wolnościową, demokratyczną Szwajcarię na południowym zachodzie. Trudno tu mówić o spójnym kanonie przed 1871, gdy, po zwycięstwie nad Francją, reanimowano Cesarstwo w oparciu o pruski Berlin.

Totalitarne rządy Hitlera – Szczurołapa (*Rattenfänger*), za którym w 1933, po traumie wojennej 1914–1918 (pacyfista Remarque, wielbiciel *stalowej burzy* Jünger), poszły masy i elity (Heidegger) – to krótkotrwały okres entuzjastycznie przeżywanej jedności narodowej. Wyłamuje się z niej niewielu. Pisarze na emigracji: Thomas Mann, Broch, Musil, Benjamin, Brecht... Po 1945 czynnikiem

jednoczącym, mimo podziału na Zachodnie Niemcy w szkole demokracji i NRD przytroczone do pasa komunistycznej Moskwy, będzie szok kłęski i narodowy rachunek sumienia (Böll, Enzensberger, gdańszczanin Günther Grass), radykalna rewizja wiodącej do zbrodni hitleryzmu, imperialnej tradycji XIX-wiecznych Prus: *Vergangenheitsbewältigung*...

Marceli Reich-Ranicki proponował Niemcom przed kilku laty swoją listę kilkudziesięciu książek *do czytania*...

Co zbliża dzisiejszych Niemców, tych z Zachodu i tych z komunistycznego Wschodu (NRD)? Pilność, sumiennosc zawodowa, obowiazkowość? Protestancka *Tüchtigkeit*, wszczepiana przez pruskich (nb. kalwińskich) Hohenzollernów? Luteranckie posluszeństwo władzy – każdorazowej? Czy wolno jeszcze mówić o wspólnej płaszczyźnie? Która obejmowałaby także *nieprotestancką* (jakby kapryśną?) Austrię z mitem habsburskiej *Mitteleurop*y Josepha Rotha, z prażaninem Kafką, wizjonerem totalitarnej nadkontroli *Urzędu/Schloss*, z metafizycznym, wielokulturowym Rilkiem, pełnymi niepokoju Brochem, Musilem, Canettim...

Jak łączyć zatem *Establishment* i *outsiderów*, niespokojnego Schillera i *olimpijskiego* Goethego, patriotę Kleista, szyderczego Heinego, mieszczańckiego Freytaga, *północnego*, meklemburskiego Fontane'a, tak różnych – konserwatystę Thomasa i lewicowego Heinricha – Mannów, piewę wojny Jüngera, pacyfistę Remarque'a, komunistycznego Brechta i filozofującego Brocha czy sceptycznego Musila. Wreszcie (dzisiaj) Enzensbergera (*Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer* – broni wilków, gdyż *jagnięta są najgorsze – one wykonują każdy rozkaz!*), Handkego, koniunkturalnego kontestatora Grassa jako *sumienie* dzisiejszych Niemiec? Antyhitlerowskich Prusaków, jak Marion Dönhoff czy Christian Krockow.

* * *

Chowana w mongolskiej niewoli od XIII wieku Rosja, *Trzeci Rzym* prawosławia, terroryzowana przez szaleńca Iwana Groźnego, europeizowana po wierzchu (technika wojskowa, nie europejskie *wolności*) przez Piotra I, oglądana ze zgrozą, współczuciem i nieśmiałą nadzieją przez Mickiewicza (*Ustęp w Dziadach*), podminowana w XIX wieku przez *pokutującą za winy systemu* (*kajuszczyjsja dworianin*) postszlachecką inteligencję, przeżyje po 1905 kilka lat duchowej i gospodarczej półwolności, by zaraz po kłesce w 1917 wpaść w łapy Lenina. Potem Stalina, na wiele lat *Gulagu*. Tę szamotaninę elit oddaje znakomicie literatura rosyjska: Puszkina (trochę wolnościowy *dekabrysta*, trochę carski *imperialista*), Lermontow (*proszczaj niemytąja Rossija, strana rabow, strana gospod i wy mundiry gołubyje* [tj. żandarmi] *i ty postusznyj im narod*), Gogol (*Rewizor*), Hercen, Dostojewski, Tołstoj, Czechow, Sołowiow, Mandelsztam. Na emigracji

Bunin, Szestow, Bierdiajew, w Łagrach/Gułagu Szałamow, Sołżenicyn... Elity, literatura. Światła, ludzka, genialna i upodlona, służalcza. Jak pies posłuszna (Majakowski, Szołochow, Erenburg). Lub walcząca z uciskiem, zbuntowana: *dysydenci*, Amalrik, Sacharow, Ojciec Mień, Gorbaniewskaja, Politkowskaja, Bukowski, setki innych... Po załamaniu się Sowietów chwilowa eksplozja swobody za Gorbaczowa i Jelcyna, potem nawrót *imperskiej idei* w nacjonalistycznym wcieleniu. Dziś spętane media, ekonomiczny impas, drugorzędność gospodarki, opartej wyłącznie na eksporcie gazu i ropy. Otoczony oligarchami/miliarderami Putin z żagwią na becze prochu? *Kraj panów... kraj niewolników... Mnogostradal'na-ja Rossija...*

* * *

W wielu krajach stwierdza się kryzys *Kanonu*. Cóż, powszechna edukacja, szkoła poddana kontroli państwa zwykle realizuje ustalone, mniej lub bardziej centralnie, programy w zakresie historii i literatury. Programy te, nieraz krytykowane (chętnie cytujemy przedwojenne szyderstwa Gombrowicza w *Ferdydurke* ze szkolnej lektury Słowackiego), chciałyby, powtarzam, zachowywać/podtrzymywać pakiet *niezbędnej wiedzy* o narodowo-państwowej przeszłości. Umacniać *panteon* historii ojczystej, stabilny *Olimp literacki* – tzw. *klasyków*.

Powtarzam, zadaniem Kanonu byłoby utrwalać te *wspólne horyzonty* narodowej kultury. Przekazywać uczniom jednolite wyposażenie, jednolity *out-fit*. Pamięciowy ekwipunek utrwalający zbiorową tożsamość, choć jednocześnie zachęcać do debaty nad historyczną przeszłością w imię dzisiejszych wyzwania.

Wielu powie, że ten ekwipunek to fikcja. Że wyobraźnię młodzieży wypełniają postacią całkiem innego formatu niż postacie, obrazy, napomnienia, rady i zachęty, które znajdziemy w dziełach/arcydziełach naszych *mistrzów-klasyków* pióra (czy pędzla i dłuta): Długosza, Wita Stwosza, Reja, Kochanowskiego, Modrzewskiego, Skargi, Paska, Krasickiego, Mochackiego, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Fredry, Kraszewskiego, Matejki, Prusa, Sienkiewicza, Kossaka, Wyspiańskiego, Chełmońskiego, Tetmajera, Kasprowicza, Tuwima, Witkacego, Dąbrowskiej, Iwazkiewicza, Dunikowskiego, Miłosza, Herberta...

A więc konflikt kanonu z *tym, co jest*? A jest tak, że film i telewizja, internet, tj. obrazy, stają się głównymi kanałami przekazu, którymi wpływa do *nastoletnich* głów muzyczna, obrazkowa (ikoniczna), rzadziej *werbalna*, wiedza/pseudowiedza o współczesnym świecie. Nieraz utopiona w lawinie chłamu ludyczności/popkultury.

Czyżby za całą edukację wystarczyła już tylko umiejętność klikania, tj. posługiwania się tabletem/ komputerem? Faktycznie, tam (w sieci/internecie) mamy już wszystko na podporządku. Datę bitwy pod Grunwaldem czy Kmicica wysadzającego kolubrynę... Oraz cały tłum znacznie bardziej atrakcyjnych przekazów.

* * *

Zastąpione przez medialnych celebrytów, chwieją się, może upadły, autorytety intelektualne i moralne, elity, gremia, instancje, rozumnie segregujące, kodyfikujące nasze myślenie, naszą wyobraźnię. A przywództwo (w liberalnych demokracjach?) sprawowałiby (jawni/niejawni?) włodarze mediów... Zaś komercyjne media wolą równanie w dół, gdyż na tym poziomie przekaz sprzedaje się najlepiej.

Idą więc czasy kulturowej, cywilizacyjnej mutacji? Czasy zagrożeń, ale i możliwości. Czy bronić się przed transformacjami? Które *holotę* bez ograniczeń *też wpuszczają do świątyni*? Jak radzić sobie z tymi wyzwaniem?

* * *

Postmodernizm (Lyotard, *Condition postmoderne*, 1979) podważył monopol *méta-récits*, monopol wszechwyjaśniających *narracji*/ideologii/ światopoglądów, może *religii politycznych*, totalitaryzmów, jak marksizm, komunizm. Ideologii zwykle walczących terrorem, cenzurujących rywala/konkurenta. Podważył, dopuszczając do głosu rojowisko *indywidualnych narracji*. W tym też, dawniej spychanych na margines, niejako *heterodoksyjnych pamięci*...

Bauman pisze o płynności naszego świata – nie byłoby w nim już nic stałego. Giddens głosi, że kiedyś przynosiliśmy biografię wraz z metryką, dziś piszemy swój życiorys, każdy samodzielnie, jak chcemy... Zatem rozpadałyby się struktury całościowe, ramy i porządek, a zwyciężało bogactwo/zgiełk pojedynczych głosów. Oto ów współczesny *Memory Boom*...

Ale czy byłoby to królestwo anarchii: *anything goes*? Dziś bowiem każdy, kto chce mówić, opowiada każdemu, kto chce słuchać, swoją własną historię. Znajduje miejsce i pod słońcem, i w internecie (Facebook, You-tube, Twitter etc.). Powtarzam, koniunktura dla różnorodności, dla różnorodnych pamięci, indywidualnych czy zbiorowych, to wielkie ryzyko.

Ale ryzyko warte podjęcia – jeśli mamy wolność wyboru, rzeczowej oceny, jeśli nie ma szczególnych uprzywilejowań, monopolu, nacisków. Nie ma przymusu oglądania, słuchania, czytania. Przymusu oklaskiwania czegokolwiek/kogokolwiek. Także potępienia... W krajach rządzonych przez kliki i junty *sieć/internet* bywa jedyną przestrzenią *wolnego słowa*.

* * *

Ktoś powie, że ta wszechdostępność, powszechność całego świata to byłby już koniec z *Litwo, ojczyzno moja*... Koniec wkuwania na pamięć *klasyków*? Kanonu – wzorów dotąd wymaganych? Koniec zobowiązań wynikłych z przynależności do *naszej* – osobnej – *kultury, naszego Narodu*? Niejako z urodzenia, nie z wyboru? Z urodzenia tu, a nie tam?

Kto ty jesteś, Polak mały? Kim jesteś dzisiaj, młody mieszkańcu tego kraju? Czy przerazimy się jakby *nihilistycznym* brakiem barier? Brakiem stałych punktów odniesienia na mapie wspólnoty, ba, może w ogóle brakiem tej mapy. A nią właśnie, mapą i drogowskazem, miała być tradycja narodowa, zapisana w literaturze, w sztuce, w dziejach, przekazywana w domu, w szkole. Narodowo-państwowe dziedzictwo, które podpowiadało, co czynić: zabraniało, pozwalało, zachęcało: *odtąd – dotąd...* Przymuszało? Może zamykało w *naszości*, przeciwstawionej nie-naszemu, obcemu?

Ów kanon – powtarzam – jako skarbiec wartości oparty na wspólnej pamięci, dziejach uznawanych za własne – narodowe, dawał poczucie bezpieczeństwa, *zakorzenie* w mitycznej ojczyźnie, ostro przeciwstawionej *obczyźnie*.

Czyżby ten dar *własnej przeszłości* stawał dziś nad przepaścią? Choć *bronią się jeszcze twierdze Grenady...*

Nie tylko my się martwimy, inni też się martwią⁵.

* * *

Wielu u nas wierzy w powtórne zakorzenie. Chcieliby reanimować, *rekonstruować* przeszłość, jej *zabytki* historycznie szanowane, dziarski militarizm naszych pradziadów. Jako lek na dzisiejszą *bezdomność...*

My, Pierwsza Brygada... Czyżby pomogło wskrzeszanie *obzędów* sprzed wieku, widowisk, które kiedyś porywały tłumy, a dziś podniecają nastolatków: przebrani w mundury *legionistów, ułanów, szwoleżerów* maszerują z szabelką po rynku. Trąbiąc i bębniąc...

Wielu, powtarzam, wierzy, że ocalejemy przywracając *dawność*, obyczaj, obrzędy, wojowniczy styl. Może z czasów *Marszałka/Komendanta*? Powstań? To *przaśna demagogia*, powiedzą inni, *parciany* patriotyzm, jakoś ograniczony do narodowego wyizolowania. Gdyż uznana za najwyższą wartość, za absolut *niepodległość/niezależność* sama z siebie nie zapewni *godnego życia* nikomu. Czasem, jak w systemach totalitarnych, prowadzi do idolatrii państwa, do dyktatury kosztem *praw człowieka*: Korea Północna faktycznie byłaby najbardziej *niepodległym* państwem świata?

* * *

Zatem, którądy droga, by powstrzymać destrukcję? Nihilizm cywilizacyjny, uderzający w tradycyjną normalność? W zbiorowość narodową, w rodzinę złożoną z ojca, matki i dzieci?

⁵ We Francji konserwatyści/nacjonaliści, jak Barrès, ostrzegali już dawno młode pokolenia przed wyobcowaniem (*Les Déracinés/Wykorzeni*, 1898). Widzieli bijące serce Francji na prowincji, w *ziemi i przodkach*, nie na *kosmopolitycznym* bruku Paryża. Dziś liczne głosy wyborców zbiera wroga *intruzom z Afryki* prawica Mariny Le Pen (zaprzyjaźnionej z Putinem!).

Toczy się na naszych oczach spór *Logosu/Mądrości z hybris* – pychą *rozumu instrumentalnego*. Ten – rozum instrumentalny – potrafi prawie wszystko, choć nie pyta, co wyniknie z jego pomysłów, jakie katastrofy ściągnie nam na głowę: *Zauberlehrling*, ów (w balladzie Goethego) *Uczeń czarnoksiężnika*?

* * *

Szukać odpowiedzi *dzisiaj* na *dzisiejsze* dolegliwości to zupełnie inna skala, inny wymiar problemów niż przed laty.

Gdyż faktycznie otworzyły się przed nami horyzonty uniwersalne. Wielonarodowe, wielokulturowe rojowisko drapieżnej tyranii, ekonomicznego wyzysku, głodujących miliardów. I światełek nadziei. Co nie tak dawno jeszcze było niewyobrażalnie dalekie, teraz podchodzi na wyciągnięcie ręki. Zagrożenia, jak i szanse? Widzimy to wprost dotykalnie w sezonowej (wakacyjnej?) emigracji młodzieży za pracę. Także w turystyce, w podróżowaniu, nie ograniczonym do poznawania własnego, *rodzimego* krajobrazu, w bezmiarze internetu, w kontaktach osobistych.

Ta otwarta przestrzeń niesie ryzyko zagubienia, wyobcowania, wykorzenia, ryzyko najróżniejszych wirusów/*infekcji*, lecz pokazuje również bliskość tego, co odległe, podobieństwa, sieć porozumień... Człowieka wśród ludzi.

My i Oni? Jak oswoić uniwersalność, jak zadomowić się w jej ogromie. Nie utraciwszy narodowej tożsamości, współtworzyć solidarność ponadnarodową. Współtworzyć ład światowy? Nie wieżę Babel, nie pałac dla niektórych, ale w miarę znośne domostwo dla *Rodziny Ludzkiej*.

Kiedyś nasi przodkowie potrafili wyjść z dżungli, z dziczy, zakładając ograniczony przestrzennie, ale kontrolowany prawnie obszar cywilizowanego państwa, *naszego państwa*.

Tak przez tysiąclecia chroniliśmy się w otoczonych palisadą osadach (albo twierdzach) narodowej historii. Krzepieni powtarzaniem heroicznych narracji jak obronnym szańcem. Oto bezpieczne mury wobec wrogów ojczyzny przycajonych za węglem. Wrogów realnych, czasem wyimaginowanych.

Tak pielęgnowano chwalebłą przeszłość narodową, *historię monumentalną*. Narodową dumę wobec sąsiadów. Powtarzano: *nie budujemy wspólnoty narodowej na wstydzie...* Może wierząc, że – jako *silny, zwarty i gotowy* naród, kraj, państwo, uratujemy się w pojedynkę... *Co nam obca przemoc wzięła, (sami) szablą odbierzemy...*⁶

⁶ Im gorzej, tym lepiej? Czasem (jak w przededniu Powstania 1863) emocje patriotyczne sięgają skrajności, czy aż przypominając dzisiejszą praktykę islamskich terrorystów – samobójców? Tak Stefan Bobrowski, jeden z przywódców *Czerwonych*, miał oświadczyć, że wprawdzie nie mamy szans zwyciężyć, ale za to wylana rzeka polskiej krwi stanie się na długie lata przeszkodą do wszelkiego kompromisu z najeźdźcami. Co przytacza Antoni Wrotnowski, zob. *Porozbiorowe aspiracje polityczne narodu polskiego*, napisał Stanisław Z. [tj. Antoni Wrotnowski], Lwów 1882, s. 242 i nast.

* * *

No właśnie, w tym sęk. Zbiorowość, jak każdy, ulega pokusom, upada, popełnia grzechy, nawet zbrodnie... Nasze ojczyzny obok zasług mają na sumieniu plamy, których *powinny się wstydzić*, z których *powinny się obmyć*...

Bywa to mało przyjemne... *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, pisali biskupi polscy do biskupów niemieckich w 1965, co wywołało furię PRLowskich władz. Oczywiście są różnice w skali. Wszelako każdy naród – jak i każdy z nas, powtarzam – *ma zawsze coś na sumieniu*, choć ciężar win bywa niejednaki...

Dotykamy tu cnoty chrześcijańskiej pokory – powtarzam – gotowości przyznania się do winy. Uznania, jeśli słuszne, racji przeciwnika. Oto wysoki próg do przekroczenia. Maksyma: *audiatur et altera pars/niech będzie wysłuchana i druga strona*, jest fundamentem rzymskiego rozumienia prawa i fundamentem najlepszych dokonań chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu. Cywilizacji zdolnej do samokrytycznego oglądu. Zatem zdolnej też, aby, gdy trzeba, *zaczzerwienić się ze wstydu*...

* * *

Jeśli tedy tworzymy narodowy *kanon arcydzieł*, jeśli podtrzymujemy zbiorową pamięć, to nie po to, żeby *wybielać* się kosztem historycznej prawdy, żeby wznosić barykady, odcinające nas *od tych, co za miedzą*. Kanon, powie może ktoś, *jako katechizm narodowej dumy*, jako prawo do *liberum veto* – gdyż wyżej niż to, *co wspólne/universalne*, postawimy lokalny interes, *osobność/partykularność*?

Tymczasem ta nasza, narodowa, *wspólna pamięć* ma otwierać drogę właśnie także i do *rachunku sumienia*. Do przeglądu wlotów czy upadków, do rzeczowej rozmowy o nas samych. Rozgraniczającej/łączącej: co narodowe i co powszechne. Bez *polskich kompleksów*, bez pychy ani samobiczowania, ze spokojem ducha i poczuciem godności. Godności, która nie lęka się pokory.

Może opierałaby się na fundamencie Kościoła? Powszechnego, nie zamkniętego w narodowych klatkach, obejmującego cały świat? Wielu ma dzisiaj usta pełne *Polskiego Papieża*, zredukowanego do wymiarów narodowego *totemu*...

Przypominam *ewangeliczny Zakwas*. Tamto *pax vobiscum*, wezwanie do pokoju. Ani konfrontacji, ani pamiętliwej zaciekłości. Wezwanie uczące: *miłuj bliźniego, jak siebie samego*. A więc, pamiętając *o sobie*, pamiętajmy *o drugich*.

Przypominane młodym dzieje naszych przodków, ich zasługi, ich grzechy, czy będą pomagać w wyznaniu błędów, wyrównaniu krzywd? Sprzyjając szczerzej debacie z historycznym fundamentem, choć przyszłościową perspektywą? Otwierając *okno na świat*, ku sąsiadom, tym bliskim i tym najdalszym?

My i Oni, Oni i My. Walczące plemiona, uzbrojone w *dzidy i tuki*... Czy Rodzina Ludzka, ocalona na kruchej tratwie.

History in school? What remember? What forget?

Abstract

The literary canon offered in school is meant to cement the national identity. Nations (French, English, German) build their own canon to sustain their own common memory as far in literature as in history. And the governments usually shape and control its profile trying to eliminate (Orwellian – memory hole!) what might perturb this basic function.

PIERRE-FRANÇOIS BURGER

Centre d'études de la langue et des littératures françaises

Université Paris-Sorbonne Paris IV

AUTOCENSURE PRÉALABLE ET TEXTE RESTITUÉ : LE CAS DES *VOYAGES* DE JEAN CHARDIN

Comme l'iranologue John Emerson a consacré en 1991 une notice de l'*Encyclopædia Iranica* à Jean Chardin, Dirk Van der Cruysse publiant de son côté un livre en 1998¹, nous renvoyons à ces travaux sur le *life and times* et rappelons seulement – en résumant à l'extrême, que Jean Chardin naquit à Paris en 1643. Parti en 1665 pour la Perse et l'Inde, il est de retour en France en 1670 et publie en 1671 chez Claude Barbin *Le Couronnement de Soleïmaan troisième roy de Perse. Et ce qui s'est passé de plus mémorable dans les deux premières années de son règne*².

Il repart pour la Perse en août 1671 en passant par Constantinople, le Caucase et la Géorgie. Il séjourne et voyage quatre ans et demi en Perse, passe en Inde à la fin de 1677 et revient en Europe par mer en 1680. Il se rend à Londres pour la première fois en 1680. Les persécutions infligées en France aux calvinistes le conduisent ensuite à s'installer définitivement à Londres à partir d'avril 1681³. Il se marie. Charles II l'anoblit pour services rendus à l'East India Company, ou bien parce que Chardin avait payé ce qu'il fallait. La Royal Society le reçoit comme *fellow* en 1682. Il meurt le 25 décembre 1712 *v. s.*, 5 janvier 1713 *n. s.*⁴

Chardin raconte une première fois⁵ ses voyages en publiant à Londres en mars 1686, *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales*,

¹ John Emerson, « Chardin, Sir John », *Encyclopædia Iranica*, Vol. V, Fasc. 4, p. 369–377, 1991, dernière mise à jour 13 octobre 2011 – Dirk Van der Cruysse, *Chardin le Persan*, Paris, Fayard, 1998, 568 p.

² *Le Couronnement...* a été publié de nouveau au t. IV de l'édition 1735 des *Voyages*, p. 204–324.

³ Dirk Van der Cruysse, p. 291.

⁴ *Ibidem*, p. 427.

⁵ Nous réduisons au strict indispensable la bibliographie des écrits de Chardin. Pour une bibliographie détaillée voir Emerson et Dirk Van der Cruysse, *op. cit.*

par la Mer Noire et par la Colchide. Première partie, qui contient le voyage de Paris à Isfahan (Moses Pitt, folio), réimprimé à Amsterdam en un volume in-12 chez Abraham Wolfgang et aussi en un volume in-12 chez Jean Wolters et Ysbrand Haring⁶. Une traduction en anglais paraît chez Moses Pitt à Londres la même année : *The Travels of Sir John Chardin [...] The First Volume [...]*. Thomas Amaulry publie en 1687 à Lyon une édition en 2 vol. in-12 que l'auteur désavouera dans l'édition de 1711 (voir ci-après) ; traductions en allemand et en néerlandais en 1687.

Paraît en 1711 à Amsterdam chez Jean-Louis de Lorme une édition en trois volumes in-4° et une autre en dix volumes in-12.

En 1735, après la disparition de Chardin, parut – également à Amsterdam, une édition en quatre volumes in-4°, en tête de laquelle on pouvait lire un « Avertissement des libraires sur cette nouvelle édition », avertissement dont les termes nous ont incité à faire le travail d'édition proposé ci-dessous⁷ :

Voici la première édition complète des *Voyages du Chevalier Chardin*. De Lorme, qui les publia à Amsterdam en 1711, in-4° et in-douze, aurait pu les donner tels qu'on les donne aujourd'hui ; mais des raisons personnelles l'en empêchèrent. Il avait été mis à la Bastille dans un de ses voyages à Paris ; et ayant dessein de retourner en France avec la meilleure partie de son édition, il en retrancha tous les endroits qu'il s'imagina pouvoir lui attirer des affaires. Cela fut fait sans doute avec beaucoup de précipitation : car dans le nombre il en condamna plusieurs qui étaient de nulle conséquence, et quelques-uns même qui avaient déjà été imprimés avec Approbation et Privilège, dans le premier *Voyage de Mr Chardin*, publié à Lyon en 1687⁸. Un homme de mérite*, connu dans la République des Lettres, fit de vains efforts pour prévenir cette mutilation : tout ce qu'il obtint, fut la communication du manuscrit, et la permission d'en extraire les passages que le libraire avait résolu de supprimer. Cette copie nous est tombée entre les mains, et nous en avons fait usage. Tous les endroits retranchés ont été remis à leur place, et enfermés entre deux crochets [...] pour les distinguer du reste.

Le changement qu'on remarquera dans la distribution des volumes, n'a d'autre raison que l'égalité à laquelle on a tâché de les réduire. Le III. Tome de l'Édition in-quarto de De Lorme, fait le II. dans celle-ci ; et nous avons coupé en deux le II. pour en faire le III. et le IV. Cet arrangement est pour le moins aussi naturel que le premier : on lira désormais tout de suite le Journal du Voyage de l'Auteur, parce que la description du gouvernement, des mœurs etc. des Persans, qui en interrompait le fil, est renvoyée à la fin.

Nous ne dirons rien des autres avantages de cette édition sur les précédentes ; ils se font assez apercevoir. Le *Couronnement de Soliman III*. que nous y avons joint, est

⁶ Compte rendu par Pierre Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, sept. 1686, « Article VII », p. 1061–1080 et oct. 1686, « Article II », p. 1124–1143.

⁷ *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. Enrichis de figures en taille-douce, qui représentent les Antiquités et les choses remarquables du pais. Nouvelle Édition, augmentée du Couronnement de Soliman III, et d'un grand nombre de passages tirés du manuscrit de l'auteur, qui ne se trouvent point dans les éditions précédentes. [...]* à Amsterdam, aux dépens de la Compagnie. M. DCC. XXXV. 4 vol. in-4°. Avertissement non paginé.

⁸ Nous n'avons pas pu autopsier cette édition, mais voir D. Van der Cruysse, p. 334.

un morceau curieux, devenu rare, et qui ne pouvait être mieux placé qu'à la suite du Voyage de Perse.

* M. Prosper Marchand⁹

Le *Journal des sçavans* d'Amsterdam avait rendu compte de l'ouvrage en septembre et octobre 1711¹⁰. De Lorme prend « le chemin de Paris avec une grande partie des deux tirages »¹¹ Il n'y eut pas de saisie à Paris puisque le *Journal de Trévoux* annonça en septembre 1711¹² que « la relation [de voyage] paraît in-4° et in-8° chez de Lorme. On la trouvera à Paris chez Ganeau », on conclut que les volumes furent bien proposés au public à Paris, ce qui corrobore l'« Avertissement » et confirme aussi que les coupures d'autocensure pratiquées par de Lorme avaient été judicieuses.

L'« Avertissement » établit pourquoi l'édition de 1735 fut « la première édition complète » Nous ne connaissons pas de source qui permette de dire si Chardin a consenti ou non aux coupures effectuées lors de l'autocensure « à la source » effectuée à Amsterdam en 1711 mais il connaissait nécessairement les conjonctures d'alors en France et le plus vraisemblable est donc qu'il était d'accord avec de Lorme.

L'orientaliste Louis-Mathieu Langlès (1763–1824) a publié en 1811 chez Le Normant une édition en dix volumes des *Voyages*. Cette édition pourvue de notes et de commentaires « a été très soigneusement conférée sur les trois [1686, 1711, 1735] dont nous avons parlé », écrit Langlès dans l'« Avis de l'éditeur » en tête du tome I¹³.

Langlès a changé d'avis sur les restitutions de 1735. Il déclare en 1811 qu'il a conféré son édition sur 1686, 1711 et 1735. Puis il écrit en 1813 dans sa notice « Chardin »¹⁴ de la *Biographie universelle* des frères Michaud¹⁵, à propos des restitutions faites en 1735 et qu'il a intégrées dans son édition : « nous ne serions pas même éloignés [*sic*] de croire que les entrepreneurs de cette édition ont mis sur le compte de Chardin plusieurs diatribes virulentes contre les papistes » Mais Langlès n'allègue pas de document allant dans ce sens. Le propos sous-estime probablement ce que pouvait éprouver en 1711 des calvinistes français envers le roi persécuteur et envers le monde catholique auquel il était lié¹⁶. Au demeurant, si

⁹ Sur Prosper Marchand, voir Christiane Berkvens-Stevelinck, *Prosper Marchand la vie et l'œuvre (1678–1756)*, Leiden, 1987.

¹⁰ Septembre 1711 p. 253–274 et octobre p. 339–359.

¹¹ D. Van der Cruysse, p. 423.

¹² Septembre 1711 « Article CXXXIX ». « Nouvelles littéraires », p. 1675–1676.

¹³ Elle comporte un atlas séparé de grand format, atlas qui reproduit 132 gravures de Guillaume-Joseph Grelot (vers 1630–après 1680). Grelot avait accompagné Chardin dans ses voyages.

¹⁴ Au t. VIII^e de la *Biographie universelle*, 1813, p. 72–75.

¹⁵ Voir Pierre-François Burger, « La Biographie universelle des frères Michaud », dans *Napoléon, les lettres et les arts*, dir. Jean-Claude Bonnet, Paris, Belin, 2004, p. 275–290.

¹⁶ Sur ceux qui hors de France aimaient peu le Grand Roi, Pieter Johannes Wilhelmus van Malsen, *Louis XIV d'après les pamphlets répandus en Hollande*, Amsterdam et Paris, 1936, est toujours à lire. Voir aussi Hendrik Ziegler, *Louis XIV et ses ennemis. Image, propagande et contesta-*

Langlès avait raison, la clarté même de la présentation entre crochets carrés ferait seulement conclure que ces ajouts proviendraient de Prosper Marchand, dont les idées sur Rome et le « papisme » ne pouvaient guère différer de celles de Chardin.

Quoi qu'il en soit, cette édition Langlès de 1811 est considérée comme canonique¹⁷, mais elle présente cet inconvénient que Langlès n'a pas reproduit ces crochets carrés qui, dans l'édition de 1735, encadraient les passages restitués par Prosper Marchand après l'autocensure prudentielle de 1711. Si bien que l'on ne peut trouver, lire et évaluer ces passages que si l'on peut consulter un exemplaire des *Voyages* de 1735, lesquels sont rarement détenus par les bibliothèques publiques. En outre, Chardin depuis l'édition Langlès de 1811 n'a plus été édité que sous forme d'anthologies¹⁸. Cela ne surprend pas sachant que les *Voyages* comptent quatre volumes¹⁹ *in-4°* d'impression serrée, mais continue de faire méconnaître les passages restitués en 1735.

C'est pourquoi nous proposons ci-après la réédition de ces passages, tels qu'on les rencontre imprimés entre crochets carrés dans cette édition. Outre des corrections de simples erreurs matérielles, on y distingue aisément deux modes de l'autocensure. à savoir des passages où l'on ne peut pas douter que les coupures faites par le libraire-éditeur ont protégé l'ouvrage d'une saisie à Paris – en particulier quand Chardin dit et redit tout le mal qu'il pense des missions catholiques en Orient ; et d'autres où Jean-Louis de Lorme a peut-être été – comme le dit l'« Avertissement »²⁰, d'une prudence excessive. Mais dans les deux cas la prudence de de Lorme se comprend aisément : il avait été embastillé, certaines des puissances avec lesquelles la France était en guerre étaient des puissances protestantes, la persécution exercée contre les calvinistes français depuis la révocation de l'édit de Nantes continuait, les « développements ironiques ou franchement critiques »²¹ n'auraient pu que provoquer une saisie des exemplaires introduits en France.

Nous avons presque toujours modernisé la graphie mais conservé la ponctuation. Les passages restitués en 1735 sont en gras. La graphie des noms orientaux reproduit autant que possible celle d'*Encyclopedia Iranica* et de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

tion. Presses Universitaires de Vincennes, 2013. Pour ces questions mais au début du règne, voir Charles-Édouard Le villain, *Le procès de Louis XIV. Une guerre psychologique. François-Paul de Lisola, citoyen du monde, ennemi de la France*. Paris, Tallandier, 2015.

¹⁷ Compte rendu détaillé de cette édition – comportant de nombreuses remarques et objections, dans *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n° 329, jeudi 12 décembre 1811, colonnes 721–728 ; n° 330 ; vendredi 13 décembre 1811, col. 729–735 ; n° 331, dimanche 14 décembre 1811 [8 colonnes non numérotées] ; n° 332, lundi 16 décembre 1811, col. 745–750. Bien tenir compte de la note complémentaire ibidem, n° 38, jeudi 13 fév. 1812, col. 303–304.

¹⁸ En géorgien par exemple, Tiflis, Mecniereba, 1975.

¹⁹ Volumes de 390, 359, 437 et 324 pages.

²⁰ Les « endroits de nulle conséquence ».

²¹ D. Van der Cruysse, p. 422.

TOME I.

Tome I, p. 1.

« Je partis de Paris, pour retourner aux Indes, le 17 août 1671, quinze mois justement après en être revenu. J'entrepris pour la seconde fois ce grand voyage, tant pour étendre mes connaissances sur les langues, les mœurs, sur les religions, sur les arts, sur le commerce, et sur l'histoire des Orientaux, que pour travailler à l'établissement de ma fortune. **[J'avais trouvé à mon retour en France, que la religion dans laquelle j'ai été élevé, m'éloignait de toute sorte d'emplois ; et qu'il fallait, ou en changer, ou renoncer à tout ce qu'on appelle honneurs et avancement. L'un et l'autre me paraissait dur ; on n'est pas libre de croire ce que l'on veut. Je songeai donc aussitôt à retourner aux Indes, où, sans être pressé de changer de religion, ni sans sortir aussi de la condition de marchand, je ne pouvais manquer de remplir une ambition modérée, parce que le commerce y est un emploi si considérable, que même les souverains le font tout ouvertement.]** »

Ce passage se trouve dans l'édition Pitt 1686, mais ne se trouve pas dans l'édition de Lorme 1711, ce qui corrobore l'«Avertissement...» de 1735. Il serait impossible de vendre à Paris en 1711 un ouvrage qui aurait contenu ce propos, que de Lorme retire donc.

Chardin était de retour à Paris après son premier voyage en Perse en mai 1670²². Dès cette date, le sort des protestants de France se dégradait, Janine Garriçon et Élisabeth Labrousse ont étudié le processus cauteleux de persécution lente mais très déterminée qui empêchait Chardin d'espérer « honneurs et avancement » et qui se termina par la révocation de l'édit de Nantes²³.

Tome I, p. 2. Chardin mentionne ses associés : son père, Mme Lescot négociante fameuse « par les grands biens qu'elle avait amassés », et M. Raisin, Lyonnais.

« **[Quoique nous fussions de différente religion, nous ne laissons pas de vivre fort bien ensemble. Les chrétiens apprennent dans l'Orient à conserver la paix entre eux, et à demeurer en bonne intelligence malgré la diversité de leurs sentiments. Il y a mille sectes ; et cependant on n'y connaît que deux créances, la chrétienne et la mahométane.]** »

²² D. Van der Cruysse, p. 118.

²³ Voir Janine Garriçon, *L'édit de Nantes et sa révocation Histoire d'une intolérance*, 1985 et Élisabeth Labrousse, « *Une foi, une loi, un roi ?* » *La Révocation de l'édit de Nantes*, Genève, Labor et Fides ; Paris, Payot, 1985. – Voir aussi *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989) réunis par Hans Rudolf Guggisberg, Frank Lestringant et Jean-Claude Margolin, Genève, Librairie Droz, 1991.

Ce passage se trouve dans l'édition Pitt 1686, mais ne se trouve pas dans l'édition de de Lorme en 1711, ce qui corrobore l'«Avertissement...» de 1735. Les conditions difficiles dans lesquelles se trouvent les chrétiens qui parcourent l'Orient les empêchent d'entrer en conflit. Chardin oppose implicitement cette bonne intelligence des chrétiens en Orient aux violences extrêmes de certains chrétiens d'Occident contre d'autres chrétiens. De Lorme ne saurait faire imprimer le passage.

Tome I, p. 68. Chardin écrit :

« Les Mingréliens montrent sur le bord de la mer en un lieu nommé Pigivitas, proche du fleuve Corax, une église qui a trois nefs, et qui est fort grande. Ils assurent que saint André prêcha à l'endroit où cette église est bâtie. Je l'ai vue de loin ; c'est un ancien bâtiment, autant qu'on le peut juger, d'un mille de distance. Le catholicos y va une fois en sa vie faire l'huile sainte, que les Grecs appellent mirone ; on dérive ce terme de mouron, qui est le baume blanc, d'Arabie, **[que la superstition des chrétiens orientaux introduisit dans leurs rites sacrés, au grand profit des patriarches, qui le vendaient chèrement à leur clergé.]** Je n'ai discoursu de religion avec aucun Mingrélien, n'en ayant trouvé aucun qui sût ce que c'est que religion, que loi, que péché, que sacrement et que service divin »

Chardin aurait-il été plagiaire ? On lit en effet dans l'édition de 1693 de Jean P. de La Roque, *Mémoires de l'Église...* le passage suivant²⁴ : « Les Mingréliens [...] montrent sur le bord de la mer en un lieu nommé Pigivitas proche du fleuve Corax, une fort grande église qui a trois nefs ; et ils assurent que l'apôtre saint André prêcha en cet endroit » Les deux passages sont quasi semblables, mais plutôt que de conclure au plagiat, il vaut probablement mieux penser que La Roque et Chardin ont eu en main et employé l'un et l'autre un mémoire ou des notes provenant du capucin Raphaël du Mans, et cela avec le consentement du religieux.

Né en 1613, Raphaël mourut à Ispahan en 1696 après y avoir séjourné depuis 1647. Francis Richard²⁵ a montré comment la connaissance du persan et de la société persane fit de Raphaël l'aide et l'interprète de tous les Européens – ambassadeurs, marchands ou voyageurs, qui venaient à se trouver en Perse. On pourrait penser de ce fait que Chardin et Laroque auraient bénéficié l'un et l'autre du grand savoir et de l'expérience du P. Raphaël.

²⁴ *Mémoires de l'Église, où l'on voit l'état présent du christianisme, tant en Europe que dans les autres parties du monde...* Par Monsieur l'abbé de La Roque, éd. Jean Guignard, 1693 (Livre premier), une première édition en 1690, la citation p. 53.

²⁵ Voir la somme de Francis Richard, *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au XVII^e siècle*, tome I : *Biographie, correspondance* ; tome II : *Estats et mémoire*. Paris, Société de l'Histoire de l'Orient – L'Harmattan, 1995, 2 vol., 318 et 403 p. (*Moyen Orient et Océan Indien, XVI^e-XIX^e s.*, 9).

L'hypothèse est d'autant plus défendable que, autre cas de pièce rapportée, Chardin a édité dans son livre, et en l'attribuant à son auteur, un manuscrit sur la Mingrèlie et les Mingréliens que lui avait confié un autre religieux, dom Joseph Marie Zampi, préfet des Théatins dans cette contrée. Pierre Bayle a signalé²⁶ que Richard Simon avait eu connaissance lui aussi de ce manuscrit de Zampi. Simon avait en effet cité en 1684 dans son *Histoire critique...* une « réponse mémorable » d'un prêtre mingrélien à Zampi²⁷, réponse que Chardin cite lui aussi.

Des membres de la République des Lettres s'entraident sans exclusive confessionnelle pour renseigner les Européens sur l'Orient : La Roque et Chardin emploient un mémoire du P. Raphaël que ce religieux astreint à stabilité ne pourrait pas espérer faire imprimer en Perse – où l'on ne connaît pas l'imprimerie. Zampi est lu par Richard Simon puis édité par Chardin. L'orientaliste Herbert de Jager²⁸ et Chardin font bourse commune pour couvrir leurs frais d'informateurs à Ispahan, informateurs qui permirent à Chardin de rédiger une ample « Description d'Ispahan »²⁹, et à propos d'une autre question, Chardin écrit : « le Père Raphaël du Mans [...] est celui qui m'a fourni le mémoire de tout ce détail »³⁰.

Mais quoi qu'il en soit, de Lorme s'abstient de donner à lire à Paris que des patriarches orientaux vendent « chèrement » de l'huile bénite à leurs fidèles.

Tome I, p. 126–127. Chardin est reçu à la table de la princesse de Mingrèlie [...], laquelle se montre très entreprenante, audacieuse et terrorise son monde³¹. « **[Je ne savais comment en user devant tant de monde, avec une femme en qui je voyais tout ensemble la qualité de souveraine, et l'effronterie d'une courtisane.]** »

On peut supposer que Jean-Louis de Lorme a craint qu'en général cette assimilation d'une princesse à une courtisane soit jugée inacceptable. Il a peut-être pensé aussi que certains verraient plus précisément dans l'« effronterie » une allusion à Françoise Athénaïs de Rochechouart de Mortemart, marquise de Montespan,

²⁶ Dans son compte rendu des *Nouvelles de la République des Lettres*, septembre 1686, à la p. 1071.

²⁷ Compte rendu par Bayle de Richard Simon, *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publiée par le Sieur de Moni*. Francfort, Frédéric Arnaud, 1684, in-12, et [...] Rotterdam chez Reinier Leers dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, mai 1684, p. 228–243. Le manuscrit du P. Zampi et la réponse du prêtre p. 237–238.

²⁸ 1634, Swammerdam–6 janvier 1694, Batavia.

²⁹ Édition de 1735, t. II, p. 1–119.

³⁰ Voir ci-dessous t. II, p. 107–109.

³¹ P. 127.

dont les surprenantes amours avec Louis XIV³² n'étaient pas si anciennes en 1711, allusion qui aurait représenté un nouveau risque de saisie.

Tome I, p. 217. Chardin se trouve à l'illustre monastère arménien d'Etchemiadzin.

« [Comme le temps que je me trouvais dans ce monastère, était celui des grandes disputes en France touchant la créance des chrétiens orientaux sur la Présence réelle, j'en ai souvent discoursu avec les Arméniens de ce lieu, et de plusieurs autres. Une fois entre autres je le fis conjointement avec le P. Raphaël du Mans, capucin missionnaire à Ispahan. C'était avec un des plus riches marchands de cette ville royale, nommé Coja Marcara³³ Serhat, et des mieux instruits, que nous en discourions. Le Père lui disait, que je prétendais que les Arméniens fussent luthériens ; c'est-à-dire qu'ils crussent, comme les protestants de l'Europe, que l'Eucharistie consacrée n'était que du pain. L'Arménien se récriait là-dessus, disant : *Dieu nous en garde! Nous croyons que c'est le corps de Jésus-Christ.* Je répondais, que les catholiques romains prétendaient que les Arméniens crussent que l'eucharistie était de la chair, des os et du sang humain. L'Arménien se récriait encore plus fort : *Dieu nous en garde! Ce n'est pas de la chair et du sang, c'est le corps de Jésus-Christ.* C'est à quoi ils s'en tiennent positivement ; et plût à Dieu que tout le monde s'y fût toujours tenu de même!] »

Chardin fait allusion à la controverse durant laquelle Port-Royal, dans les années 1665–1675 environ, a établi des liens avec les Églises d'Orient pour prouver l'identité de croyance entre ces Églises et l'Église catholique sur le sujet de l'Eucharistie, présence réelle et transsubstantiation. Cette identité de croyance devait permettre de réfuter l'affirmation des calvinistes selon laquelle la créance chrétienne a changé autour des IX^e–X^e siècles : si les Églises orientales ont elles aussi cette créance, c'est qu'Elles les avaient en commun avec les Latins avant leur séparation d'avec eux, et donc les Latins n'ont pas changé de doctrine, nous reprenons les termes mêmes de Bernard Chédozeau, « Pourquoi Port-Royal a recours aux Églises d'Orient sur le sujet de l'Eucharistie (1665–1715 envi-

³² « Le spectacle nouveau de deux maîtresses à la fois », promenées « toutes deux dans le carrosse de la reine », les peuples « accourant de toutes parts se montraient les trois reines » (Saint-Simon). Les « trois reines » sont la reine et les « deux maîtresses à la fois », La Vallière et Mme de Montespan.

³³ Les membres de cette illustre famille de grands marchands arméniens étant nombreux, il pourrait s'agir (sous réserve de vérification), de Marcara Avanchinz, voir Gabriel Rantoandro, « Un marchand arménien au service de la compagnie française des Indes : Marcara Avanchinz » (*Archipel*, 1979, vol. 17, p. 99–114).

ron)»³⁴. à proprement parler, Rome et les hommes de Port-Royal n'attribuaient pas aux Arméniens la croyance que l'eucharistie « était de la chair, des os et du sang humain » Les catholiques croyaient qu'après la consécration, seules les apparences du pain et du vin subsistent (couleur, forme, goût, odeur), mais leur substance disparaît au bénéfice de la substance du corps et du sang du Christ³⁵. Pour prouver cette absence de changement dans la doctrine (cette « perpétuité de la foi »), les Latins demandaient aux prélats orientaux des « attestations », des certificats dirait-on aujourd'hui. Chardin est visiblement bien informé de ces controverses, mais de Lorme n'en a cure et ôte prudemment tout le passage.

Tome I, p. 349. Le chef (*kalāntar*) de la communauté des Arméniens de la Nouvelle Julfa, Koāja Ałapiri, se convertit à l'islam.

« [Les plus trompés dans sa désertion furent les missionnaires romains, et surtout les capucins, qui croyaient en avoir fait un bon catholique, parce qu'ils avaient tiré de lui, un an auparavant, un acte portant, que la créance des Arméniens était la même que celle de l'Église romaine, dans le point du Saint-Sacrement. Cet acte avait été tiré sur les instances de M. de Nointel³⁶ ambassadeur de France en Turquie, pour servir à M. Arnauld contre Mr. Claude, dans la célèbre dispute qu'il y a eu entre ces deux savants hommes.] »

On doit se garder d'imprimer en 1711 un passage où Chardin s'amuse d'une déconvenue des missionnaires catholiques. Méandres de la polémique : en fait, Chardin ne devrait pas avancer que les capucins croyaient avoir converti l'Arménien au catholicisme. Les religieux avaient seulement obtenu du *kalāntar* une attestation « portant, que la créance des Arméniens était la même que celle de l'Église romaine, dans le point du Saint-Sacrement » C'est précisément parce que cet Arménien n'était pas catholique³⁷, que son « acte », ce certificat, constituait une preuve aux yeux de M. de Nointel et des auteurs de *La Perpétuité de la foi*.... Si

³⁴ *Chroniques de Port-Royal*, 59, 2009, p. 211–223. Voir aussi Jean Lesaulnier, « Arnauld de Pomponne, Port-Royal et les Moscovites » (*Images de Port-Royal*, Paris, Nolin, Univers de Port-Royal, 2002, p. 453–471 et Pierre-François Burger, « Pierre Nicole, la *Perpétuité* et l'abbé Eusèbe Renaudot », *Chroniques de Port-Royal*, 45, 135–153. Pour le point de vue des adversaires de la présence réelle, voir Frank Lestringant, *Une Sainte horreur ou le voyage en eucharistie, XVI^e–XVIII^e siècles*, 1996.

³⁵ Chédozeau, p. 212, n. 3.

³⁶ Voir l'acte dans la réimpression Migne de *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, t. deuxième, Paris, 1841, col. 1273–1276, sous le titre « Attestation des Arméniens d'Ispahan », « Aga Piri, Kalanter Julfa » à la col. 1276. – Charles Olier, marquis d'Angervilliers et de Nointel (vers 1635–1685), fut ambassadeur à Constantinople en 1670. Disgracié en 1677, il revint en France en 1680.

³⁷ N'était pas « uniate » dirait-on en pays slave.

le *kalāntar* avait été Arménien catholique, son attestation aurait été inutile, elle aurait représenté pour ainsi dire un pléonasme théologique. Sur la « célèbre dispute » entre le pasteur Jean Claude et Antoine Arnould, voir les remarques faites ci-dessus pour la page 217 du t. I.

TOME II.

Tome II, p. 12. Chardin raconte la destinée du grand vizir Mirzā Mohammad Sāru Taqi. Saroutaki était alors dans la treizième année de son ministère, et dans la quatre-vingtième de sa vie.

« [On conte de lui une chose qui est à peine croyable. C'est que, tout eunuque qu'on l'avait fait, il aimait passionnément les femmes et les garçons, et en avait un plein sérail. J'ai ouï conter à une personne de qualité, que ce ministre étant un jour en conversation familière avec quelques seigneurs de ses amis, il se mit tout d'un coup à envisager, avec des regards mourants, deux jeunes garçons qui lui appartenaient, qui étaient debout devant lui pour le servir. Les ayant, par manière de dire, dévoré des yeux, il se tourna tristement vers la compagnie, en disant : *Considérez la bizarrerie de mon sort ! Quand j'avais de bonnes dents, il ne me donnait pas un os à ronger. À présent qu'il me les a arrachées, il me sert des morceaux friands.*] »

De Lorme a vraisemblablement jugé que l'anecdote était trop salace pour être imprimée. L'emploi « prémunitif »³⁸ de la locution « par manière de dire » signale que Chardin veut « devancer une interrogation possible de l'interlocuteur/lecteur »³⁹.

Tome II, p. 14. Le roi fait tuer à coups de hache quatre gouverneurs de provinces, le grand-maître de l'artillerie, et trois autres.

« Au bout de deux heures, on jeta les corps ainsi coupé en pièces au milieu de la Place royale, vis à vis le grand portail du palais, où les crocheteurs les

³⁸ Néologisme des auteurs cités à la note suivante : qui sert à se prémunir, comme par exemple « intentionnel », qui répond à une intention, ou comme « prévisionnel ».

³⁹ Nous citons Dominique Legallois et Catherine Schnedecker, « Par manière de / en manière de ; éléments de description diachronique et synchronique » (*Autour de la préposition Actes du colloque international de Caen* (20–22 septembre 2007) Actes publiés sous la direction de Jacques François, Éric Gilbert, Claude Guimier et Maxi Krause, CRISCO, Centre de recherches inter-langues sur la signification en contexte, Université de Caen Basse-Normandie, p. 117–128, spéc. « 2. Description diachronique, 2.1 Par manière de » Dès 1690 Furetière avait relevé l'existence de l'image dans le domaine érotique, en faisant imprimer : « Dévorer, se dit figurément en choses morales. Quand cet amant regarde sa maîtresse, il la *dévore* des yeux ».

dépouillèrent jusqu'à la chemise, **[leur jetant seulement un peu de terre sur les parties viriles.]** On les y laissa trois jours en cet état... »

S'agissait-il en 1711 d'une pudibonderie de Jean-Louis de Lorme, ou bien d'une volonté de ne pas prendre le moindre risque en mentionnant un détail ressenti comme « osé » ? Ou bien d'un de ces endroits « de nulle conséquence » dont parle l'« Avertissement... », d'une précaution inutile ? Quoi qu'il en soit, de Lorme a préféré s'abstenir.

Tome II, p. 18. Chardin évoque les trente-deux maisons d'ouvrage, ou ateliers du roi de Perse, chacune comptant « bien cent-cinquante artisans »

« [Si quelqu'un veut son ordonnance à part, on la lui donne sans grande difficulté ; mais d'ordinaire, on donne à chaque ouvrier une seule assignation pour tout le corps. Il y a des ouvriers qui par faveur sont toujours assignés sur un même fonds ; et ceux-là sont payés plus promptement, et ne perdent pas cinq pour cent, qui sont pour les droits du receveur. Les autres en donnent dix à celui qui va recevoir les gages ; et ces dix pour cent sont pour les frais de son voyage. D'ordinaire, c'est un des membres du corps qui va à la recette. Le *Nazir* en gratifie qui il lui plaît.] »

Les fonds en question sont des fonds du roi, qui s'en sert pour payer – selon des modalités plus ou moins favorables, des ouvriers qui travaillent pour lui. Le *nazir* est « le chef suprême de tous les biens du roi » et le surintendant des trente-deux maisons d'ouvrage. De Lorme a-t-il pensé que l'on verrait, dans ces inégalités de traitement dans le règlement par le roi des sommes dues, une allusion à des pratiques semblables reçues en France, surtout en temps de guerre en 1711, quand la trésorerie est incertaine et que l'on dépend de la bonne volonté de tel ou tel *surintendant*, et que cela irriterait à Paris ?

Chardin donne ailleurs d'autres renseignements détaillés sur cette question des règlements des sommes dues par le roi par le roi de Perse⁴⁰.

T. II, p. 29–30.

L'abstinence est fort connue et fort pratiquée parmi les mahométans, comme un remède, mais non pas comme une mortification.

« [Leurs mortifications sont bien plus rudes que de s'abstenir seulement de viande, comme on fait dans la religion romaine.] Leur carême, et leur jeûnes, se gardent en ne mangeant ni ne buvant rien du tout, depuis le point du jour jusqu'au soleil couché... »

⁴⁰ Édition de 1735, t. III, p. 252–253.

Dès lors que chacun croit que les mortifications religieuses sont une bonne chose, la religion qui impose les mortifications les plus rudes est la meilleure. Ce passage pourrait donc suggérer au lecteur que les mortifications imposées par l'islam étant plus rudes, l'islam vaut mieux que « la religion romaine », idée que de Lorme retire de la copie.

T. II, p. 53–55.

« Abbas le Grand, qui avait de vastes desseins, et qui était engagé dans de grandes guerres, sans avoir aucun allié ni aucun secours, accueillait admirablement bien tous ceux qui recherchaient son amitié, particulièrement les ennemis de son grand ennemi le Turc, tel qu'il savait que les Européens étaient. Il considérait le pape entre tous ceux-là, comme ayant le plus d'intérêt à la ruine de ce puissant État ottoman, ou du moins à empêcher son agrandissement. Cela fit qu'il reçut fort bien ses envoyés. Il les logea et les nourrit plusieurs années, suivant la manière du pays, et il s'en servit depuis toute sa vie à les députer aux princes chrétiens, pour les exhorter à la guerre contre le Turc, selon les promesses qu'ils lui en donnaient continuellement, depuis le commencement de ses conquêtes. **[Il s'en servit aussi à abuser les princes chrétiens de son voisinage, et entre autres le pauvre roi de Géorgie, Taimuras-can, leur promettant à tous de n'entreprendre jamais rien sur eux, pourvu qu'ils ne favorisassent point le Turc. En quoi, bien loin de leur avoir tenu parole, il conquit et asservit leurs États ensuite, comme je l'ai rapporté dans mon *Voyage de Paris à Ispahan.***

J'aurais eu peine à croire que des missionnaires chrétiens eussent prêté leur ministère à un artifice si pernicieux à la religion chrétienne en Orient, si je ne l'avais lu dans le Journal même des Carmes à Ispahan, dans lequel on lit, entre autres choses, que l'an 1610, un père *Jean-Thaddée* fut envoyé à *Taimuras-Can* avec un tel message de la part du roi, et qu'il l'exécuta avec succès.

Il ne faut pas douter que les missionnaires, qui se sont établis en Perse, n'aient eu pour principal objet la conversion des mahométans, et je veux croire qu'ils en ont eu quelque temps l'espérance. Mais, comme ils ne peuvent pas nier qu'elle n'ait toujours été sans fondement, ils ne sauraient nier aussi qu'ils n'entretiennent ces missions en Orient principalement, que pour l'agrandissement et pour la réputation de leur ordre. La plupart des missionnaires n'apprennent jamais la langue du pays, et surtout les Augustins ; et de plus de quatre-vingts que j'ai connus en Perse, je n'en ai trouvé que trois ou quatre capables de traiter de controverse avec les gens savants du pays ; et ceux-là m'avouaient franchement, qu'il n'y avait rien du tout à gagner avec les mahométans. C'est la même chose en Turquie et aux Indes. Quelques missionnaires disent qu'ils travaillent à réunir les chrétiens schismatiques de

l'Orient à l'Église romaine ; et cela est vrai ; mais c'est avec le plus malheureux succès du monde. Car ils voient, et ils avouent eux mêmes, que les chrétiens d'Orient qui embrassent leur rit, qui sont pourtant en très petit nombre, sont de vrais fourbes, qui ne les écoutent et ne les reçoivent que selon l'utilité qu'ils en retirent. Cette utilité consiste en ce qu'on leur procure la protection des ambassadeurs, des consuls et des chefs de compagnie, dans les lieux où il y en a ; qu'on leur fait prêter de l'argent, quand on peut ; qu'on les met à tous les emplois lucratifs que l'occasion fournit ; qu'on instruit leurs enfants pour rien, en les fournissant de livres, et de tout ce qu'il faut à l'école ; et qu'on les aide enfin en toute sorte d'autres d'offices de cette nature.

Les Persans n'ont jamais été informés des étranges prérogatives que le pape s'attribue, ni de l'autorité qu'il a prise sur la conscience de la plupart des chrétiens. On leur a dit que le pape est un souverain temporel, qui, en qualité de successeur de Jésus-Christ, tient le premier rang entre les princes chrétiens, de la manière que les *califes* de *Bagdad* étaient révéérés des princes mahométans. Mais on ne leur a jamais rien dit des ses incompréhensibles prétentions à l'infailibilité. Cela choquerait trop rudement leur bon sens ; et l'on ne veut pas leur faire paraître absurde et contradictoire, une religion qu'on est venu leur enseigner.

À proprement parler, toutes ces missions ne servent qu'à faire illusion aux partisans de l'Église romaine, sur le titre qu'elle se donne d'*Église universelle*. On leur fait accroire que leur religion est prêchée chez tous les infidèles ; et cependant il n'y a rien moins que cela. Si les infidèles doivent être convertis par les chrétiens, ceux de l'Église romaine sont assurément les moins propres à y réussir, et les plus éloignés d'y parvenir. Car s'ils venaient à parler aux mahométans de leur *transsubstantiation*, et de ce *culte des images* qui a tant l'air de la plus grossière idolâtrie, il n'y a que Dieu seul qui les pût empêcher d'être déchirés et mis en pièces.

Je ne dois pas oublier de dire, que les missionnaires vont par tout l'Orient avec leurs propres habits. Ils y passent parmi le commun peuple pour médecins et pour chirurgiens, qui traitent les malades pour l'amour de Dieu. Ils y passent pour des *derviches*, c'est-à-dire, des gens détachés du monde, et dévoués au culte de Dieu et au service du prochain ; et comme ils soutiennent communément cette profession par une vie assez pure et assez réglée, cela les rend agréable aux mahométans. *Abbas le Grand* voulut, dès qu'ils vinrent en son pays, qu'ils portassent les habits de leur ordre. Ses raisons étaient, qu'ils fussent vus et remarqués par les ambassadeurs des princes d'Orient qui étaient à sa cour, ou par les marchands qui y trafiquaient ; parce que cela donnait de la réputation à ses armes, en le faisant paraître en alliance avec les rois de l'Europe. Ainsi le Roi d'un côté, et les missionnaires de l'autre, y trouvaient

réciiproquement leur compte, et de quoi satisfaire chacun sa vanité : outre que les missionnaires pensent toujours que les gens qui s'accoutument à leurs habits, se mettent par là dans le chemin de la conversion : quelque triste expérience qu'ils fassent du contraire depuis si longtemps.] »

Les missionnaires catholiques en Perse n'ont pas hésité à aider le roi musulman de ce pays à « asservir » la Géorgie chrétienne ; et Chardin se met à couvert du reproche d'avancer une accusation d'une telle gravité en alléguant qu'il sait cela de la meilleure source possible : le diaire même des Carmes d'Ispahan – Une antiphrase ironique (« Il ne faut pas douter que les missionnaires, qui se sont établis en Perse, n'aient eu pour principal objet la conversion des mahométans »), met en doute la volonté des missionnaires d'obtenir des conversions : en vérité ils ne pensent qu'à la grandeur de leurs ordres respectifs – Les quelques chrétiens d'Orient qui se font catholiques ne le font que pour les avantages matériels que procure cette conversion – Les missionnaires n'ont pas la capacité de controvertre avec « les gens savants du pays », alors que Chardin a écrit au contraire : « Je parle aussi aisément le persan que le français »⁴¹ – Lorsque Chardin écrit que le bon sens des Persans serait « trop rudement choqué » par les prétentions de Rome à l'infailibilité, lisons aussi que le bon sens de Chardin est choqué – La croyance en la transsubstantiation et le culte des images sont une si « grossière idolâtrie » que seule une intervention divine pourrait protéger les catholiques romains du lynchage que ne manqueraient pas d'entreprendre des mahométans censés être mis en fureur par ces croyances – Chardin termine ce *syllabus* par une analyse de la configuration politique propre à la Perse qui a permis aux missionnaires de s'installer dans ce pays, même s'ils n'y obtiennent pas grand chose. Un tel réquisitoire n'aurait évidemment pas pu figurer dans un livre mis en vente à Paris en 1711, et de Lorme le retire.

T. II, p. 66. Chardin décrit Ispahan et mentionne la rue des Chebbaze, ou Coureurs de nuit, « ce qui revient à notre terme de filou. »

« [On y montre la maison d'un Zeina le cafetier, fameux pour son infamie, et pour avoir été l'occasion du remède que le feu roi Abbas II apporta à une des plus horribles et des plus détestables pratiques de toute la ville. Ce méchant homme y tenait, l'an 1665, un des plus grands cabarets à café. On exposait alors en tous ces lieux-là de jeunes garçons. On en voyait cinq ou six en chaque café, frisés et fardés ; et c'était à qui aurait les plus beaux. Abbas II

⁴¹ *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, par la Mer Noire et par la Colchide*, Amsterdam, Jean Wolters et Ysbrand Haring, 1686, in-12, « Préface », non paginée.

avait dans le même temps un jeune enfant géorgien âgé de douze ans, dont on lui avait fait présent pour sa rare beauté. Le *koullaragazie*, ou chef de ce corps de milice qu'on appelle les Esclaves, qui était le favori du roi, et était un des principaux protecteurs de cet infâme Zeina, avait parlé diverses fois au Roi de l'adresse qu'il avait à montrer aux jeunes garçons à sauter, à danser, et à bouffonner. Le roi prit envie de lui donner le beau Géorgien, pour le dresser à ces tours d'adresse. Mais, tout au contraire, il le prostitua si vite et si fréquemment, que comme ce pauvre enfant était encore fort jeune, il fut extrêmement blessé ; dont il faisait tant de plaintes à un chacun, en disant qu'il était au Roi, que la chose alla enfin jusqu'aux oreilles de ce prince, contre la pensée de Zeina, et de son patron, qui s'imaginaient que le Roi avait trop d'autres beaux garçons pour songer à celui-ci. Le Roi envoya chercher le jeune garçon, et son maître ; et trouvant que le fait n'était que trop véritable, il ordonna au Grand-Prévôt d'envoyer ouvrir le ventre à ce méchant homme, sous les fenêtres du général des esclaves, dont la maison est sur le bord de la rivière. Le Grand-prévôt, qui les fit exécuter, me conta, que comme ses gens l'eurent mené au lieu destiné pour son supplice, sans lui avoir dit sa sentence, et se mettaient à l'attacher contre l'arbre par les bras et par les cuisses, pour lui ouvrir le ventre, ce malheureux, qui croyait en être quitte pour des coups de bâton sous les pieds, leur criait : *Vous ne savez ce que vous faites. Il me faut coucher sur le dos, et me guinder les pieds en haut à l'arbre. Ce n'est pas de cette sorte qu'il faut m'attacher.* Mais comme il continuait de discourir, il vit un des valets tirer son sabre, ce qui le fit évanouir ; et à l'instant on lui fendit le ventre, et on le laissa là vingt-quatre heures, pour l'instruction de son patron. On prit de là l'occasion de représenter au Roi, l'abomination que c'était d'exposer ainsi publiquement des garçons, et quelles funestes suites un tel dérèglement pouvait avoir ; sur quoi ce prince fit défense d'en exposer davantage sur peine de la vie. Cet ordre a toujours été bien gardé à Ispahan, et dans le cœur de l'empire ; mais l'on y contrevenait vers les frontières septentrionales : car j'y ai vu les grands cabarets à café de *Tauris* et d'*Irivan*, pleins de garçons, qui se présentaient comme les femmes débauchées. C'est par le mauvais exemple des Turcs, leurs voisins, qui sont plus adonnés que les Persans à cette horrible brutalité.] »

Pourquoi prendre le risque de saisie en faisant imprimer une histoire dans laquelle un roi de Perse – personnage a priori respectable puisque membre de la « société des princes »⁴² entre en rivalité sodomite avec le propriétaire d'un grand café au sujet d'un jeune garçon « d'une rare beauté », et finit par faire tuer le commerçant ? Ajouter que les Turcs – avec lesquels la couronne de France avait des

⁴² Voir Lucien Bély, *La Société des princes XVI^e–XVIII^e siècles*. Fayard 1999.

relations plus proches et plus suivies qu'avec la Perse, sont « plus adonnés » que les Persans à la pédéastie rendait plus impossible encore la publication du passage que de Lorme prend donc soin de retirer.

T. II, p. 75–76.

Chardin évoque le logis des augustins d'Ispahan, qui sont une mission de Portugal, et les premiers moines de l'Europe, qui se soient allés habituer à Ispahan. La plus grande partie de ce palais est inhabité, à cause qu'il n'y a plus que trois ou quatre religieux.

« [J'ai ouï raconter, que durant plus de quarante ans, cette maison des Augustins était meublée de brocard d'or, et qu'il s'y faisait une très belle dépense. On y était toujours bienvenu, et toujours on y trouvait grande chère. Plusieurs des chrétiens du pays, qui en général sont les plus fourbes du monde sur le fait de la religion lorsqu'ils sont avec des catholiques romains, ne manquaient jamais d'y aller à la messe, fêtes et dimanches, parce qu'on les retenait tous à dîner. Mais depuis que les Portugais eurent perdu les Indes, et que les Augustins n'eurent plus de si grands moyens, leur cuisine diminua, et en même temps l'affluence des dévots. On appelle à Ispahan ces méchants chrétiens, *les chrétiens de la soupe de vache*, parce que c'est le grand plat des Portugais. On les appelle aux Indes, par la même raison, *les chrétiens de riz*, à cause que dès que les moines ne pouvaient plus donner de riz à leurs convertis, ils venaient leur dire, en tirant le chapelet qu'ils avaient pendu au cou : *Père, vous ne me donnez plus de riz ; voilà votre chapelet*. Lors de mon second voyage en Perse, les Augustins étaient réduits à l'étroit. Il n'allait pas chez eux à la messe un seul chrétien du pays.] »

De Lorme ne saurait faire imprimer que leur grand train de vie a longtemps permis aux augustins d'obtenir des conversions uniquement motivées par les repas qu'ils offrent, la fin des repas amenant celle des conversions.

T. II, p. 76

«Après on trouve la mosquée d'Aga Nur-Joula, où l'on montre au fond du chœur, ou au mahrab, comme parlent les Mahométans, c'est-à-dire l'endroit où il faut tourner ses regards en faisant ses prières, deux grandes pierres de marbre polies, dont l'une est blanche et l'autre est jaspée, sur lesquelles on prétend que les marques des pieds d'Ali sont empreintes, et que l'endroit a l'odeur de l'ambre ; et si quelque chrétien leur dit qu'il ne le sent pas, ils répondent hardiment, que c'est parce qu'il est Infidèle ; mais que s'il veut embrasser leur religion, il sentira cette odeur. **[Je me souviens qu'un jour parlant de cette sottise avec le P. Raphaël du**

Mans, supérieur des capucins d'Ispahan, il me disait qu'on lui avait répondu la même chose, et qu'il ne trouvait rien de plus ridicule. Je ne pus m'empêcher de lui répliquer, que c'était pourtant la même chose qu'on enseignait dans son Église sur le fait des miracles.] »

Chardin a certes de bonnes relations avec le P. Raphaël du Mans, mais elles ne lui font pas renier sa foi : il n'a pu s'empêcher de répliquer au religieux ; ni le souci de courtoisie ni l'opportunisme ne l'ont emporté. On ne peut pas faire imprimer cela, ni des lignes qui affirment que l'Église romaine enseigne « sur le fait des miracles » des choses aussi « ridicules » que le font les mahométans, c'est-à-dire qu'elle est aussi ridicule que l'islam. De Lorme retire évidemment le passage.

T. II, p. 77. Chardin mentionne un grand édifice, où le roi loge souvent des ambassadeurs.

« Il y a tout proche un palais fameux, qui porte le nom de Mirza Hassib, *mouchtehed*, c'est-à-dire lieutenant de l'imam ou successeur de Mahomet. **[Ces *mouchtehed* ont des prétentions à peu près semblables à celles du pape ; et si les rois de Perse, avec leur conseil, ne les contenaient dans leur doctrine, ils la feraient valoir autant que les papes ont fait valoir la leur.] »**

De Lorme juge que le passage irriterait à Paris, pour autant qu'il suggérerait une supériorité de la Perse sur l'Occident et sans doute particulièrement sur la France : en Perse, on combat tout cléricalisme, on encadre les prétentions des *mouchtehed* à se mêler des affaires publiques.

T. II, p. 78. Chardin raconte qu'on a découvert en 1645 à Ispahan un marbre avec l'inscription de *cheik Abū l-Futūh*. Chacun s'est imaginé qu'il s'agissait de l'illustre Abū l-Futūh al-Rāzī, « qui a fait la glose interlinéaire du Coran en persan, lequel passe pour saint », et l'on a construit là une mosquée. Mais un mollah très écouté a convaincu la foule que le véritable Abū l-Futūh al-Rāzī était enterré ailleurs « et que cet Abū l-Futūh-ci était un sunni ou hérétique turc, grand ennemi des imams ». Si bien qu'une émeute populaire a pillé et détruit la mosquée, et :

« J'ai vu ce lieu-là même réduit en latrines. **[D'où l'on peut juger combien le clergé mahométan est éloigné de la prudence et de l'autorité de l'Église romaine, qui n'a garde de laisser examiner par le peuple les sujets qu'elle expose à son culte et à sa vénération.] »**

Chardin défend le *liberum examen* par l'ironie : le fait que l'Église de Rome expose à la vénération de ses fidèles des objets qu'il juge contestables, oblige cette Église à se réserver les évaluations que nécessitent au jour le jour les questions successivement soulevées par la théologie morale. Et elle le fait avec « prudence »

et « autorité ». Le clergé persan au contraire s'adresse beaucoup plus directement à ses fidèles, et encourt de ce fait un risque d'émeutes et de violences. Ce qui revient à suggérer que l'Église de Rome affronterait elle aussi émeutes et violences si elle laissait ses fidèles réfléchir par eux-mêmes.

T. II, p. 106–107. Chardin décrit la nouvelle Julfa, faubourg d'Ispahan. En 1604–1605, Shah `Abbās I y avait installé d'office les Arméniens déportés de Julfa (Arménie). Le nombre de ces chrétiens ayant augmenté après la décision de Shah `Abbās II d'expulser les Arméniens d'Ispahan et de les installer eux aussi à la nouvelle Julfa entre 1655 et 1659. Il y a dans la ville un monastère de moines de saint Basile « dont l'église est assez grande et assez belle.

« [Un riche marchand du lieu nommé Avadick, qui avait voyagé en Italie, s'était laissé persuader que de peindre les églises était d'un grand mérite devant Dieu, parce que les églises pleines de peintures Lui sont bien plus agréables que les autres. Ce marchand, dis-je, étant de retour à Julfa, se mit à importuner l'évêque et les moines, pour lui laisser peindre l'église. Elle était auparavant nue, à la manière des Arméniens, qui ne souffrent point de représentations dans leurs églises, qu'un tableau de la Vierge avec son enfant dans ses bras, posée sur la Table sacrée. Après beaucoup de résistance, on y consentit enfin : mais on s'en est bien repenti depuis. Car les mahométans viennent à cette église comme à un théâtre, pour se divertir de la vue de ses peintures. Il leur en faut ouvrir les portes à toute heure ; et comme ils abhorrent les images, c'est une occasion à la plupart de maudire le peuple chrétien et sa religion ; croyant que ces peintures sont leurs idoles, et les objets de leur culte. Les Arméniens mirent plusieurs fois en délibération, de mon temps, d'ôter et d'effacer toutes ces peintures-là ; et ils l'auraient assurément fait, s'ils n'eussent appréhendé que les mahométans ne se missent en colère de ce qu'on leur aurait ôté un divertissement.] »⁴³

L'histoire permet à Chardin de s'en prendre successivement à plusieurs adversaires. Les mahométans vont à l'église des Arméniens pour « se divertir » alors même qu'ils n'ignorent pas qu'il s'agit d'un lieu de culte. Ils ont sans doute tort de se distraire ainsi, mais les Arméniens ont tort de leur en donner l'occasion. Chardin rappelle aussi aux catholiques que les Arméniens monophysites « ne souffrent point de représentations dans leurs églises, qu'un tableau de la Vierge avec son enfant

⁴³ Sur le contexte général dans lequel se situaient ces peintures, lire Kouros Samanian, « Sukias House and its Wall Paintings : Reflection of English-Armenians Links in the Safavid Period (1501–1736 AD) in Isfahan, Iran », *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Vol. 12, 2012, No 1, pp. 77–99.

dans ses bras », seraient-ils proches de l'iconoclasme calviniste ? – Si l'on a fait valoir l'argument de prescription dans la dispute sur l'eucharistie⁴⁴, en se fondant sur l'exemple de l'Église arménienne monophysite, le même argument appliqué cette fois au statut des images dans cette même Église ferait conclure que leur culte a été introduit au Moyen Âge, de même qu'a été introduite au Moyen Âge la théologie de la présence réelle. Dans ce cas, les Arméniens avaient bien raison de beaucoup résister aux instances de leur compatriote, mais celles-ci s'expliquent par les mauvaises influences – évidemment italiennes, qu'il a subies. En cédant, les Arméniens ont donné à croire aux mahométans que les chrétiens ont des peintures pour idoles et objets de leur culte, alors que Chardin tient à ce que l'on n'oublie pas qu'il est des chrétiens iconoclastes, il est du nombre. On ne saurait imprimer de telles considérations sans prendre le risque de saisie en terre catholique.

T. II, p. 107–109. Chardin continue de décrire la Nouvelle Julfa. Elle contient quatre cantons, dont celui des Erevaniens (*Erevanlou*), ainsi nommé « parce qu'il est habité principalement de chrétiens originaires d'Erivan, la ville capitale de l'Arménie majeure et du pays alentour. Les Européens demeurent dans ce canton des Erevaniens, et les Jésuites y ont leur hospice, n'ayant pu obtenir de maison à la ville, comme les autres missionnaires romains, quelque effort qu'ils aient fait pour cela.

« [Les Jésuites allèrent en Perse l'an 1645, un Père Rigordi étant leur supérieur. Il avait des lettres de recommandation du pape, du roi de France et de plusieurs autres potentats de la chrétienté ; mais il n'avait point de présents pour les accompagner : chose sans laquelle on n'est jamais bien reçu en Orient. À ce défaut, le Père Rigordi proposa de grandes et impraticables alliances entre la France et la Perse, pour ruiner l'Empire du turc ; dont les principales conditions étaient, que l'on donnerait Mademoiselle de Montpensier en mariage au roi de Perse ; que Monsieur le prince de Condé la mènerait à Hormuz, avec une flotte sur laquelle il y aurait vingt mille hommes, tandis qu'une autre grande armée attaquerait le Turc du côté de la Syrie ; et autres semblables propositions extravagantes : pour toutes lesquelles le bon Père ne demandait qu'une maison, et des lettres patentes pour l'établissement des jésuites. Le roi trouvait ces offres si impertinentes, et toute la proposition si absurde, qu'il remit à une autre fois à donner la maison ; mais il donna des lettres patentes pour l'établissement.

Le Père Rigordi retourna en Europe par la Pologne, où s'étant arrêté quelque temps, il s'insinua si adroitement dans l'esprit de la reine, qui était la princesse Marie-Louise de Gonzague, qu'il la porta à se rendre la fondatrice

⁴⁴ Voir ci-dessus l'entrée t. I, p. 217.

de cette mission de Perse ; pour l'entretien de laquelle cette reine fit acheter un fonds de huit cents livres de rente proche de Dieppe, et donna quelque argent comptant pour avoir une maison à Ispahan.

L'établissement se fit l'an 1652, par le même Père Rigordi, qui retourna en Perse avec un ambassadeur de Portugal ; et le roi n'ayant point voulu permettre aux Jésuites de prendre leur maison dans la ville, ni les Arméniens de la Vieille Colonie les recevoir parmi eux, ils se placèrent dans la Nouvelle, auprès des chrétiens européens. Mohamed-Bêg b. Hoseyn Qayçâci Bêg était alors Grand Vizir ; homme savant et qui parlait toujours de religion. Un Père Aimé Chézaud, que le Père Rigordi avait amené avec lui, et qui fut le premier supérieur de la maison, s'imagina qu'il pouvait disputer contre lui ; quoiqu'il ne sût encore que peu de persan, et que même il eût naturellement la langue embarrassée. Mais le Grand Vizir parut avoir l'avantage sur lui. Cependant un autre Jésuite, le Père Alexandre de Rhodes, passant en Perse quelque temps après, prit des mémoires tout à fait faux, tant de ces disputes, que d'autres faits notoires concernant cette mission, qu'il fit imprimer en 1659⁴⁵. Sur quoi il arriva que Monsieur l'évêque de Béryte, passant peu après par Ispahan pour aller à Siam, trouva si fort le contraire de ce que portait cette relation, qu'il en fit de grands reproches au Père Aimé Chézaud. Mais ce Père lui protesta avec de grands serments, qu'il n'avait point écrit ce que cette relation lui attribuait ; et néanmoins, l'évêque l'ayant sollicité de lui donner cette déclaration par écrit, il refusa de le faire : comme me l'assura un an après le Père Raphaël du Mans, supérieur des Capucins d'Ispahan, homme fort renommé en Perse, où il a résidé plus de quarante ans, et qui est celui qui m'a fourni le mémoire de tout ce détail.

J'observerai, avant que de finir cet article, que les Jésuites ne réussissent pas mieux à convertir les Arméniens, parmi lesquels ils vivent dans ce faubourg, que font les missionnaires de la ville à convertir les mahométans. Au contraire, comme les Jésuites sont sans cesse à crier à ces pauvres gens, qui sont pourtant les anciens chrétiens, qu'ils sont damnés ; les Arméniens, leur rendent la pareille, en excommuniant solennellement tous les ans ceux qui appuient le dogme d'un évêque universel et infallible, et qui ont communion avec lui.

Les Arméniens n'ont pas de littérature, tant prêtres que séculiers ; mais pourtant ils sont fort fermes dans leur religion, et en raisonnent avec bon sens. J'en donnerai seulement deux exemples. Un Jésuite disputait un jour sur le point de la communion sous une espèce. Il disait, qu'il n'y avait que les prêtres

⁴⁵ *Relation de la mission des Pères de la Compagnie de Jésus. Etablie dans le royaume de Perse par le R. P. Alexandre de Rhodes. Dressée et mise au jour par un Père de la même Compagnie.* Paris, Jean Henault, 1659.

à qui il fût permis de prendre le calice, et que c'était la prérogative de leur sacerdoce. L'Arménien lui répondit : *Vous dites que vous êtes les saints, et que nous autres laïques sommes les souillés ; c'est à nous, plutôt qu'à vous, à boire le sang du Seigneur. Car c'est la médecine de nos âmes ; et Jésus-Christ a dit, que ceux qui sont en santé, n'ont pas besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal.* Le Jésuite vint à dire en parlant des Anglais et de Hollandais, que *c'étaient des hérétiques maudits et abominables. Padri, Padri*, lui répondit l'Arménien, *à Rome et à Marseille, on ne nous jamais voulu permettre d'imprimer le Nouveau Testament en notre langue ; et à Amsterdam on nous l'a permis sans aucune difficulté.*

Les missionnaires ont été respectés par ce peuple, tant qu'on a eu de la considération pour les Européens en Perse ; mais présentement que cela n'est plus, ils n'endurent pas qu'ils attirent aucun de leurs enfants. Les Arméniens les ont menacés, s'ils le faisaient, de se plaindre aux magistrats qu'ils veulent les attirer sous la domination des Francs. Cela a effrayé les Jésuites, qui ne voudraient pour rien au monde être chassés de la capitale de cet empire : non que le fruit qu'ils y font, vaille la peine d'y demeurer ; mais *c'est qu'il est de la gloire de leur ordre, pour me servir de leurs propres termes, et de l'honneur de l'Église romaine, qu'ils aient des missions dans toutes les Cours de l'univers.]* »

Le zèle indiscret des jésuites les conduit à dédaigner l'ancienneté de l'Église d'Arménie, ancienneté bien supérieure à celle d'un institut fondé en 1540. Ce reproche converge avec l'allusion à l'argumentation par l'argument de prescription⁴⁶ – Après les carmes⁴⁷, c'est un jésuite qui s'est mêlé impudemment de grande politique au lieu de s'en tenir à évangéliser – Au centre de l'échange avec l'Arménien se trouve la question du droit refusé par Rome aux catholiques de lire les livres saints en langue vulgaire⁴⁸. De Lorme ne fait bien sûr pas imprimer ces remarques polémiques, même authentifiées par le P. Raphaël, lequel est établi depuis très longtemps en Perse où tout le monde salue son savoir.

T. II, p. 115. Chardin décrit Ispahan et mentionne le palais de Zeinel begum, fille du roi Tahmas et tante d'Abas I. Celui-ci en était « éperdument amoureux, et la voulait épouser » Mais une émeute de mollahs en armes « indignés du dessein

⁴⁶ Voir ci-dessus l'entrée t. I, p. 217.

⁴⁷ Voir ci-dessus l'entrée t. I, p. 53–55.

⁴⁸ Sur l'histoire des ouvrages religieux imprimés en arménien à Marseille et à Amsterdam, voir Albert C. de Veer (1910–2003), « Rome et la Bible arménienne d'Uskan d'après la correspondance de J.-B. van Neercassel », *Revue des études byzantines*, 1958, vol. 16, n° 16, p. 172–182 ; Raymond Haroutioun Kevorkian, *Catalogue des « incunables » arméniens, 1511–1695 ou Chronique de l'imprimerie arménienne*, avec Jean-Pierre Mahé, Genève : P. Cramer. 1986, et Kevorkian, *Les Imprimés arméniens des XVI^e et XVII^e siècles : catalogue*, Bibliothèque Nationale de France, 1987.

d'un tel inceste » a contraint le roi à renoncer à ce mariage, « quelque passion qu'il eût pour elle ».

« [Ces mollahs savaient peu ce qui se passe parmi les chrétiens, en disant comme ils faisaient, que le dessein d'épouser sa tante était un exécrable péché, qui n'était jamais monté dans la tête des Infidèles. Les missionnaires auraient pu leur apprendre qu'on n'est pas si scrupuleux à Rome ; et que quoi que ces sortes d'alliance soient prohibées parmi les chrétiens, l'Église romaine ne laisse pas néanmoins d'en accorder des dispenses, dont elle se fait bien payer.] »⁴⁹

La vente des indulgences et des indults avait été aux origines de la Réforme et il ne faut surtout pas l'évoquer, sauf à prendre le risque de la saisie, le passage est donc retiré.

T. II, p. 150. Chardin décrit les ruines de Persépolis, son livre est illustré et il précise :

« La figure marquée *K*, porte deux jambes ; et celle qui est marquée *L*, une espèce de manipule, soit nappe, soit vêtement. Ne serait-ce point de ces vêtements encore tout mouillés du naufrage, que les Anciens consacraient au temple du Dieu de la Mer ; [ou quelques espèce d'*ex-voto*, tels que sont tous ces bras, toutes ces mamelles, toutes ces jambes, etc., de cire ou de métal, que dans l'Église romaine on attache en action de grâces devant les images des saints, par l'intercession desquels on croit avoir été guéri miraculeusement ? Car, de tant de savants hommes qui ont considéré attentivement les figures de cette procession, je n'en ai point vu qui pensât que ce pût être autre chose que cela.] »

Certaines figures de l'ancienne Perse sont l'équivalent des *ex-voto* de l'Église romaine, ce qui établit bien que celle-ci propage un syncrétisme pagano-chrétien. Un tel rapprochement entre des monuments antiques et les *ex-voto* des catholiques doit être légitimé par l'avis de savants, et même par l'avis de « tant de savants »,

⁴⁹ On lit dans Jacques Le Pelletier, *Instruction très facile et nécessaire, pour obtenir en Cour de Rome toutes sortes d'expéditions, les mettre en exécution, les savoir lire ; ensemble ce qu'elles doivent coûter, suivant le Tarif arrêté au Conseil du Roy, avec l'obligation expresse qu'il y a (à peine de nullité d'icelles, et de mille livres d'amende), d'en donner la commission qu'aux seuls qui sont pourvus des offices de Conseillers de sa Majesté, et Banquiers expéditionnaires de Cour de Rome, par Édît et déclaration des mois de mars 1673, et janvier 1675, et plusieurs modèles d'actes*, 1679, à la p. 126 : « Quoiqu'il y ait des exemples de mariages contractés entre un beau-frère et la belle-sœur, ou entre un veuf avec la veuve du frère de sa femme, ou entre un oncle et sa nièce, ou entre la tante et son neveu ; néanmoins, le Pape d'à présent, sous tel prétexte que ce soit, n'en veut accorder de dispense. » Il y a donc bien eu de tels mariages, mais avant 1679 puisqu'à cette date « le pape d'à présent », Innocent XI Odescalchi, connu pour son rigorisme, béatifié en 1956, se refuse à accorder des dispenses.

et Chardin n'a pas manqué de prendre cet avis⁵⁰. Mais cette précaution ne change rien : proposer cette analogie serait inacceptable à Paris et il convient donc que de Lorme la retire.

Tome II, p. 206.

« Je ne dois pas oublier qu'il y a des Juifs établis à Chiraz, des chrétiens arméniens, et des missionnaires latins qui sont des carmes déchaussés ; ces diverse nations ayant chacune le libre exercice de leur religion. Les Carmes sont d'une grande consolation à tous les voyageurs européens, qu'ils reçoivent avec beaucoup d'humanité, de quelque religion qu'ils soient ; et c'est aussi tout le fruit qu'ils font à Chiraz, **[eux-mêmes m'ayant avoué qu'ils n'y ont jamais fait un chrétien. Ce n'est pas que le zèle ni la connaissance leur manquent ; mais c'est que le temps de la conversion des Infidèles n'est pas encore venu : pour ne pas dire que la religion romaine est de toutes les religions, la moins propre à faire recevoir le christianisme aux mahométans ; rien n'étant plus contraire à leurs idées et à leurs notions, que ce culte des images dont elle est si fort entêtée, et qu'ils regardent avec raison comme une idolâtrie des plus grossières et des plus détestables.]** »

Les mahométans n'accepteront jamais le « culte des images » et ne se convertiront donc jamais au christianisme⁵¹. On remarque l'incise déterminante « avec raison » : condamner une idolâtrie « des plus grossières et des plus détestables » que l'on pratique dans l'Église de Rome et donner ainsi raison à l'iconoclasme musulman suffisait à soi seul à ôter de la copie de 1711 ce passage rétabli en 1735.

T. II, p. 229–230. Le 16 mars 1674, Chardin se trouve à Bandar-e `Abbās.

« [Ce jour-là il arriva un navire de Surat, sur lequel il y avait cinq Cordeliers qui venaient de Goa et allaient à Rome. Je leur demandai le sujet de leur voyage, mais je n'en pus tirer autre chose, sinon, *qu'ils allaient chercher la consolation de leur général*. Je n'entendis pas le sens de ces paroles : mais on me dit deux jours après, que cela voulait dire, demander l'absolution de l'excommunication qu'ils avaient encourue, pour avoir pris les armes dans leur couvent, à l'occasion de ce que je vais dire. Un Cordelier portugais avait obtenu en Cour de Rome un bref du pape, pour être gardien des Cordeliers de Goa ; ayant fait entendre à Rome, que ceux qu'on élisait aux Indes étaient des ignorants et des emportés, et qui avaient beaucoup d'autres qualités aussi mauvaises.

⁵⁰ La légitimation par les « savants hommes » revient un peu plus loin à propos de la construction des monuments de la Perse antique.

⁵¹ Voir aussi en II p. 53–55, 106–107 et 150 ; et en IV p. 19.

Il vint à Goa avec ce bref ; et dès qu'il fut entré au couvent, il en voulut déposer le Gardien, et se mettre à sa place. Le Gardien ne voulut pas la lui céder ; et cela fit une sédition si horrible, comme les Portugais des Indes sont effectivement des gens fort emportés, qu'il y eut des religieux de tués de part et d'autre. Enfin l'ancien Gardien avec sa faction demeura le maître, et chassa comme excommuniés ceux qui avaient pris le parti du Gardien envoyé de Rome.] »

Chardin a déjà mentionné des raisons qui empêchent d'espérer le moindre succès de l'apostolat des missionnaires. Mais avant de penser à l'apostolat, encore faudrait-il que ces religieux ne donnent pas d'eux-mêmes l'image fâcheuse de gens qui s'entretuent à l'occasion. Quel que soit le degré de vérité de l'histoire, Chardin ne pouvait évidemment pas la faire imprimer en 1711 et Prosper Marchand – qui avait quitté la France après sa conversion au calvinisme, se réjouissait sans doute de la restituer en 1735.

T. II, p. 271–272. Chardin expose le statut du Christ et de la Vierge dans l'islam, puis il écrit :

« [J'ajouterai ici un article sur l'opinion que les Persans ont de la religion chrétienne. Premièrement, ils tiennent que Jésus-Christ apporta un livre du ciel, nommé l'Évangile, qu'il lisait continuellement à ses apôtres, lesquels ils appellent *Havarion*, c'est-à-dire *Élus*, et aussi *Resplendissants* ; nom qu'ils leur ont donné vraisemblablement, de ce qu'anciennement les chrétiens orientaux représentaient les apôtres vêtus de blanc. Ils les nommaient aussi *Herakel*, qui est le nom dont les Arméniens se servent ; et encore, les *XII Imams de Jésus-Christ*.

Secondement, que les apôtres, et les autres disciples de Jésus, voyant d'un côté ses grands miracles, et la sainteté de sa doctrine ; et de l'autre, entendant qu'il était qualifié dans l'Évangile, l'Esprit de Dieu, et l'Oracle de Dieu, ils le prirent pour le vrai Dieu, et voulurent l'adorer. De quoi étant indigné, il se retira au Ciel, reportant avec lui l'Évangile.

Troisièmement, que Jésus-Christ s'étant ainsi retiré au Ciel avec son Évangile, quatre de ses disciples se mirent à écrire chacun ce qu'il se souvenait d'avoir entendu lire et vu faire à Jésus-Christ ; et que c'est là ce que les chrétiens appellent l'Évangile, qui n'est point pourtant le véritable Évangile apporté du Ciel, mais un ouvrage humain, plein des préjugés des ses auteurs touchant leur prophète ; savoir *qu'il était Dieu* : ce qui néanmoins, ajoutent-ils, n'est pas couché si clairement dans ce livre, que de tout temps les chrétiens n'aient fortement disputé entre eux sur la nature de la divinité de Jésus-Christ, savoir, si elle est essentielle, ou si c'est simplement une communication.

Quatrièmement, que depuis Jésus-Christ, la voie du salut n'a été que dans la loi de Jésus-Christ ; prise, non pas comme les chrétiens prétendent que Jésus-Christ l'a enseignée, c'est-à-dire en se faisant *Fils de Dieu* ; mais prise comme il l'a enseignée en effet, en se faisant seulement l'esprit de Dieu, c'est-à-dire son apôtre et son envoyé : de manière qu'on n'a pu se sauver que dans la loi de Jésus, jusqu'à ce qu'un nouvel apôtre et son envoyé (ils entendent parler de *Mahomet*) eut apporté un nouveau livre, par lequel la religion chrétienne a été abolie et abrogée ; tellement qu'on n'a pu la garder davantage, sans se rendre coupable d'infidélité, ni en pratiquer les choses mêmes qui y paraissent les plus saintes, comme le célibat, lequel depuis Mahomet est devenu un grand crime, quoique ce fût une vertu depuis la venue de Jésus-Christ : parce que Mahomet a enseigné, que depuis sa venue, le mariage est devenu d'obligation, comme il l'avait toujours été avant Jésus-Christ.

C'est un grand sujet d'affliction, qu'il n'y ait pas chez les peuples mahométans des gens capables de leur enseigner nos Mystères. Les moines catholiques romains, qui sont les seuls missionnaires chrétiens qu'on y envoie, y vont trop âgés pour apprendre la langue et la logique du pays. Cependant, dès qu'ils savent bégayer, ils prétendent être capables de disputer sur l'union hypostatique ; mais ils ne font que scandaliser les Persans par leur jargon impropre, et les affermir dans leur infidélité. Car les termes relatifs de Père et de Fils, et celui de Génération, dont ces missionnaires se servent, étant les mêmes termes ordinaires dont on se sert en parlant de la génération charnelle, les Persans s'écrient en frémissant : *Quoi ! est-ce que Dieu a une femme ? Et fait-il des enfants ?* comme si nous étions des anthropomorphites.

Les chrétiens sujets des mahométans sont tout à fait ignorants en théologie ; et quand les mahométans leur demandent *Jésus-Christ est-il Fils (Enfant) de Dieu ?* Ils répondent dans les termes de l'Alcoran, *Il est l'Esprit de Dieu* ; n'osant en dire davantage, et n'en sachant effectivement guère davantage.

Comme les Persans aiment fort à disputer de religion, j'étais souvent en controverse avec eux. Mais quand la dispute tournait sur la Divinité de Jésus-Christ, je leur disais franchement : Je ne sais pas assez votre dialectique, pour m'énoncer proprement sur un si haut sujet ; mais je m'en tiens à votre principe, que les prophètes sont impeccables et infaillibles. Or, vous reconnaissez Jésus-Christ pour prophète, et il a dit lui-même dans l'Évangile, qu'il était Dieu. Leur réplique était, que le livre que je citais, n'était pas authentique, mais un livre apocryphe ; et là-dessus nous disputions de nouveau, sans qu'ils gagnassent rien sur moi, grâce à Dieu : car c'est une grande grâce de Dieu, de n'être point embarrassé par leurs subtilités.

Un de leurs arguments ordinaires pour prouver que Jésus-Christ n'est pas Dieu, est tiré d'une dispute, qu'ils disent qu'un de leurs imams, nommé Imam

Reza, eut contre un moine grec, nommé Jasilous, sur ce sujet. L'imam, ayant longuement argumenté en forme, se mit à dire au moine : Prêtre, éclairez-moi, je vous prie, sur une chose que j'ai ouï dire de Jésus-Christ, mais que je ne saurais croire ? Quoi ? répondit Jasilous. C'est, répliqua l'imam, qu'il ne priait point Dieu. Comment ! reprit vite le moine ; l'Évangile ne le loue de rien tant que de son assiduité à prier Dieu. Alors l'imam l'arrêtant là tout court ; lui dit : C'est là où je vous attendais. Puisque Jésus-Christ priait Dieu, il s'ensuit incontestablement qu'il n'était pas Dieu ; car on ne se prie pas soi-même.

Ce qui anime le plus les mahométans contre le christianisme, c'est le culte des images, qui les porte à regarder tous les chrétiens comme des idolâtres. Il y a beaucoup d'apparence que ce malheureux culte a donné occasion au progrès du mahométisme, et peut-être même à sa naissance ; Mahomet, pour retirer les peuples de ce culte, que l'on prenait avec assez de fondement pour une idolâtrie, s'étant mis en tête de rétablir la loi mosaïque en partie.

Au reste, le nom ordinaire qu'ils donnent aux chrétiens est Issai, de Jésus qu'ils appellent Issa. Ils les appellent aussi quelquefois *nessari*, c'est-à-dire amis, favoris, compagnons, parce, disent-ils, que quand les Juifs résistèrent obstinément à Jésus-Christ, ceux-là adhèrent. Ils les appellent encore tersa, comme on fait en Tartarie, et comme l'Alcoran les nomme, c'est-à-dire, ceux qui doivent craindre.] »

Chardin résume d'abord en quatre points l'idée que les musulmans chiites se font de la religion chrétienne. Puis il raconte que faute de savoir le persan les missionnaires catholiques d'Orient en viennent même à tenir des propos qu'ils croient théologiques mais où les gens du pays entendent en fait d'irrespectueuses grivoiseries. Il se met ensuite en scène triomphant des Persans par un syllogisme : vous tenez les prophètes pour impeccables et infaillibles. Vous reconnaissez Jésus pour prophète. S'il est prophète, il parle comme infaillible quand il dit qu'il est Dieu, et il est donc Dieu, *q. e. d.* Si les Persans relancent la controverse, ils ne gagnent rien sur lui Chardin, car il bénéficie de la grande grâce divine de n'être pas embarrassé de leurs « subtilités » On pourrait croire Chardin vaniteux quand il narre sa participation à des controverses, mais John Emerson a indiqué que la traduction donnée par Chardin, du *Jāme* 'e 'abbāsī de l'illustre Cheikh Bahā' -al[d]-Dīn 'Āmelī (au vol. II de l'édition de 1711 en trois vol. ; au vol. IV de l'édition de 1735) « provided Europeans with unique access to an important representative work of Shi'ite theology » De même, le récit de la dispute sur la divinité du Christ provient nécessairement d'une source écrite consultée par Chardin, ou qu'on lui a montrée⁵².

⁵² Sur ce genre littéraire de débats supposés entre chrétiens et musulmans, voir David Thomas, «Two Muslim-Christian Debates from the Early Shi'ite Tradition», *Journal of Semitic Studies*, 33, 1988, p. 53-80. Nous remercions Éric Ollivier (Collège de France) pour cette indication.

T. II, p. 319.

« [Le pouvoir excessif des Jésuites aux Indes, a aussi fort contribué à l'abaissement des Portugais. Ils ont voulu se mêler d'affaires de commerce ; mais ils n'y sont pas devenus si habiles qu'à celles de gouvernement. Ils se fourrent en celles-ci, en tous les endroits des Indes : chose qui dépite et qui aigrit les officiers portugais à qui l'administration en est commise, qui se voyant contrôlés, et même surmontés, laissent tout aller. Les Jésuites par exemple, pourvoient les places, reçoivent les rentes, font les munitionnaires, et font tourner dans tous les conseils les délibérations comme il leur plaît. La faveur et l'appui du père recteur à Goa vaut mieux que celle du vice-roi, comme je l'ai éprouvé en des affaires que j'y ai eues.] »

La bulle d'Urbain VIII *Ex debito pastoralis officii* du 22 février 1633 avait en effet interdit sous peine d'excommunication « à tous religieux [du Japon, de la Chine, des îles adjacentes, et autres pays, provinces et royaumes des Indes orientales], de quelque ordre et institut qu'ils soient, mendiants ou non mendiants, même de la Compagnie de Jésus, [...], tout exercice de négoce et de commerce »⁵³. Le pape Clément IX avait confirmé et étendu la bulle de 1633 par la bulle *Sollicitudo pastoralis officii* du 17 juin 1669. Celle-ci précisait de nouveau : « même de la Compagnie de Jésus »⁵⁴ S'agissant de l'intrusion des Jésuites dans la vie politique de Goa, Chardin authentifie de nouveau ses dires par le meilleur argument possible selon lui : il a été victime dans « des affaires » où il était personnellement impliqué, affaires qu'il ne détaille pas. Elles lui ont donné l'occasion de constater qu'à Goa le père recteur des Jésuites est plus influent que le vice-roi portugais lui-même. Des jésuites portugais nuisibles à leur pays et plus puissants à Goa que le vice-roi lui-même, qui oserait diffuser cela à Paris, où les jésuites ne sont pas dénués d'influence, l'un d'eux confesse le monarque ?

T. II p. 334. Aux p. 324–334, Chardin se fonde sur les « *Mémoires des Hollandais du Japon* », « traduites mot à mot » pour raconte les mésaventures de Pieter Lauwerijszoon Nuyts à Formose en 1627–1629. Il conclut :

« Le christianisme fleurissait alors au Japon ; [et il y a beaucoup d'apparence que ce serait aujourd'hui la religion universelle du pays, si le dessein des Jésuites n'eût été que trop tôt découvert ; qui était, de réduire cet Empire sous la domination espagnole, comme la plupart des Indes y était soumise. Leur impatience gâta tout.] »

⁵³ *Magnum Bullarium Romanum, editio novissima, tomus quintus*. Luxembourg, André Chevalier, 1727, p. 246–248.

⁵⁴ *Magnum Bullarium Romanum [...], editio novissima, tomus sextus, [...]*, 1727, p. 280–283.

Charles Ralph Boxer (1904–2000)⁵⁵ a analysé comment le « dessein des Jésuites » a en effet été soupçonné puis « découvert » – à l’occasion de l’incident du galion *San Felipe*, par le *daimyo* [grand seigneur féodal] Toyotomi Hideyoshi, celui-ci faisant finalement crucifier 26 chrétiens à Nagasaki le 5 février 1597. Un Espagnol avait même dit aux Japonais qu’en Amérique « the Spanish overseas conquests had been greatly facilitated by the Christian “[?] fifth column ” (to use modern jargon) formed by the missionary friars before the arrival of the conquistadores themselves »⁵⁶. De Lorme s’autocensure de nouveau, puisqu’il est évidemment impossible de répandre ces imputations alors que le confesseur du roi est un jésuite, le P. Le Tellier.

T. II, p. 349. Le 18 septembre 1674 le roi de Perse « donna audience de congé à tous les ambassadeurs et envoyés qui étaient à la Cour » Un subterfuge permet aux Persans de dissimuler au Dominicain ambassadeur du pape que l’on a refusé ce qu’avait demandé le général des Dominicains, à savoir « la permission de bâtir un couvent de Dominicains dans Ispahan, ou dans Julfa, qui en est une des faubourgs. L’Église romaine a déjà quatre couvents de moines en cette ville »

« [Elle s’empresse d’y en avoir davantage ; cependant, comme je l’ai déjà dit plusieurs fois, je n’ai point vu, ni ouï dire que tous ces missionnaires aient converti un mahométan au christianisme. La raison pour laquelle elle s’empresse si fort à faire de nouveaux établissements en divers endroits des Indes, est que cela fait illusion aux idiots, qui croient bonnement que toutes ces missions, qui sont en si grand nombre, produisent des fruits extraordinaires dans les pays où elles sont établies, et que par conséquent la doctrine catholique est hautement prêchée et publiquement professée par toute la Terre ; quoique rien au monde ne soit certainement plus faux que cela. La Cour de Rome, et la Congrégation de la Propagande, savent bien à quoi s’en tenir là-dessus. Depuis le temps qu’elles mettent les missions en usage, elles n’en ignorent assurément pas l’inutilité. Et pleinement convaincues que les catholiques romains sont les moins propres de tous les chrétiens à convertir, soit les mahométans, soit les gentils, soit les chrétiens schismatiques, comme elles les appellent, quoiqu’ils soient les premiers et les plus anciens chrétiens ;

⁵⁵ Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan* (1951). Voir aussi Jacques Proust, *L’Europe au prisme du Japon, XVI^e–XVIII^e siècle. Entre humanisme, Contre-Réforme et Lumières*. 1997 – J. Proust, *La Supercherie dévoilée Une réfutation du catholicisme au Japon au XVII^e siècle*, texte de Cristovão Ferreira, trad. par J. et Marianne Proust, 1998 – *Le Puissant royaume du Japon La description de François Caron (1636)* Traduction, introduction et notes de Jacques et Marianne Proust, 2003.

⁵⁶ Boxer, *Christian Century...*, p. 163–170, la citation p. 165–166.

pleinement convaincues, dis-je, de ces vérités, lorsqu'elles sollicitent avec tant d'ardeur de nouveaux établissement dans les Indes, c'est certainement moins l'avantage et la propagation du christianisme qu'elles ont en vue, que l'éclat et la grandeur de l'Église romaine, dont elles ont intérêt de soutenir le titre d'Église universelle : titre qu'elle s'est arrogé, et qu'elle a usurpé, en s'élevant par toutes sortes de voies au dessus des autres Églises, qu'elle a su mettre adroitement sous sa domination.] »

Des augustins avaient établi une première mission catholique à Ispahan, des carmélites italiens une autre en 1607, des capucins avaient suivi en 1646 et des jésuites avaient été autorisés en 1653 à s'établir⁵⁷. Chardin accuse la papauté d'entretenir de nombreuses missions en Orient alors qu'elle sait que ces missions ne peuvent pas espérer convertir quiconque. Cette duplicité vise à pouvoir se présenter comme Église universelle (« catholique »), titre qu'elle a usurpé. On comprend aisément pourquoi de Lorme coupe la copie.

TOME III.

T. III, p. 19. Dans la « Description de la Perse », chap. IV « Des arbres, des plantes, et des drogues », Chardin mentionne le bézoar : « concrétion qui se forme : dans le corps des boucs et des chèvres sauvages et domestiques, le long du golfe Persique, dans la province de Khorasan qui est l'ancienne Bactriane [...] et dans les pays plus reculés ».

À Golconde il a gardé des chèvres quinze jours en vie, en les nourrissant d'herbe verte commune, « pour vérifier ce qui se dit, que c'est une herbe particulière qui échauffant ces animaux, produit cette pierre dans leur corps » « **[Un Jésuite nommé le P. Rigordi, qui a fait imprimer depuis peu d'années son *Voyage de Perse*, qu'il a appelé *L'Illustre Pèlerin*⁵⁸, dit que cette herbe est celle que nous appelons Colassa. C'est ce qu'il faudrait examiner.]** »

L'« Avertissement » est de nouveau corroboré par l'absence du passage dans l'édition de 1711⁵⁹. On distingue mal pourquoi de Lorme a jugé nécessaire de ne pas imprimer ces lignes. Voulait-il éviter de mettre en doute le moindre propos d'un jésuite, même aussi bénin qu'un point d'onomastique botanique ?

⁵⁷ *Encyclopædia Iranica*, « Julfa I. Safavid Persia » et les entrées de l'*EI* consacrées à chacun des instituts religieux.

⁵⁸ François Rigordi (S. J., 1609–1679), *Les remarques de l'Illustre Pèlerin très curieuses et très importantes à la géographie et l'histoire sacrée*. Olier, Lyon, 1673.

⁵⁹ P. 41–44 du t. IV de celle-ci.

T. III, p. 63. Chardin décrit « un divertissement fort solennel en Perse, qui est la fête du *chathir*, ou valet de pied du Roi. C'est comme le chef d'œuvre du valet de pied qui veut être reçu au service » Il y faut des préparatifs très considérables auxquels il a assisté le 26 mai 1667, et « Cela fut exécuté à l'envi, et le lendemain tout se trouva paré, orné et accommodé, [comme on fait dans les pays de la religion romaine, le jour qu'ils appellent la Fête-Dieu.] »

On remarque le « qu'ils appellent la Fête-Dieu », qui tient à distance un objet « papistique » De Lorme a sans doute pensé que la comparaison entre une fête persane séculière et une grande fête religieuse catholique serait jugée irrévérencieuse et créait donc un risque de saisie.

T. III, p. 63–64. Dans la fête du *chathir* figurent des « bêtes de combat, comme les buffles, les taureaux, les loups, les béliers, chacun avec un collier garni de petits sachets remplis d'amulettes, ou papiers écrits, pour servir de préservatif. Les mahométans pendent de ces amulettes non seulement au cou de ces bêtes, mais aussi de toutes les autres, au cou de leurs enfants, et de leurs femmes. Ils en pendent même aux choses inanimées. Vous les en voyez quelquefois tout couverts [sur la peau, de la même manière que les catholiques romains portent leurs scapulaires, leurs cordons de saint François, leurs *Agnus Dei*, et tous les autres prétendus préservatifs que la superstition romaine, et l'intérêt sordide des moines, qui ne vont guère l'un sans l'autre, ont mis en si grand crédit depuis plusieurs siècles.] »

Les cordons de saint François étaient « la ceinture dont les religieux de saint François sont ceints ; les uns, comme les cordeliers, les capucins, les minimes et les récollets portent ce cordon blanc ; et les autres, comme les picpus, le portent noir. On a institué une confrérie du cordon de saint François, en mémoire des liens dont Jésus-Christ fut attaché. Cette confrérie [...] est composée de particuliers qui ne sont pas religieux. Ces gens, pour gagner les indulgences, sont seulement obligés de dire tous les jours cinq *Pater* et cinq *Ave*, et un *Gloria Patri*, et de porter le cordon que tout religieux de l'ordre peut donner ; mais qui ne saurait être béni que par les seuls supérieurs de l'ordre de saint François » (Richelet, *Dictionnaire...*, éd. de Lyon, Marcellin Duplain, 1728) Les *Agnus Dei* étaient des médaillons bénis portant en effigie l'Agneau mystique⁶⁰. Thierry Wanegffelen a écrit : « Notons que du côté protestant, “superstition”, au singulier, et “dévotion” sont des

⁶⁰ Sur les *Agnus Dei* et la cérémonie de leur distribution, voir Vincenzo Bonardo, *Discorso intorno all'origine, antichità et virtù de gli Agnus Dei di cera benedetti*, Rome, Vincentio Accolti, 1586. Article d'Eugène Manganot dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1930, col. 605–613.

quasi-synonymes désignant cette religiosité “papiste” – ou plutôt “papistique” – du geste qu’un clergé avide et corrompu a imposée au peuple des chrétiens, qui ne demande pourtant qu’à être converti à la “vérité de l’Évangile” »⁶¹

De Lorme ne peut évidemment pas faire imprimer cette condamnation de certaines « dévotions populaires » catholiques, insolemment rapprochées d’« amulettes » que les mahométans pendent indistinctement à des choses inanimées ou au cou de bêtes de combat et de femmes et d’enfants, créatures dénuées de raison ou influençables, selon le cas.

T. III, p. 135. Chardin mentionne quelques auteurs persans fameux, il conclut : « Enfin les Persans ont un grand nombre d’auteurs et de livres. Un Persan aurait dit qu’ils en ont une infinité : mais quand compare leurs auteurs avec les nôtres, et leurs collections de livres les plus grosses avec nos bibliothèques, on peut bien citer le proverbe, c’est une mouche auprès d’un éléphant, leurs plus grosses bibliothèques ne vont pas à quatre cents volumes ; mais ce sont tous bons livres, et anciens, qui leur suffisent pour tout apprendre. **[Aussi peut-on dire que si on avait ôté de nos bibliothèques les ouvrages journaliers, dont une grande partie ne sert que pour le divertissement, et dont le reste est composé de pièces tirées d’auteurs plus anciens, le nombre en serait merveilleusement diminué.]** On peut juger de là, que les Persans ne font pas beaucoup de livres. Ils s’en tiennent aux anciens, prétendant qu’on n’y saurait ajouter que peu de chose. Mais quoi qu’ils puissent dire, c’est une marque qu’ils n’ont pas beaucoup de découvertes ».

Chardin paraît suggérer que l’on a fait et que l’on fait en Occident trop de livres « pour le divertissement » et trop de livres de compilation à partir « de pièces tirées d’auteurs plus anciens » Il défendrait par là les *Voyages*, qui ne veulent pas servir au divertissement mais à l’utilité en donnant sur l’Orient des renseignements de toute première main. Mais la chute du paragraphe suivant : « ils ne font pas beaucoup de découvertes » suggère une possible lecture ironique. Chardin se rangerait alors du côté des Modernes et ferait observer aux lecteurs ce qu’il en coûte finalement à une société orientale aussi prestigieuse que la Perse des Safavides de s’en tenir à la répétition de l’acquis : on a certes « merveilleusement » moins de livres, mais on ne fait pas non plus « beaucoup de découvertes »

⁶¹ Wanegffelen, « Acculturation ecclésiastique et “religion populaire” Hommage à l’auteur du concept de “profanisation” » (*Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, vol. 1 *L’Église*, Centre d’histoire moderne et contemporaine de l’Europe méditerranéenne et de ses périphéries, 2007, p. 259–276, la citation p. 259, note 1).

De Lorme a-t-il pensé que ses confrères libraires-éditeurs de 1711 s'irriteraient d'un propos que l'on peut lire comme hostile au livre en général et qu'il leur donnerait un argument pour obtenir la saisie des volumes ?

T. III, p. 176. En Perse : « Les astrologues sont toujours pleins de jalousie contre les médecins, comme également puissants, riches et recherchés : les médecins veulent agir selon les phénomènes des maladies, et donner là-dessus les remèdes de l'art : les astrologues s'y opposent et disent qu'il faut consulter les phénomènes célestes, pour savoir s'il est bon de prendre médecine lorsqu'on en veut donner, et si l'opération en sera heureuse. **[Je me souviens d'avoir ouï dire à un astrologue à ce sujet : Notre condition est bien différente de celle des médecins, dans l'exercice de notre profession. Car si un astrologue fait une faute, le Ciel la découvre : mais si un médecin en fait, quelque peu de terre la couvre.]** »

L'édition de 1711, de Lorme, t. IV, p. 106, s'arrête effectivement à « ...en sera heureuse. »

Mais Chardin avait été plus clair et plus direct en écrivant à la p. 287 de 1711, t. IV (devenue 273 de 1735) : « On dit communément en Perse, que les médecins et les astrologues dévorent le pays ; et cela est vrai. [...] On a raison de joindre ensemble les médecins et les astrologues, puisque ceux-là dépendent fort de ceux-ci ; les Persans ayant un si ridicule entêtement pour l'astrologie, qu'à moins que l'astrologue ne les assure que la constellation est bonne pour être saigné, ou pour prendre médecine, ils n'exécuteront point l'ordonnance du médecin, quoi qu'il puisse dire. Mais si ces docteurs se traversent ainsi durant la maladie, ils se rendent service en revanche à la mort des personnes éminentes ; l'astrologue l'attribuant à l'incertitude de l'art du médecin, le médecin la rejetant sur ce que l'astrologue n'avait pas bien pris l'heure pour donner ses remèdes. Les astrologues disent là-dessus assez plaisamment, *que leur sort est bien rude, au prix de celui des médecins : parce que si l'astrologue fait une faute* (c'est-à-dire, s'il se méprend au calcul), *le Ciel la découvre ; mais que si le médecin fait une faute, la terre la couvre ;* c'est-à-dire, qu'on met le mort dans la fosse, sans qu'il en soit plus parlé. Les Persans font, comme l'on voit, de petits contes sur les médecins, comme on en fait ailleurs... »

L'auto-censure de 1711 déconcerte donc puisqu'elle proposait au lecteur le passage le plus développé (devenu p. 273 de 1735) alors que le passage plus court de la page 176 (de 1735) y était ôté. Il peut s'agir d'une simple inadvertance, de Lorme ne s'étant pas aperçu qu'il y avait une redite.

T. III, p. 189. Chardin traduit le commencement du prologue d'un almanach « de l'an 1077 de l'Époque mahométane, qui commençait le 21 mars 1666 de notre compte ». – « Louanges infinies et gloire immortelle soient rendues au Créateur [...], qui sur l'océan de ses très parfaits ouvrages a lancé le navire de l'individu humain, [...]: dans ce navire est embarqué le trésor de Dieu [**le cœur de l'homme**] [...] ».

Cette addition de 1735 semble être le fait de Prosper Marchand. Il aurait jugé nécessaire d'éclaircir une périphrase persane impénétrable à des lecteurs européens.

T. III, p. 240.

« Les choses que le roi voudra tenir secrètes, il ne faut pas qu'il les dise à ses favoris et à ses amis, quelque intimes qu'ils puissent être : de peur que ceux-là ne les disent de même à leurs favoris et à leurs amis intimes, qu'à la fin on ne les écrive [**c'est-à-dire, qu'elles deviennent publiques.**] »

Il semble s'agir comme précédemment d'une intervention faite par Prosper Marchand pour éclairer le lecteur occidental.

T. III, p. 429.

Les chrétiens de Saint-Jean « font Jean-Baptiste l'auteur de leur créance, de leurs rites et de leurs livres [...] C'est de même que ces chrétiens répandus dans les Indes orientales, le long des côtes qui aboutissent au cap de Comorin, surnommés chrétiens de Saint-Thomas, parce qu'ils ont été instruits dans le christianisme par l'apôtre saint Thomas [**comme ils le prétendent, ou par un autre saint Thomas, quelques siècles après, comme les savants le prétendent ;**] sans pourtant s'être formés sur le modèle des chrétiens orthodoxes. »

Le passage entre crochets carrés ne figure pas dans l'édition de 1711 et apparaît dans celle de 1735 ce qui confirme de nouveau l'« Avertissement » de 1735. L'intercalation de 1735 semble être une mise à jour d'érudition : En 1707, Mathurin Veyssière de Lacroze, mauriste converti et devenu bibliothécaire et antiquaire du roi de Prusse, avait publié des *Dissertations historiques sur divers sujets*⁶². Il y avait avancé que les chrétiens indiens « croient que l'apôtre saint Thomas a prêché l'évangile en leur pays ; ce qui ne paraît guère vraisemblable, surtout de la manière dont ils le racontent. Il y a plus d'apparence qu'ils tirent leur origine d'une certain Mar Thomas, originaire de Syrie »⁶³ Ce Mar Thomas aurait été confondu

⁶² Rotterdam, Reinier Leers.

⁶³ *Dissertations...*, « Recherches historiques sur l'état ancien et moderne de la religion chrétienne dans les Indes », p. 257–328. La citation p. 269. Sur Mathurin Veyssière de Lacroze (1661–1739), voir notre notice dans le *Dictionnaire des Journalistes* (dans l'internet).

avec l'apôtre saint Thomas⁶⁴. Cet ajout de 1735 provient très vraisemblablement de Prosper Marchand, qui aurait lu Lacroze et aurait saisi l'occasion de réfuter par l'érudition un récit de fondation d'origine catholique et donc a priori suspect. Si notre hypothèse est bonne, il convenait particulièrement de citer Lacroze puisqu'il avait été un érudit mauriste réputé, sa conversion comptant donc pour un succès de la science calviniste, dont il fallait d'autant plus mentionner une conclusion nouvelle.

T. III, p. 432.

« Il y a vers Babylone des chrétiens nestoriens et jacobites, mais en fort petit nombre ; et pour des catholiques romains, il n'y en a pas dix familles, si je ne me trompe, dans tout le royaume de Perse ; lesquelles ont quitté le rite nestorien et jacobite, pour se ranger à celui des missionnaires de l'Église romaine, [par des motifs purement humains.] »

Les très rares conversions de chrétiens d'Orient au catholicisme ne sont pas sincères puisqu'elles sont obtenues par des cadeaux et des aides matérielles, cette nouvelle mise en cause des missions catholiques doit naturellement être retirée de la copie⁶⁵.

T. III, p. 432–436.

« [Comme l'on m'a mis plusieurs fois sur le sujet des missions étrangères, je rapporterai ici ce que j'en écrivis à mon retour des Indes à une personne de réputation et de mérite, qui m'en avait demandé des nouvelles à l'occasion de la mission des évêques français à Siam.

Les progrès faits par Messieurs les évêques de Béryte et d'Héliopolis⁶⁶, ne paraissent pas jusqu'ici si considérables qu'on s'en était flatté. Leur siège et leur principal établissement est toujours à Siam. Le dernier a passé à la Cochinchine, où ils ont une mission : mais je ne puis dire quels fruits elle recueille de sa charité et de ses travaux. Ces Messieurs en ont fait imprimer une relation, il y a quatre ou cinq ans. On me l'a montrée lorsque j'étais aux Indes, et l'on peut y avoir recours pour y savoir, tant le succès de leur prédication, que

⁶⁴ Lacroze a repris l'idée dans son *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, les frères Vaillant et Nicolas Prevost, 1724, p. 46.

⁶⁵ La même idée ci-dessous, p. 432–436, au point II.

⁶⁶ Chardin a sans doute lu Jacques de Bourges, *Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Beryte Vicaire apostolique du royaume de la Cochinchine, Par la Turquie, la Perse, les Indes, &c. jusqu'au Royaume de Siam & autres lieux*. Par M. de Bourges, Prêtre, Missionnaire Apostolique. Paris, Denys Bechet, 1666. Réédité en 1668 et 1683. L'évêque de Béryte avait été Pierre Lambert de La Motte. Il avait été rejoint au Siam par François Pallu.

l'espérance qu'ils ont conçue d'un plus grand progrès⁶⁷. Le récit m'en a paru assez sincère, et assez vraisemblable ; et c'est le premier livre sur cette matière, auquel j'ai ajouté foi. La guerre de la France avec les Hollandais a fait souffrir à cette mission un peu de disette de compagnons, et d'autres secours. Il y avait cinq de ces missionnaires à Surat, lorsque j'en partis à la fin de l'année 1679, lesquels étaient nouvellement venus de France, et prêts à passer à Siam. Ils souhaitaient fort que le commerce français s'y établît, pour la satisfaction du roi de Siam, et de tout son peuple, qui fait paraître beaucoup plus de passion pour le négoce et pour les richesses d'Occident, que pour le trésor évangélique.

J'ajouterai, à propos de ces messieurs-là, quelques observations qui serviront à donner une idée générale de toutes les missions des catholiques romains parmi les Gentils et chez les Infidèles.

I. La première, c'est que les missionnaires, tant séculiers, que réguliers, ne sont point accueillis ni désirés en qualité de missionnaires, comme on nous l'a voulu faire accroire ; mais seulement pour leur mérite personnel, et pour leur habileté dans les mathématiques, et dans la chirurgie. Ils n'ont garde de dire dans les lieux où ils vont, qu'ils y viennent pour en détruire la créance, et pour y établir une autre. Ils courraient risque d'être mis à mort, si l'on avait découvert, par exemple en Turquie, qu'ils eussent dit la moindre chose contre la loi de Mahammed. Il en est presque de même aux Indes chez les princes mahométans ; et si l'on parle plus librement sur les matières de religion parmi les Persans et chez les Gentils, ce n'est pas jusqu'à oser dire que l'on y est venu pour renverser leurs mosquées. En Perse, les Augustins passent pour ambassadeurs de Portugal : les Carmes, pour ambassadeurs du pape : les Capucins et les Jésuites s'y sont établis par la recommandation de la France, et à la faveur de la politique persane, qui avait en vue en recevant ces missionnaires-là, de tirer du secours des princes qui les envoyaient, de les engager plus avant dans la guerre contre le Turc, leur ennemi commun ; et de s'attirer le commerce des Francs. Car les missionnaires ont toujours fait entendre aux Persans, et aux autres princes mahométans chez qui ils ont des établissements, qu'ils s'arrêtaient en leurs pays pour aider et pour consoler les négociants, et les autres gens de leur nation, qui y viendraient ; et que s'ils se retiraient, ces négociants ne viendraient plus. Ces missionnaires se sont aussi insinués par leurs sciences. Leurs télescopes, et autres nouveaux instruments d'astronomie, ont plu. Leur habileté à ouvrir la veine, et à guérir heureusement les plaies et les blessures, a gagné le cœur des grands et des petits dans ce pays-là, où il n'y a personne qui s'y entende bien.

⁶⁷ Il s'agit de François Pallu, *Relation abrégée des missions et des voyages des évêques français aux royaumes de la Chine, Cochinchine, Tonquin et Siam*. Paris, D. Bechet, 1668.

Qu'on lise avec attention les *Relations* des missions éloignées, l'on découvrira sans peine que le fondement unique sur lequel on les a toutes établies, n'est certainement point autre que celui-là. Et cela est si vrai, que quelques-uns de ces messieurs de Siam, à l'occasion desquels je fais ces observations, m'ont assuré que leur congrégation avait résolu de ne se servir ni de mathématique, ni de médecine, chez les peuples qu'elle travaille à convertir ; étant bien informée que c'est là tout ce que ces peuples envisagent, et tout ce qu'ils recherchent dans les missionnaires ; et aussi parce que les missionnaires mêmes perdent de vue leur mission, par la distraction qu'apportent ces sortes de fonctions temporelles.

II. Ma seconde observation est, que je n'ai jamais vu ni Turc, ni Gentil né, converti de bonne foi au christianisme, dans son pays. Je dis de bonne foi, parce qu'il s'est trouvé, et qu'il se trouve encore en Orient, mille gens de néant, tant chrétiens que Gentils, et quelque peu de mahométans, qui feignent d'avoir embrassé la créance romaine, afin de tirer du secours pour le temporel, des missionnaires, qui sont perpétuellement la dupe de ces fourbes-là, tant ils savent bien composer et tant les missionnaires sont frappés de zèle aveugle sur la propagation de la foi. Le Père Raphaël du Mans, Capucin, qui est depuis quarante ans missionnaire à Ispahan, et qui a autant de capacité et de science qu'aucun autre, et le talent de plus de se bien exprimer, m'a fort assuré qu'il n'avait pas vu, non plus que moi, de véritables convertis. Il m'a dit aussi, et plusieurs autres religieux m'ont parlé de même, que leur application présente était uniquement d'attirer à leur créance les chrétiens orientaux, ne trouvant nul moyen de faire la même chose chez les mahométans. La plupart des missionnaires ne font qu'écorcher, pour ainsi dire, toute leur vie les langues étrangères, venant trop âgés dans le pays pour les apprendre. Les plus habiles ne font que bégayer, quand il faut qu'ils parlent de mystères difficiles à persuader ; et ce n'est pas là le moyen de réduire des gens qui sont éloquents et subtils, comme sont les Persans et les Arabes. Il faut donc se désabuser des conquêtes chimériques des missionnaires, qui ont été débitées par quelques-uns avec tant d'impudence et d'effronterie, que ceux des autres ordres, mus d'une juste émulation, s'en sont plaints à Rome, où le mensonge ayant été avéré, on dit qu'on a décrété qu'une mission ne ferait plus imprimer de relations des conversions de son ordre, qu'avec l'attestation des autres missionnaires des lieux. De mon côté, je puis bien assurer par la connaissance que j'en ai, ayant disputé, et ayant ouï disputer mille fois de religion avec des mahométans, en Perse et aux Indes, que la conversion de ces pays-là est comme impossible, si Dieu ne fait des miracles en leur faveur, et ne touche pas par des voies extraordinaires ces gens extrêmement entêtés de leurs connaissances, et qui ont tant en partage la fierté et l'orgueil de l'entendement.

Les missionnaires font quelques progrès parmi les chrétiens orientaux, excepté pourtant parmi les Arméniens. Les uns embrassent leur culte, pour l'éclat et la majesté qu'ils prétendent y trouver. Les autres le font, rebutés par l'ignorance, l'avarice, et la bassesse de leurs ministres. Un bon expédient dont ces missionnaires se sont avisés pour amener ces chrétiens d'Orient à leur communion, et qu'ils mettent partout en œuvre avec grand soin, c'est l'instruction de la jeunesse. Ils y prennent beaucoup de peine, et ne demandent point d'argent pour cela ; au contraire, ils en donnent. Ainsi chacun leur envoie volontiers ses enfants ; et il n'est pas besoin de dire quels points de la foi leur sont le plus tôt enseignés : il est aisé de se l'imaginer.

III. Ma troisième observation, c'est qu'il est certain que les Portugais ont fait des conversions prodigieuses aux Indes, en même temps qu'ils faisaient des conquêtes surprenantes ; mais ce n'est plus le temps de ces conversions, ni pour eux, ni pour les autres ouvriers qui se sont fourrés malgré eux dans leur moisson. Je ne sais point quelle est la raison d'un si triste et si déplorable changement. Le christianisme, qui, tout altéré qu'il était des superstitions romaines, avait jeté de si fortes et de si profondes racines dans le Japon, en est à présent banni : on ne l'y connaît plus. Ceux qui en avaient entendu parler en ce pays-là, sont péris. L'exercice public en est aussi aboli à la Chine ; et bien qu'il soit toléré à la Cochinchine, et aux royaumes de Cambodge, de Siam, de Tonkin, d'Arakan et de Pégou, il n'y a plus néanmoins que peu de chrétiens originaires, et peu de ces étrangers qui descendent des Portugais, ni d'autres. Il est vrai que dans les autres lieux des Indes, où la religion chrétienne n'a point été persécutée, elle est professée librement, comme partout où les Européens dominant et où le commerce les attire.

Je n'ignore pas que l'Église romaine reproche d'ordinaire aux protestants de n'instituer point de mission pour la conversion des infidèles ; et j'avoue que les Anglais et les Hollandais, entre les autres, méritent trop ce reproche, quoi que ce ne soit peut-être pas autant qu'on le suppose. Car, pour ne parler que des colonies que les Hollandais ont dans les Indes, il y avait au temps que j'y étais, plus de quatre-vingt mille chrétiens dans la péninsule de Jafnapatâm⁶⁸ seulement, qui fait partie de l'île de Ceylan ; et un aussi grand nombre dans leurs îles Moluques, tous élevés au culte protestant. Mais après tout, on ne saurait nier que les Portugais n'aient plus fait pour la propagation de la foi, sans comparaison, que les Anglais et les Hollandais, et que leurs missions n'aient eu des succès plus prompts et plus étendus. L'on en peut donner deux raisons, entre les autres, aux gens qui en demandent sur toutes choses. La première c'est que la religion catholique romaine a un culte extérieur où les Gentils se

⁶⁸ La péninsule de Jaffna, au nord de Sri Lanka.

retrouvent en quelque sorte ; rencontrant là des temples magnifiques, des processions pompeuses, des images revêtues, des encensements, des illuminations, des autels, des offrandes, une eau lustrale, de la symphonie, des jeûnes réglés, des macérations qui vont jusqu'à déchirer le corps, et cent autres choses qui ont un extrême rapport avec le culte païen. Sur cela, j'ai ouï raconter à des missionnaires mêmes, que quand les Portugais vinrent aux Indes, et qu'ils eurent élevé et paré des églises, les Indiens y accouraient en foule, admirant avec grand plaisir les statues de bois, d'or, et d'argent dont elles étaient remplies, avec les images de Notre Seigneur et de la sainte Vierge, toutes vêtues. Ils se disaient l'un à l'autre : Voilà nos frères qui sont venus d'un nouveau monde, puisqu'ils ont le même culte religieux que nous ; et ils appelaient l'image de Jésus-Christ Brahma et celle de la sainte Vierge Daixeri⁶⁹, du nom de leurs principales idoles. Ce qui ayant été rapporté à Rome, la congrégation de la propagande fit un décret par lequel elle ordonnait qu'on ne se servît plus de statues dans les églises des Indes, mais seulement de plates peintures.

C'est quelques chose d'assez singulier que l'Église romaine ait bien voulu reconnaître que les statues, qu'elle avait fait dresser dans ses églises aux Indes, pouvaient nuire à la conversion des Indiens, qui les prenaient pour leurs idoles ; et c'est quelque chose de plus singulier encore, qu'elle ait bien voulu retrancher, en leur faveur, cette partie de son culte. Un exemple si palpable de l'attachement des peuples aux choses matérielles et sensibles, n'aurait-il pas dû lui faire enfin comprendre de quelle triste et dangereuse conséquence est son culte des images ? Que n'a-t-elle une semblable condescendance pour les Occidentaux qui sont sous sa domination ? Les croit-elle moins capables de s'arrêter et se fixer à la pierre, au métal, et au bois, que les orientaux ? Elle se tromperait certainement, si elle était dans cette pensée ; et l'expérience journalière pourrait aisément l'en désabuser, si elle daignait y faire la moindre attention. Mais pourquoi, en ôtant à ces Indiens la pierre d'achoppement des statues, leur laissait-on celle des plates peintures, qui ne sont pas moins dangereuses, ni moins criminelles. Ceux qui veulent *des Dieux qui marchent devant eux*⁷⁰, s'attachent aisément à tout ce qui peut leur en tenir lieu. Nous n'en avons que trop d'exemples : et lorsqu'on est assez faible pour se prosterner devant une pierre insensible, revêtue de la figure humaine, l'on n'est plus assez maître de sa raison pour refuser ses hommages et ses respects à de

⁶⁹ À cause du rapprochement avec la Vierge des chrétiens, il pourrait s'agir, sous toutes réserves, de Māhadevī, la grande déesse universelle, mère et support de tout ce qui existe.

⁷⁰ Exode, 32, 1 : Le peuple voyait que Moïse tardait à descendre de la montagne. Alors il se rassembla autour d'Aaron et lui dit : « Allons ! Fais-nous des dieux qui marchent devant nous, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait sortir d'Égypte, nous ignorons ce qu'il est devenu » Trad. Segond 21, 2007. Cité en Actes 7, 40 par Étienne.

semblables figures tracées à l'aide d'un pinceau et de quelques couleurs, et dans lesquelles la nature se trouve représentée d'une manière bien plus complète et plus parfaite⁷¹. »

La seconde raison, pour laquelle je crois que les missions des Portugais ont fait de si grands progrès aux Indes, est que l'établissement des Portugais dans ces pays se faisait par une monarchie entière, qui avait plus, ou du moins autant, en vue la gloire et la réputation qu'elle en pouvait tirer, que le gain ou le profit qu'elle y pouvait faire. Au lieu qu'il en est tout autrement des Anglais et des Hollandais : leur établissement aux Indes appartenant à des compagnies de marchands, dont le but principal est le profit du commerce.] »

Tout en continuant à s'en prendre à Rome, aux cultes des images et aux missionnaires Chardin semble regretter un manque de zèle du monde protestant européen à se lancer lui aussi dans l'apostolat. Ce regret expliquerait qu'il ait fait à la fin de sa vie un legs important à la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, une société missionnaire dont il était membre fondateur⁷². L'acte de fondation de la *Society...* (1701) était fort hostile aux catholiques, la future organisation devait être « an antidote to the activities of divers Romish priests and Jesuits [...] engaged to pervert and draw over our said loving subjects to popish superstitions and idolatry ». Chardin pourrait avoir œuvré à la rédaction de l'acte⁷³.

⁷¹ On retrouvera ci-dessous (entrée tome IV, p. 19) ce désir d'une foi raisonnable. Rappelons l'avis de Leibniz le luthérien sur la question : « Je n'approuve pas ceux qui, sous prétexte d'adoration en esprit et en vérité, rejettent du culte divin tout ce qui frappe les sens et excite l'imagination, sans songer à la faiblesse humaine : car si l'on considère avec attention la nature de notre esprit, uni à notre corps, on reconnaîtra sans peine que, bien que nous ayions intérieurement les idées des choses étrangères aux sens, nous ne pouvons cependant pas y attacher notre réflexion et nous y arrêter avec attention, sans l'entremise de quelque signe sensible. [...] Aussi je ne pense pas que Dieu désapprouve ces inventions de la piété des peuples pour embellir le culte divin et que dédaigne la chagrine simplicité de quelques-uns ; tels sont les instruments de musique, les concerts mélodieux, les belles hymnes, l'éloquence sacrée, les lumières, l'encens, les habits précieux, les vases enrichis de pierres, les statues ou les tableaux qui excitent à la piété, l'architecture, les processions publiques, le son des cloches, les rues ornées de tapisseries. La raison aussi bien que les faits justifient cette conduite. » (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. Louvain, C. J. Fonteyn, 1845, p. 69). Faut-il penser que Chardin faisait-il preuve de « chagrine simplicité » ?

⁷² *A Collection of papers, printed by order of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*. Londres, Joseph Downing, 1706, la citat. p. 4. Voir Susan Amanda Eurich, « Secrets of the Seraglio : Harem Politics and the Rhetoric of Imperialism in the *Travels* of Sir John Chardin », in: Glenn J. Ames, et Ronald S. Love ed., *Distant Lands and Diverses Cultures: The French experience in Asia, 1600–1700*. Westport, Conn., 2003, p. 47–96, le legs mentionné p. 52.

⁷³ Également selon S. A. Eurich.

TOME IV.

Tome IV, p. 1, « Préface »

« La religion des Persans est la même que la mahométane, selon la secte ou l'interprétation d'Ali, cousin et gendre de Mahammed, **[car c'est ainsi proprement que ce nom s'écrit, et qu'il se prononce, et non pas Mahomet ; comme l'usage l'emporte en Europe,]** et l'un des ses successeurs à l'Empire ; et selon celles des douze imams,...

On comprend mal pourquoi de Lorme aurait renoncé à faire imprimer en 1711 ces lignes neutres et purement informatives, cet ajout de 1735 pourrait donc provenir de Prosper Marchand, dans un souci d'exactitude. Ces difficultés mineures persistent de nos jours puisque Maxime Rodinson, arabisant de renom, a donné à sa biographie du Prophète le titre de « Mahomet », tout en écrivant dans l'« Avant-propos »⁷⁴ : « On a essayé sans trop de conviction de redresser quelques usages fautifs du français. On a dit ainsi Mohammad et non Mahomet, Mekka et non La Mecque »

T. IV, p. 19.

« Chapitre premier. Du premier article du symbole des Persans. Il n'y a point de Dieu que Dieu »

« J'ai ouï assurer à des missionnaires de l'Église romaine, d'avoir trouvé des gens doctes parmi les mahométans, en petit nombre pourtant, qui croyaient qu'il y avait un lieu où les âmes des prédestinés allaient se purifier après la mort, lequel on pourrait comparer au Purgatoire que leur Église enseigne : que ces doctes mahométans disaient qu'en ce lieu-là, qui de soi n'est pas un lieu de peine, les âmes se rendent volontairement, qu'elles y demeurent quatre jours, sans être retenues davantage, et qu'elles les passent dans l'exercice d'un vif repentir de la commission des choses défendues, et de l'omission des choses commandées. Mais pour moi je n'ai trouvé personne parmi les mahométans qui tint qu'il y eût un tel lieu de pénitence, dans lequel l'âme exerçât la pénitence par des remords, et hors duquel il ne s'en exerçât point ; et je ne pense pas qu'il y ait de tel sentiment dans aucune secte de la religion mahométane. **[Certainement les missionnaires catholiques romains sont singuliers et admirables dans leurs prétentions. Ils sont transportés d'un zèle si aveugle pour leur propre créance, qu'ils s'imaginent la voir et la rencontrer partout, même chez les ennemis déclarés du christianisme. Ne se convaincront-ils donc point une bonne fois, de la prodigieuse opposition qu'il**

⁷⁴ De l'édition de 1994.

y a entre les principes mahométans et les leurs ; et ne reconnaîtront-ils jamais que leurs sentiments, en fait de religion sont autant opposés aux imaginations de la créance romaine et aux superstitions de son culte, que la créance romaine elle-même est opposée aux lumières de la raison, au témoignage des sens, et à la profession pure et simple du véritable christianisme ? Ces infidèles, que les missionnaires entreprennent de convertir, ou chez lesquels du moins ils cherchent à s'établir sous ce prétexte, ces infidèles, dis-je, tout infidèles qu'ils sont, font un beaucoup meilleur usage de leur raison que ces messieurs n'en font eux-mêmes : puisque, ne fermant point avec obstination les yeux à toutes les lumières naturelles, ils n'adorent et ne rendent de culte qu'à Dieu seul, et qu'ils ont autant d'aversion et d'horreur pour l'idolâtrie, que ces messieurs y ont de penchant et d'inclination.

Qu'ils ne nous accusent point de leur en imputer ici mal à propos, puisqu'ils ne font point de difficulté non seulement de se prosterner devant la pierre, le bois ou le métal, revêtus d'une certaine figure ; mais encore d'adorer, d'une adoration souveraine, un chétif morceau de plâtre consacré par quelques paroles et par quelques mouvements de main. Ils en conviennent eux-mêmes sans façon ; et quand ils n'en conviendraient pas, leur culte extérieur en est une preuve si claire, si sensible, et si incontestable, qu'il faudrait s'aveugler soi-même à plaisir, pour en douter un seul moment.

Je sais qu'à force de distinctions entre les cultes de *dulie*, d'*hyperdulie*, et de *latrie* ; mots autrefois inconnus dans l'usage de la religion, et que la nécessité indispensable de se défendre contre de trop justes accusations leur a fait inventer ; je sais, dis-je, qu'à force de distinctions, ils tâchent de se mettre à couvert des reproches qu'on leur peut faire. Mais, sans examiner ici la nature des cultes qu'ils rendent à Dieu, et aux saints ; ni si celui-ci est simplement un culte de *dulie*, ou purement un honneur tel qu'on le rendrait à un ami vivant, ainsi que l'a voulu insinuer un des plus célèbres et en même temps un des plus doubles défenseurs de la créance catholique⁷⁵ ; ni si celui qu'ils rendent à Dieu est une adoration proprement dite, et un culte de *latrie* : il nous suffit de leur pratique extérieure, et des simples termes de leur propre liturgie pour leur prouver, sans aucune réplique, qu'ils adorent d'un culte de *latrie*, et par conséquent d'une adoration souveraine et proprement dite, non seulement

⁷⁵ Bossuet, que désigne la périphrase, a écrit : « Nous honorons les saints et la bienheureuse Vierge, non par un culte de servitude et de sujétion (car nous sommes libres pour tout autre et ne sommes assujettis qu'à Dieu seul dans l'ordre de la religion) ; mais „Nous les honorons, dit saint Ambroise, d'un honneur de charité et de société fraternelle” *Honoramus eos charitate, non servitute*, comme dit saint Augustin » (*Troisième sermon pour la fête de la conception de la très saint Vierge, prêché à la Cour*, dans *Œuvres de [...] Bossuet*, Paris, Antoine Boudet, Nouvelle édition, t. IV, 1772, p. 268–291. La citation d'Augustin à la p. 278 : *De uera religione*, LV.

leur hostie, qu'ils regardent comme Jésus-Christ lui-même, mais encore la figure de la Croix, de quelque manière qu'elle soit fabriquée.

S'ils trouvent mauvais que nous regardions cela comme une idolâtrie, et s'ils en sont choqués ; qu'ils s'en prennent aux prophètes de l'Ancien Testament, qui nous en donnent cette idée, et particulièrement à *Isaïe*, qui nous a fait cette peinture dans ses prophéties : « *Je suis le premier et le dernier*, dit-il, chap. XLIV, v. 6-19, *et il n'y a point d'autre Dieu que moi. Mais qui est-ce qui a formé un Dieu fort, et qui a fondu une image taillée, pour n'en avoir aucun profit ? Le forgeron prend le ciseau et travaille avec le charbon, et le forme avec des marteaux. Le menuisier étend sa règle, et le crayonne avec de la craie. Il le fait avec des équerres, et le forme au compas, et le pare comme un homme. Il se coupe des cèdres, et prend un cyprès ou un chêne, qu'il a laissé croître parmi les arbres de la forêt : puis il servira à l'homme pour brûler ; car il en prend et s'en chauffe : il en fait, dis-je, du feu, et en cuit du pain ; il en fait aussi un Dieu, et se prosterne devant lui : il en fait une image taillée, et l'adore. Il en brûle au feu une partie, et d'une autre partie, il en fait cuire sa chair, laquelle il rôtit, et s'en rassasie. Puis du reste, il en fait un Dieu, pour être son image taillée. Il l'adore et lui fait sa requête, et lui dit : Délivre-moi, car tu es mon Dieu. Nul ne rentre en soi-même, et n'a ni connaissance, ni intelligence, pour dire : J'ai brûlé la moitié de ceci au feu, et même j'en ai cuit du pain sur les charbons ; j'en ai rôti de la chair, et j'en ai mangé ; et du reste, en ferais-je une abomination ? Adorerais-je une branche de bois ? Et chapitre XLVI, v. 1-7. Bel est tombé sur ses genoux. Nebo est tombé sur le nez. Les idoles que vous portiez sont tombées sur le nez. Elles sont tombées sur leurs genoux ensemble, et n'ont pu éviter d'être chargées et emmenées elles-mêmes en captivité. à qui donc me feriez-vous semblable, et à qui m'égaleriez-vous ? Et à qui me feriez-vous ressembler, pour dire que nous fussions semblables ? Ils tirent l'or de la bourse, et pèsent l'argent à la balance, et louent un orfèvre pour en faire un Dieu ; ils l'adorent, et se prosternent devant lui. On le porte sur les épaules, on s'en charge, on le pose en sa place, où il se tient debout, et ne bouge point de son lieu : puis on criera à lui, mais il ne répondra point, et il ne délivrera point de leur détresse ceux qui crieront à lui.*

Qu'on ne dise point, au reste, que ce discours d'*Isaïe* était bon contre les simulacres des anciens idolâtres, mais qu'il ne conclut rien contre les images des catholiques romains : car il n'est pas moins fort contre celles-ci, que contre ceux-là. Ces messieurs n'ont qu'à mettre dans ce discours les mots d'*hostie*, et de *croix*, à la place de ceux d'*arbre*, de *cyprès* ou de *branche* ; et ils verront quoiqu'ils n'en conviennent peut-être pas, que c'est précisément la même chose.

Je me suis un peu étendu sur ce sujet , pour faire voir la faiblesse des prétentions des missionnaires, qui croient non seulement rencontrer leurs dogmes

partout ; mais même, qui n'ont point de honte de les appuyer par ceux qu'ils s'imaginent leur ressembler dans les religions les plus opposées à la leur.] »

Chardin réfute les missionnaires catholiques qui prétendent qu'il y aurait dans l'Islam un équivalent du Purgatoire chrétien – Les musulmans ont sur les missionnaires catholiques qui voudraient les convertir cette supériorité qu'ils ne ferment pas délibérément les yeux aux lumières naturelles – Les catholiques adorent « un chétif morceau de plâtre consacré » et conviennent « sans façon » qu'ils le font, vocabulaire polémique qui remonte au siècle précédent⁷⁶ – Des citations de l'Ancien Testament servent ensuite à l'auteur à condamner le culte d'idolâtrie des catholiques romains envers l'hostie, la figure de la croix et les images. De Lorme se garde d'imprimer le passage.

T. IV, p. 112–113.

Chardin relève que les prières de *dévotion* ou de *conseil* doivent être faites « juste au temps ordonné, comme le *Namas taravié*, par exemple, c'est-à-dire la *Prière de minuit*, qui est une *prière de conseil*, excepté durant le temps de jeûne, qu'elle est d'*obligation*. [...] La légende persane en recommande l'observance comme la dévotion la plus efficace.

« Elle raconte là-dessus, entre les autres choses, que Sultan Jonayd, un des hommes illustres, un des plus ardents suppôts de leur religion, et une des premiers successeurs de Shaikh Safi-al-Din, la souche de la race royale de Perse, qui porte aujourd'hui la couronne ; que ce sultan, dis-je, apparut quatre jours après sa mort à un grand du royaume, lequel avait été son intime favori, qui lui fit cette question entre les autres, comment il avait rendu compte à Dieu, et quel jugement il en avait eu ? *Ah !* répondit-il, *Dieu a condamné toutes mes œuvres, et même toutes mes prières, à la réserve de ma prière de minuit. Il n'y a eu que cela d'approuvé.* Vous pouvez remarquer ici [deux choses. L'une, que la superstition a le même esprit, et va par les mêmes voies, dans toutes les religions, quand elle entreprend d'établir ses cultes au dessus, ou à l'égal, de ceux que Dieu a ordonnés. Ce n'est pas un rebut pour elle, que la *Parole écrite* lui soit contraire ; elle lui oppose la *Tradition* : et si la véritable Révélation ne fait pas pour ses dogmes, elle les soutient par de prétendues apparitions de personnages éminents en sainteté. C'est ce qu'on ne pratique pas moins dans le mahométisme, comme on le voit par l'exemple que je viens de rapporter, que dans l'Église romaine, où l'on sait que la superstition règne souverainement. L'autre chose que vous pouvez remarquer aussi, c'est] que ces prières mahométanes à trois divers temps,

⁷⁶ Voir Frank Le stringant, *Une sainte horreur ou le voyage en eucharistie. XVI^e–XVIII^e siècle*. Préface de Pierre Chaunu. Paris, PUF, 1996.

sont instituées sur l'exemple de celles des Juifs. Lisez le psaume cinquante-cinq, verset, dix-huit⁷⁷ ; le sixième chapitre de Daniel, verset dix⁷⁸ ; vous y trouverez une institution ou une pratique de prières à des heures précises. **[Et, sans remonter si haut, les heures canoniales, qu'on observe aujourd'hui dans l'Église romaine, viennent assurément de la même source que les prières mahométanes.]** »

La restitution de 1735 fait d'une pierre deux coups. L'un et l'autre voués à la superstition, l'islam et l'Église romaine font apparaître dès que le besoin s'en fait sentir des figures saintes qui viennent soutenir la Tradition défaillante.

De Lorme ne peut pas en outre faire imprimer le syllogisme suivant : les prières mahométanes à trois temps ont été instituées sur l'exemple de celles des Juifs, les heures canoniales de l'Église catholique proviennent de la même source que les prières mahométanes, donc les heures canoniales catholiques sont d'origine juive ; la saisie serait inévitable.

T. IV, p. 113. Chardin évoque les « avertisseurs » ou « préconiseurs » qui appellent à la prière depuis des tourelles que les Persans :

« appellent *Guldeste*, c'est-à-dire un bouquet, à cause de la forme de ces tourelles, qui ont depuis les deux tiers jusqu'au haut, des galeries en dehors, à étage, et qui finissent en pointe. **« [On fait des bouquets dans nos pays qui ont cette forme-là, et entre autres ceux qu'on donne aux hommes dans l'Église romaine, lorsqu'ils sont en procession.] »**

De Lorme s'est abstenu de faire imprimer une comparaison que l'on aurait pu juger insolente entre la forme des minarets et celle des bouquets d'une procession catholique.

T. IV, p. 118. Chardin décrit le chapelet des Persans, qui compte d'ordinaire quatre-vingt-dix-neuf grains ;

« **[Les historiens des guerres vulgairement appelées croisades, disent que Pierre l'Hermitte fut le premier qui apprit aux croisés à prier par compte ; et que pour cet effet il inventa un certain instrument qu'on nomme le chapelet, dont l'usage devint depuis fort commun dans l'Église latine. Dominique, instituteur d'un ordre religieux qui porte son nom, et inventeur de cet horrible et détestable tribunal qu'on nomme le Sainte-Inquisition ; Dominique dis-je, releva beaucoup l'honneur de ce dévot instrument, en répandant dans le public**

⁷⁷ Le soir, le matin, à midi, je soupire et je gémiss, et il entendra ma voix.

⁷⁸ Il semble qu'il s'agit en vérité du verset 11.

que la sainte Vierge lui en avait apporté un du Ciel, composé mystérieusement d'un certain nombre de grains, et qu'il appela le rosaire. Le public, qui n'est jamais assez rempli de superstition à son gré, reçut celle-ci avec beaucoup d'avidité ; et c'est encore aujourd'hui une des plus célèbres pratiques de l'Église romaine. On ne peut presque point douter qu'elle ne vienne des mahométans, de qui Pierre l'Hermitte l'aura sans doute prise, pour la faire mettre en usage par ceux d'entre les croisés, qui ne sachant point lire, ne pouvaient point se servir de livre pour prier.] »

Dominique a institué un ordre religieux, mais il est aussi l'inventeur de l'horrible Inquisition – Il a « répandu dans le public », l'usage du chapelet, mais le chapelet vient en fait des mahométans – Certains de ces chrétiens dévots qui ont pris la croix étaient illettrés et de ce fait ne pouvaient pas prier en se servant des livres mêmes de leur foi. Il était sage en 1711 de ne pas souligner qu'une partie des croisés ne savait pas lire et que cette ignorance a été à l'origine d'une dévotion populaire catholique très répandue.

T. IV, p. 119. Description de la prière.

« Tout étant disposé avec ce mystère, par les gens dont nous parlons, ils se lèvent droit sur le bas du petit tapis, la face tournée vers la Mecque, les pieds joints l'un contre l'autre, les mains pendantes sur les côtés, et ils commencent leurs prières. Le début doit être toujours la direction d'intention, après laquelle ils disent haut *All ek ber*, c'est-à-dire, O Dieu très grand ; paroles qui reviennent souvent dans leur liturgie [et qu'on peut comparer au *Gloria Patri* etc. des catholiques romains.] »

De Lorme a sans doute retiré le passage en 1711 par crainte qu'on lui reproche une comparaison jugée insolente, comme l'était déjà celle de la p. 113, voir ci-dessus.

T. IV, p. 122–123.

Résumons Chardin : Les mahométans n'invoquent que Dieu seul - Ils n'ont point de médiateur, ou intercesseur – Ils n'espèrent qu'en la seule miséricorde de Dieu. Ils invoquent certes des saints, mais ils le font parce que l'invocation des saints est une bonne œuvre, une œuvre religieuse, et que Dieu a promis de récompenser particulièrement, de même que l'aumône, le jeûne, et les autres actes de la religion – Tous les docteurs persans enseignent [...] qu'il ne faut nullement s'attendre à eux [les saints], ou se fier en leur intercession : mais qu'il faut les révérer, et les réclamer, parce que c'est la volonté de Dieu qu'on le fasse – Dans toute la liturgie des Persans il ne se trouve pas une prière à un saint, soit Mahammed,

soit Aly, qu'on peut appeler leurs vraies idoles, ni à aucune autre – Dans les traités théologiques de leur rites, il n'y a pas un mot de prières qu'il faille adresser à autre qu'à Dieu – Ils n'invoquent, ou ne réclament, que les prophètes et les prophétesses, à compter depuis Adam, avec Mahammed, sa fille, son gendre, et leurs descendants à la douzième génération et nulle autre et nulle autre créature qui soit née après, c'est-à-dire depuis huit cents ans – Tout de même qu'ils prient Mahammed, Ali, les prophètes, les imams, ils prient Dieu pour eux : ils n'écrivent jamais leur nom, et ne le profèrent guère, sans ajouter *Alliet elu salam, le Salut, ou la Paix soit sur lui, c'est-à-dire, que Dieu lui donne le Salut* – On prie Dieu formellement pour eux, comme par exemple en ces termes, *O Dieu, sois propice, sois favorable à Mahammed, fais du bien à Mahammed*, et ainsi des autres.

« **[Je me suis étendu sur ce sujet, parce que j'ai vu divers missionnaires de l'Église romaine, qui n'avaient point de honte de soutenir leur culte et leur invocation des saints, par celui qu'ils prétendaient que les mahométans adressaient aux saints de leur religion.]** »

Mieux valait s'abstenir de répandre par le livre en 1711 à Paris que pour défendre le culte catholique des saints certains missionnaires mentent en affirmant que les musulmans pratiquent eux aussi le culte des saints alors qu'en vérité ils demandent à Dieu d'étendre sa bienveillance sur les saints.

T. IV, p. 172.

Chardin rapporte l'histoire de la source Zam Zam, miraculeusement apparue en faveur d'Ismaël pressé de la soif –

Les mahométans rapportent « que Gabriel vint à Agar, comme son enfant était aux abois, et lui dit : Dis à l'enfant Zamzam, c'est-à-dire frappe ; et qu'il frappa du pied en terre, et en fit sortir de l'eau à l'endroit de ce puits Zamzam, **[où l'eau est enfoncée de vingt-quatre pieds de profondeur.]** »

Comme il ne s'agit semble-t-il que de remédier à une omission, cette addition de 1735 pourrait provenir de Prosper Marchand.

T. IV, p. 172–173. Chardin mentionne les deux petits monts de *Aş-Şafā* et de *al-Marwah* à la Mecque « **[qui étaient auparavant appelés le mont Kabays, et le mont Kakaan]** ».

On ne peut déterminer si cette addition remédie à une omission accidentelle de 1711 ou si elle a été le fait de P. Marchand en 1735⁷⁹, afin d'apporter un renseignement supplémentaire.

⁷⁹ De même qu'à la p. 172.

T. IV, p. 178. [Le Tombeau de Mahammed pour lequel cet édifice a été expressément construit, est immédiatement sous le Dôme. Il est élevé de terre de quatre pieds.]

Comme précédemment, s'agit-il de remédier à une simple omission de 1711 ou bien d'un ajout érudit de Prosper Marchand ?

Les passages restitués ci-dessus constituent – lorsqu'on les rapproche ainsi les uns des autres, une sorte de promptuaire des énoncés⁸⁰ de controverse opposés aux catholiques par les calvinistes. S'y ajoute une accusation qui n'était pas d'actualité au XVI^e siècle : celle d'imposture quantitative des missionnaires catholiques – ils ne convertissent personne, et d'imposture qualitative : ils ne répandent pas en Orient la même doctrine qu'en Europe⁸¹, et d'autres imputations encore.

Grand commerçant itinérant et auteur renommé, Chardin ne s'était pas contenté de rédiger sur la Perse un livre mémorable, propre à renseigner et divertir ses contemporains. Il n'avait pas perdu de vue ses préoccupations confessionnelles d'Européen, et il avait continué dans son livre un grand combat qui avait lieu bien loin de la Perse. Après l'indispensable autocensure effectuée par de Lorme en 1711, Prosper Marchand ne pouvait que se féliciter de diffuser le texte initialement prévu par Chardin, en rappelant à cette occasion que des divergences datant de la Réforme et réactivées dans la violence en 1685 par le monarque français subsistaient pleinement en 1735.

La persécution d'origine catholique avait en effet continué dans les années 1720 et 1730. Au début de 1724, les dissidents schwenckfeldiens du luthéranisme avaient conclu que les prêches et les amendes que leur imposait la mission jésuite établie en 1719 pour les convertir n'étaient plus supportables, et ils avaient fui la Silésie ou la Lusace pour aller s'établir au Nouveau Monde, en Pennsylvanie⁸². En octobre et novembre 1731 le prince-archevêque de Salzbourg Leopold Anton von Firmian avait entrepris pour sa part d'expulser les protestants de l'archevêché – au nombre d'environ 19 000. Comme l'avaient fait avant eux une partie des protestants français, ils trouvèrent refuge en Prusse, mais un quart d'entre eux

⁸⁰ Pour un tableau complet de la « religion protestante » à une date proche de celle des volumes de Chardin, voir César Pégurier, ministre du saint Évangile à Londres, *Système de la religion protestante, où l'on donne une idée fort claire de toute la théologie chrétienne*. Rotterdam, Abraham Acher, 1718, 703 p. On lit à la fin du volume (présent dans l'internet), p. 668–703 et suiv. une « Conclusion de cet ouvrage. Où l'on établit 46 maximes pour lever toutes les difficultés qu'on pourra trouver dans la religion, et pour répondre en particulier à celles que nous fait le Sieur Bayle. » Il y a en réalité 47 maximes.

⁸¹ De même qu'en t. III, p. 432–436.

⁸² Pour la mission jésuite et ses méthodes d'évangélisation, voir Horst Weigel, *Von Schlesien nach Amerika Die Geschichte des Schwenckfeldertums*. Böhlau Verlag Köln Weimar, Wien, 2007, p. 146–169.

perdit la vie sur les chemins de l'exil. Les historiens considèrent généralement que la persécution des protestants français s'éteignit autour de 1760 ; en novembre 1787 fut publié l'édit « concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique » (appelé « Édit de tolérance) Pour Prosper Marchand la restitution en 1735 – après les coupures d'une autocensure nécessaire en 1711, du véritable texte voulu par Chardin était un devoir posthume envers un auteur réputé mais elle était aussi une intervention polémique dans un combat encore d'actualité.

**Prerequisite self-censorship and the restituted text:
the case of Jean Chardin's *Voyages***

Abstract

Jean-Louis Delorme publishes in 1711 two editions of the *Voyages* written by Jean Chardin. He then performs some cuts in the original text to avoid censorship in France. In 1735, Prosper Marchand publishes a new edition of the *Voyages* in which he restores the missing passages previously deleted.

We compile separately, with comments, the texts that were re-established in 1735, in an European intellectual context far from that of 1711.

SPIS TREŚCI

Barbara SOSIEŃ, Marta GIBIŃSKA: Wstęp	5
Tomasz ROJEK: Początki teorii aktów mowy w fenomenologii getyńsko-monachijskiej	9
Anna BOCHNAKOWA: O pewnym terminie kulinarnym z XVIII wieku – historia <i>zie</i>	27
Jadwiga KITA-HUBER: <i>Siebenkäs</i> (1796/1797) Jean Paula Richtera jako humorystyczna powieść małżeńska a dyskursy małżeńskie przełomu XVIII i XIX wieku	35
Teresa BELA: W kręgu wiktoriańskich tęsknot i lęków: refleksje na temat twórczości poetyckiej i naukowej F. W. H. Myersa (1843–1901)	53
Ewa ŁUKASZYK: Le ruban de Möbius. Pour un modèle topologique de la continuité créatrice dans le monde méditerranéen	71

SILVA RERUM: WSPOMNIENIA, ESEJE, PRZEKŁADY, *INEDITA*

Stanisław WIDŁAK: Arrigo Castellani e la Polonia	85
Urszula DĄMBSKA-PROKOP: Niezwykła powieść niezwykłego autora: <i>Augustin ou le Maître est là</i> Josepha Malègue’a	95
Jan PROKOP: Co pamiętać? Czego uczyć? (<i>Memory Boom, Memory Hole</i> i szkolny kanon literacki)	115
Pierre-François BURGER: Autocensure préalable et texte restitué : le cas des <i>Voyages</i> de Jean Chardin	141

Obj.: ark. wyd. 11,8; ark. druk. 12,00

Łamanie: Edycja

