

Voisé, Waldemar

O utopii i wyobraźni intelektualnej u progu oświecenia

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 17/3, 562-567

1972

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



nie, pod. sygn. Rep. 128) zostały niewątpliwie sporządzone przez tę samą osobę, na pewno jednak nie ręką Kopernika. O tym, że nie mamy tu do czynienia z jego charakterem pisma, mówią przede wszystkim kreski oznaczające skrót przez kontrakcję. Spadają one niemal pionowo, podczas gdy u Kopernika biegną równolegle do linii pisma, przybierając czasem formę lekko tylko wygiętych łuków. Poza tym wyraźne różnice widać w sposobie pisania dużej litery G, która w obu kwestionowanych kopiach inaczej niż w autografach Kopernika składa się jakby z trójki dostawionej do pionowego boku trójkąta prostokątnego. W Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w tej samej teczce, co obie kopie, znalazłem kilka jeszcze dokumentów sporządzonych tą ręką, jednakże również nie sygnowanych. Być może dokładniejsze poszukiwania pozwolą wskazać osobę, przez którą przekazy te zostały napisane.

Z pozostałych rękopisów niepokój budzi tylko sporządzony (tak jak omówione kopie) w języku niemieckim list Kapituły warmińskiej do rady miasta Gdańska z 6 IX 1516 (dok. nr 3), który przechowuje Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Gdańsku (pod sygn. 300D, 42, nr 244). Zwracają mianowicie uwagę laseczki liter *l*, *h* i *b*, u góry zakrzywiające się łukiem w prawo, czego nie spotykamy w dotychczas znanych autografach astronoma. Różnice te chyba należy tłumaczyć faktem, że w tekstach niemieckich charakter pisma Kopernika wykazuje większą płynność niż w tekstach łacińskich. W każdym razie wskazują one na potrzebę dokładniejszego poznania ręki Kopernika w dokumentach sporządzonych przez niego w języku niemieckim.

Zastrzeżenia budzą poza tym pewne szczegóły opracowania edytorskiego zamieszczonych tekstów.

Niesłusznie za adresata listu Kapituły warmińskiej zachowanego w brudnopisie Kopernika (dok. nr 10) wydawca uznał Maurycego Ferbera. W rzeczywistości adresatem mógł być tylko prepozyt Kapituły, Paweł Płotowski, na co wskazuje treść listu i tytułatura użyta w zwrotach skierowanych do adresata.

Wreszcie spotykamy pomyłki, zresztą niezbyt liczne, w odczytaniu tekstów, np.: *absentionis*, zamiast *absentium* w dok. nr 10 (s. 41 w. 25), *prohibitos* zamiast *prohibitam* w dok. nr 18 (s. 51 w. 7), *fidele* zamiast *eiusdem* w dok. nr 12 (s. 44 w. 13), a także kilka nieprawidłowo rozwiązanych skrótów, np.: *reverendus* zamiast *reverendissimus* w dok. nr 10 (s. 42 w. 6), *venerabile* zamiast *venerabilem* w dok. nr 12 (s. 44 w. 7—8), *reverenda* zamiast *reverendissima* w dok. nr 18 (s. 51 w. 23, 24, 26).

Mimo tych usterek *Nowe materiały* należą do najcenniejszych pozycji wśród publikacji poświęconych przekazom Kopernikowskim. Okazały się bardzo pomocne przy opracowywaniu trzeciego tomu *Dzieł wszystkich* Mikołaja Kopernika, pozwalając włączyć do jego korespondencji 9 nowoodkrytych tekstów. Bez wątpienia oddadzą wielkie usługi także w dalszych badaniach nad życiem i działalnością astronoma.

Jerzy Drewnowski

O UTOPII I WYOBRAŹNI INTELEKTUALNEJ U PROGU OŚWIECENIA

Charles Rihs: *Les Philosophes Utopistes — le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*. Paris 1970 Marcel Rivière et C^{ie} ss. 414.

Madeleine Alcover: *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*. Genève 1970 Droz ss. 184. Histoire des Idées et Critique Littéraire, N^o 109.

Erica Harth: *Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity*. New York and London 1970 Columbia University Press ss. VII, 288.

Pierwotny sens pojęcia utopii, tj. ten, jaki nadał mu More, był bez wątpienia bardziej wąski aniżeli dzisiejszy. Dla niego utopia to mniej lub więcej fantastyczny obraz idealnego ustroju; ale już w tym samym wieku znaczenie to obrosło w szereg innych skojarzeń, wśród których przewija się zazwyczaj postulat gruntownej reorganizacji istniejącego stanu rzeczy. Później pojmowano utopię przeważnie jako owoc refleksji nad pełnią możliwości człowieka, pragnącego jak najlepiej uregulować ogół stosunków międzyludzkich. Mianem utopistów natomiast określano tych, którzy domagają się radykalnych zmian, co głównie (od czasu pojawienia się w 1929 r. książki Mannheima *Ideologia i utopia*) odróżnia ich od ideologów, tj. tych, którzy dążą do utrzymania *status quo*. Dzielom, jakie wychodzą spod pióra utopistów przypisuje się — jako cechę typową — nierealność szlachetnych pomyśłów, w których fikcja przedstawiona jest w formie konkretnej realizacji, i w których idealna przyszłość stanowi kontrast niezadawalającej terażniejszości.

Tak oto rodzą się rozważania na temat źródła myślenia utopijnego w ogóle, tj. refleksja przybierająca często postać rozważań o współzależności trzech odmian przeżywanego przez każdego człowieka czasu: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. W tym właśnie punkcie nie tylko zbiegają się rozważania wielu „utopiołogów”, lecz także pojmują oni w podobny sposób mechanizm kształtowania się świadomości utopijnej pisarzy: Virgilio Melchiorre, profesor Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie i autor ostatnio wydanej książki *La Coscienza Utopica* (1970), nieraz cytuje dzieła Marksa i Engelsa. Co więcej: kiedy snuje on swe rozważania nad myśleniem utopijnym jako wynikiem specyficznej konfrontacji tego, co już (w przeszłości i terażniejszości) ukształtowane i tego, co pozostaje jeszcze nie ukształtowane w sferze (przyszłych) ludzkich możliwości, a co zawsze jest uwarunkowane przez konkretne warunki określonej epoki — trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy przed sobą pewien mniej lub więcej świadomy wariant myśli zawartej w *Antydühringu*, którą to pracę Engelsa zresztą Melchiorre przytacza; czytamy tam mianowicie, że rojenia utopistów zrodziły się, ogólnie rzecz biorąc, z niedorozwoju czasów, w których żyli, skutkiem czego zamiast odwoływać się do zaledwie kiełkujących możliwości własnej epoki, zmuszeni byli apelować do świadomości przyszłych generacji. Trudno w tym kontekście nie przytoczyć uwagi Leibniza, jaką znajdujemy w *Discours de Métaphysique*: przeszłość — pisał on — otrzymujemy w spadku po poprzednich generacjach, toteż jej niedoskonałość nie jest naszą winą, natomiast przyszłość wymaga naszej aktywności, której celem winno być udoskonalenie otaczającego nas świata.

Rozdźwięk istniejący między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, tj. między tym, co uważamy za niedoskonałe i tym, co pełne nadziei, jest zjawiskiem występującym zawsze i wszędzie; sprawia on, że jako gatunek literacki utopia ma zapewnioną długowieczność, mimo że często zmienia się jej charakter, skoro wiele dzisiejszych „antyutopii” (raczej: utopii negatywnych) zawiera pesymistyczne wizje przyszłości wynikające z przekonania o intelektualnej i moralnej dekadencji rodzaju ludzkiego. Z drugiej strony znak równości, jaki łączy często dwa przymiotniki: „utopijny” i „nierealny”, nie zdołał wpłynąć ujemnie na ocenę utopii, zjawiska nieodłącznego od doli człowieka, jako istoty skazanej na ustawiczne doskonalenie się. Pragnienie poprawy istniejącego stanu rzeczy cechuje dziś zresztą zarówno bogate, jak i ubogie społeczeństwa; wydaje się nawet, że w tych ostatnich występuje ono częściej, jako swoista kompensata powiązana z próbami realizacji idealnych wzorów pojmowanych zarówno jako podstawa płodnej konfrontacji dnia dzisiejszego z jutrzejszym, jak i jako katalizator myślenia o przy-

szości. Inaczej trudno by pojąć, dlaczego właśnie w Indiach przewiduje się na rok 1972 ukończenie budowy *Auroville*, co ma nastąpić w rocznicę stulecia urodzin myśliciela i działacza społecznego Sri Aurobinda, którego uczniowie i wyznawcy pragną ukazać całemu światu idealną społeczność przyszłości, zdolną zapewnić ludziom „braterstwo, pokój, piękno kultury i nauki”. Jeżeli więc prawdą jest, że rodzimy się po to, aby zawsze do czegoś dążyć, to utopia zdaje się spełniać rolę drogowskazu dla tych dążeń, a powiązania między żywotnością społeczeństwa i jego skłonnością do myślenia utopijnego są oczywiste.

C'est le propre de l'Utopie d'être la description d'un pays imaginaire destiné à enseigner un pays véritable — pisze Charles Rihs (docent Uniwersytetu w Genewie), który jako nic przewodnią swych refleksji obrał „stary jak świat ideał ludzkiej wspólnoty”. Dodajmy, że Rihs jest autorem książek o Komunie Paryskiej, o Wolterze i o początkach materializmu historycznego.

W prezentowanej książce pisze on nie o „wielkich filozofach oświeceniowych”, ale o „małych” myślicielach — utopistach, którzy w dziejach odegrali niemniejszą rolę niż ich słynni współcześni.

Jak już wiemy, nicią przewodnią rozważań jest *l'idéal communautaire*, co wpłynęło zasadniczo na strukturę książki: jej pierwsza część zatytułowana jest *De l'utopie sentimentale à l'utopie révolutionnaire*, druga zaś nosi tytuł: *Les antécédents théoriques et pratiques*. To właśnie pierwsza część zawiera prezentację zasadniczej myśli autora — zapoznajemy się bowiem kolejno z *les communautaires hésitants* (Rousseau, Mably i Brissot de Warville), a później z *Les utopistes communautaires et révolutionnaires* (Meslier, Morelly et Dom Deschamps). Druga natomiast część dotyczy początków teoretycznych i praktycznych tego nurtu myślenia. Z punktu widzenia konstrukcji całej książki nie wydaje się celowe umieszczenie niewielkiego rozdziału *Les réminiscences communautaires* (Montaigne, Fénelon, Montesquieu, l'abbé de Saint-Pierre) w pierwszej części; pod względem treściowym natomiast wnioski zawierają chyba uogólnienia zbyt daleko idące w stosunku do materiału prezentowanego przez autora. Jest tak tym bardziej, że obok ideału równości, który najściślej wiąże się z ideałem utopistów, można by bez trudu wyśledzić w nurcie myślenia utopijnego dwa inne ideały: wolności i braterstwa, które nie zawsze koncordowały z ideałem równości (na istnienie w myśli utopijnej tych trzech haseł późniejszej Rewolucji pisał już dawno cytowany w książce G. Atkinson); poza tym wnioski dotyczące utopii w ogóle musiały być oparte nie tylko na tak istotnym dla nurtu „wspólnotowego” (*communautaire*) micie „dobrego dzikusa”, ale także w legendzie „mądrego Chińczyka”, nie mówiąc już o innych utopiach francuskich, jak np. Claude Gilbert; o jego *les comptes rendus* (?) czytamy przy okazji analizy poglądów Jana Meslier, którego dzieła (znane dotąd w przekładach i wydaniach rosyjskich) doczekały się wreszcie wydania we Francji.

Ilustrująca znakomicie jeden nurt myślenia utopijnego, książka ta pozwala snuć refleksje na temat nie tylko pozytywnych cech utopii, lecz także i ich „odwrotnej strony medalu”. Było ich niemało, a na czoło wysuwa się cecha, która rzuca się w oczy każdemu czytelnikowi wielu utopii, a mianowicie to, co można by określić jako chęć petryfikacji raz ustanowionego idealnego ustroju lub też jako tendencję nadania mu charakteru statycznego, co było związane z przekonaniem, że raz osiągnięta doskonałość winna być obroniona przed wszelką interwencją nowatorów, mogącą tylko pogorszyć z trudem osiągniętą równowagę. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego na kartach wielu utopii spotykamy potępienie „nowości” i pochwałę „dawnych obyczajów”. Obok tej cechy wymienił trzeba inną: wiarę w nieograniczoną wprost „plastyczność ludzkiego materiału”, tj. przekonanie, że stosunki międzyludzkie pozwolą się bez większego trudu, mocą sa-

meo tylko argumentu „racjonalności”, ukształtować w pożądanym przez reformatora lub utopistę sposób. Stąd widoczna na każdym kroku troska o możliwie wyczerpujące uregulowanie życia wzorcowych obywateli. Niezadowoleni z istniejących stosunków twórcy utopii byli przekonani, że jedynie tylko drobiazgową reglamentacją wszystkich dziedzin życia zapewnić zdoła szczęście mieszkańca doskonałego państwa.

Nieracjonalnie — ich zdaniem — skomplikowanej rzeczywistości przeciwstawiali racjonalnie zorganizowany ustrój przyszłości. Liczni pisarze podkreślali, że rozum uznają za miarę, która służyć winna ocenie obserwowanych zjawisk i postępieniu ich, jeżeli nie spełniają jego wymogów. I dlatego właśnie w idealnym państwie nie było miejsca na to wszystko, co mogłoby zakłócić prawidłowość jego funkcjonowania, a więc np. uczucia osobiste, rodzinne itp. (reglamentacja małżeństw, wychowanie dzieci przez państwo itd.).

Liczni utopiści posiadali jeszcze jedną cechę wspólną. Upodabniała ich ona do Platona, który — jak zauważył B. Russell — posiadał tę szczególną umiejętność, że potrafił antyliberalne propozycje przedstawić w taki sposób, że nikt niemal nie zdawał sobie z tego sprawy. Podobnie i admiratorzy utopii niewątpliwie nawet nie przypuszczali, jak daleko posuniętej rezygnacji z indywidualnej wolności wymagałoby życie w tego rodzaju idealnym ustroju. Wzory, na których się opierali liczni utopiści wywodzili się z reguły z tych środowisk, z którymi byli oni ściśle związani, tj. bądź rygorystycznie zarządzanymi gminami wyznaniowymi różnych odmian protestantyzmu, bądź katolickimi społecznościami zakonnymi. Co krok niemal natrafiamy na reminiscencje przeszłości w tym, co miało dotyczyć przyszłości: niejeden rys średniowiecznego kolektywizmu i niejedna cecha teokracji przysłań s sylwetkę utopijskiego awangardzisty, który jednym tchem dawał wyraz swej nostalgii ku przeszłości i powoływał się na ostatnie odkrycia geograficzne, udoskonalenia techniczne lub nowości architektoniczne. Oto dłaczego C. G. Dubois pisze o „reakcyjnym futuryzmie”, jaki nieraz wyziera spoza utopijskich koncepcji. (*De la première utopie à la première utopie française*, RALF, 1970).

Można podnosić te hasła do rzędu zasadniczych motywów przewodnich myśli utopijskiej tamtych czasów, można jednak widzieć inne aspekty tych „passeistycznych” cech. Oto wspomniana wyżej reglamentacja życia osobistego utopian, a głównie przepisy dotyczące zabiegów przedmażeńskich (lektura tych fragmentów utopii zawiera wiele elementów niezamierzonego humoru) nie jest przecież niczym innym, jak załącznikiem wychowania seksualnego, rodzajem nieświadomionej jeszcze troski o zdrowe potomstwo itp. Skłonność do uproszczenia struktury i funkcji idealnego państwa związana była natomiast z pragnieniem możliwie sprawnego regulowania procesów produkcyjnych, a tendencje „równościowe” zawierały kompensację dążeń liberalnych, niemożliwych do zrealizowania w ustroju, jaki opierał się na formalnym jedynie pojęciu wolności. W odróżnieniu od istniejącego, idealne państwo stać się miało gwarantem realizacji norm prawnych, zapewniających każdemu to, „co mu się należy”, a gąszcz tych drobiazgowych przepisów przesłaniał osobistą odpowiedzialność wykonawców, którzy — w takim stanie rzeczy — spełniać mieli rolę anonimowych egzekutorów.

Atrybuty państwa utopijskiego ulegały absolutyzacji i stawały się w ten sposób właściwościami organizacji wyrażającej mniej lub więcej transcendentne aspiracje ówczesnych ludzi, tj. przede wszystkim pragnienie podporządkowania działalności ludzkiej wartościom wyższego rzędu, nie dającym się sprowadzić do tych, jakie wiązały się z codzienną rzeczywistością. Wspomniany już Melchiorre pisze, że utopia powstaje wtedy, kiedy *la tensione religiosa* znajduje swój wyraz „w stosunkach społecznych i kiedy stara się ona odnaleźć w nich to, co je wyprzedza i co ucieleśnia się w świeckiej postaci”. Uwaga ta jednak nic nie straci ze swej

słuszności, gdy za cechę charakterystyczną utopistów uznamy nie tylko bodźce natury religijnej, lecz te wszystkie podniety, które wiążą się z dążeniem każdej jednostki ludzkiej do przekroczenia granic wyznaczonych jej przez codzienną egzystencję i do wzniesienia się ponad przyziemną prozaiczność. W tym świetle staje się zrozumiałe, dlaczego wszechmoc wzorowego państwa przyszłości stała się warunkiem niezbędnym do zrealizowania tych wszystkich możliwości doskonalenia, jakie tkwią potencjalnie w każdym człowieku.

Utopiści dawnych czasów pragnęli pogodzić dwie sprzeczne tendencje myślenia: to, co rzeczywiste, lecz niedoskonałe stać się miało możliwie najdoskonalsze, tj. jak najbardziej racjonalne; to zaś, co racjonalne przybrać miało kształt rzeczywistości możliwie najdoskonalszej. Lektura ich dzieł dowodzi raz jeszcze, że myśl ludzka, aby sprostać swemu powołaniu, nie może być tylko apologią tego, co jest, lecz że główne jej zadanie polega na ciągłym konfrontowaniu tego, co jest, z tym co mogłoby być, lub z tym, co powinno być.

Powstaje jednak pytanie: czy można nazwać utopistą takiego pisarza, który nie stworzył mniej lub więcej spójnego obrazu idealnych stosunków międzyludzkich? W konkretnym przypadku chodzi o to, czy można dzieło Cyrana de Bergerac *Tamten świat (L'autre monde)* rozpatrywać w powiązaniu z utopijnym nurtem myślenia? Sprawa jest skomplikowana także i dla tych, którzy skłonni są traktować poszczególne fragmenty jego dzieła jako specyficzne wizje (ostatnio L. C. Rosenfeld i H. G. Harvey), lub którzy podkreślają decydującą rolę bogatej wyobraźni tego pisarza czemu dał wyraz E. Lanius w książce *Cyrano de Bergerac and the Universe of the Imagination*, ogłoszonej w 1967 r.

Ostatnio twórczość Cyrano de Bergerac doczekała się interpretacji, które zdają się świadczyć o tendencji zmierzającej do podkreślania całej specyfiki tego niebanalnego przypadku. Z tego punktu widzenia dobrze się stało, że dwie książki o nim ukazały się niemal równocześnie i niezależnie od siebie, a ich lektura potwierdza prawdę znanego powiedzenia, że *duo si faciunt idem non est idem*.

Obie autorki wychodzą co prawda z identycznych założeń ogólnych, stwierdzając że nie był on filozofem w ścisłym tego słowa znaczeniu i że nie stworzył żadnego „systemu filozoficznego”. Zdaniem obu autorek reprezentuje on poprostu wysoki poziom umysłowy i odzwierciedla klimat intelektualny połowy XVII stulecia. Co więcej: obie zgodnie podkreślają pierwszoplanowość satyrycznego traktowania rzeczywistości u Cyrano de Bergerac. Ogólnie rzecz biorąc na tym jednak kończą się podobieństwa, a zaczynają różnice, spośród których wystarczy wymienić dwie, aby zorientować czytelników w charakterze obu dzieł. Oto Madeleine Alcover twierdzi, że Cyrano nie jest autorem *Fragment de Phisique* i w ten sposób eliminuje go z kart swej książki, natomiast Erica Harth stara się drogą skomplikowanych manipulacji przekonać czytelników o jego autentyczności. Druga, chyba ważniejsza, różnica polega na tym, że obie damy przypisują odmienne znaczenie kopernikanizmowi w formowaniu się poglądów Cyrana. M. Alcover, wychodzi z założenia, że Cyrano nie tylko otwarcie bronił teorii Kopernika, ale że uznał teorię heliocentryzmu za dogmat; to też rozpoczyna swą książkę od rozdziału *La mécanique et l'astronomie*. Wspomniany wyżej rozdział otwiera pierwszą część książki zatytułowaną *Les Etats et Empires de la Lune ou le matérialisme mécaniste*, druga część nosi tytuł *Les Etats et Empires du Soleil ou le matérialisme animiste et vitaliste*, a trzecia *L'Unité de la pensée philosophique et scientifique dans l'Autre Monde*. W ten sposób czytelnik otrzymuje konsekwentną całość poglądów Cyrana od kosmologii do etyki w świetle różnych odcieni jego materializmu. Inaczej Erica Harth, która w dwóch pierwszych rozdziałach swej książki omówiła zagadnienie cudowności, gdyż — jak twierdzi — walka z „cudami” i nadprzyrodzonym wyjaśnianiem zjawisk stała się

osią koncepcji Cyrana. Już Max Weber pisał o tym, że cechą charakterystyczną nowożytności jest „odczarowywanie świata”, ale nie wydaje się możliwym utrzymanie tezy o (chronologicznym lub merytorycznym) priorytecie owej „antycudowności” Cyrana; bardziej przekonująca wydaje mi się teza o jego materializmie jako elemencie determinującym dalszy ciąg jego poglądów.

Nie chcąc odgrywać roli arbitra pomiędzy dwiema uczonymi białogłowami pozwalam sobie zwrócić uwagę na rzecz w tym aspekcie bardzo znamiennej, tj. na twórczy charakter wyobraźni Cyrana, który dzięki temu właśnie mógł swobodnie operować różnymi kategoriami ówczesnego materializmu. W ten sposób wyobraźnia jego urasta do rozmiarów czynnika stymulującego rozwój myślenia naukowo-racjonalnego. Wydaje się, że u źródła tego zjawiska leży sytuacja wielu ówczesnych myślicieli. Oto znużony obojętnością lub wrogością środowiska, w którym ton nadawali zazwyczaj ludzie wysoko postawieni w hierarchii społecznej, lecz o horyzontach niezbyt szerokich, niejedyn intelektualista marzył o kraju, w którym nie czułby się skrępowany przez tępotę lub rutynę swoich chleboborców. Towarzysz podróży Cyrana de Bergerac (w *Tamtym świecie*) wyjaśnił pewnego dnia, że podróżuje bez przerwy a teraz zawitał na księżyc ponieważ „nie znalazł kraju, w którym choćby wyobraźnia cieszyła się wolnością”. Szczególnie często uciekali się do wyobraźni — jako do niezawodnego źródła swych pomysłów — pisarze o skłonnościach libertyńskich. Można też zauważyć, że wiele śmiałych koncepcji wolnomyślicielskich XVII w. zawdzięcza swe powstanie relacjom o nowych łądach i nowych odkryciach dokonywanych w świecie. To też miał rację La Mothe Le Vayer, nazywając książki podróżnicze lekturą filozofów.

Stąd na każdym niemal kroku wyczuwa się jak wielkie znaczenie miała dla ówczesnych ludzi możliwość poszerzenia skali porównawczej na drodze ciągłego napływu informacji o nowych łądach i krajach, co było jednoznaczne z wagą podróży, których pochwały mnożyły się w XVI i XVII w. Baudelot de Dairval w traktacie *De l'utilité des voyages* (1686) pisał, że pierwsi greccy uczeni byli równocześnie pierwszymi podróżnikami i że wysoki poziom wiedzy nie zwalnia bynajmniej uczonych od ciągłego podróżowania. A kiedy eksploracja globu ziemskiego wydawała się na ukończeniu napis *ubi leones* rzadziej pojawiał się na mapach świata, który ze skończonego przetwarzał się w nieskończony, a w którym dominowały obiekty pradawnego zainteresowania: Słońce i Księżyc. I oto Cyrano, idąc w ślady swych starożytnych i współczesnych poprzedników potrafił nie tylko powiązać literaturę podróżniczą z najnowszymi hipotezami kosmologicznymi, ale także dzięki temu właśnie uzyskać taki dystans wobec spraw ziemskich, że koło każdej tezy uznawanej za niewzruszoną i oczywistą („naturalną”) można było postawić znak zapytania. Stało się to możliwe dzięki temu, że stworzył dzieło, w którym współudział wyobraźni był co najmniej tak wielki jak i intelektu. Skoro się zważy, że niemal równocześnie Pascal uważał wyobraźnię za główną przyczynę błędów, powstaje od razu pytanie: czy rzeczywiście ten genialny uczyony nie zdawał sobie sprawy, ile pomysłów zawdzięczał swej naukowej wyobraźni? Ale równocześnie rodzi się refleksja o tym, jak wiele siły kryje w sobie intelektualna fantazja jako konieczny warunek płodnych rozważań nad pełnią możliwości człowieka: przecież, podobnie jak i utopiści, tak samo i „fantaści” ukazują nam często, że to, co dziś uważamy za zwykłe zmyślenie, jutro może okazać się prawdą.

Waldemar Voiśé