

Rachmiel Brandwajn

Świętoszkowie i Świętoszek

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 44/2, 449-469

1953

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RACHMIEL BRANDWAJN

ŚWIĘTOSZKOWIE I ŚWIĘTOSZEK

1

„Od końca XVI wieku zakłady religijne, zakony stare i nowe rosną jak grzyby po deszczu; wypada przy tym podkreślić, że znajdują w nich schronienie dusze skłonne raczej do życia czynnego niż do kontemplacji”. W ten sposób określa R. Allier ogólną atmosferę klerykalnego spisku, który w XVII w. niemało kłopotów przyczynił katolickim ministrom Francji¹.

Nie mam oczywiście zamiaru wracać tu do trudności, z którymi borykała się monarchia absolutna, wydaje mi się jednak, że Kabała, tak bowiem nazywano spisek, godna jest uwagi chociażby jako szkoła reakcji, szkoła walki z postępem w okresie między rokiem 1627 a 1683.

Założyciel Towarzystwa Świętego Sakramentu, z którego cały ruch wyrósł, Henryk de Lévis, diuk Ventadour, par Francji, hrabia Voulte, pan na Cheylard, Vauvert itd., nie spędził swego życia w sposób budujący. Katolicycy biografowie rozplywają się wprawdzie w zachwytach nad mistyczną żarliwością duszy tego późniejszego krzyżowca, protestanci jednak wykazują już więcej umiaru. Bo też diuk niezgorzej złupił hugenocką Langwedocję podczas wypraw roku 1623 i 1625, a w roku 1628 posunął się w świętym zapale tak daleko, że zrównał z ziemią zamek Pradel, wslawiony przez Oliviera de Serres. Na tym zresztą nie kończą się jeszcze jego wyczyny; w okolicy Nîmes spalił w tymże roku 47 wiosek i za tak wymowne dowody katolickiej prawowierności otrzymał dobra herezyków w nagrodę. Dochody z nich egzekwował z istic mistyczną zaciękłością. Przy czynnym współudziale spowiednika Marii Medycejskiej — kapucyna Filipa Angoumois, i biskupa Saint-Paul-Trois-

¹ R. Allier, *La Cabale des Dévots*. Paris 1902, s. 17.

Châteaux stał się Ventadour organizatorem kierowniczej komórki, której podlegały wszystkie przybudówki Kabały. Czym było Towarzystwo w istocie? Jak stwierdzają *Annales de la Compagnie du Saint Sacrement* hrabiego Marc-René de Voyer d'Argenson, stanowiło ono ośrodek nielegalny *sensu stricto* o bardzo surowej i ścisłej dyscyplinie. Bezwzględne podporządkowanie członków woli Dyrektora było zasadą naczelną. Aczkolwiek Kabała nie mogła kierować się regułami kongregacji, niemniej jednak miała ustaloną hierarchię godności i funkcji oraz dokładnie opracowany porządek werbowania zwolenników. Kandydatów poddawano długim i cierpliwym próbom, domagano się poręczeń za ich dyskrecję, nie szczędzono im lekcji uległości.

Członkami Towarzystwa mogły być zarówno osoby świeckie, jak też duchowne. Starano się przede wszystkim pozyskać dostojników kościoła i wyższych urzędników państwowych. Wśród spisowców nie brakło jednak i szlachty, nawet dworskiej. Rzadziej zdarzali się mieszczanie, ludzie z gminu. Członkowie nie byli zrównani w prawach. Istniały tajemnicze sprawy dostępne wyłącznie dyrektorom i sekretarzom; przekazywano je w trybie urzędowym przy obejmowaniu lub zdawaniu funkcji kierowniczych. „Sprawą zasadniczą dla charakteru Towarzystwa — czytamy u hrabiego d'Argenson — najistotniejszą dla niego jest tajemnica. Bez niej Towarzystwo nie byłoby Towarzystwem, lecz zwyczajnym bractwem [...] religijnym”².

Główną rolę odgrywała oczywiście organizacja paryska, której wpływy promieniowały na cały kraj.

Ścisłe konspiracyjny charakter Kabały znajdował wyraz w szczególnym umiłowaniu „wtyczek”, którymi posługiwano się w stowarzyszeniach religijnych i dobroczynnych. Osoby wydelegowane miały surowy zakaz ujawniania swej właściwej przynależności. Książdz Du Four, autor anonimowo wydanej w roku 1660 broszury *Mémoire pour faire connaître l'esprit et la conduite de la Compagnie établie en la ville de Caen*, w następujący sposób charakteryzuje metody Towarzystwa: „Usiłują oni uniknąć nienawiści tych, których atakują, działając w ścisłej tajemnicy. Gdy w kogo cisną kamieniem, to starają się ukryć ramię, ażeby nie spostrzeżono, kto zadal cios”³. W stosunku do osób niewygodnych nie cofano się przed

² Marc-René de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie du Saint Sacrement*, s. 113.

³ Cytuję za Allier, *op. cit.*, s. 355.

oszczerstwem i zniesławieniem. Wspomniany już Du Four podaje, jak rozprawiano się z niezbyt uległymi duchownymi. Jeśli na przykład członkowie Towarzystwa uważali, że potrafią takiego przeciwnika unieszkodliwić w drodze zwyczajnej procedury sądowej, to wynajdywali denuncjanta, który go oskarżał o rozwiązanie obyczajów lub podejrzenie doktryny. W trudniejszych sprawach uciekano się do zniesławiania opornych, z pominięciem rozprawy jawnej.

Dla osiągnięcia zamierzonych celów Kabała potrafiła zorganizować „cudowne uzdrowienie” Ludwika XIII, kreować sprzyjające spiskowi komitety filantropijne i całe bractwa. Nieufność posuwano tak daleko, że wystrzegano się nawet książąt kościoła, których poglądy nie były dokładnie znane. Tak więc w roku 1645 w Périgueux biskup Franciszek de la Béraudière zatwierdza statut Bractwa Świętego Sakramentu⁴, nie podejrzewając nawet, jaką organizację błogosławi.

Do charakterystycznych metod działania należy w Towarzystwie zbieranie danych o księżach i osobach świeckich, budzących zastrzeżenia z jakichkolwiek powodów. Ewidencją objęci byli nie tylko duchowni poszczególnych parafii, lecz również pobożnisie spiskowcom Niemili.

Narzuca się oczywiście pytanie, po co stworzono ten skomplikowany aparat organizacyjny, dlaczego go konspirowano? Jak wynika z oświadczeń diuka Ventadour, z *Annales* i z protokółów filii prowincjonalnych Kabały, celem jej było przeciwstawienie „władzy Chrystusa” porządkowi absolutnemu i realizacja królestwa bożego we Francji. W praktyce hasła te przyjmowały bardziej konkretną, historyczną postać. Ale posłuchajmy najpierw księdza Du Four. W swoim *Mémoire* rozgoryczony mąż boży pisze:

Towarzystwo założono, żeby zająć się wszystkimi stowarzyszeniami oraz instytucjami o charakterze publicznym lub prywatnym, mającymi na celu krzewienie pobożności i wiary. Bóg powołał ich [tj. kierownictwo Kabały; przyp. mój, R. Br.] po to, aby zapobiegli brakom i opieszałości prałatów, kapłanów i urzędów, sędziów i zwierzchników, zarówno duchownych, jak też politycznych [...], którzy zaniedbują w wielu wypadkach dobro, jakiego można od nich oczekiwać, i nie troszczą się o to, by wyteplić zło, nadużycia i błędy, jakie mogliby wypełnić. Tą myślą przejęci, panowie z Towarzystwa uważają, że mają prawo mieszać się do wszystkich spraw, ingerować w głośniejsze wydarzenia życia religijnego, brać na siebie obowiązki cenzorów kraju, wnikać i wdzierać się w tajemnice pry-

⁴ Była to przybudówka Towarzystwa.

watne, w tajemnice poszczególnych rodzin [...] i kierować wszystkim według własnego uznania⁵.

Groźny cień średniowiecza przesłania już tu słodkawe frazesy o zbawieniu dusz, a królestwo boże w interpretacji Du Foura dziwnie przypomina Inkwizycję.

W istocie Towarzystwo dążyło do celów wyraźnie politycznych. Członkowie jego reprezentowali w jaskrawy sposób poglądy tej części kleru i szlachty, która nie chciała zrezygnować ze swych uprawnień na rzecz władzy królewskiej. Nie tylko więc jątrzyli przeciw hugenotom i w ogóle innowiercom, lecz także przeciwstawiali się wszystkim zarządzeniom, które zmierzały do unowocześnienia państwa i gospodarki francuskiej, do umocnienia autorytetu monarchy. Podporządkowując sobie kler, bractwa i stowarzyszenia, spiskowcy zamierzali sterroryzować niewiernych, heretyków i libertynów, narzucić Francji reżim ciemnoty i stworzyć w kraju własny ośrodek dyspozycyjny, niezależny od aparatu państwowego. Miały to być warunki skutecznej walki z absolutyzmem.

Wpływowi członkowie Towarzystwa występowali czynnie, ilekroć wydawało im się, że tym koncepcjom grozi niebezpieczeństwo. Do walki pobożnisiów z Colbertem wypadnie nam jeszcze wrócić. Tu chciałbym tylko naświetlić działalność codzienną, to, co było „chlebem powszednim” Kabały.

Na pierwsze miejsce wysuwa się samowolne „zastępowanie” organów władzy legalnej. Z inicjatywy spiskowców powstały nawet swoiste instytucje koercyjne, łączące wymiar sprawiedliwości z pracą przymusową, *nota bene* nie opłacaną. Tak więc zorganizowano we Francji kilka ośrodków, w których zamykano bez wyroku sądowego prostytutki i kobiety podejrzane o uprawianie procederu. Sprawa ta narobiła szczególnie wiele hałasu wskutek wystąpienia pana de Pontac, pełniącego w roku 1658 obowiązki generalnego prokuratora. W przemówieniu swoim z dnia 12 lipca tegoż roku oświadczył on, że „porywa się kobiety i dziewczęta, zamyka się je w klasztorze św. Magdaleny bez jakiegokolwiek śledztwa lub wyroku”. Jak powiada d'Argenson, wystąpienie de Pontaca ściągnęło na Kabałę niechęć, która później doprowadzić miała do prześladowań głównych filii Towarzystwa.

Niemniejszy rozgłos zyskał tzw. szlachetny szantaż, uprawiany gorliwie przez pobożnisiów. *Lettres* Guy Patina mówią o prakty-

⁵ Du Four, *Mémoire pour faire connaître*, s. 1, 2 i 4.

kach spiskowców rujnujących spokój domowego ogniska. Zameżne kobiety szpiclowano systematycznie, donosząc panom domów o każdym ich wybryku czy potknięciu⁶. Donosicielstwo w ogóle podniesiono do godności enoty chrześcijańskiej. Hrabia d'Argenson podaje: „3 lipca 1636 stwierdzono, że byłoby ważne zobowiązać lekarzy, by po pierwszej lub drugiej wizycie zaprzestali odwiedzać tych chorych, którzy nie wezwą spowiednika”⁷. Ku chwale medyków francuskich należy zaznaczyć, że nie ulegli oni naciskowi i nie zamienili się w konfidentów zbrojnych w lewatywy. Wynika to z notatek tegoż d'Argensona, pełnych jeszcze w roku 1652 skarg i wyrzutów pod adresem wydziałów lekarskich.

Organizacja sieci szpiclowskiej dała oczywiście większe efekty na terenie stowarzyszeń filantropijnych. Pomoc materialną zarezerwowano przede wszystkim dla tych, „co myślą prawowiernie i praktykują jak należy”, przy czym Kabala udzieliła wyraźnych instrukcji, kogo i po co należy wspierać. Broszurka *Ordre à tenir dans la paroisse St. Sulpice*⁸ głosi: „Stale pamiętać należy, że jałmużna chrześcijańska ma na celu pobudzenie biednych do pełnienia obowiązków religijnych, co jest prawie zawsze ich największą potrzebą”. Słusznie stwierdza Allier, że ta swoista metoda propagandy nie była głównym obiektem zrzeszeń inspirowanych przez Towarzystwo. Cytuje on ciekawą *Instruction pour la visite des cantons*⁹, w której pobożnisie kładą szczególny nacisk na potrzebę „wykrywania zła” i szpiclowania nieprawomyślnych. Rolę donosicieli winni byli spełniać w myśl tego dokumentu nie tylko księża, ale też aptekarze, lekarze, damy ze stowarzyszeń dobroczynnych, przedstawiciele terenowi władzy państwowej i szarytki. Plan ten udało się Kabale gdzieniegdzie zrealizować. W praktyce metody działania i zakres funkcji pobożnych konfidentów przedstawiał się wszędzie jednakowo. Dla ilustracji podam przykład parafii St. Germain-L'Auxerrois w Paryżu: jednostkę tę podzielono na kilka kantonów, z których każdy podlegał inspekcji dwóch lub trzech mężów zaufania. Samozwańczy opiekunowie weszli i myszkowali po więzieniach i szpitalach, odwiedzali prywatne mieszkania biednych, „aby zbadać wszystko, co dzieć się będzie ku większej chwale bożej lub przeciw Bogu, i by o tym donieść Towarzystwu”. Dwaj

⁶ Guy Patin, *Lettres*. Paris 1692, t. 1, s. 490.

⁷ *Annales*, s. 15b.

⁸ *Ordre à tenir dans la paroisse St. Sulpice*. Paris 1652, rozdział 1, art. 1.

⁹ R. Allier, *op. cit.*, s. 103.

wysłannicy specjalnie czuwali „nad ludźmi, co klną i bluźnią świętemu Imieniu Bożemu”. Sankcji, oczywiście, pobożnisie sami stosować nie mogli, jednakże udawało się im uzyskiwać wyroki przeciw zatwardziałym grzesznikom poprzez wpływowych zwolenników pełniących ważniejsze funkcje urzędowe.

Przedmiotem deliberacyj Towarzystwa stały się nawet fakty nieznaczące. Potwierdza to całkowicie sąd Du Foura o pretensjach tej organizacji do roli cenzora całego życia kraju. I tak w broszurze *Ordre de conduite pour l'exécution des règlements* z roku 1669 czytamy: „Posiedzenie z dnia 1 maja 1656. — Doniesiono nam, że niejaki de Valons, hugenota, uczy greki i łaciny. Zlecono panu Pépin poinformować się bliżej”. Albo: „Posiedzenie z dnia 3 lipca 1656. — Doniesiono, że niejaka Chevalier, wyrokiem sądowym wygnana na lat pięć, wróciła samowolnie do miasta i że można byłoby ją zwabić do pewnego domu na przedmieściu St. Germain. Postanowiono postarać się o jej ujęcie”. Trudno określić, w jakiej mierze te obrady mogły przyczynić się do większej chwały bożej, pewny tylko jest fakt, że stanowią one szkołę szpicla doskonałego.

Wierni, wychowywani w tym duchu, nieszczególnie godzili się z koncepcją władzy absolutnej. Kapłani należący do Towarzystwa byli przeszkodą, a nie oporą dla monarchii. Z charakteru spisku najwcześniej i najdokładniej zdał sobie sprawę Mazarin. W notatkach jego, stanowiących bruliony raportów składanych regentce, czytamy:

Wszyscy oni starają się uchodzić za sługi boże, a w istocie są wrogami państwa. W okresie Regencji wśród tak złych zamiarów ludu, możliwych, parlamentów, kiedy Francji ciąży najtrudniejsza wojna, jaką kiedykolwiek prowadziła, niezbędny jest silny rząd... Dwie różne osoby przyszły mi powiedzieć, że klasztory, zakonnicy, pobożnisie i dewotki pod pretekstem podtrzymywania zapału królowej mają na celu zabrać jej cały czas po to tylko, by go właściwym sprawom i mnie poświęcić nie mogła¹⁰.

Zanim jednak zdołano rozprawić się z Kabałą, zdążyła ona jeszcze przeprowadzić kilka akcji w większym stylu: wystąpiła przeciw związkom czeladniczym *Compagnons du Devoir*, przeciwstawiła się zarządzeniom gospodarczym Colberta i rozpoczęła nagonkę przeciw *Świętoszkowi* Moliere. Do niej właśnie przejdziemy.

¹⁰ Cf. Cousin, *Journal des Savants*. 1855, s. 41 i 42.

2

Czym należy tłumaczyć zatargi Moliera z Kabałą? Czy tylko przyczynami natury osobistej, jak chce Allier, czy też konfliktem głębszym, którego źródeł szukać należy w zasadniczej różnicy światopoglądów? Sprawa warta jest zastanowienia, w grę wchodzi tu bowiem nie tylko *Świętoszek* i *Don Juan*, że pominię wcześniejszą *Szkolę żon*. W swoich udokumentowanych, lecz nie zawsze słusznych wywodach autor *Cabale des Dévots* stawia pod znakiem zapytania całą wymowę ideologiczną komedii Molierowskich:

Molier — powiada on — miał na pieńku nie tylko z pobożniami w ogóle, lecz z tymi, którzy nas interesują w szczególności. Zadebiutował wraz ze swoją młodą trupą w sali gry w piłkę obok bramy Nesles, tzn. na terenie parafii Świętego Sulpicjusza, w roku 1643, to jest w okresie, kiedy pan Olier prześladował komedię i komediantów. Wysiłkom pana Olier i jego współpracowników przypisać należy fakt, że sala młodych aktorów świeciła pustkami, że młody ich szef musiał w Châtelet odbyć karę więzienia za długi. Trudno pogodzić się z myślą, że Molier nie dowiedział się później o kontaktach Olier'a i jego przyjaciół z Kabałą¹¹.

Do tego samego rodzaju argumentów należy również historia przyjaźni z księciem Conti, przyjaźni, która od nawrócenia się arystokratycznego grzesznika w roku 1656 zaczyna nabierać coraz więcej cech wrogości. Nie inaczej rzecz się ma z interpretacją *Portrait du Peintre* Boursaulta, w którym Allier dopatruje się złośliwego powtórzenia zarzutów Kabały przeciw *Szkole żon*.

Nie pomniejszając wcale wagi tych faktów wypada stwierdzić, że chęć zemsty za doznane krzywdy i urazy — jako motyw główny — nie mogła doprowadzić komediopisarza do ataku na chrześcijańską koncepcję życia, do przeciwstawienia „słodkiej wiary w naturę religii przymusu i wysiłku”. Spór o filozoficzny sens *Świętoszka* został już dawno rozstrzygnięty. Sam tekst sztuki nie pozwala na błędny komentarz i trzeba doprawdy dużo złej woli, by nie spostrzec, że wstręt w *Świętoszku* budzi nie tylko Tartuffe. Z uczuciem obrzydzenia i litości ogląda widz również postacie krewkiej pani Pernelle i jej syna Orgona. W intencji Moliera leżało więc potępienie zarówno hipokrytów, jak też szczerze wierzących. Z tych względów nie mogła się udać próba zmierzająca do rozróżnienia dwóch rodzajów chrześcijan. Nie wytrzymuje ona analizy krytycznej, toteż odrzucono ją w obozie reakcji katolickiej i w obozie postępu

¹¹ R. Allier, *op. cit.*, s. 392—393.

jako sprzeczną z rzeczywistością. Sąd ten sformułował dobitnie i wymownie nie kto inny, jak Bourdaloue:

Libertyn nazywa świętoszkostwem wszelki przejaw pobożności. Godzić w prawdziwych pobożniów — to znaczy szkodzić religii. Nie należy więc bez specjalnego upoważnienia atakować hipokryzji. Jest to sprawa dotycząca się w równej mierze moralności, jak nabożności¹².

Słusznie też wskazano, że autor *Tartuffe'a* posunął się znacznie dalej niż Marivaux, który wraca do podziału na pobożniów irytujących otoczenie i na ludzi szczerą wiary, miłych i przykładowych¹³. Dyskusję właściwie zamknął już Brunetière w swojej *Philosophie de Molière*. Praca ta w niezbity sposób stwierdza, że sztuka atakuje nie tylko hipokrytów, lecz religię w ogóle. Wraz z Des Barreaux i St.-Pavin, wraz z libertynami swej epoki komediopisarz uważał, że „*obliger un bon esprit à croire tout ce qui est dans la Bible jusqu'à la queue du chien de Tobie, il n'y a pas d'apparence*”.

Oczywiście, można byłoby, jak to robi Doumic, wskazać na brak w *Świętoszku* bezpośrednich wypowiedzi przeciw wierze i dogmatom. Istotnie, nie przypomina on traktatu ateistycznego, i to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że *Tartuffe* jest komedią, a nie rozprawą, po drugie z tej prostej przyczyny, że wystąpienia, jakich domaga się Doumic, mogły pociągnąć za sobą w XVII w. bardzo surowe represje. Ważny jest fakt, że chrześcijańskiej moralności przeciwstawiono ideał harmonijnego rozwoju człowieka, bez antynomii między rozumem i uczuciem, bez gwałcenia instynktów i spychania potrzeb ciała do rzędu swoistych występków. Znaczący wreszcie jest protest Moliera przeciw obrzydzeniu nam życia ziemskiego, przeciw traktowaniu świata jako padole łoż i nieszczęścia¹⁴. Tym się tłumaczy powszechne oburzenie pobożniów, zarówno szczerych, jak też hipokrytów — od Anny Austriaczki począwszy, skończywszy na janseniście Arnauld. W pięć dni po przedstawieniu w Wersalu, 17 maja 1664 r., *Gazette de France* oświadczyła, że „sztuka jest absolutnie obelżywa dla religii, że może wywołać niebezpieczne skutki”. Kiedy rozgłos *Świętoszka* nabrał cech skandalu publicznego, ksiądz Roullé, proboszcz parafii Saint-Barthélemy-en-l'Isle, w ohydny panegiryku *Le roi glorieux au monde ou*

¹² Cytuję za P. Janet, *La philosophie de Molière*. *Revue de Deux Mondes*, 15 marca 1881, s. 226.

¹³ Larroumet, *Marivaux*. Paris 1882, s. 409.

¹⁴ Brunetière, *Etudes*. 4 sèrie, s. 212—214.

Louis XIV, le plus glorieux de tous les rois du monde oskarżył wręcz Moliera o zamiar wykpienia wszystkiego, co jest święte w kościele katolickim, „*blâmant et jouant sa plus religieuse et sainte pratique qui est la conduite et direction des âmes*”¹⁵. Współcześni, u których wycucie granic, do jakich liberyn mógł się wówczas posunąć, było daleko żywsze niż u nas, nie mylili się w swoich sądach o *Świętoszku*. Jak później zobaczymy, w sztuce doszukiwali się nie tylko antyreligijnego wystąpienia, lecz również zdecydowanie politycznych akcentów. Wiedzano, że istnieje we Francji siła pobudzająca sumienia katolickie do protestu.

Ze względu na charakter sztuki nie mogła się udać próba przereczenia ataku molierowskiego wyłącznie na jezuitów czy też wyłącznie na jansenistów. W rzeczywistości dostaje się jednym i drugim, ściślej mówiąc, dostaje się komuś trzeciemu. Przeciwnik, którego komedia zwalcza, łączy bowiem w sobie zarówno kazuistyczną przewrotność, jak też surowość obyczajów, właściwą dla Port Royal.

To Tartuffe formułuje zasadę *direction d'intention*:

Mogę rozproszyć pani dziecinne obawy,
W zwalczaniu tych skrupułów mam bo nieco wprawę.
Prawda, że w oczach nieba rzecz to nieco zdrożna,
Lecz i z niebem dać rady jakoś sobie można:
Jest sztuka, która wedle potrzeby przemienia,
Rozluźnia, ścieśnia węzły naszego sumienia,
I która umie zmniejszyć złych czynów rozmiar,
Jeżeli czyste dla nich wynajdzie zamiary.

(akt 4, sc. 5)

To Tartuffe uczy zakłamania, kiedy usprawiedliwia okrutną decyzję Orgona. Ma ona przynieść mu majątek wydziedziczonego Damisa, warto więc dobrać argumenty na jej chrześcijańskie uzasadnienie:

I jeżeli się godzę na tę rzeczy kolej,
Biorąc dar, co dziś spada na mnie z ojca woli,
Jeśli chęć tę, powtarzam, swą zgodą uświęcę,
To dlatego, by dobro nie poszło w złe ręce,

¹⁵ Cytuję za F. T. Perrens, *Les libertins en France au 17^e siècle*. Paris 1896, s. 283.

¹⁶ Przekład wierszem cytuję według wydania: Molier, *Świętoszek*. Przełożył i opracował Tadeusz Boy-Żeleński. Wyd. 3 przejrzone. Wrocław (1953). Biblioteka Narodowa. S. II, nr 40. Fragmenty prozą stanowią mój przekład.

By nie przypadło ludziom, co mając w udziale
 Ów majątek, na zdrożne obrócić go cele,
 Gdy ja z mej strony zużyć go zamiar mam stały
 Dla bliźniego pożytku i dla niebios chwały.

(akt 4, sc. 1)

Wreszcie sam Orgon oświadcza, że pobożnisiom nie obce były praktyki związane z *restrictio mentalis*. W chwili rozterki przyznaje on, że nie cofnąłby się przed krzywoprzysięstwem, gdyż zgodnie z naukami Świętoszka mógłby liczyć na rozgrzeszenie:

Mając sumienia skrupuł, czy mój czyn jest prawy,
 Temu zdrajcy zwierzyłem się z całutkiej sprawy
 I łatwo przekonała mnie jego namowa,
 Że lepiej będzie, gdy on szkatułkę przechowa,
 Bym, w razie gdyby jakie wypadło tu śledztwo,
 Mógł niezbitą przysięgą prawdzie dać świadectwo,
 Że jej nie mam: tak, mimo fakty oczywiste,
 Przez ten wybieg sumienie bym zachował czyste...

(akt 5, sc. 1)

Nie mniej surowo ocenia jednak Molier te cechy pobożnisiów, które można byłoby uważać za właściwe jansenistom. I znów nosicielem ich jest nie kto inny jak Tartuffe. On narzuca całemu domowi surowy, prawie klasztorny tryb życia, zakazuje zabaw, do minimum sprowadza rozrywki, nie cierpi rozmów towarzyskich.

Gdyby słuchać, co prawi on nam tutaj co dnia,
 Co bądź człek czyni, wszędzie tkwi jakowaś zbrodnia.

(akt 1, sc. 1)

Rysów tych nie można przypisać uczniom Loyoli. Toteż jezuici chętni się nawet, że *Świętoszek* właśnie w Port Royal godzi¹⁷. Tezę tę podjął i rozwinął Lacour w swoim *Tartuffe par ordre de Louis XIV*, Paris 1877. Autor jest bliski prawdy, kiedy stwierdza, że sztuka była w pewnym sensie na rękę królowi, myli się jednak, widząc w niej atak skierowany przede wszystkim przeciw sekcje. Do tego zagadnienia wrócimy jeszcze, chciałbym tu jednak podkreślić, że niesposób odnieść zarzutów Moliera pod adresem jansenistów. Nie odpowiada rzeczywistości argument, jakoby komedia godziła w zwolennika Port-Royal, księcia Conti. Książę, jak wiadomo, należał do Towarzystwa Świętego Sakramentu i doszedł w nim do wielkich zaszczytów właśnie wtedy, gdy jansenistów

¹⁷ Racine, *Lettre à l'auteur de la réponse aux hérésies imaginaires*. Grands Ecrivains de la France. T. 4, s. 332.

z organizacji wyrzucono. Równie nieścisle jest twierdzenie, jakoby ksiądz Roullé miał być zwolennikiem sekty¹⁸.

Powiedzenie Moliera o głośnych oryginałach portretu dało asumpt do rozpatrzenia *Świętoszka* jako komedii, do której potrzebny jest klucz. Wszelkie próby podstawienia postaci historycznych i realnych pod fikcyjne osoby sztuki zawiodły jednak. Zdołano co najwyżej zebrać okruchy. Wiadomo np., że Hardouin de Péréfixe, arcybiskup Paryża, używał chętnie zwrotu „*le pauvre homme*”, że ksiądz Roquette wslawił się niezbyt budującymi przygodami, że w nieznacznym stopniu mógł Molierowi posłużyć za model narwany Charpy de S-te Croix. Na tym kończą się domysły. Odnotowując je gwoli ścisłości, wypada stwierdzić, że wyjaśniają one niewiele.

Czyżby więc na dotychczasowych osiągnięciach poprzestać należało? Czy można przyjąć, że komediopisarz tworząc *Świętoszka* kierował się wyłącznie pobudkami antyreligijnymi? Czy mógł ograniczyć się, bez względu na ówczesną sytuację w kraju, do metafizycznego w istocie sporu z wyznawcami chrystianizmu? Nie był przecież filozofem ten uczeń Gassendiego, pracował dla teatru i w teatrze, *pour la cour et la Ville*. Nie miałby nawet na swoje usprawiedliwienie pretekstów, którymi *lettré* osłaniał bezbożne wywody. Praktyczne potrzeby epoki odgrywały dla niego znacznie większą rolę niż dla uczonych chroniących się w ciszy swych pracowni.

Krzywdzi się więc u nas Moliera, przypisując mu jedynie odległe, z czasami jego niewspółmierne cele. I jeśli w polemice z nauką burżuazyjną, usiłującą stępić ostrze sztuk komediopisarza, krytycy nasi wydobywają ich bojowy, antyfideistyczny charakter, to sami zapominają często, że wbrew własnym intencjom pomniejszają Moliera, zawieszając go w swoistej próżni. Postęp w pierwszym okresie rządów Ludwika XIV to był przede wszystkim absolutyzm. Niewątpliwie sformułowanie to wymaga omówień. Walka przeciw przeżytkom okresu feudalnego o centralną władzę, o nowoczesne instytucje nie wyczerpuje całej działalności wielkiego komediopisarza. Jednakże nośność jego sztuk od tych właśnie czynników zależała. Nie darmo pisał Molier, że uważa za swoją zasługę bojowe wystąpienia przeciw markizom-wykwintnisiom, przeciw siłom hamującym rozwój Francji. Ten mieszczanin, który uchodzić może za czołowego reprezentanta libertynizmu w literaturze francuskiej

¹⁸ R. Allier, *op. cit.*, s. 388.

XVII wieku, rozumiał doskonale, że godząc w ośrodki zacofania toruje drogę nowej, jakże jeszcze odległej koncepcji życia. Antyreligijne poglądy mogły przenikać do jego sztuk głównie poprzez motyw walki z siłami przeciwstawiającymi się postępowi ogólnemu. Inaczej mówiąc, w Molierze doszukiwać się trzeba nie tylko ideologa, lecz i pisarza politycznego, z komedij wydobywać nie tylko tezy filozoficzne, lecz i aktualne problemy kraju, do których rozwiązania Molier chciał się przyczynić. Wielkość komediopisarza polega właśnie na tym, że umiał zrozumieć potrzeby swej epoki, że służąc sprawom doraźnym, zdołał w swoim namiętnym umiłowaniu rozumu stworzyć dzieła nieprzemijające.

Światopogląd jego nie pokrywał się całkowicie z założeniami porządku absolutnego. Nikt tego w Polsce nie neguje. Faktem jednak jest, że potrzeby walki politycznej podyktowały mu temat i, jak postaram się wykazać, strukturę *Tartuffe'a*. Tylko w tych ramach pomieścić się mogła wówczas antyreligijna, racjonalistyczna treść.

Fikcyjne postacie pobożnisiów wyposażył Molier w cechy typowe, zrobił z nich przedstawicieli Kabały. Uwadze czytelnika dzisiejszego wymyka się, niestety, wiele aluzji, wystarczy jednak zapoznać się z działalnością Towarzystwa Świętego Sakramentu, by ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, w kogo uderza bezlitosny śmiech komediopisarza.

Zanim tego dowiodę, wypadłoby uprzednio odpowiedzieć na pytanie, czy Molier wiedział o istnieniu spisku, czy w okresie, kiedy pisał *Świętoszka*, sprawa Kabały zdążyła już nabrać odpowiedniego rozgłosu. Sięgnijmy do dokumentów epoki. 28 września 1660 r., to znaczy dokładnie wtedy, gdy na Towarzystwo spadają pierwsze represje władz państwowych, Guy Patin pisał:

Byli tu pewni ludzie, którzy zwoływali tajne zebrania pod nazwą Kongregacji Świętego Sakramentu; ci panowie mieszały się do różnych spraw i nigdy nie zwoływali zgromadzeń w tym samym miejscu; wścibiali nos w życie poszczególnych większych rodzin, zawiadamiali mężów o miłostkach ich żon; jeden z powiadomionych rozgniewał się, złożył skargę i odkrywszy Kabałę przyparł ją do muru; utrzymywała ona związek z członkami takiegoż bractwa w Rzymie, mieszała się do polityki i miała zamiar zaprowadzić inkwizycję we Francji. Na skutek skarg złożonych królowi, zakazano tych zebrań, pod groźbą surowych kar¹⁹.

¹⁹ G. Patin, *loc. cit.*

Sprawa musiała być znana, skoro wiadomo o niej lekarzowi, dalekiemu od wszelkich kontaktów z pobożniami i luźnie tylko związanemu z kołami dworskimi. O skandalicznych wybrykach Towarzystwa w Caen wspomina Nicole w *Les Visionnaires*, pisze o nich wspomniany już kilkakrotnie Du Four. Warto byłoby jeszcze odnotować wypowiedź o. Rapin, różniącą się tym od pozostałych, że sugeruje ona bezpośrednie porozumienie między królem i Moliereem odnośnie Kabały:

Ponieważ kopiuje się wszystko we Francji, znalazły się osoby wybitne, które, żyjąc w naszym stuleciu, chciały naśladować jego cnoty. Według tego wzoru uformowała się sekta pobożnisiów. Miała ona później narobić wiele hałasu. Przywódcami jej byli markiz de Fénélon, hrabia Brancas, markiz de Saint-Mesme, hrabia d'Albon — ludzie godni, należący do dworu. [...] Członków sekty znieawidzono na dworze za ich afektowane maniery, za ustawiczne udzielanie rad kardynałowi [...] w sposób rażący i niegrzeczny; rozgniewało to kardynała i zmusiło go do przedstawienia królowi poczynań tych ludzi w podejrzanym świetle. Ten ostatni zlecił w kilka lat później Molielowi wykpić ich w teatrze²⁰.

Trudno pogodzić się z przypuszczeniem, że Ludwik XIV wtajemniczał komediopisarza w swoje kłopoty polityczne. Trudno też przyjąć, że chodziło wyłącznie o dumę kardynała, nieopatrznie urażoną przez pobożnisiów. Wszystkie teksty, które przytoczyłem, świadczą jednak niezbiecie, że działalność Kabały oceniano jako wrogą zamierzeniom monarchy, że wiedziano o istnieniu zakonspirowanej organizacji, stanowiącej ośrodek kierowniczy wszystkich poczynań pobożnisiów. Toteż Moliere wcale nie musiał czekać na zlecenie króla, by sztukę napisać. Była to dla niego w ogóle okazja wymarzona: broniąc władzy centralnej, wykpiwając przeciwników absolutyzmu, uzyskał możliwość ośmieszenia religii poprzez atak na jej najzarliwszych przedstawicieli.

Co wskazuje na nich w tekście *Tartuffe'a*? Rozpocznijmy od sceny 1 w akcie 1. Prezentując na scenie panią Pernelle autor każe jej wypowiedzieć się przeciw zabawom, niewinnym rozmowom, nawet przeciw elegancji ubioru. Teściowa zarzuca Elwirze:

Jesteś płocha, rozrzutna — to wprost oczy rani
 Patrząc, jak wciąż się stroisz niby wielka pani;
 Jeśli dla męża tylko chce być piękną żona,
 Nie potrzebuje chodzić cała wyfloczona.

²⁰ R. Allier, *op. cit.*, s. 391—392.

W danym wypadku przemawia przez starszą panią nie tylko mieszczańska cnota oszczędzania, lecz również poważna troska o zbawienie duszy, którego bez umartwień osiągnąć nie można. Umiarkowanie wierzący Kleant, człowiek umiejący cenić rozkosze doczesne, wydaje się jej też osobnikiem niebezpiecznym:

Dla ciebie, mój szanowny panie,
 Jej przeacny braciszku, mam pełne uznanie,
 Lecz w miejscu syna mego rzekłabym ci wszakże:
 Ruszaj sobie gdzie indziej, mój kochany szwagrze!
 Poglądy, jakie głosić ciągle się pan trudzi,
 Nie nadają się wszakże dla ucziwych ludzi.

Nie jest to zwyczajne zrządzenie gderliwej osoby, Madame Pernelle usiłuje bowiem podnieść swoje zalecenia do godności zasady:

Te wizyty, te bale, ta cała niewarta
 Zabawa, to są wszystko pokuszenia czarta!

Jak wynika ze sceny 2, nauki Tartuffe'a są dla pobożniaków źródłem, z którego czerpią. Słusznie też skarży się Kleantowi roztropna Doryna:

Ba, i ten sługus jego też bawi się w księdza
 I nam również zrządzenia swego nie oszczędza:
 Przewraca gały, wzdycha i prawi jak z książki
 Swe kazania na muszki, bielidla i wstążki.
 Wszak nie dalej niż wczoraj rzucił mi do błota
 Chusteczkę wywleczoną gdzieś z *Świętych żywota*.
 Mówiąc, że to jest zbrodnia straszna, niesłychana
 Mieszać ze świętościami przybory szatana!

Pogarda dla szczęścia ziemskiego określa więc tryb życia w domu Orgona. Postawa ta mogła wypływać z dwóch źródeł. Albo należy przyjąć, że Tartuffe jest jansenistą, co nie odpowiada prawdzie, albo też przypisać trzeba jego zachowanie się przynależności do Towarzystwa Świętego Sakramentu, usilnie propagującego wyrzeczenie się radości i uciech. „*Regarder tout le monde comme du fumier*” — było jednym z naczelných haseł Kabały i pod tym względem wszystkie dokumenty epoki są zgodne.

Powszechnie znana jest frywolność obyczajów na dworze ówczesnym. Tallement des Réaux w *Historiettes* przytacza masę anegdotek znakomicie ilustrujących ten stan rzeczy. Wśród ogólnego wyuzdania jakże musiały razić apele pobożniaków do większej skromności w... ubiorze. Ich echem jest wystąpienie Tartuffe'a, przykrywającego chustką pierś Doryny:

Duszy spokój widokiem takim zmiąć można
I w ten sposób najjaśniej myśl przychodzi zdrożna.

(akt 3, sc. 2)

Na tym się jednak aluzje nie kończą. Zastanawiającą cechą charakteru Świętoszka jest dbałość o wierność małżeńską Elwiry, dbałość zgoła niezrozumiała i nie przebiegająca w środkach. Z oświadczeń Doryny wiadomo, że Tartuffe szpicluje po prostu młodą kobietę i swoimi uwagami trzyma ją ustawicznie w szachu. Nie bez zadowolenia stwierdza Orgon:

On o wszystko się troszczy, nawet o mą żonę —
O mój honor starania ma nieocenione —
Jego strażę każdemu do niej wstępu bronią
I bardziej niż ja stokroć zazdrosny jest o nią.

(akt 1, sc. 6)

Wiemy już, ile kłopotów przyczyniły praktyki tego rodzaju różnym rodzinom we Francji. Wiemy też, kto je inspirował. Postępowanie Tartuffe'a nie jest niczym innym jak *chantage pieux*, bez tego wyjaśnienia w ogóle niesposób go zrozumieć. Odległa perspektywa bardziej konkretnych uprawnień do troski o Elwirę nie tłumaczy opieki Świętoszka nad cnotą pięknej pani. A przecież od pierwszej chwili swego pobytu w domu Orgona Tartuffe czuwa nad małżonką swego dobroczyńcy. Jasne, że nie z myślą o uwiędzeniu Elwiry zainstalował się u naiwnego pobożnisia. W pierwszym okresie kierował się pobudkami z punktu widzenia Kabaly chwalebnyymi. Nie wykluczało to wcale szpiclowania zamężnej kobiety, wprost przeciwnie, zakładało nawet pieczę nad nią. W związku z tym wydaje się, że wierzyć należy w szczerą wynurzeń Świętoszka. Istotnie, długo musiał się wahać, zanim postanowił wykoryzować swoją funkcję stróża moralności dla innych celów:

Zrazu-m lękał się, zali ten płomień tak żywy
Nie płynie z złego ducha pokusy zdrażliwej —
Chciałem unikać ciebie w niepewności srogiej
Widząc w tobie przeszkodę do zbawienia drogi.

I dalej:

Będąc nabożnym, czyż być człowiekiem przestałem ? [...]
Wiem, że z ust mych ta mowa zdumienie wywoła
W tobie, pani, lecz czyliż masz mnie za anioła ?

(akt 3, sc. 3)

Z rozdziału 1 czytelnik wie, jaką rolę przypisywali spiskowcy działalności dobroczynnej. Oni to pospieszyli z pomocą Wincen-

temu à Paulo i umożliwili rozbudowę towarzystwa opieki nad więźniami. Stało się ono domeną wyłącznych wpływów Kabały; w swoje ręce zagarnęli pobożnisie zarówno zbieranie datków, jak też rozdział istniejących funduszy.

Świętoszkowi również wiele czasu zajmują kwesty, wizyty itp. W akcie I Orgon w następujący sposób charakteryzuje człowieka, któremu udzielił u siebie schronienia:

Chciałem go wspomóc, ale on, skromny bez miary,
Zwracał mi nieodmiennie część mojej ofiary.
„To za wiele — powiadał — połowa dość będzie,
I tak łaski twej nadto doznaję w tym względzie“.
Gdym zaś wzbraniał się przyjąć, zgadnij, co on pocznie:
Resztę biednym w mych oczach rozdzielał bezzwłocznie.

Można przypuszczać, że pobudki natury religijnej podyktowały mu odruch litości. Można przyjąć, że hipokryta zastawiał w ten sposób sidła na naiwnych. Sprawę wyjaśnia jednak scena 2 aktu 3. Osoby miłosierne nie miały wówczas zwyczaju odwiedzać więźniów i nie dla nich zbierały jałmużnę. Funkeje te, jak już zaznaczyłem, rezerwowało Towarzystwo dla siebie. Tymczasem zaś Tartuffe głośno oświadcza:

Wawrzyńcze, skończ pacierze, potem pod obrazem
Złóż moją dyscyplinę z włosienicą razem!
Odwiedzającym powiedz, że chęci ich próżne,
Bo idę między więźniów rozdzielać jałmużnę.

Nie brak wreszcie w komedii bezpośredniego oznaczenia przeciwnika. W tyradzie piętnującej pobożnisiów Kleant kreślił wizerunek człowieka wiary mniej niż umiarkowanej, z którego istnieniem pogodzić się można:

Nie chwytają się pozorów zła, skłonni są
życzliwie oceniać bliźnich, nie znają Kabały ani intryg.
(akt I, sc. 6)

Szwagrowi Orgona nie chodzi tu wcale o przewrotność jako cechę właściwą tylko osobie Świętoszka. Zdaje on sobie sprawę z tego, że Kabała jest siłą, że za każdym z jej zwolenników stoi organizacja dysponująca dużymi możliwościami działania i znacznymi wpływami.

Toteż kiedy poryweży Damis w obronie oszukanego ojca chce uciec się do rękoczynów, Kleant powstrzymuje młodzieńca przed nierozważnym krokiem. On też doradza Orgonowi umiar w postę-

powaniu z *Tartuffe*'m, jest bowiem przekonany, że tylko kompromis mógłby uratować sytuację. Kleant wie, że nacisk skutku nie odniesie, i doskonale określa niebezpieczeństwo grożące całemu domowi:

Nie licz na to; on znajdzie sprężyny, by poprzeć
swoje knowania. I na słabszych dowodach Kabała zwykła
motać trudną do rozwikłania sieć.

(akt 5, sc. 3)

Bezpośrednim atakiem przeciw klerykalnemu spiskowi jest wreszcie przydługie przemówienie Don Juana w *Festin de Pierre*, sztuce granej o rok później niż *Tartuffe*. Zawołowane jako wypad przeciw hipokrytom, daje ono artystycznie uogólniony obraz pobożnisiów i pobożnisiowstwa, stanowiąc tym samym dalszy ciąg walki Moliera z Kabałą²¹.

Wszystkie te dane razem wzięte nie zostawiają więcej miejsca na wątpliwości. Należy tylko wyjaśnić jeszcze dwie sprawy: jakiemu etapowi działalności Towarzystwa Świętego Sakramentu odpowiada pierwsza trzyaktowa wersja *Świętoszka* i w jakiej mierze rozwój wypadków politycznych podyktował rozwiązanie w akcie 5. We wrześniu r. 1660, na skutek rewelacji Du Foura i skandalu z samowolnym uwięzieniem kilku dziewcząt w klasztorze Magdalenek, Mazarin zdecydował się na represje wobec Kabały. Charakter organizacji był mu znany, o licznych jej kontaktach meldowali mu szpiedzy. Wykorzystując wygodny pretekst postanowił uderzyć. Poinformowani o zamiarach kardynała kierownicy Towarzystwa, dalecy jeszcze od myśli, że mogłoby mu grozić rozwiązanie, uznali za słuszne zwiększyć środki ostrożności, zlikwidować zebrania ogólne i przystosować strukturę organizacyjną do podziału na kantony. W ten sposób zamierzali oni uniknąć czujności Mazarina i jego urzędników. Równoległe z tymi poczynaniami pobożnisiów rozwijała się jednak akcja władz państwowych. Śledztwo w sprawie Kabały wszczął prokurator generalny, a zastępca jego w asyście komisarza policji przeprowadził rewizję w kilku domach parafii św. Eustachego, św. Sulpicjusza, na przedmieściu St. Jacques i St. Antoine, to jest dokładnie tam, gdzie wciąż jeszcze z woli spiskowców odbywały karę więzienia kobiety uprowadzone przez panów z Towarzystwa. W wyniku dochodzeń prokurator zażądał surowego zakazu jakiegokolwiek zgromadzeń i rozwiązania wszelkich stowarzyszeń

²¹ Zob. *Don Juan*, akt 5, sc. 3.

nie zalegalizowanych przez odpowiednie instancje. Wyrok sądowy (*Arrêt du Parlement de Paris, le 13 décembre 1660*) wyraźnie podkreśla, że „nikomu nie wolno, pod żadnym pretekstem, utrzymywać więzień i zamykać w nich poddanych króla”²². Posiedzeniu parlamentu przewodniczył owego pamiętnego dnia prezydent Lamoignon, wybitny działacz Towarzystwa Świętego Sakramentu. Pozornie więc Kabała pogodziła się z sytuacją, lecz w istocie nie zrezygnowała wcale z dalszej działalności. Musiała się wprawdzie wyrzec wielu prerogatyw, kierownicy jej jednak nadal się spotykali, a w przybudówkach realizowano wytrwale wytyczne konspiracyjnego centrum. Śmierć Mazarina obudziła w pobożnisiach nadzieję na lepsze czasy. W czerwcu 1662 r. odważyli się oni nawet zwołać walne zebranie poświęcone sprawie walki z głodem w prowincjach Francji. Reżim kompletnej nielegalności zelżał nieco, lecz już w lipcu tegoż roku okazało się, że dwór wiedział o działalności Towarzystwa i szykował się do nowych represji. W tych warunkach kierownictwo Kabały uciec się musiało do kamuflażu zaplanowanych akcji i ponownie skryło się za istniejącymi jeszcze stowarzyszeniami religijno-dobroczynnymi. Spiskowcy mogli się nawet pochwalić pewnymi sukcesami, zdołali bowiem zmobilizować na rzecz głodujących najgłośniejszych kaznodziejów Paryża, czym pozyskali sobie wiele sympatii. W r. 1664 przystępują oni wręcz do działań na szeroką skalę. W okresie tym Towarzystwo ze wszystkich sił sprzeciwia się zarządzeniom Colberta, zmierzającym do uzdrowienia francuskiej gospodarki finansowej i do wzmocnienia władzy królewskiej. Ton całej kampanii nadawał Lamoignon, który z racji swego urzędu na każdym kroku stwarzał Ludwikowi XIV i jego zaufanemu ministrowi nieprzezwyciężone trudności. Colbert zresztą zdawał sobie sprawę z tego, z jakim przeciwnikiem się zmierzył, i ustawicznie szykany prezydenta parlamentu otwarcie przypisywał wpływowi pobożnisiów, „nieprzyzwyczajonych jeszcze do okazywania względów królowi”. Szczególnie jaskrawe formy przyjęła walka o losy finansisty Fouqueta, oskarżonego o malwersacje. W jego obronie Kabała potrafiła zaangażować Annę Austriaczkę i zorganizować watahy dewotek nachodzących bez przerwy sędziów i urzędników. W tej właśnie atmosferze, pełnej napięcia i konfliktów politycznych, powstał *Świętoszek* w swojej pierwszej — trzyaktowej wersji. Sztuka była oczywiście na rękę Ludwikowi XIV, godziła bowiem bezpośrednio

²² R. Allier, *op. cit.*, s. 364.

w jego przeciwników. Spiskowcy nie ukrywali wcale, że *méchante comédie*, jak nazywali *Świętoszka*, jest w stanie zadać im ciężkie ciosy. Jeszcze przed pierwszym przedstawieniem w rękach Kabaly znalazły się dokładne dane o treści i tendencji *Tartuffe'a*. Na posiedzeniu z dnia 17 kwietnia 1664 r. spiskowcy postanowili „dołożyć starań, by uzyskać zakaz wystawienia złośliwej komedii. Każdy [z obecnych na posiedzeniu; przyp. mój, R. Br.] zobowiązał się pomówić o tym z przyjaciółmi mającymi wpływy na dworze, by uniemożliwić przedstawienie”²³. Mimo starań panów z Towarzystwa sztukę w maju grano, zdołała bowiem zaskarbić sobie, jak podaje Brossette, niezwykłą przychylność Ludwika XIV. Jednakże pobożnisie nie rezygnują z walki. Z oświadczeń Brossette'a wynika, że potrafili oni przeciągnąć na swoją stronę arcybiskupa Hardouin de Péréfixe, który kilkakrotnie domagał się zakazu wystawiania komedii. Triumfująco donosi o tym zwycięstwie d'Argenson w notatce z dnia 27 maja 1664 r.: „Doniesiono nam, że król, poinformowany właściwie przez pana de Péréfixe, arcybiskupa Paryża, o złych skutkach, które wywołać może komedia *Tartuffe*, zabronił jej absolutnie”²⁴. Poza wstępem Moliera i pierwszym jego *placet*, kłam temu oświadczeniu zadają fakty, już bowiem w listopadzie tegoż roku Paryż mówi i wie o pięcioaktowej komedii, o drugiej wersji *Świętoszka*. Bo też wtedy właśnie Towarzystwo przeżywało najcięższe chwile. Zdecydowane na energiczne posunięcia w sprawie Fouquet, wzmaga ono agitację za uwięzionym i ściągą na siebie nowe represje. Wraz z akcją przeciw Kabale wraca na scenę sztuka. Zezwolenie Ludwika XIV na oficjalne przedstawienie *Tartuffe'a* zostało wydane w lutym 1669 r., jednakże już w r. 1665, a później w sierpniu 1667 grano komedię jawnie i półjawnie. Charakter monarchii absolutnej dyktował w stosunku do *Świętoszka* powściągliwość, mimo korzyści, jakie państwu sztuka ta przynieść mogła.

Każda z wyżej podanych dat stanowi etap nie tylko w walce Moliera o prawo do sceny, ale też w zmaganiach króla z ruchem zmierzającym do frondy klerikalnej. Rok 1665 oznacza spór pobożnisistów z Colbertem o liczbę klasztorów i zakonów, o granicę wieku, poniżej której nie należy nikogo na księdza wyświęcać. Koniec roku 1666 wzburzył kraj echem konfliktów wywołanych planami Colberta, zmierzającego do redukcji nadmiernej liczby świąt. Pomi-

²³ *Annales*, s. 125b. Cytuję za R. Allier, *op. cit.*

²⁴ R. Allier, *op. cit.*, s. 400.

jam tu przedstawienie z roku 1668, gdyż zaaranżował je Kondeusz, książę krwi i jawny ateista. Te korelacje, które się same narzucają, nie powinny jednak sugerować przypuszczenia, jakoby komediopisarz korzystał z informacji poufnych, umożliwiających mu przeciwstawienie się szykanom Kabały. Po prostu dostosował się do wymagań sytuacji, a mógł to zrobić, gdyż teńał w swego *Świętoszka* szeroki wiew politycznej walki, gdyż rozumiał, co oznacza postęp.

3

Wszystkie prace o *Świętoszku* cechuje dziwna zgodność w traktowaniu rozwiązania sztuki. Krytycy, zarówno reakcyjni jak postępowi, jednomyślnie dowodzą, że ostatnia scena nie jest niczym uzasadniona, że właściwie nie wiadomo, skąd i dlaczego zjawia się wysłannik monarchy z nakazem aresztowania oszusta. Niektórzy chcieli w tym widzieć komediarski ukłon w stronę władzy królewskiej (jak gdyby Ludwik XIV przed zjawieniem się pięcioaktowej wersji potępił *Tartuffe'a* i czekał tylko na tanie pochlebstwo, by zezwolić na przedstawienie), inni zaś przypisywali zakończenie błędowi strukturalnemu, ozdabiając swój sąd stereotypowym orzeczeniem: *deus ex machina*.

Cała historia konfliktów, z którymi sztuka jest związana, przeczy jednak tym pseudo-wyjaśnieniom. Jeśli nawet przyjmiemy, że król do roku 1669 wahał się i nie chciał zająć stanowiska zdecydowanego, to jednak faktem jest jego zgoda na premierę w r. 1664, a później na przedstawienie w r. 1667. Zarówno więc trzyaktowa, jak i pięcioaktowa wersja zyskały sobie przychyłość Ludwika XIV. Nie nie zmuszało Moliera do przeróbki zmniejszającej rzekomo walory artystyczne *Świętoszka*. Trudno skądinąd przyjąć, że komediopisarz zostawił w niedoszlifowanej formie, z poważnymi brakami zasadniczymi dzieło, o które przez pięć lat toczył namiętny spór. W istocie bowiem zakwestionować należałoby nie tylko scenę 7 aktu 5, ale całe dwa ostatnie akty. Oświadczenie Orgona zamykające sprawę *Tartuffe'a*:

Biedaczek! Chodźmy zaraz wszystko spisać pięknie,
A zawiść, patrząc na to, niech ze złości pęknie!

— rozwiązuje właściwie wszystkie konflikty. Wiadomo już, że pobożniś wydziedzicza Damisa, a z *Tartuffe'a* robi pana domu i przeznaczają mu Mariannę za żonę. W tej formie sztuka stanowi zamkniętą całość i, prawdę mówiąc, nie więcej mogłoby się już nie dzieć.

Zarzućmy więc na chwilę szkolarskie twierdzenia o braku logicznego związku, związku koniecznego między *Świętoszkiem* a sceną ostatnią komedii i postarajmy się zbadać, czy przypadkiem Molirowskie rozwiązanie nie jest właśnie najcelniejsze i najtrafniejsze. Tak długo, dopóki nie przyjmimy tezy o politycznym charakterze sztuki, wydać się istotnie może, że zakwestionowana scena nie wiąże się z całością i jest do niej sztucznie przyklepiona. Jeśli jednak wrócimy do realiów epoki, to uwypuklą się dla nas walory filozoficzne komedii i zrozumiałe stanie się jej zakończenie.

W pierwszych miesiącach r. 1664 Towarzystwo stanowiło jeszcze groźną siłę, niosącą nieszczęście. Temu stanowi rzeczy odpowiadała zapewne pierwsza trzyaktowa wersja. W okresie gdy proces Fouquet dobiegał końca, na skutek energicznej akcji władz państwowych zarysował się rozpad Kabały. Tę właśnie perspektywę rozgromu wstecznej organizacji ukazał i wykorzystał Moliere w swej sztuce. Zgodnie z rozwojem wypadków przedstawił knowania spiskowców i roztoczył przed nami wymowny obraz pobożnisiostwa. Trzy akty na to właśnie poświęcił. Następne dwa winny były sprowadzić rozwiązanie odpowiadające nowej sytuacji i nowemu stosunkowi sił, ówczesnemu etapowi walki o władzę absolutną. Nie mógł oczywiście pokazać nam, jak król przygotowywał się do rozprawy z Kabałą, lecz w śmiałym skrócie nakreślił ostatni etap zmagania ze spiskiem pobożnisiów.

Można byłoby zaoponować, że jeśli ostatnia scena *Świętoszka* jest historycznie uzasadniona i zgodna z rzeczywistością, to jednak brak jej artystycznego uzasadnienia. Ale i tego rodzaju sąd byłby mylny. Przez cały czas należy pamiętać, że Towarzystwo jest organizacją nielegalną, że ciosy, jeśli mają być skuteczne, muszą spadać na spiskowców nagle. Wymaganiom tym sztuka powinna była się podporządkować.

Czy istotnie niezrozumiałe jest przybycie wysłannika królewskiego? Sądzę, że tak wydawać się może tylko na pierwszy rzut oka. Tartuffe jest działaczem zbyt wielkiej miary, by szpiedzy Ludwika XIV nie mieli na niego nie zwrócić uwagi. W okresie rozgromu Kabały podzielił on los irnych, zbyt ruchliwych, spiskowców — nagle został aresztowany. Wykonawcy woli królewskiej interesowali się nie tylko posunięciami politycznymi pobożnisiów. Doskonale obznajmieni z właściwą Towarzystwu taktyką szantażu, mogli i w tym wypadku pośpieszyć z pomocą rodzinie, którą Świętoszek postawił u skraju ruiny. Z chwilą gdy znika Świętoszek, do domu Orgona wraca radość. Jak na ucznia Gassendiego, rozwiązanie logiczne i konsekwentne.