

# Marina Ciccarini

---

## XVII-wieczne "dialogi" eurystyczne : "Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène" Dominique'a Bouhoursa oraz "Rozmowy Artaksesa i Ewandra" Stanisława Herakliusza Lubomirskiego

---

Postscriptum nr 1(53), 17-31

---

2007

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARINA CICCARINI  
Università degli Studi di Roma „Tor Vergata”

XVII-wieczne „Dialogi” eurystyczne:  
*Les entretiens d’ariste et Eugene Dominique’a*  
Bouhousa oraz *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*  
Stanisława Herakliusza Lubomirskiego

*Je n’ai point trouvé de style plus commode que celui de ces conversations honnêtes où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu’il a de meilleur en sa pensée.*

Descartes, *Recherche de la vérité*

W wieku XVII kultura Europy, od Francji po Polskę, przeżywa okres głębokiej reakcji na renesansową „rewolucję”. Jeśli w wiekach XV i XVI kultura wchłaniała i przystosowywała do celów „laickich” gigantyczny wysiłek rozwinięcia pojęć abstrakcyjnych, stanowiący najważniejsze dziedzictwo intelektualne średniowiecza, wiek XVII w niespokojny i buntowniczy sposób rozpoczyna dzieło systematyzacji kategorii wypracowanych przez renesans, proces, który w XVIII wieku zamknie końcowa synteza oświecenia. Krańcowa abstrakcyjność kategorii intelektualnych i filozoficznych znajduje swoje polityczno-społeczne odzwierciedlenie w tworzeniu teoretycznej obudowy konceptu „suwerenności” i „racji stanu”, w „arcanach imperii” (por. Donaldson 1988), postrzeganych jako racje, narzędzia i metody organizacji władzy politycznej, i przede wszystkim — w praktyce rządów — w instytucjonalizacji dworu.

Dominujące w średniowieczu zainteresowanie sprawami ducha i obowiązujące przynajmniej do XIII wieku niemal całkowite rozdzielanie literatury

wysokiej (czy też kultury wysokiej), prawie w całości poświęconej kwestiom religii, oraz kultury ludowej, nastawionej na śmiech, szyderstwo, drwinę, ale także na miłość świecką, zaowocowały w pewnym stopniu obskurantyzmem, o który oświecenie oskarża „ciemne wieki”, ale zarazem wypracowaniem pojęć intelektualnych, pozwalających na umocnienie się doktryny etycznej i teologicznej opartej na idei Boga transcendentnego, wszechmogącego, wszechwiedzącego, wszechobecnego, jedyne w Trójcy, pozbawionego oblicza i — w gruncie rzeczy — niepojmowalnego. Renesans nadaje dojrzały kształt kategoriom intelektualnym ukrytym w filozofii średniowiecznej i korzysta z jej języka, używając go nie tylko jako narzędzia wyrażenia nowej metafizycznej i fizycznej koncepcji świata, ale także jako instrumentu nowego porządku politycznego i społecznego (Uhlmann 1975; Hoenen 1993).

Dwór królewski — znajdujący swój późny i idealny wzorzec w dworze wersalskim — wyrasta z renesansowego modelu dworu książęcego, począwszy od drugiej połowy XVI wieku, zyskuje jednak wymiar „narodowy” jako ośrodek władzy, ale zarazem centrum przyciągające tę część społeczeństwa, która aspiruje do czynnego udziału we władzy politycznej. W tym samym okresie praktycznie wszystkie kraje europejskie podejmują decydujący wysiłek stworzenia narzędzia przekazywania „informacji”, produkowanych w zawrotnym tempie przez nowe tendencje intelektualne. Tak więc siły działające na tym polu dążą do wspólnego celu: do ukształtowania jednorodnych, abstrakcyjnych pojęć władzy politycznej, do ustanowienia *locus* będącego centrum dystrybucji władzy i jej sprawowania, oraz do kodyfikacji „języka” służącego do przekazywania wytwarzanych w owym centrum informacji.

Rządy Richelieugo i Mazarina we Francji, czy nieudane panowanie Jakuba I i Karola I Stuartów w Anglii stanowią przykład tego procesu, który znajduje swą kulminację w powstaniu owego klejnotu, a zarazem potwora, jakim jest dwór Ludwika XIV.

Nie powinno więc dziwić, że w obliczu tak intensywnego i rozległego procesu przemiany politycznej, społecznej i kulturalnej powstają pojęcia „opozycyjne”, próbujące wskazać inne drogi do osiągnięcia celów, które stały się już wspólnym dziedzictwem. Bezwzględność racji stanu, którą zaczyna się rozciągać na wszystkie aspekty życia codziennego, proponuje się zastąpić „światowym” kodem „dobrego postępowania”; hałaśliwej i pełnej sprzeczności, złożonej etyce-polityce dworu przeciwstawia się niekiedy milczenie i samotność miejsc odległych od ośrodka władzy, a wieżę Babel nieunormowanych jeszcze języków zastąpić ma retoryka i język „kanoniczny”, pozwalające nie tylko na komunikację „językową”, ale także „etyczną”: „dobrze mówić, aby dobrze czynić”.

W XVII wieku te opozycyjne kategorie wchłaniają m.in. formę literacką, która tak we Francji, jak w Polsce nabiera cech typowych dla epoki — dla wyzwania, jakie stawiała ona intelektualistom i politykom: „entretiens” oraz „discours de la Retraite” we Francji i „rozmowy” w Polsce. Gatunek dialogu eurystycznego, którego korzenie sięgają *Dialogów* Platona i Cyserona, używających go jako narzędzia poszukiwania i instytucjonalizacji retorycznych modeli „prawdy”, ukrywa swe poważne przesłanie za pozorną lekkością formy literackiej: dwie osoby spotykają się w miłym miejscu i prowadzą, jak może się wydawać, niezobowiązującą pogawędkę. Jednak *locus amoenus* to zarazem miejsce „dalekie”, „ciche” i „odludne”: zupełne przeciwieństwo hałaśliwego i bliskiego dworu, zatłoczonego ludźmi starającymi się otrzymać choćby najmniejszą część władzy, jaką się tam sprawuje i rozdziela. Miejsce, do którego „wycofuje się” i w którym „się zabawia”, to zatem zasadniczo miejsce „inne”, ale i miejsce „sprzeciwu”. W miejscu tym prowadzone są dialogi, w których trudno niekiedy znaleźć jakiś przewodni wątek, ich charakterystyczną cechą jest eklektyczny synkretizm — morze „piękny duch” czy pochodzenie figur heraldycznych składających się na godło królewskie są równie ważne i mieszają się w pozornym braku uporządkowania dyskursu i jego niejednorodności. Biorąc jednak pod uwagę polityczno-kulturalne korzenie gatunku, nietrudno odnaleźć najbardziej nieoczekiwany wątek łączący różne tematy: jest nim forma „dyskursu” czy też raczej forma „dyskursów”.

Autorzy, począwszy od Gueza de Balzac, aż po pannę de Scudéry oraz — jak zobaczymy — Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, próbują wprowadzić ustalony i solidny ład do złożonej rzeczywistości, którą polityka porządkowała w sposób z konieczności przypadkowy, dyktowany przez zmienne i akcydentalne wymagania.

Oskarżenie, które Guez de Balzac kieruje przeciw *Esejom* Montaigne’a, zarzucając im, że stanowią tylko „un recueil de pensées de Montaigne, sans ordre et sans liason” (Beugnot 1994: 149), można by też odnieść do jego własnych dialogów, ale również do tych, których autorami są Bernard de Fontenelle i panna de Scudéry, i nie byłoby ono pozbawione podstaw. *Art de conférer*, którą Montaigne definiuje jako „le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit”, stanowi podstawę modelu zarówno literackiego, jak eurystycznego i gnoseologicznego *Entretiens*, tak samo jak modelem etycznym stać się dla nich miały *Entretiens de piété* Jean Pierre’a Camusa i *Vrays entretiens spirituels* św. Franciszka Salezego. Ten literacki i zarazem filozoficzny model miał aspirację połączenia tonu lekkiej konwersacji, jakiego brakowało formie-dialogowi (platońskiemu), z logiką-retoryką dyskursu (etyczno-filozoficznego) mającego spełniony sens: *ordo fortuitus* (Beugnot 1994:

156), który powinien istnieć, mimo iż jest dobrze ukryty — „si bien déguisé, qu'il ne soit pas facile à découvrir” (Beugnot 1994: 156) — stanowiąc przyczynę stworzenia tekstu. Od wzorca tego nie odbiegają nawet *Entretiens pointus* Cyrana de Bergeraca, w których „le plaisir est le seul object, [...] sans égard à la substance” (Beugnot 1994: 157): mimo wszystko one także, tak jak poprzedzające je przykłady, są wywodem retoryczno-eurystycznym.

We Francji ewolucja gatunku dobiega zasadniczo końca w *Entretiens sur la pluralité des modes* de Fontenelle'a, będących syntezą pouczających, filozoficznych, polemicznych i etycznych, ale także do dziś aktualnych polityczno-społecznych aspiracji tej formy literackiej. Takie właśnie aspiracje stanowią podstawę, a zarazem przewodni wątek „entretiens”. Najważniejszym celem *didascalosa*-autora „entretiens” jest przeciwstawienie się miejscu chaosu i duchowej korupcji, jaką stanowi Dwór ze swym oglupiającym szumem pustych konwersacji, plotek i intryg. „Retraite” stanowi zatem, jak już powiedziano, miejsce-sprzeciw i w tym jego byciu „przeciw” dostrzec można pierwszy element łączący różne wywody, gdyż każdy z dyskursów podaje w wątpliwość jakąś prawdę „dworu”: dwór nigdy nie znajduje się w obliczu ogromu i huczącego milczenia morza, lecz pozostaje zamknięty w ciasnych granicach alejek i klombów Wersalu; „piękny duch” jest przeciwieństwem błyskotliwości za wszelką cenę i błahych rozmów dworskich, analiza zaś godła królewskiego zmienia władcę w postać historyczną, odbierając mu status mitycznego bohatera, którego ceremonia *lever i coucher* ma wymiar niemal sakralny.

Jednak dialog „entretiens” nie jest tylko negacją, proponuje on odmienny model związku między człowiekiem a prawdą i w rezultacie odmienny wzorzec dochodzenia do prawdy poprzez dyskurs: „retraite”, która sprzyja refleksji, brakowi pośpiechu, spoglądaniu z uwagą na interlokutora jako na osobę obdarzoną intelektem, ale także uczuciami i namiętnościami. W rezultacie tworzy się dialektyka między działaniem i kontemplacją, w której działanie widziane jest na ogół jako pospieszne, źle przemyślane lub wręcz nakierowane na niskie, wulgarne bądź nikczemne cele, podczas gdy tylko refleksja, wolna od „światowych” wymagań, może poprowadzić człowieka ku dobru i czystemu sumieniu. Dialog jest wyrafinowany, ale pozbawiony pedanterii, kontrowersyjne kwestie nie zostają jednoznacznie rozstrzygnięte i rozmowa przeniknięta jest nastrojem pogody i spokoju, typowym dla środowiska, w którym ma się pewność, że prawda znajduje się na wyciągnięcie ręki i nie trzeba się spieszyć ani bardzo wysilać, by do niej dotrzeć. Przede wszystkim jednak jest to środowisko, w którym kształtują się — bez dogmatyzmów — narzędzia poznania i komunikacji niezbędne do uzyskania oraz przekazania prawdy.

Model „entretiens” można nazwać platońskim tylko w tym znaczeniu, że odkrycie prawdy — które dokonuje się, tak jak w dialogach platońskich, w trakcie konwersacji — prowadzi stopniowo do odkrycia „dobra” i w rezultacie do ukazania gnoseologiczno-etycznej niemożności człowieka oddalenia się od niego, w ten sposób, poprzez „wolność” i „rozrywkę”, buduje się stopniowo wzorzec dyskursu oparty na zasadach etyki.

„Entretiens” są więc przykładem nowego gatunku literackiego, który odzwierciedla pojawienie się nowej potrzeby ówczesnego człowieka, jest nią *locus amoenus*, geograficznie, a przede wszystkim duchowo odizolowane miejsce, w którym chrześcijanin czasów kontrreformacji odnajduje swą wewnętrzną równowagę. Równowagę, która po raz pierwszy, od czasów zmierzchu mistyki średniowiecza, ogarniającej wszystkie aspekty życia człowieka, jednoczy duchowość i etykę religijną oraz laicką. Równowaga ta jawi się jako późnorennesansowa i jednocześnie preoświeceniowa odpowiedź na laicyzację polityki i etyki datującą się od Machiavellego i Botera. Ale „retraite” to także lekarstwo na głęboką egzystencjalną depresję. Rasowy dworak Saint-Simon pisze o Bussy-Rabutinie: „il fait le philosophe et le tranquille au fond de son désespoir” (Beugnot 1996: 134; por. van der Cruysse 1981: 109—115). Jest to również miejsce pozwalające okazać heroiczne odrzucenie dworu i pogardę dla łask króla, za przykładem markiza de Chandenier, który wpadł w niełaskę kardynała Mazarina i stał się sławny „par sa disgrâce et par la magnanimité dont il la soutint pendant plus de quarante ans” (Beugnot 1996: 136).

Jeśli we Francji konieczność stworzenia reguł „nowego” dyskursu umotywowana była wkroczeniem na scenę polityczną monarchii absolutnej, mającej za zadanie podźwignąć kraj ze spustoszeń spowodowanych przez wojny religijne, w Polsce potrzeba ustalenia porządku myśli zdolnego zapanować nad politycznym chaosem była równie pilna z innych powodów. Przywileje polskiej szlachty i „złota wolność” doprowadziły do niewydolności sejmu i postawiły pod znakiem zapytania dalsze losy polskiej państwowości. W tej niespokojnej i grożącej katastrofą sytuacji, stworzenie wzorców „dobrej mowy” i „dobrego postępowania” było w ówczesnej Polsce, co oczywiste, prawdziwą koniecznością.

Najsłynniejsze i najbardziej kontrowersyjne „entretiens” we Francji w drugiej połowie XVII wieku wyszły spod pióra jezuity Dominique’a Bouhoursa, biografą, hagiografą, tłumacza, polemisty, autora antologii<sup>1</sup>. *Les Entretiens*

---

<sup>1</sup> Dominique Bouhours (1628—1702) wstąpił do zakonu jezuitów w 1644 roku. Profesor w Collège di Clermont, utrzymywał kontakty z Boileau, Rapinem i Bussy-Rabutinem. Wykładał gramatykę i retorykę w Paryżu, Tours i Rouen i czynnie uczestniczył w erudycyjnej polemice z jansenistami. Brał żywy udział w życiu i debatach literackich epoki. Oprócz *Les*

*d'Ariste et Eugène* zostały opublikowane w roku 1671, po niemal 10 latach pracy, której inspiracją stała się czteroletnia misja dyplomatyczno-kulturalna w Dunkierce, rozpoczęta przez Bouhorsa w 1662 roku<sup>2</sup>. Dialogi Ariste'a i Eugène'a zyskały sobie wielką popularność, czego dowodem są liczne wydania XVII-wieczne i XVIII-wieczne, i — jak się wydaje — wpłynęły także na strukturę narracyjną oraz styl retoryczny polskich *Rozmów Artaksesa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, opublikowanych w 1683 roku, lecz w części powstałych, co jest powszechnie wiadome, wiele lat wcześniej<sup>3</sup>.

Abstrahując od zadziwiającego podobieństwa tytułów<sup>4</sup>, dzieła te reprezentują ten sam horyzont duchowy i kulturowy, i pomimo odmienności stylu oraz tematyki wykazują pewne podobieństwa struktury kompozycyjnej, świadczące może nie tyle o bezpośrednich zależnościach tekstowych, ile o wspólnym obu dziełom *Zeitgeist*. Mimo iż

il est de la nature de l'entretien d'être polymorphe; Protée des genres littéraires, il est à l'image du dieu constamment autre et constamment soi cependant, car à travers ses métamorphoses il répond à des besoin nouveaux et à des intentions esthétiques, quel que soit le poids des héritages qui pèsent sur lui [...] (Beugnot 1994: 147—148).

---

*Entretiens d'Ariste et d'Eugène* z r. 1671, wielokrotnie wznawianych w Paryżu, Grenoble, Brukseli, Amsterdamie, wydał m. in. *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues* (Paris 1687; wersja angielska: *The Art of Criticism*, 1705) i *Pensées ingénieuses des Anciens et des Modernes* (Paris 1689). Był również autorem biografii św. Ignacego i św. Franciszka, przełożonych na angielski w 1686 i 1688, oraz tłumaczem Nowego Testamentu na język francuski. Wyczerpującą biografię Bouhorsa znaleźć można m.in. w: G. Doncieux 1886.

<sup>2</sup> Zob. D. Bouhours 2003. Jest to wydanie krytyczne dzieł z 1671 i 1673, na które będzie się powoływać dalej. *Les Entretiens* [...] składa się z 6 traktatów: *La Mer, La Langue française, Le Secret, Le Bel-esprit, Le Je ne sais quoi, Les Devises*, opatrzonych listem dedykacyjnym do Jean-Baptiste'a Colbert, markiza de Seignelay, którego Bouhours był preceptorem po powrocie z Dunkierki.

<sup>3</sup> *Rozmowy Artaksesa i Ewandra, w których polityczne, moralne i naturalne uwagi zawarte*, S.H. Lubomirskiego miały kolejne wydania w 1694, 1708, 1718, 1734, 1745. Jak wiadomo, dzielią się na 13 traktatów, prawdopodobnie napisanych w różnych okresach. Jeśli nie zostanie zaznaczone inaczej, cytaty w dalszej części tekstu pochodzą z niepełnego wydania w opracowaniu R. Pollaka: Lubomirski 1953. Odsyłamy do nich skrótem L.

<sup>4</sup> Jako ciekawostkę warto dodać, że w *Rozmowie VIII*, jeden z kawalerów, którzy nachodzą z suplikami Ewandra, nazywa się Aryst i jego natręctwo daje inspirację do tematu *Rozmowy IX*. Trzeba też podkreślić wspólny dla *Les Entretiens* i *Rozmów* topos dialogu przerwane go z powodu natarczywego petenta albo nagłego deszczu.

Już po pierwszej lekturze wychwycić można ewidentne analogie kompozycyjne między dwoma tekstami.

Pary głównych bohaterów odgrywają podobną rolę w obu dziełach. Artakses i Ewander, tak jak Ariste i Eugène, to postaci uzupełniające się zgodnie z duchem i zasadami dialogów platońskich: ich refleksje i wątpliwości rozwijają się w pogodnej polemice, przypominającej swoisty „menuet pedagogiczny”, który ma na celu ukształtowanie uczciwego człowieka, jego kultury, jego wiedzy, jego sposobu życia. Rozmówcy to idealni przedstawiciele owej „literatury moralnej”, w której dworzanin i bywalec salonów dyskutuje z równym sobie partnerem, maskując swą rozległą erudycję lekkim i niezobowiązującym tonem światowej konwersacji. Świadomie swobodny i eklektyczny dialog-monolog o osobistym charakterze porusza tematy, których powagę podkreślają odwołania do świadectw przeszłości. Intencja dydaktyczna nie jest wyrażona otwarcie, lecz pośród różnych i niekiedy sprzecznych ze sobą motywów (por. Beugnot 2003)<sup>5</sup> wiele jest domyślnych odniesień; trzeba jednak zaakceptować ukrytą logikę utworów, zrozumiałą tylko z perspektywy całościowej wymowy obu dzieł:

L'artifice de la mise en scène sert à justifier le disparate des thèmes puisqu'il présente les sinuosités du dialogue comme le fruit d'un double hasard, celui des circonstances fortuites [...] et celui des suggestions de la mémoire [...] C'est une façon d'éluder toute question inappropriée sur la composition ou la dispositio, c'est mimer les surprises inattendues de la conversation mondaine dont l'impromptu fait le prix (Beugnot 2003).

Najbardziej znaczący mikrokosmos tych dwóch utworów zamyka się przede wszystkim w ujawnieniu natury związku łączącego dwie pary bohaterów — czytelnik już na samym początku zostaje poinformowany o jego osobistym charakterze: jest to „l'amitié/przyjaźń” starej daty, pozwalająca na pozorną niedbałość wywodu, w innym przypadku nie do pomyślenia.

„Il y a quelques mois qu'Arise et Eugène se rencontrèrent en Flandres [...]. Comme la fortune les avait toujours séparés depuis qu'ils sont liés d'amitié, ils furent fort aises d'avoir occasion de jouir un peu l'un de l'autre. Ils résolurent pour cela de se voir tous les jours [...]” (Beugnot 2003: 53).

---

<sup>5</sup> „Les Entretiens“ correspondent à une position spécifique, définition d'une esthétique à la fois mondaine et jésuite qui fait pièce en même temps au jansénisme et au rationalisme” (Por. Beugnot 2003: 63).



Tam tedy zszedłszy się z sobą dwie znacznego urodzenia osoby, Artakses i Ewander, a do tego osobliwą wzajemnie przyjaźnią będąc obowiązani, [...] jako często w różnych innych materjach mądrze i dowcipnie zaw sze dyszkutować z sobą zwykli byli, tak i tam chcąc się lepiej jeszcze ucieszyć, [...] rozmawiać z sobą wzięli się [...] (L: 185—186).

Wyjątkowa więź łącząca dwie pary przyjaciół — tym bardziej godna podziwu, że przeciwstawiona typowej dla epoki atmosferze dworu, gdzie z reguły rządzą zawiść i rywalizacja — rozwija się w równie wyjątkowym środowisku, które także zostaje szczegółowo zdefiniowane jako uprzywilejowane pod względem fizycznym, społecznym i umysłowym. Ten ostatni aspekt związany jest z faktem, iż bohaterowie — dworscy dygnitarze i ludzie kultury — znajdują się z dala od chaosu i zamieszania, nie tracąc zarazem całkowicie kontaktu ze społeczeństwem. Prywatny charakter spotkań, często podkreślany, od samego początku stanowi bezpośrednie i powtarzające się tło w grze światowości-intymności (por. Beugnot 1996)<sup>6</sup>:

„Ils résolurent [...] de se voir tous les jours: et afin de le faire avec plus de liberté, ils choisirent pour le lieu de leur entrevue un endroit commode et fort agréable, au bord de la mer. Car outre que la sable est ferme et uni en cet endroit là, ce qui rende la promenade aisée, on voit d'un côté une citadelle fort bien bâtie; et de l'autre, des dunes d'une figure fort bizarre, qui règnent le long de la côte; et qui représentent dans la perspective quelque chose de semblable à des vieux palais tombés en ruine. C'est là qu'Ariste et Eugène, eurent quelque temps de ces conversations libres et familières, qu'ont les honnêtes gens, quand ils sont amis; et qui ne laissent pas d'être spirituelles, et même savantes, quoiqu'on ne songe pas à y avoir de l'esprit et que l'étude n'y ait point de par. [...] Ariste et Eugène se trouvèrent si bien de leur première conversation, qu'ils retournèrent dès le lendemain au bord de la mer. Dès qu'ils se furent un peu écartés d'une compagnie que le beau temps avait attirée à la promenade, et qui était composée des plus honnêtes gens de la ville [...]” (Beugnot 2003: 53 i 103).

Przy pałacu królewskim, tam kędy tylny prospekt najpiękniejszy rząd okien ku Wiśle podaje, jest jedno wesołe miejsce, co chociaż do ogrodu przyłączone, a przecię niejako oddalone bokiem od ogrodu, miłą

---

<sup>6</sup> „Le paysage est une construction de l'esprit, rencontre entre nature et culture, réalité esthétique que structurent la pensée et la sensibilité” (Beugnot 1996: 88).

osobność sprawuje. To, bukszpanowym parterem i sawinami na kształt cyprysów wyniosłymi wysadzone, kamienna balustrata wokoło ogradza, że kto się na niej wesprze, ten z góry pochodzistej na kształt skarpy — oschłe od wiślnych wód piaski daleko okiem odkrywa. Tam niejeden z przedniejszych ludzi Królestwa często, lubo sprawami zaprzątyniony spoczywa, lubo też nie tylko widzeniem oko pasąc, ale i myślom pokarm dając albo z towarzyszem rozmową bawi się, albo dworskich napaści syty — krótkiej spokojności, poki mu jej albo czas, albo potrzeba, albo importun nie przerwie, łagodnie zażywa. To miejsce — nie prostego gminu *retirata* [...].

*Hic locus est quem si verbis audacia detur, Haud timeam magni dixisse Palatia Caeli* (L: 184—185).

Również czas, który odmierza spotkania, to czas określony, zamknięty, o ustalonym i precyzyjnym rytmie. Jest to czas charakterystyczny dla wypoczynku intelektualnego, w trakcie którego zobowiązania społeczne zostają zawieszane, odsunięte na bok. Jest to czas, który przyjaciele znajdują dla samych siebie, dla swojej przyjemności, to pauza erudycyjna pomiędzy dworskimi obowiązkami<sup>7</sup>. W rezultacie uczone dyskursy toczone przez dwie pary przyjaciół, mimo głębokiego i zaangażowanego charakteru, odznaczają się lekkim, pozbawionym dydaktyzmu tonem i pozwalają na rodzaj „progresywnej pedagogii”<sup>8</sup>.

Powagi i wiarygodności przydają argumentom przedstawianym w dyskusji liczne cytaty z dzieł klasycznych i z autorów łacińskich, jak też odwołania do utworów współczesnych, ale ten nadmiar antycznych oraz nowożytnych przykładów absolutnie nie zakłóca strukturalnej dychotomii między dwoma dziełami, a nawet ją wzmacnia:

Ce paradigme de la conversation mondaine qui cherche moins à s'affranchir de l'entretien philosophique ou savant qu'à s'approprier certains traits vient s'intégrer à une pédagogie plus générale, une paideia de l'honnête homme dont la richesse des références et citations, les énumérations de noms ou de titres esquissent la

<sup>7</sup> „L'otium litteratum» appelle l'écrivain au retrait indispensable à son activité [...], revendique pour la littérature légitimité, autonomie et statut et pour l'écrivain le droit à un otium fécond garanti et protégé par le «negotium du prince»“ (Beugnot 1996: 48).

<sup>8</sup> „La forme dialoguée remplit une triple fonction: elle sauvegarde le rythme allègre et détendue de la conversation, source d'agrément; elle permet une pédagogie progressive qui s'adapte avec souplesse à l'interlocuteur, elle laisse enfin ouvertes les questions controversées” (Beugnot 1994: 159). I dalej: „Il assure la continuité entre le dialogue antique, le colloque de la Renaissance et le dialogue philosophique du XVIII siècle [...]” (Beugnot 1994: 161).

bibliothèque idéale, symbiose de culture antique et de culture européenne, véritable programme éducatif (Beugnot 1993: 67).

Pary Artaksēs-Ewander i Ariste-Eugène, które poruszają się w elitarniej przestrzeni, przyległej do społecznej przestrzeni dworu, ale zarazem jej przeciwstawionej, w momencie uprzywilejowanego wypoczynku między godzinami obowiązków, wielokrotnie wyrażają w swoich dialogach świadomość, że nie można wyjaśnić natury Boga i praw rządzących przyrodą. Związek między poznawalnym i niepoznawalnym to stały motyw obu utworów: np. Ariste i Eugène, patrząc na rozciągający się przed nimi bezmiar wód, zastanawiają się długo nad tajemnicą przypływów i przeprowadziwszy uczoną, szczegółową dyskusję na ten temat, potępiają bezwzględnie filozofów, którzy próbują przeniknąć sekrety natury i odnaleźć za wszelką cenę ich „przyczynę”:

Après tout, je leur pardonne, dit Ariste, de n'être pas plus éclairés dans une matière aussi obscure que celle-là. Et moi, reprit Eugène, je ne leur pardonne pas, de vouloir connaître ce que Dieu veut qu'ils ignorent. Il y a des mystères dans la nature, comme dans la grâce, incompréhensibles à l'esprit humaine: la sagesse ne consiste pas à en avoir l'intelligence; mais à savoir que les plus intelligents ne sont pas capables de les comprendre. Ainsi le meilleur parti pour nous est de confesser notre ignorance, et d'adorer humblement la sagesse de Dieu, qui a voulu que ce secret fut caché aux hommes (Beugnot 2003: 71).

Ten typ problematyki jest bardzo bliski także Lubomirskiemu, który w *Rozmowie IV* przedstawia długi wywód Artaksesa o sympatii i antypatii rzeczy występujących na ziemi, zakończony konkluzją: „Ignorantia causae finalis circa rem quamlibet efficit ut et caeterae causae ad eam pertinentes similiter ignoretur” (L: 197), a do *Rozmowy X*, poświęconej w całości sprawom duszy, wprowadza dodatkowego interlokutora, przeora z klasztoru kamedułów, do którego Artaksēs i Ewander udają się w swej „ucieczce” od dworu i niepożądanych znajomości. Długi, uczony wywód Ojca Elizeusza rozwija się zatem w miejscu najbardziej odpowiednim do takiej konwersacji, oddalonym i odizolowanym od miejsc światowych. Wagi argumentom przydaje autorytet stanowiska Ojca Przeora, jego rozległa wiedza, ale także kontakt z wpływowymi ludźmi, którzy wybrali go na swego doradcę, oraz fakt, że on sam, zanim wycofał się do klasztoru, miał okazję poznać zbytki i wspaniałości dworu<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> „Du «carpe diem» horatien au memento mori des Camaldudes, le XVII siècle aura expé-

Nie wglębiając się w tym miejscu w analizę tekstową wspomnianych wcześniej dwóch traktatów, które z racji ich centralnej roli w dziele Lubomirskiego wymagałyby osobnego studium, rozważającego przekonania religijne autora, trzeba stwierdzić, iż także w tym przypadku widać wyraźnie, że konkluzje, do których dochodzą bohaterowie, utwierdzają ich w świadomości granic ludzkiego poznania. Obaj autorzy poświęcają dużo stron kwesiii niepoznawalnego. Bonhours w całym traktacie rozwija temat „Je ne sais quoi” — niewyraźności i niewyjaśnialności w sztuce, w naturze i w objawieniach Boga, ocierając się o drażliwą kwestię łaski i predestynacji: „qui a fait tant de bruit dans les écoles” i konkludując:

Les Pères de l’Eglise ont tâché de la définir, & ils l’ont appelée une vocation profonde et secrète, une impression de l’esprit de Dieu, une onction divine, une douceur toute puissante, un plaisir victorieux, une sainte concupiscence, une convoitise du vrai bien, c’est-à-dire, que c’est un je ne sais quoi qui se fait bien sentir; mais qui ne se peut exprimer, et dont on ferait bien de se taire (Beugnot 2003: 295).

Również Lubomirski nie waha się wypowiedzieć na ten aktualny i kontrowersyjny temat, a sprzeczności w jego stanowisku, oscylującym między wiarą w wolną wolę a przekonaniem o predestynacji, wskazują na wielką złożoność poruszanego problemu i jego niezbyt jeszcze wyraźnie wyznaczone kontury; jednak opinie polskiego autora odczytać można prawdopodobnie jako odzwierciedlenie ducha epoki, w której magia i astrologia łączyły się często z wiarą w naukę, a doktryna jezuicka przeplatała się z jansenizmem<sup>10</sup>.

Temu niepoznawalnemu i nieprzeniknionemu makrokosmosowi człowiek kultury, mędrzec, przeciwstawić może swoją postawę moralną, swe dążenie do prawdy. Zatem w zgodzie z oksymoronicznymi wyznacznikami baroku aktywne *otium* dialogujących postaci staje się momentem akceptacji-rozwiazania niespełnienia, wyzwoleniem z niemożliwej do pogodzenia antytezy, ale także — przede wszystkim — twórczą i skuteczną propozycją nowego sposobu rozumienia słowa.

---

rimenté tout l’éventail des registres de la solitude [...]” (por. Beugnot 1996: 258). Stereotyp identyfikujący jansenistów („Les solitaires”) z pewnym typem surowej i odludnej samotności, idealnej dla świątobliwej moralności jest zresztą dobrze znany.

<sup>10</sup> Trzeba dodać, że także Bouhours, w *Entretien II: La Langue française*, analizuje szczegółowo dzieła pisarzy jansenistów, tłumaczy *Nowego Testamentu*, w kontekście ewolucji i charakteru narodowego języka francuskiego, wskazując, że kwestia jansenistyczna była niezwykle żywa, i to nie tylko w środowisku francuskim.

*Negligentia negligens*<sup>11</sup> dialogów odznacza się w istocie charakterystycznym stylem i formą, omówionymi w obu dziełach w osobnych, bardzo interesujących traktatach, odpowiednio: *La Langue française* i *O stylu abo sposobie mówienia i pisania*. Szczegóły i sposób przedstawienia tematu są zasadniczo odmienne, gdyż inaczej przebiegała kodyfikacja języka w obu krajach, a przede wszystkim różne są doświadczenia i motywy historyczno-polityczne, które skłaniają autorów do wychwalania własnego języka, tak jak jest w przypadku Ariste'a i Eugène'a, lub od mówienia o nim po prostu jako o niezbędnym *instrumentum regni*<sup>12</sup>. Analogiczne wydają się natomiast cele obu traktatów: przywrócenie elokwencji i pięknej mowy w obrębie przestrzeni społecznej, politycznej i literackiej, przeżywającej w tym momencie głębokie zmiany. Dlatego też nowożytna wymowa, podstawa nowej formacji człowieka, musi opierać się na wzorcach antycznych, ale zarazem musi się od nich dystansować: „Nie dosyć to imitować autorów, lepiej być samemu autorem” (L: 193). Obaj autorzy nie wyrażają tu zresztą nowej opinii, lecz powracają do niezwykle ożywionej debaty, rozpoczętej w Europie w 1624 roku publikacją *Les Lettres du sieur de Balzac*, gdzie figury takie jak *amplificatio* i *copia verborum* zostały wyklęte, na korzyść wymowy wolnej, czystej i naturalnej<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> „négligence étudiée qui n'a rien à voir avec la spontanéité: Haec subtilis oratio etiam incompta delectat” (*Histoire de la Rhétorique dans l'Europe moderne*, 1999, s. 591). Bardzo interesujący jest zwłaszcza rozdz. 12. tego dzieła, autorstwa B. Beugnota, zatytułowany *La Précellence du style moyen (1625—1650)*.

<sup>12</sup> Poczynając od tego traktatu, jezuita Bouhours wysuwa tezę o prymacie języka francuskiego, racjonalnego i nadającego się do mówienia o wszystkich ówczesnych problemach. Francuskiemu przeciwstawił włoski, język zdolny tylko do tworzenia poezji miłosnej i arii operowych, przypisując literaturze włoskiej odpowiedzialność za rozpowszechnienie się złego gustu w XVII-wiecznym stylu i wskazując genezę takiego stanu rzeczy w utworach Petrarki. Opinia ta, powtórzona w innych dziełach Bouhoursa, poczynając od *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues* z 1687, spowodowała polemiczną odpowiedź ze strony bolońskiego markiza, G.G.F. Orsiego — w swych *Considerazioni sopra un famoso libro francese* z r. 1703 rozpoczął on długą dysputę, która w 1707 r. zaowocowała wydaniem tomu pism polemicznych, co nie oznaczało jednak zakończenia ożywionej polemiki wywołanej tezami francuskiego jezuitę.

Co do Lubomirskiego, który dzieli z Bouhoursem typową dla jezuitów postawę nakierowaną na pragmatyczny koncept wiedzy, odnosi się wrażenie, że *Rozmowy* stanowią pretekst do zdefiniowania na nowo nadużywanych i zniekształconych w ówczesnym polskim społeczeństwie pojęć politycznych i moralnych, poprzez użycie wyrafinowanej, a zarazem bardzo modnej w tym czasie formy literackiej. Z pewnością jest to utwór, w większym stopniu niż inne teksty Lubomirskiego, wpisujący się znacząco w panoramę dzieł, które odegrały ważną rolę w XVII-wiecznej refleksji epistemologicznej.

<sup>13</sup> „Il y a deux sortes d'éloquence: l'une pure, libre, naturelle; l'autre figurée, contrainte et apprise; l'une du monde, l'autre de l'école...” (Fumaroli, red, 1999: 559).

Potęga słowa powinna pozwolić na stworzenie nowego sposobu komunikowania, w którym antytetyczny węzeł retoryki/prawdy zostanie rozwiązany i zastąpiony naturalnością, jasnością oraz prostotą dyskursu. Człowiek uczciwy i mądry posługuje się w istocie językiem, który służy duchowi nie łechzcząc ucha, w którym przyzwoitość i moralność są wyznacznikami myśli i wpływającego z niej postępowania:

Ce qu'il y a de plus merveilleux en notre langue [...] c'est qu'étant si noble et si majestueuse, elle ne laisse pas d'être la plus simple et la plus naïve langue du monde [...] (Beugnot 2003: 112).

Le beau langage ressemble à une eau pure et nette qui n'a point de goût; qui coule de source; qui va où sa pente naturelle la porte; et non pas à ces eaux artificielles qu'ont fait venir avec violence dans les jardins des grands; et qui y font mille différentes figures [...] (Beugnot 2003: 116).

Les premier soin de notre langue est de contenter l'esprit, et non pas de chatouiller l'oreille (Beugnot 2003: 121).

Nous avons trouvé le secret de joindre la brièveté, non seulement avec la clarté, mais encore avec la pureté et la politesse [...] (Beugnot 2003: 122).

Elle n'aime point les exagérations, parce qu'elles altèrent la vérité (Beugnot 2003: 114).

Lecz jeśli według Bouhousa wcieleniem ideału *homo loquens*, którego wymaga nowa sytuacja, łącząca attycyzm i „urbanité”<sup>14</sup>, jest sam król Francji, dla Lubomirskiego taki ideał stanowi człowiek mądry i wysokiej kultury, należący do elit rządzących, który z wymowy nie czyni sztuki, ale używa jej, kierując się kryteriami prawdy i moralności, na użytek swej ojczyzny (L: 220). Prawda, o której mówi Bouhours ustami swoich bohaterów, to w istocie prawda polityczna, prawda króla, a piękno oraz wzniosłość języka

---

<sup>14</sup> „La conversation, lieu commun de tous les petits genres lyriques, brouille les frontières entre prose et poésie, comble la distance entre langue parlée et langue écrite. Ses vertus se résument dans le terme d' „urbanité” qui se situe aux confins des usages sociaux et des pratiques de langage, ligne de démarcation entre deux cultures, savante et mondaine”. (Fumarioli, red, 1999: 568).

są dotykającym świadectwem piękności i wielkości władcy. Apologia języka francuskiego jest zatem podporządkowana celom politycznym, stanowi w istocie apologię króla (Bouhours 2003: 180—181). Lubomirskiemu natomiast, pomijając fakt, że *Rozmowa III* otwiera się, wskazującą na świadomość dualizmu ekspresji językowych, refleksją nad bezużytecznym nadmiarem pism kierowanych do króla, chodzi właśnie o „formę umysłową, którą należy przewyciężyć, przeciwstawienie mowy i pisma, czy też kształcenia się poprzez naukę i dworskiej konwersacji [...]”<sup>15</sup> (Rurale 2004: 54).

Jednak decyzja Bouhoursa i Lubomirskiego, by nadać nieciągły kształt dialogu refleksjom bohaterów ich dzieł, może być interpretowana jako *exemplum*, nowy indukcyjno-perswazyjny sposób pojmowania i użytkowania wiedzy. Mimo iż retorycznym modelem konwersacji rządzą zasady *ethos*, *ornatus* i *aptum*, pozostawia on duży margines swobody także dla *inventio* i *ingenium*, a przede wszystkim zachowuje szacunek dla tradycji (Kapp 1999: 707—786). Autorzy preferują styl średni, oddający bez ostentacji hołd cnotcie *aurea mediocritas* i równowadze, która z niej wypływa. Ich czytelnik to człowiek dworu i człowiek kultury, mieszczanin i szlachcic, świecki i duchowny, zjednoczeni wspólną ambicją, by stać się *homines fabri*. Chodzi zatem o „une logique sans épines, qui n’est ni sèche ni abstraite [...], une rhétorique courte et facile, qui instruit plus par les exemples que par les préceptes, et qui n’a guère d’autre règle que ce bon sens vif et brillant dont il est parlé dans les Entretiens d’Ariste et d’Evandre” (Fumaroli, red, 1999: 666).

Lekkość dyskursu Ariste’a i Eugène’a niewątpliwie różni się od stylu rozmów Artaksesa i Ewandra: odmienna wizja moralna i koncept państwa prowadzi Bouhoursa do wypracowania *entretien* na temat „Le secret”, by podkreślić jego użytek polityczny, podczas gdy Lubomirski w zakończeniu *Rozmowy I* w krótkich słowach potępia jego instrumentalizację. Jednak do obu tych niezwykle interesujących dzieł odnieść można opinię Bernarda Beugnota z jego pięknej, wielokrotnie już tu cytowanej książki o „retraite”:

Il faut ici parler de modèle, non pas au sens d’une présence impérative et impériale qui n’inspirerait que l’imitation ou la reproduction, donnant aux textes nouveaux qu’ils génèrent le statut de vestiges, c’est-à-dire de pas replacés dans les traces et empreintes

<sup>15</sup> I dalej autor dodaje: „Trzeba było także przewyciężyć sprzeczność między kulturą wojującą (chrześcijańską) a kulturą humanistyczno-ideologiczną. [...] Część arystokracji obwiniała za upadek kultury rycerskiej literaturę i naukę, marząc o odnowieniu wojskowej, religijnej i społecznej roli szlachty” (Rurale 2004: 54—55).

héritées, mais au sens de „rapport et structure d'agrément, relation entre un sujet et une réalité textuelle grâce à laquelle il réfléchit, au sens optique et mental du terme, et modèle, sa propre existence. Le modèle agit comme une forme au sens aristotélicien à travers laquelle se pensent et se construisent les expériences individuelles, trait essentiel de la littérature classique, „qui se pense et qui s'élabore non pas seulement en rapport à un modèle, mais comme rapport au modèle” (Beugnot 1996: 23—24).

*Źłumaczyła Monika Woźniak*

#### Literatura

- Beugnot B., 1994: *La Mémoire du text. Essais de poésie classique*, Paris.
- Beugnot B., 1996: *Les Discours de la Retraite au XVIIe siècle*, Paris.
- Beugnot B., 2003: „*Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*” un théâtre de la culture mondaine, w: *Theatrum mundi. Studies in Honor of Ronald W. Tobin*, Charlottesville.
- Bouhours D., 2003: *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, red. B. Beugnot, G. Declercq, H. Champion, Paris.
- Donaldson P.S., 1988: *Machiavelli and the Mystery of State*, Cambridge University Press.
- Doncieux G., 1886: *Un Jésuite homme de lettres au XVIIe siècle, le P. Bouhours*, Paris.
- Fumaroli M., red., *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe moderne*, 1999, Paris.
- Hoenen M.J.F.M., 1993: *Marsilius of Inghen: divine knowledge in late medieval thought*. Leiden-New York.
- Kapp V., 1999: *L'Apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique*, w: *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe moderne*, red. M. Fumaroli, Paris.
- Lubomirski S.H., 2006: *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, Warszawa.
- Lubomirski S.H., 1953: *Wybór pism*, oprac. R. Pollak, Wrocław.
- Rurale F., 2004: *Che sia „persona eminente per prudenza e grazia nel conversare”*, w: *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*. A cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma.
- Uhlmann W., 1975: *Medieval Political Thought*, Baltimore.
- Van der Cruysse D., 1981: *La Mort dans les „Mémoires” de Saint-Simon*, Paris.