

AGATA SIKORA
Instytut Kultury Polskiej UW

PRZEMIANY EPISTOLOGRAFII A KATEGORIA AUTOBIOGRAFICZNOŚCI*

Ze zdefiniowaniem autobiografii ma problem nawet Philippe Lejeune, nazywany czasem jej „papieżem”. Od czasu wydania *Paktu autobiograficznego* w 1975 r. badacz wielokrotnie odnosił się do swojej koncepcji, coraz dalej odchodząc od wąskiej definicji, która głosiła, iż autobiografia to „retrospektywna opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swej osobowości” (Lejeune 2007, s. 22). W 1999 r., w przemówieniu zatytułowanym *Czy można zdefiniować autobiografię* Lejeune autoironicznie zaznacza, że trzeba było być młodym i naiwnym, by wdać się w przygodę definiowania tego gatunku. Na koniec podejmuje jednak kolejną próbę, stwierdzając: „Autobiografie nie są przedmiotami estetycznej konsumpcji, lecz społecznymi środkami międzyludzkiego porozumienia. To porozumienie ma kilka wymiarów: etyczny, uczuciowy, referencjalny. Autobiografia została stworzona po to, aby przekazać uniwersum wartości, wrażliwość na świat, nieznanne doświadczenia — i to w ramach relacji osobistych, dostrzeganych jako autentyczne i niefikcyjne [podkr. oryg.]” (Lejeune 2007, s. 18). Lejeune wiąże ponadto autobiografię z nowoczesnością i zachodnim mitem ja (Lejeune 2007, s. 91).

Czy listy należą do form autobiograficznych? Wedle naszego współczesnego rozumienia, korespondencja mieści się w szerszej z przytoczonych definicji¹.

Adres do korespondencji: agattas@tlen.pl

* Tekst ten jest zmienionym fragmentem II rozdziału pracy magisterskiej „Od konwencji do ekspresji. Narodziny tożsamości nowoczesnej w świetle epistolografii jako praktyki językowej na przykładzie listów Juliusza Słowackiego do matki” obronionej w 2007 r. pod opieką dra Grzegorza Gódelewskiego w Instytucie Kultury Polskiej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Sam Philippe Lejeune włącza epistolografię do form autobiograficznych, wskazując, że sposób jej czytania pozostaje w kręgu paktu autobiograficznego. Założone przez niego Stowarzyszenie na rzecz Autobiografii i Dziedzictwa Autobiograficznego zbiera również listy.

Elżbieta Rybicka zauważa wręcz, że definicja ta nadaje autobiografii status listu (Rybicka 2004).

Jednakże całość wzajemnych relacji epistolografii i autobiografii rysuje się polskiej badaczce problematycznie. Poświęcona temu zagadnieniu część jej artykułu *Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego* nosi znamieny podtytuł, którym i ja się w tym miejscu posłużę.

„NIEBEZPIECZNE ZWIĄZKI” EPISTOLOGRAFII Z AUTOBIOGRAFIĄ

Elżbieta Rybicka trafnie wskazuje na wzajemne oddziaływania tych dwóch żywiołów, zaznaczając, że początkowo działały one na zasadzie wykluczania się czy też zastępowania. Wiek XVIII był uznawany za wiek listu, a od następnego stulecia coraz większe znaczenie zyskiwały formy autobiograficzne. Autobiografizacja epistolografii w dużej mierze wiązała się z nowoczesną koncepcją człowieka: piszący bardziej skupiał się na monologu o swoim Ja niż na dialogu z Ty. Taka sytuacja wpłynęła na świadomość krytyczną i teorię korespondencji: Ja epistolarne zostało utożsamione z Ja autobiograficznym (Rybicka 2004).

Ten „niebezpieczny związek” to nie pierwszy „romans” epistolografii. W artyku list łączony był z retoryką, od XVII wieku ze sztuką konwersacji, a z dzisiejszego punktu widzenia najbardziej niejasne wydają się jego relacje z literaturą.

„Romansują” jednak nie listy, lecz ludzie — to oni wpisują swoje działania w pewne konteksty właściwe danej epoce. Mają do tych romansów pełne prawo. Niebezpieczne są za to przygodne związki inicjowane przez edytorów i badaczy, którzy dysponują tylko spreparowanym tekstem i własnymi kategoriami, anachronicznymi w stosunku do rozpatrywanego materiału. Temu zagrożeniu Lejeune poświęcił dużo miejsca w szkicu *Autobiografia i historia literatury*:

„Analizowanie przedmiotu, poszukiwanie inwariantów, nastawienie normatywne i teoretyczne, nieuwzględniające przywiązania emocjonalnego do badanego przedmiotu doprowadzają badacza do odsuwania na drugi plan wszystkiego, co ma znaczenie historyczne i do spoglądania na to wszystko, co wiąże się z historią, z fałszywej perspektywy: chodzi o relatywność i zmienność” (Lejeune 2007, s. 59).

Uczony przywołuje list jako przykład przedmiotu badania zagrożonego takim traktowaniem:

„Czyż ta historia [listu jako gatunku literackiego] nie może uwydatnić czegoś innego niż trwałej różnorodności systemu gatunkowego i granic tego, co aktualnie nazywamy literaturą? Nie ma wiecznej istoty listu, ale istnienie płynne i przypadkowe jakiegoś kodu komunikacji pisanej, który w połączeniu z innymi cechami może spełniać różne funkcje w rozmaitych systemach” (Lejeune 2007, s. 62).

Aby móc wykorzystywać list jako dokument życia osobistego czy też świadectwo epoki, trzeba pamiętać, w jakich systemach funkcjonował. Nie wolno

więc rozpatrywać wyłącznie tekstu, ale raczej widzieć konkretną korespondencję na tle epistolografii pojętej jako praktyka językowa. Badacz musi wiedzieć, czym w danym czasie ta forma komunikacji była dla praktykujących ją ludzi, jak wyglądały jej materialne aspekty, jak kształtowała się metarefleksja na jej temat.

Epistolografia, dziś zaliczana do form autobiograficznych, przez wiele wieków funkcjonowała w zupełnie inny sposób. Chciałabym tu opisać tę historyczną zmienność, zaznaczając jednak, że nie roszczę sobie pretensji do kompletności — szkic ten jest raczej formą rekonesansu. Skupię się w nim przede wszystkim na XVII i XVIII wieku. Moim celem jest takie przeanalizowanie przemian praktyk epistolograficznych w powiązaniu z przemianami świadomości, by zostały ukazane przesłanki umożliwiające narodziny nowoczesnej autobiografii.

Artykuł ten dużo zawdzięcza *Teorii listu* Stefanii Skwarczyńskiej — jedynej polskiej pracy monograficznej na temat epistolografii. Jednak nie da się ukryć, że pisana w duchu modernizmu poetyka literatury użytkowej, choć w wielu miejscach wciąż inspirująca, dziś jest anachroniczna. Własną postawę metodologiczną sytuuję w kręgu antropologii słowa, podejścia rozwijanego w Instytucie Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Ta perspektywa zakłada, iż „jest antropologią po prostu, tyle że zainicjowaną, zakorzenioną w jednym z kluczowych «miejsc» kultury. Tu usytuowany zostaje reflektor uwagi, ale jest on w stanie ogarnąć swoim zasięgiem pełny krąg kultury — zarówno konkretną całość daną nam w doświadczeniu, jak i cały pejzaż jej odmian i typów” (Godlewski 2003, s. 10–11). Widziane z tej perspektywy historyczne przemiany epistolografii dają więc wgląd w historię kultury europejskiej — a w tej analizie posłużą do oświetlenia narodzin tożsamości nowoczesnej.

Najpierw jednak trzeba streścić pokrótce, jak praktyka ta kształtowała się w antyku, średniowieczu i renesansie, kiedy to listy z pewnością nie mogły być określane współczesnym mianem „dokumentów życia osobistego”.

W KRĘGU RETORYKI

Już w starożytnej Grecji obowiązywała teoria listu-mowy, w której nadawcę przyrównywano do mówcy, a adresata do słuchacza. Teorię tę przejęli Rzymianie, a do mistrzostwa doprowadził Cyceron. Od mowy i korespondencji wymagano przestrzegania tych samych reguł, a pisanie listów zadawano jako ćwiczenie retoryczne. Obowiązywała zasada odpowiedniości formy do treści — tylko do bliskich wypadało pisać o sprawach prywatnych i tylko wtedy można było pozwolić sobie na pewne zróżnicowanie stylistyczne. Treść przesyłek często była kopiowana przez niewolników, by potem można ją było powtórzyć w korespondencji do innej osoby.

Średniowiecze przejęło teorię retoryczną, adaptując ją do swoich potrzeb. W wiekach średnich myślenie o liście rządziło się zasadą celowości i skuteczności, co zaowocowało większym nakierowaniem na adresata. W apostrofie

zaczęto zwracać się w formie wołacza, wprowadzono rozbudowaną tytulaturę, a także liczne konwencjonalne pochlebstwa. Przeniesienie podpisu z początku na koniec można interpretować jako wyraz pokory chrześcijańskiej bądź stosunków feudalnych (zwłaszcza że królowie i papieże nadal podpisywali się na początku). Forma graficzna miała więc odzwierciedlać hierarchię społeczną (Skwarczyńska 1937).

Zmiany te warto osadzić w szerszym kontekście historii kultury. Przywołam tu koncepcję kształtowania się norm *civilité* w ujęciu Norberta Eliasa (1980). Według niego, wraz z postępowaniem monopolizacji przemocy wyrażanie emocji podporządkowywano coraz surowszym regułom. Wzrost komplikacji powiązań międzyludzkich i wyłonienie się elitarnych grup prowadzących, przynajmniej okresowo, pokojowy tryb życia, zaowocowały pojawieniem się pojęcia kurtuazji. Elias wiąże je z działalnością trubadurów — mężczyzn, którzy nie mogli zastosować siły fizycznej wobec niektórych kobiet, gdyż stali niżej w hierarchii niż panie zamku. Liryka trubadurów stała się sublimacją namiętności, a także źródłem konwencji towarzyskich regulujących zachowania i zmuszających do opanowania w określonych sytuacjach. Tak narodziła się kultura dworska, która wraz ze środowiskiem kościelnym była przestrzenią kształtowania się ówczesnej epistolografii.

Innym charakterystycznym rysem z zakresu antropologii listu średniowiecznego było przekonanie, że każdy cel może być osiągnięty dokładnie jednym sposobem. Zadanie polegało na tym, by ten sposób odnaleźć i ująć w przepis. Służyły temu listowniki — dzieła zawierające zarówno pisaną zgodnie z duchem scholastycznym teorię epistolografii, jak i zbiory wzorów. Listy miłosne pojmowano w tych samych kategoriach co urzędowe — również w tym zakresie listowniki oferowały najlepsze przepisy (rzec by można „techniki”) na pozyskanie adresata.

Kiedy człowiek był ściśle określony przez swoje miejsce w społeczeństwie rozumianym jako boski porządek (a więc przez stan, wiek, płeć), a nie przez własną indywidualność, to i sposób wywierania nań wpływu był ściśle określony. Dokładnie ten sam wzór przesyłki od kogoś zabiegającego o względy młodej dziewczyny mógł być kopiowany i wysłany do różnych kobiet. Jeżeli pisano go wierszem, to nie ze względu na ambicje literackie czy większe możliwości ekspresji, ale po to, by podarek stał się bardziej atrakcyjny (Skwarczyńska 1937).

W renesansie próbowano zerwać z tradycją średniowiecza i powrócić do antyku przez ściśle naśladowanie jego form — przede wszystkim klasycznej łaciny. Teoria nakazywała odrzucić rozbudowaną tytulaturę i panegiryzm — zakorzeniły się one jednak mocno i wciąż były praktykowane przez część kancelarii dworskich.

Erazm z Rotterdamu, najbardziej wpływowego renesansowego teoretyka listu, epistolografię nadal uważał za ważny element kształcenia w zakresie retoryki. W swym popularnym listowniku postulował, by korespondencja zerwała z co-

dziennością i stała się sztuką uprawianą wśród uczonych i w wyższych kręgach towarzyskich.

W tym czasie korespondencja, dzięki swej uniwersalności i otwartości na różne tematy, pełniła funkcje analogiczne do dzisiejszych pism naukowych. Wydawane dzieła często opatrywano listami dedykacyjnymi, które pełniły ważną rolę, wyjaśniając pobudki powstania tekstu, zawierając dane bibliograficzne i uwagi krytyczne (Bruhnalski 1975).

Literackie postrzeganie korespondencji miało wpływ na brak zróżnicowania stylu w zależności od osoby. Skwarczyńska zwróciła uwagę, że nie są to właściwie listy prywatne, choć znajdują się na nich prywatne adresy: „Ich treść ogólna bierze pod uwagę szerszy krąg czytelników, staje się literaturą” (Skwarczyńska 1937, s. 89).

Wedle koncepcji Erazma list renesansowy miał być elitarny. W praktyce renesans przyniósł jego demokratyzację. W XIII wieku pojawiła się instytucja stałego posłańca kursującego na danej trasie na potrzeby poszczególnych zakonów i miast. Z czasem regulację poczty przejmowało scentralizowane państwo. Od XIV wieku powszechny stał się papier (choć na początku używany był tylko do szczególnie ważnych przesyłek). Zwiększyła się liczba ludzi piśmiennych, a także mobilność społeczna. Do korespondencji — ze względów praktycznych, a wbrew obowiązującym dotychczas regułom — stopniowo przenikały języki narodowe. Dotyczyło to zwłaszcza listów kobiet, które przeważnie nie znały tak biegle łaciny². Także kupiectwo niemieckie i włoskie zbuntowało się przeciw normom arystokratycznym i w listach poświęconych sprawom bieżącym używało swoich języków.

W XVI wieku zaczęły pojawiać się publikacje autentycznych listów pisanych stylem poufałym w języku rodzimym. We Francji pierwszy znany nam zbiór tego typu ukazał się w 1539 r. i zawierał listy mieszczi Héli-senne de Crenne do rodziny i przyjaciół (a także traktat dowodzący, że kobiety mogą tworzyć literaturę na równi z mężczyznami) (Pawłowska 2002). Trzydzieści lat później opublikowano *Premier livre de Gaspard de Saillans gentilhomme citoyen de Valance en Dauphin* zawierająca listy, które mieszczanin Gaspard wymieniał z żoną podczas trwania małżeństwa (z dodatkiem wzorów epistolografii dworskiej, włączonych jako przykłady odmiennego, wysokiego stylu). Autor przygotował ten zbiorek, chcąc uczcić narodziny potomka i zostawić po sobie ślad. Wyrażał też nadzieje, że w przyszłości syn z przyjemnością przeczyta korespondencję swoich rodziców (Pawłowska 2002).

Publikacje te były świadectwem emancypowania się mieszczaństwa i wzrostu znaczenia życia prywatnego. Należy zachować jednak ostrożność przy traktowaniu tych zjawisk w kategoriach współcześnie pojętych dokumentów życia osobistego. Jak widać, nie są to zbiory jednorodne, gromadzące wyłącznie li-

² Skwarczyńska (1937, s. 280) przytacza przykład listu miłosnego, w którym trudność w wyrażeniu uczuć spowodowała u piszącej zmianę języka z łaciny na niemiecki.

sty prywatne. Wydaje się, że zamieszczenie części dyskursywnej czy włączenie wzorów epistolografii dworskiej świadczą o zamiśle „podniesienia” rangi dzieła, włączenia go w nurt wzorców i przykładów. Trzeba też pamiętać, że to listy parenetyczne i listowniki, a nie współcześnie pojęte listy jako świadectwa autobiograficzne, były kontekstem dla ówczesnych wydawców i czytelników.

Chociaż przedstawiciele warstw średnich w sytuacjach prywatnych odchodzili od norm narzucanych przez koncepcję listu-mowy, wzorce nadal były kreowane i podtrzymywane przez wyższe sfery. Toteż podejście retoryczne przełamała towarzyska korespondencja arystokracji francuskiej, a nie praktyka epistolograficzna mieszczaństwa. Od XVII wieku w światowych kołach zaczyna obowiązywać nowa teoria.

SIEDEMNASTOWIECZNY LIST TYPU FRANCUSKIEGO

„Mówić Ci już nie będę o wyjeździe mej córki, choć wciąż o tym myślę, i nigdy nie przywyknę do życia bez niej; lecz smutek ten powinnam zachować dla siebie.

Pytasz mnie, gdzie jestem, jak się miewam, czym się zajmuję. Jestem w Paryżu, mam się dobrze, a zajmują mnie bagatelki. Styl to jednak nazbyt lakoniczny, rozciągnę go nieco” (de Rabutin Chantal [Pani de Sévigné] 1981, s. 168).

Tak pani de Sévigné rozpoczyna swój list do kuzyna, hrabiego de Bussy Rabutin. Od razu tworzy sytuację rozmowy i podkreśla ją na wiele sposobów. Bez zbędnych apostrof, bez wyszukanego wstępu, podejmuje swą pogawędkę pełną pytań do adresata, plotek i błahostek.

Wprawdzie teoria listu-rozmowy została sformułowana już w starożytnej Grecji, bywała realizowana w towarzyskich listach Cyserona i wzorach listownikowych, ale dopiero XVII wiek wyniósł ją do roli zasady powszechnie obowiązującej wśród arystokracji.

Treść przestała być określana przez narzuconą formę kompozycyjną czy oparty na zasadach retorycznych racjonalny tok wyводу. Listy-rozmowy miały opierać się na zasadzie jedności nastrojowo-uczuciowej i pozwalać sobie na łączenie tematów za pomocą indywidualnych skojarzeń. Pojawienie się subiektywnego żywiołu emocjonalnego doprowadziło do zerwania z formą charakterystyczną dla sprawozdań i gazet³. Zaczęto różnicować styl w zależności od odbiorcy (choć teoria siedemnastowieczna nadal uznawała, iż sama treść listu nie jest uzależniona od adresata, ale istnieje obiektywnie).

Zdawałoby się, że wraz z tym przełomem żywioł autobiograficzny powinien opanować epistolografię. W naszym mniemaniu ujawniająca subiektywne odczucia korespondencja z bliskimi osobami sprzyja intymnym wyznaniom,

³ Pamiętajmy, że przed pojawieniem się nowoczesnego czasopiśmiennictwa list pełnił jego funkcję. Listy z ważnymi wieściami czytano, po czym przesyłano innym, a ich treść przekazywano dalej ustnie. Wraz z rozwojem gazet możliwa była dalsza subiektywizacja listu.

opisywaniu dziejów swojej osobowości i autoanalizom. Tendencje autobiograficzne są jednak obce epistolografom z siedemnastowiecznych salonów — ich koncepcja człowieka jest zupełnie inna od nowoczesnej. By przyjrzeć się jej bliżej, odwołam się znów do *Przemian obyczajów...* Norberta Eliasa.

Wraz z powstaniem nowożytnego państwa proces regulacji zachowań nasilał się. Ośrodek władzy stopniowo zyskał monopol na przemoc fizyczną. Groźba stania się jej ofiarą była daleko bardziej określona i przewidywalna, należało zatem regulować swoje zachowania tak, by się na nią nie narażać. Przymus zewnętrzny zmienił się w przymus wewnętrzny — rycerz stał się dworzaninem.

W nowej sytuacji wartość szlachcica zależała nie od sławy wojennej, ale od jego prestiżu. By go zdobyć i utrzymać, arystokracja była zmuszona do ciągłej walki o urzędy, honory, tytuły — cały czas musiała zabiegać o łaskę władcy. Aparat państwowy odsuwał ją coraz bardziej od polityki i udziału w wojnie. Przynosząca zyski ekonomiczne działalność zawodowa równałaby się degradacji. Żeby więc utrzymać swój status społeczny, arystokracja wytworzyła formy zachowań odróżniających ją od otoczenia, potwierdzających jej wyższość.

Zachowania te, oprócz charakteru ekskluzywnego, musiały przyjąć postać współzawodnictwa. Etos szlachecki u samych swych źródeł był agonistyczny: o wartości człowieka decydowało, jak sytuował się wobec innych członków społeczności. Szlachcic był zmuszony do nieustannego porównywania się, przeglądania w oczach innych — to oni, ich ocena, a nie jakaś sankcja „obiektywna” (jak majątek czy wewnętrzne poczucie bycia wybranym), przesądzali o jego wartości. Być oznaczało być w czyichś oczach (Ossowska 1986).

Te czynniki stanowiły podstawę kultury dworskiej XVII wieku, w której słowo stało się bronią, konwersacja — sublimacją walki, a tworzenie porządnego wizerunku siebie — sposobem bycia. Taki model realizował się najpełniej w monarchii absolutnej Ludwika XIV. Jean de La Bruyère pisał:

„U dworu kładzie się spać i wstaje z łóżka z jedną tylko myślą — o zyskach. [...] Z tym nastawieniem zabiega się o jednych, a lekceważy innych, wchodzi się i schodzi. Tak wymierza się względy, uprzejmość, szacunek, obojętność, pogardę [...]” (La Bruyère 1965, s. 189).

W tych warunkach wykształca się *civilité*. W rozumieniu Eliasa, przyjętym przez późniejszych badaczy, jest to właściwa formom życia zbiorowego kategoria wyrażająca stosunek człowieka do własnego ciała i emocji. Nakazuje powściągać swoje uczucia, odruchy, popędy. Zwięźle określił ją Roger Chartier: „*Civilité* jest więc nieustannie kontrolowaną sztuką ukazywania siebie, bardzo ściśle określonym sposobem modyfikowania własnej tożsamości w zamiarze uzyskaniażądanego obrazu własnej osoby” (Chartier 1999, s. 175).

Wymogi *civilité* prowadziły do rozdzielenia prywatnej i publicznej sfery życia — to, co nie mogło być pokazane w obecności innych, realizowało się na wydzielonej płaszczyźnie prywatności. Na absolutystycznym dworze Ludwika XIV nie było jednak tego typu rozróżnienia — jak zauważył de La Bruyère: „Król ma wszystko prócz uroków życia prywatnego” (La Bruyère, 1965, s. 239). Co

za tym idzie, pozbawione ich było również jego najbliższe otoczenie. Presja obowiązujących norm była tak wielka, że w elitarnym towarzystwie pojawiła się potrzeba stworzenia bardziej przyjaznego środowiska.

W ten sposób powstały siedemnastowieczne salony, gdzie relacje międzyludzkie miały opierać się na przyjaźni, a atmosfera sprzyjać przyjemnemu spędzaniu czasu. Kółka te nie były pozbawione pierwiastka agonistycznego: stawką był jednak tylko towarzyski prestiż — nie status społeczny.

Tak ukształtowana kultura arystokratyczna rozwijała patrzenie na człowieka w perspektywie psychologicznej. Trzeba jednak podkreślić, że psychologia ta była bardzo silnie powiązana z socjologią grupy. Stanowiła wiedzę praktyczną potrzebną każdemu do skuteczniejszego działania, lepszego konstruowania własnego wizerunku. Elias zaznaczał, że wykształcona w ten sposób racjonalność dworska miała dla oświecenia (przynajmniej na początku) większe znaczenie niż racjonalność mieszczańsko-kupiecka (Elias 1980, s. 438). Jej podstawą była „znajomość świata”, czyli rozumienie relacji międzyludzkich i mechanizmów, jakie nimi rządzą. W perspektywie przyjętej przed La Rochefoucaulda, La Bruyère’a czy Saint-Simona uczucia i zachowania człowieka dawały się w pełni określić i wyjaśnić, jeśli osadziło się je na tle relacji w grupie (czyli na dworze lub w salonie). Prestiż — a więc to, jaką wartość zyskuje się w oczach innych — został *implicite* uznany za jeden z głównych celów i motorów działań ludzkich.

Swoistość tej koncepcji człowieka zaznaczy się wyraźniej, kiedy porównamy ją z podejściem dzisiejszym. Psychologia współczesna nakazuje skupić się na analizie dzieciństwa i relacji rodzinnych — przyjmuje się więc, że dalsze losy jednostki są w dużej mierze determinowane stosunkami z przeszłości. Psychologia salonu to psychologia jednostki w grupie: nie odnosiła się do wcześniejszych losów osoby, ale skupiała na teraźniejszości. Nie sięgała głębi, nie widziała w człowieku tajemnicy, nie doszukiwała się ukrytych traum. Była wychulona na napięcia i relacje międzyludzkie rozgrywające się w grupowym życiu społecznym, a nie na bliskie relacje w wyłączonej przestrzeni prywatnej.

Z tego powodu kultura arystokratyczna nie postrzegała człowieka w perspektywie rozwojowej. Bywalcowi salonu zmieniał się los — popadał w niełaskę, otrzymywał nadanie, zdobywał piękną kochankę, był zdradzany przez niebrzydszą — ale on sam wciąż patrzył na siebie w tych samych, niezmiennych kategoriach. Listy w stylu konwersacyjnym mogły opisywać różne uczucia — ale wciąż z takiej samej perspektywy.

6 lutego 1671 r. pani de Sévigné pisze do ukochanej córki po jej wyprowadzce z domu:

„Niewielka byłaby moja żałość, gdybym potrafiła Ci ją odmalować, toteż nie spróbuję nawet tego uczynić. Nadaremno szukam mojej córczki, nie ma jej i z każdym krokiem oddala się ode mnie. Pojechałam do Sainte-Marie we łzach cała i półżywa, czułam się, jakby mi wydarto serce i duszę: w rzeczy samej jakże okrutne rozstanie!” (de Rabutin Chantal [Pani de Sévigné] 1981, s. 68).

W tej wypowiedzi miłość do dziecka nie jest traktowana lekko, nie sprowadza się do wypełniania konwencji epoki. Warto jednak przyjrzeć się, jak została ujęta.

Pani de Sévigné nie tyle opisuje swoje uczucia ujęte w sposób abstrakcyjny, co swój sposób reakcji, swoje konkretne zachowania. Wprawdzie wspomina, że czuje się jakby jej wydarło serce i duszę, ale zaraz puentuje to wykrzyknikiem, który mogłaby wypowiedzieć osoba trzecia: „w rzeczy samej jakże okrutne rozstanie!”. Jej listy są raczej opisem uczuć i sposobu przeżywania niż ich ekspresją. Markiza obserwuje to, co na zewnątrz, nie rozpatrując tak naprawdę własnego wnętrza. Wierzy w niezmiennie, psychologiczno-socjologiczne zasady rządzące człowiekiem, pojmowanym jako całość skończona i możliwa do określenia. Nie dziwne więc, że nawet powstająca przez blisko pół wieku korespondencja nie ukazuje przemian wewnętrznych pani de Sévigné.

Inną charakterystyczną cechą salonowej praktyki epistolograficznej jest jej pierwiastek agonistyczny, realizujący się w dążeniu do pisania jak najpiękniejszych listów. Jednakże to, co dzisiaj nazwalibyśmy „artystycznością” czy „literackością” listów salonowych (i co decyduje o ich ciągłym wydawaniu), w tamtej kulturze ujmowane było w zupełnie innych kategoriach.

Arystokratyczny wzorzec *honnête homme* zakładał, że należy być doskonałym na wszelkich możliwych polach. Nie było mowy o żmudnych przygotowaniach czy specjalizacji — wszystko, co robili ludzie towarzystwa, miało im przychodzić łatwo i wychodzić doskonale, a jednocześnie od niechcienia (Ossowska 1986). Tak jak prowadzono wykwintne rozmowy — niby bez wysiłku, ale w ten sposób, by wobec innych popisać się inteligencją, finezją i celnością słowa — tak i „mimoходом” pisano listy. Brulion stał się czymś wstydliwym, bo świadczyłby o wyczerpanej pracy.

W dbałości o piękne wystawianie nie chodziło więc o „literaturę” rozumianą jako sztukę słowa pisanego stanowiącą cel sam w sobie. Był to raczej kolejny rodzaj subtelnej rywalizacji towarzyskiej. Można by powiedzieć, że w korespondencji obowiązują normy analogiczne do tych, jakie rodzi kategoria *civilité* w bezpośrednim obcowaniu i konwersacji. Wzajemna kontrola, oddziaływanie i współzawodnictwo odbywały się na planie treści listu (a więc obmów, plotek, oceniających opisów), ale także za pośrednictwem jego formy. List był uważany za własność adresata, który mógł go pokazywać innym, odczytywać publicznie, dawać do odpisu. Piszący zawsze musiał się liczyć z faktem, że inni będą mogli go oceniać — takiej ocenie podlega nawet korespondencja bliskich sobie osób. Pani de Sévigné pisze:

„Czy nie mylisz się aby, droga córko, w opiniach swoich o mych listach? Pewnego dnia, obwieś jeden zapytał mnie, widząc mój list rozpoczęty, czy naprawdę uważam, że to czytać można: zadrzałam na te słowa, jednak poprawiać się nie mam zamiaru; i kierując się tym, co mi powiadasz, żadnej nie pominę bagatelki, byle tylko Tobie dać rozrywkę” (de Rabutin Chantal [Pani de Sévigné] 1981, s. 134).

Nie brak w tej wypowiedzi pewnej kokieterii: markiza była świadoma jakości swej korespondencji i nie musiała przejmować się opiniami „obwiesia” bądź polegać tylko na ocenie córki. Znamienne jednak, że pani de Sévigné w taki sposób podkreśla bliskość tej więzi: przez deklarację, iż nie boi się negatywnej oceny innych, jeśli tylko ten sposób pisania ma przynieść córce rozrywkę.

W tak pojmowanej praktyce epistolograficznej nie ujawnia się jedna z kategorii centralnych dla autobiografii w rozumieniu Lejeune’a. Jak twierdzi francuski badacz: „Autobiograf nie jest kimś, kto mówi prawdę o swoim życiu, ale kimś, kto powiada, że ją mówi” (Lejeune 2007, s. 2). Jedną z podstawowych cech autobiografii jest więc sprobematyzowanie szczerości.

Taka postawa jest obca kulturze arystokratycznej, w której wygląd człowieka, sposób jego mówienia, ukazywania się innym publicznie były traktowane jako otwarta realizacja konwencji. Siedemnastowieczna peruka była ostentacyjnie sztuczna — nikt nie próbował udawać, że są to prawdziwe włosy (Huizinga 1985, s. 260–261). Komplementy uwodziciela nie musiały korespondować z rzeczywistym wyglądem kochanki, bo ich konwencjonalność i arbitralność były akceptowane przez obie strony i otwierały pole do wyrafinowanej gry (Sennett 1992, s. 102). Kultura arystokratyczna posługiwała się konwencją świadomie — nie miała złudzeń właściwych nowoczesnemu mitowi autentyczności.

Wyrazistym literackim przykładem takiej postawy jest fragment *Niebezpiecznych związków*, w którym pani de Volanges ostrzega prezydentową de Tourvel, jeszcze niewinną, pobożną mężatkę, przed słynącym z miłosnych podbojów panem de Valmont. Radzi prezydentowej wyjechać z rezydencji, gdzie gości wicehrabia, gdyż:

„Bóg jeden może odpuścić winy za chwilę skruchy; on czyta w naszych sercach; ale ludzie mogą sądzić myśli jedynie na podstawie czynków i nikt, postradawszy szacunek drugich, nie ma prawa skarżyć się na nieufność, z jaką się spotyka. [...] nieraz do utraty tego szacunku wystarczy, że ktoś nie dość ceny zdaje się doń przywiązywać. Nie nazywaj tego surowego prawidła niesprawiedliwością [...]” (Laclos 1975, s. 84).

Według pani de Volanges, człowiek jest tylko dla Boga, ludziom zaś zawsze musi prezentować pewien swój obraz. Jeżeli towarzystwo uzna, że doszło do wykroczenia, to nie ma znaczenia, co zdarzyło się naprawdę. Jednostka musi udowodnić, pokazać swą niewinność. Do straty szacunku wystarczy, że wydaje się, iż ktoś nie dość go ceni. O arystokracji świadczy jego sposób wypełniania konwencji — odkrywanie i ujawnianie prawdy o sobie nie jest mu do niczego potrzebne.

To purytański mieszczanin musi ją odnaleźć i to w jego pojmowaniu świata szczerość staje się istotną wartością. Szczerość jest czymś więcej niż prawdowość obowiązująca człowieka honoru — zakłada pewne odsłonięcie własnego wnętrza. Nic więc dziwnego, że mieszczańscy bohaterowie Rousseau uprawiają korespondencję opartą na innych założeniach. Zanim przejdziemy

jednak do analizy osiemnastowiecznej praktyki epistolograficznej, warto po-
krótce odtworzyć zależności między protestantyzmem a sentymentalizmem.

OD STRACHU PRZED POTĘPIENIEM DO POWIEŚCI GOTYCKICH

Kiedy nikt — żaden kapłan, żadna święta księga, żaden inny człowiek — nie może pomóc w określeniu, czy jest się wybranym, należy poszukiwać tej wiedzy na własną rękę. Trzeba uważnie badać swoje wnętrze w poszukiwaniu znaków, zagłębiać się w rozmyślenia o piekle i własnej śmierci, obserwować swoje reakcje i emocje. Wszak tylko w sobie odnajdzie się prawdę o swoim przeznaczeniu⁴.

W swej klasycznej książce *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Max Weber duży nacisk kładł na zimną racjonalność purytanizmu. To ona służyła obserwacji siebie, by stwierdzić, czy jest się w stanie łaski. Dzienniki i inne formy autobiograficzne miały być do tego poręczną pomocą (Campbell 1989, s. 130). Cnoty należało wszak kultywować metodycznie w celu kształtowania dobrego charakteru opartego na rutynowym wybieraniu dobra. W przeciwieństwie do arystokracji, przeglądającej się w cudzych oczach, purytanin przeglądał się w sobie, by znaleźć znaki od Boga. Podczas gdy dla wyższych sfer najważniejszy był honor (pojęcie definiowane na planie grupy, która kształtuje kodeks), dla protestanta-mieszczanina jako taki jawił się charakter (kształtowany przez samego siebie w odniesieniu do Boga).

Zdawałoby się, że protestantowi nie powinno zależeć na ocenie innych ludzi. „Współczynnik humanistyczny” lubi jednak odwracać logikę idei i doktryn. Z czasem etyka protestancka coraz bardziej laicyzowała się, z jednej strony tworząc podstawy dla kapitalizmu, z drugiej — jak zauważył Collin Campbell w *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* — dla sentymentalizmu.

Campbell zwrócił uwagę, że protestantyzm nigdy nie był przeciwny emocjom jako takim. Protestanci żywili bardzo silne uczucia związane z melancholią, rozmyślaniami o śmierci, poczuciem grzeszności, lękiem przed potępieniem, nadzieją na zbawienie — mieli tylko negatywny stosunek do ich wyrażania (Campbell 1989, s. 213).

Z czasem ta postawa uległa zmianie. Szczere przekonania i strach pierwszych purytan stały się konwencją — pozostała po nich jednak możliwość emocjonalnego folgowania sobie (*self-indulgence*). Wyznania wiary dawały możliwość publicznego egzaltowania się własnymi uczuciami. Wystarczyło już tylko pozbyć się idei predestynacji, by takie purytańskie praktyki dały początek sentymentalizmowi. A ta została odrzucona już w XVII wieku: najpierw przez armianizm, potem przez platoników z Cambridge.

W wizji filozofów z Cambridge brak pośredników między człowiekiem a Bogiem nie prowadził do surowości i pesymizmu purytan. Religia strachu została

⁴ Założenie to nie wynikało z nauki Kalwina, ale pojawiło się na skutek ewolucji doktryny.

przeciwstawiona religii miłości. Człowiek jawił się jako istota wyposażona nie tylko w rozum, ale również we współczucie i życzliwość. Nieustające zadrażnianie się grzesznością zostało zastąpione poszukiwaniem w sobie pierwiastka boskości, której śladem były uczucia moralne.

W ten sposób zrodziła się etyka życzliwości⁵ zakładająca, że człowiek z natury ma skłonność do współczucia, do — interpretowanej wręcz mechaniczystycznie i fatalistycznie — Sympatii. Odkrywanie i stymulowanie tych uczuć uważane było za świadectwo bycia dobrym. Współczucie stało się źródłem przekonania o moralnej wyższości nad „nieczułymi” (a więc nie należącymi do grona „moralnych” i „wybranych”), a zarazem pozwało na egzaltację rozmaitymi emocjami. Również smutek, ból czy desperacja mogły sprawiać przyjemność wrażliwej duszy — zwłaszcza jeśli były tylko współodczuwane, nie dotyczyły podmiotu bezpośrednio.

W ten sposób purytańskie rozmyślania nad śmiercią przekształciły się w powieść gotycką; samotne poszukiwanie znaków zbawienia w swoim wnętrzu — w stymulowanie emocji dla przyjemności i refleksyjną samoświadomość ekspresji; pewność siebie tych, którzy uważali się za wybranych — w sentymentalną wiarę w naturalne dobro człowieka. Między rokiem 1660 a 1760 nastąpiła reinterpretacja purytanizmu na bazie nie kalwińskiej, ale sentymentalnej (Campbell 1989, s. 135).

Słowo *sentimental* cieszyło się największą popularnością w Anglii w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XVIII wieku i miało wyraźne konotacje moralne. Początkowo sentymentalizm angielski (reprezentowany przez Addisona czy Steela) dążył do pogodzenia wskazówek serca i rozumu. Później Richardson jako nadrzędną wartość wysunął cnotę, nakazując kontrolować namiętności — jednocześnie jednak pisał swe powieści w formie łzawej, coraz natarczywej wpływającej na uczucia czytelników (Sinko 1973, s. 34–35). We Francji słowo *sentiment* też miało charakter dwukierunkowy (mogło oznaczać „czucie”, „uczucie”, „sąd”, „opinię”), ale sens „wrażliwości” zdecydowanie w nim dominował (Kostkiewiczowa 1979, s. 193).

Inne istotne słowo epoki, *sensibility*, również wiązało się z kontekstami moralnymi — jego filozoficznym tłem było pojmowanie człowieka jako istoty z natury wrażliwej, współczującej i dobrej. Podobnie jak purytanin powinien czuć, że przynależy do zbawionych, tak „człowiek uczucia” musiał współodczuwać. Okazanie emocji służyło upewnieniu innych i siebie, że jest się dostatecznie wrażliwym, a więc także dobrym, moralnym. Lady Louisa Stuart wspomina w swych pamiętnikach, że gdy pierwszy raz czytała *The Man of Feeling*, to była przestraszona, że płakała mniej, niż powinna (Campbell 1989, s. 141).

⁵ Etyka życzliwości wyrastała nie tylko z myślenia platoników. Duży wkład w jej tworzenie mieli również wychodzący z podobnych założeń Shaftesbury i Hutcheson, ale także odmiennie zorientowany filozoficznie Locke.

Analizując *Rozważną i romantyczną* Campbell zaznacza, że siostry różnią się nie uczuciami (że jedna je ma, druga nie), ale nastawieniem do ich ekspresji. Marianna uważa, że ma obowiązek dać im pełen wyraz — bez względu na to, czy jej zachowanie okaże się niepoprawne bądź niegrzeczne. *Sensibility* wiąże się silnie ze szczerością.

Nie przez przypadek najważniejsze lektury sentymentalne i preromantyczne — *Pamela* i *Klarysa* Richardsona, *Nowa Heloiza* Rousseau i *Przypadki młodego Wertera* Goethego — były powieściami epistolograficznymi. Forma listu dawała prozaikom możliwość ukazania wewnętrznych przeżyć przedstawianych postaci. Nie należy jednak zapominać, że opisywanie własnych odczuć w sposób właściwy tym książkom było obce wcześniejszej korespondencji. Niejeden ówczesny epistolograf uczył się pisać od Pameli — sama powieść pierwotnie miała zresztą być zbiorem „listów prywatnych” pisanych „potocznym stylem na tematy, które mogłyby okazać się użyteczne dla tych wiejskich czytelników, co sami listów układać nie potrafią” (Watt 1973, s. 224). W ten sposób praktyka epistolarna i literatura kształtowały się nawzajem (por.: Czermińska 2000 s. 252–271; Skwarczyńska 1937, s. 265; Watt 1973, s. 205–209). Wiek XVIII był czasem kultu listu.

OSIEMNASTOWIECZNE PARADOKSY

Sentymentalna potrzeba dawania wyrazu wrażliwości, przekazywania sterne'owskich wrażeń z podróży, a przede wszystkim podtrzymywania przyjaźni, sprzyjała epistolografii. Temperatura uczuć mierzona była częstotliwością otrzymywania przesyłek⁶. Korespondencję uznano za jedną z największych przyjemności. Przyjemność ta stała się obowiązkiem każdego dobrze wychowanego człowieka.

List nadal traktowano w kategoriach rozmowy. Znamienne jednak, że dopiero w XVIII wieku podejście takie stało się powszechne. Dopóki list konwersacyjny był praktykowany w światowym towarzystwie, formułowano jego zasady w małym zasięgu, niejako na użytek własny. Dopiero gdy do głosu doszła warstwa średnia, wzrosło zapotrzebowanie na drukowany listownik. Tej okoliczności dzieło lipskiego profesora Gellerta zawdzięczało swoją popularność.

Na przykładzie wskazówek Gellerta możemy zaobserwować, do jakich, zaskakujących z naszego punktu widzenia, wniosków prowadził osiemnastowieczny postulat naturalności. Skwarczyńska zauważa: „Gellert, półbóg dla doktryny epistolograficznej swego wieku, wprost żąda od listu naśladownictwa natury i rozmowy aż do samego jej jądra, charakteru dialogicznego” (Skwarczyńska 1937, s. 207). Miała być to jednak „dobra rozmowa”, a więc rozmowa idealizowana. W efekcie list przestrzegał ściśle założeń osiemnastowiecznej

⁶ Co prowadziło nieraz do antydatowań listów i tłumaczenia opóźnień źle działającą pocztą.

konwersacji: jego treść miała być błaha i lekka w formie. Brak ciągłości myśli i nastroju był uważany za błąd.

Teoria, w myśl której epistolografię traktowano jako „naturalną” rozmowę, realizowała się więc w formie korespondencji — „udawano” w niej, że wymiany przesyłek nie rozdzielają żadne odstępów czasu. Jednocześnie brano pod uwagę fizyczną nieobecność adresata: reguły towarzyskiej delikatności nakazywały dbać o to, by go nie urazić, a zatem nie mogąc znać nastroju odbiorcy w chwili otrzymania korespondencji, piszący tym bardziej ograniczał swoją bezpośredniość (Garszczyńska 1987, s. 21).

Trzeba też dodać, że postulujący naturalność Gellert wcale nie odrzucał konieczności pracowania nad swoją korespondencją. Jak większość autorów listowników uznawał dobry smak⁷ za właściwość wrodzoną, którą jednak należało kształcić. W tym celu zamieścił w dziele swoje prawdziwe, jak twierdził, listy (co do ich autentyczności badacze mają jednak wątpliwości).

To zresztą dość ciekawy przykład funkcjonowania epistolografii w dobie ekspansji druku. W polskim przekładzie wydano ten zbiór pod tytułem *Listy Jmci Pana Gellerta, sławnego Akademii Lipskiej Profesora, z niemieckiego na polski przełożone*, w ogóle nie wspominając, że jest to listownik. Nie był to odosobniony przypadek niejasnego statusu dzieła. W tłumaczeniach romansów epistolarnych podawano nazwisko autora na okładce lub we wstępie, albo w ogóle je pomijano. Autorzy nieraz występowali jako „wydawcy”. Cały czas popularne były zbiorki literatury parenetycznej, zawierające jednak w tytule konkretne nazwisko (np. *Listy pani du Montier Marii le Price de Beaumont* w tłumaczeniu Barbary Sołłohubówny), które z kolei służyły jako wzory dla powieści epistolarnych (Matuszewska 1979). Osiemnastowieczne francuskie listowniki dla ludu były prawdopodobnie traktowane jako literatura (Pawłowska 2002).

Odbiorca drukowanych zbiorów listów w XVIII wieku często nie mógł więc mieć pewności, czy ma do czynienia z powieścią, literaturą parenetyczną, listownikiem czy zbiorem autentycznej korespondencji. Nawet ta ostatnia była publikowana nie w celu dania świadectwa o swoim życiu, ale raczej by pokazać rzeczywiste listy jako wzory. Wszystkie te publikacje różnorako czerpały z praktyki piszących i wpływały na nią. Gwałtowna ekspansja druku, wykorzystywanego sprawniej przez mieszczaństwo, pozwoliła warstwom średnim na forsowanie swoich wartości i norm estetycznych.

Znamienne, że przeciw listowi konwersacyjnemu zbuntowano się we wstępie do drukowanej powieści epistolarnej. A zrobił to nikt inny, tylko pierwszy nowoczesny autobiograf: Jan Jakub Rousseau.

⁷ „Dobry smak” był rozumiany bardzo różnie: spory na temat tego pojęcia świadczyły o ścieraniu się dwóch odmiennych koncepcji estetyki — arystokratycznej (elitarystycznej) i mieszczańskiej (egalitarystycznej).

POSTULAT EKSPRESYJNOŚCI

Druga przedmowa do „Nowej Heloizy” nie jest aż tak wyrazista jak słynny wstęp do *Wyznań*. Przybrała ona formę dialogu R (utożsamianego z Rousseau) z wydawcą N, który właśnie zapoznał się z jeszcze niepublikowanym tekstem powieści czy też zbioru listów (status tego rękopisu jest przedmiotem gry autora). N zarzuca tej korespondencji sztuczność, nadmierną emfazę, zły styl. W odpowiedzi R wygłasza płomienne oskarżenie kultury arystokratycznej i wywodzącej się z niej koncepcji komunikacji międzyludzkiej:

„Tylko między ludźmi uczymy się energicznej mowy: po pierwsze dlatego, że chcemy mówić inaczej i lepiej niż inni; po drugie, ponieważ zmuszeni do stwierdzenia co chwila prawd, w które nie wierzymy, do zapewniania o uczuciach, jakich nie żywimy, staramy się ubrać słowa w ton stanowczy, mający zastąpić wewnętrzne przekonanie. Czy sądzi pan, że ludzie naprawdę przejęci mogą wybierać sposób mówienia żywy, barwny, silny, taki, jaki podziwiamy w dramatach i powieściach francuskich? Nigdy! Namiętność sobą tylko przejęta odznacza się raczej obfitością, niż siłą słowa; nie myśli o przekonywaniu innych; nie podejrzewa nawet, że można jej nie dowierzać. Gdy wyraża swe uczucia, robi to nie tyle dla podzielenia się nimi, ile dla własnej ulgi. W dużych miastach mówi się wymowniej o miłości, ale czyż się ją odczuwa głębiej niż w dalekiej wiosce?” (Rousseau 1962, s. 419–420).

Dalej zaś R przeciwstawia sobie dwa sposoby pisania listów.

„Niech pan przeczyta miłosny list, pisany w zacisznym gabinecie przez piękno-ducha, pragnącego nim zaimponować: byle tylko miał nieco wyobraźni list jego zostanie, jak to mówią, napisany ognistymi zgłoskami; ale nikogo ogniem nie ogrzeje. Można się będzie nim zachwycać, może nawet wzruszać; ale wzruszenie to przejedzie szybko i bez śladu, pozostawiając jako jedyną pamiątkę — słowa. Przeciwnie, list naprawdę podyktowany przez miłość, list namiętnego kochanka będzie niedbały, rozwlekły, pełen dłużyzn, nieporządku, powtórzeń. Serce przepełnione uczuciem powtarza zawsze to samo i nigdy nie ma dość mówienia; tak jak źródło żywej wody nieustannie bijące i nigdy nie wyczerpane. Nic tam nie ma wyraźnego, nic niezwykłego; nie można zapamiętać ani słów, ani zdań; niczego niepodobna podziwiać, bo nic nas nie uderza. A jednak dusza czuje się poruszona; nie wiadomo czemu ogarnia ją tkliwość. Jeśli siła uczucia nie zdoła nas zachwyć, wzruszy ją prawda; i w ten sposób serce przemawia do serca” (Rousseau 1962, s. 420).

Rousseau twierdzi, że wyrażanie prawdziwych emocji nie wygląda tak, jak to przedstawiają powieści francuskie. Serce, jak się okazuje, nie przemawia w sposób wykwintny i elegancki. Zachwycać ma nas nie forma, nie niezwykłość przedstawienia, nie piękno ujęcia, ale siła uczucia i prawda. Co więcej, serce mówi raczej dla własnej ulgi niż przekonywania kogokolwiek.

Był to krok niepozorny, ale wiodący ku nowym obszarom i nowemu sposobowi patrzenia na świat. Rousseau jako pierwszy wpływowy myśliciel do-

magął się, by całe zachowanie człowieka było ekspresyjne i wyrażało „prawdę” o nim. Stał się inicjatorem opisanego przez Charlesa Taylora (2001) zwrotu ekspresywistycznego, który w romantyzmie doprowadzi do nowej, pełniejszej indywidualizacji.

Proces ten przebiegał stopniowo. W etyce życzliwości wsłuchanie się we własne uczucia moralne pozwalało odnaleźć wspólne dla wszystkich dobro — gdyby wszyscy ich słuchali, postrzegaliby świat dokładnie tak samo. Już Rousseau widział siebie jako osobę inną od wszystkich, ale nie uważał, by między wymogami dobrego postępowania a prawdą Ja istniała sprzeczność (Taylor 2001, s. 666). Kolejnym krokiem było stwierdzenie Herdera (który wciąż uważał człowieka za istotę z natury dobrą): „Każdy człowiek ma swą własną miarę, zgodną ze swoistą dlań harmonią wszystkich uczuć” (cyt. za: Taylor 2001, s. 693).

Gdy przyjmie się, że każdy ma swoją własną miarę i jest człowiekiem na swój własny sposób, odkrycie, kim się jest, staje się zadaniem najważniejszym. Odbywa się to nie tylko na drodze introspekcji. Jak pisze Taylor: „Odkrywamy wewnątrz nas to, czym mamy się stać, stając się tym — dając wyraz mową i uczynkiem temu, co w nas oryginalne” (Taylor 1996, s. 52).

Odkrywanie przez jednostkę jej oryginalnego Ja odbywa się przez wyrażanie siebie. Takie założenie prowadzi do zmiany w postrzeganiu konwencji, która przestaje być traktowana jako użyteczny znak służący ludzkiemu porozumieniu, a staje się przekleństwem pętającym swobodną ekspresję Ja.

Przemiany te odbijają się w praktyce epistolograficznej romantyzmu — przejawiają się w odrzuceniu idei listownika⁸, traktowaniu listów w kategoriach wyznań, przepisywaniu w korespondencji fragmentów dziennika. Ich załączki tkwią zaś już w „niepozornej” *Drugiej przedmowie do „Nowej Heloizy”*. Rousseau przenosi w niej bowiem punkt ciężkości z komunikacji na ekspresję. Przypomnijmy:

„Namiętność sobą tylko przejęta odznacza się raczej obfitością, niż siłą słowa; nie myśli o przekonywaniu innych; nie podejrzewa nawet, że można jej nie dowierzać. Gdy wyraża swe uczucia, robi to nie tyle dla podzielenia się nimi, ile dla własnej ulgi” (Rousseau 1962, s. 419–420).

Rousseau zdecydowanie odrzuca towarzyski list oparty na założeniach konwersacji. Chce wyzwolić epistolografię od listowego odpowiednika *civilité*, nakazującego zawsze brać pod uwagę reakcję drugiej strony i liczyć się z oceną estetyczną innych. Sprzeciwia się stosowaniu kryterium dobrego smaku. List

⁸ Wiąże się to nie z zaniknięciem listowników, ale ze degradacją ich statusu. Listownik przestaje być polem dla humanistycznej refleksji uprawianej przez wybitne umysły epoki, stając się raczej praktycznym poradnikiem *savoir-vivre*¹u.

ma przede wszystkim pełnić funkcję ekspresywną. Staje się wyznaniem skierowanym do drugiej osoby⁹.

Implikuje to inne relacje między nadawcą i odbiorcą. Adresat przestaje być równoprawnym, „działającym” partnerem, na którego chce się oddziaływać treścią. Zjednuje się go sobie na innym poziomie: szczerością swojego wyznania. Punkt ciężkości zdecydowanie spoczywa na epistolografie, dla którego korespondencja może stać się narzędziem kształtowania własnej tożsamości i doświadczenia biograficznego. W ten sposób epistolografia wkracza w przestrzeń zwierciadeł i ich wzajemnej gry właściwej dokumentom osobistym i nowoczesnym autobiografiom — przestrzeń, w której szczerość jest zawsze problematyczna.

*

Rekonstrukcja przemian epistolografii potwierdza Lejeune’owską tezę o powiązaniu autobiografii z nowoczesnością. Prześledzenie zmian, które doprowadziły do autobiografizacji listu, pozwala wskazać kilka istotnych przesłanek konstytuujących kategorię autobiograficzności, a także dostrzec ich charakter historyczny.

Przede wszystkim należy tu wskazać na nowoczesną koncepcję niepowtarzalnego, indywidualnego Ja wyposażonego w głębię. Takie rozumienie pozwala człowiekowi widzieć siebie w perspektywie rozwojowej, co jest warunkiem autobiografii. Cechą bardziej niepozorną, przez co nieraz umykającą uwadze, jest uznanie szczerości za istotną wartość kulturową. Nie byłoby to możliwe bez zmiany stosunku człowieka do konwencji i uznania zasady ekspresyjności zachowania i wyglądu.

BIBLIOGRAFIA

- Bruhnalski Wilhelm, *Epistolografia jako źródło literatury renesansowej*, w: Wilhelm Bruhnalski, *Między średniowieczem a romantyzmem*, PWN, Warszawa.
- Campbell Collin, 1989, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Blackwell, Oxford.
- Chartier Roger, 1999, *Wprowadzenie [do rozdz.] Formy zwrotu w stronę prywatności*, tłum. Krystyna Osińska-Boska, w: *Historia życia prywatnego*, t. 3: *Od renesansu do oświecenia*, Roger Chartier (red.), Ossolineum, Wrocław.
- Czermińska Maria, 2000, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków.
- Elias Norbert, 1980, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa.
- Garszczyńska Bożena, 1987, *Epistolografia Ignacego Krasickiego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, Słupsk.

⁹ O teorii listu wyznania zob. Skwarczyńska 1937, s. 32–34.

- Godlewski Grzegorz, 2003, *Wstęp: słowo o antropologii słowa*, w: *Antropologia słowa*, Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Hauser Arnold, 1974, *Spoleczna historia sztuki i literatury*, t. 1–2, tłum. Janina Ruszczyńska, PIW, Warszawa
- Huizinga Johan, 1985, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. Maria Kurecka, Witold Wirpsza, Czytelnik, Warszawa.
- Kostkiewiczowa Teresa, 1979, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, PWN, Warszawa.
- La Bruyère Jean de, 1965, *Charaktery, czyli obyczaje naszych czasów*, tłum. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa.
- Laclos Pierre Choderlos de, 1975, *Niebezpieczne związki*, tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], PIW, Warszawa.
- Lejeune Philippe, 2007, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. różni, Universitas, Kraków.
- Matuszewska Przemysława, 1979, *Drukowane zbiory listów w Polsce XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki” z. 4.
- Ossowska Maria, 1986, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa.
- Pawłowska Maja, 2002, *Francuskie listowniki dla ludu (XVII–XVIII w.)*, „Literatura Ludowa” nr 2.
- Rabutin Chantal M. de [Pani de Sévigné], 1981, *Listy*, tłum. Michał Mroziński, Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa.
- Rousseau Jan Jakub, 1962, *Nowa Heloiza*, tłum. i oprac. Ewa Rządowska, Ossolineum, Wrocław.
- Rybicka Elżbieta, 2004, *Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego, w: Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, Witold Bolecki, Ryszard Nycz (red.), Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Sennett Richard, 1992, *The Fall of Public Man*, W. W. Norton and Company, New York–London.
- Sinko Zofia, 1973, *Wstęp*, w: Laurence Sterne, *Podróż sentymentalna*, tłum. Agnieszka Ginczanka, Ossolineum, Wrocław.
- Skwarczyńska Stefania, 1937, *Teoria listu*, Towarzystwo Naukowe, Lwów.
- Taylor Charles, 1996, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa.
- Taylor Charles, 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. różni, PWN, Warszawa.
- Watt Ian, 1973, *Narodziny powieści: studia o Defoe’em, Richardsonie i Fieldingu*, tłum. Agnieszka Kreczmar, PIW, Warszawa.
- Weber Max, 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Test, Lublin.
- Weber Max, 1995, *Szkice z socjologii religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa.

LETTER-WRITING AS A FORM OF AUTOBIOGRAPHY

Summary

The author reconstructs the history of letter-writing as a language form against the background of broader cultural changes. The letter-writing of the 17th and 18th centuries

as well as salon culture and burgher sentimentality are subject to particular analysis. The purpose of that analysis is to recreate the conditions needed for the existence of the autobiography category — i.e. the recognition by a person of their own “I” as unique and gifted with the ability to view life from the perspective of development and recognising sincerity as an important cultural value.

Key words/słowa kluczowe

letter-writing / epistolografia; autobiography / autobiografia; sentimentalism / sentymentalizm; salon culture / kultura salonu; sincerity / szczerłość; individualism / indywidualizm