

Szczeliny dla wolnomyślnych powiewów. Polskie taktyki przekładowe dzieł Johna Williama Drapera

Cracks to Let in the Winds of Free Thought.
Polish Translation Tactics of the Works of John William Draper

Damian Włodzimierz Makuch
Uniwersytet Warszawski, Polska
e-mail: dwmakuch@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9488-5035

Abstract

The article outlines the process of translating John William Draper's historical works into Polish and shows how these translations were evaluated against the background of the reception of the American scientist's ideas. The author describes the historical conditions for the transfer of Draperism, identifies the translation tactics of Polish translators, and traces how critics with different worldviews reacted to the results of their work. Using this example, he tries to show that in the second half of the 19th century, the Polish (counter)discourse of secularization developed under extremely difficult conditions related to censorship and morality, so the translation tactics of Draper's historiography can be considered an emancipatory gesture.

Keywords

John William Draper, translation, secularization, history of the Church, censorship

„Jest to więc pamflet, ale pamflet niezwyklej siły”¹ – pisze w 1882 roku Aleksander Świętochowski o przetłumaczonych na polski *Dziejach stosunku wiary do rozumu* Johna Williama Drapera, znanego amerykańskiego przyrodnawcy, fizjologia i wynalazcy, który pod koniec życia z impetem wkroczył na teren historiografii, od razu zajmując

¹ Aleksander Świętochowski, *J.W. Draper*, „Prawda” 1882, nr 4, s. 39.

w niej pozycję znaczącą, choć kontrowersyjną. W biografii intelektualnej polskiego pozytywisty początek lat 80. XIX wieku to okres wzrastającego antyklerykalizmu, który szczytowe natężenie osiągnie w napisanym pół roku później pamflecie własnym, pt. *Siedem grzechów głównych*, gorzkim rozliczeniu pisarza z Kościołem. Z poziomu tej rosnącej niechęci wobec katolickich instytucji arystokrata liberalny kontynuuje z typową dla siebie dosadnością²:

Przyswojenie go literaturze naszej, potrzebującej tego rodzaju prądów, choćby one w niej nawet jakąś słabą głowę zawiąły, można poczytać za istotną zasługę nakładcy i tłumaczowi, której naturalnie nie przyznają im ci, co szczerlnie zatykają w umysłowości naszej wszelkie szczeliny od wolnomyślnych powiewów³.

W drugiej połowie stycznia metaforyka zimnych wiatrów i uszczelniania okien musiała oddziaływać na osoby czytające „Prawdę”. Nie trzeba było uruchomić wyobraźni, żeby wiedzieć, że od przeciągów łatwo się przeziębic, ale – przynajmniej tak sugeruje Świętochowski – odpowiednio mocna głowa powinna zrobić użytek z „wolnomyślnego” powietrza.

Rzeczywiście byli tacy, którzy chcieli ochronić literaturę polską przed zimnymi powiewami znad Ameryki. Już w 1877 roku na łamach „Przeglądu Katolickiego” można było przeczytać:

I do nas podobno chciano sprowadzić ten rzadki płód mądrości amerykańskiej; taka przynajmniej rok temu chodziła wieść, jakoby któryś z literatów naszych zamierzał ogłosić w polskim przekładzie elukubrację Drapera. Zamiar, czy zaniechany, czy zawieszony, dotąd nie przyszedł do skutku, z niewielką, jak mniemamy, szkodą [dla] ojczyznej literatury, a z niezawodnym oszczędzeniem nowej obrazy sumienia, społeczeństwa i kraju, bądź co bądź, katolickiego⁴.

Ksiądz Michał Nowodworski⁵ – przedwcześnie triumfujący nad Janem Karłowiczem, żmudnie i powoli zmagającym się z tłumaczeniem – pomstuje na „nową obrazę”, bo pamięta o niezabliźnionej ranie na polskim sumieniu, czyli o *Dziejach rozwoju umysłowości*, którą trzy lata wcześniej przełożył Tadeusz Korzon.

Nie tylko ocena gestu tłumaczenia, ale i oszacowanie zakresu oddziaływania draperyzmu różnią się diametralnie, w zależności od tego, kogo zechcemy posłuchać. Sympatycy jego książek głoszą, że znany jest nie dość, krytycy – że za bardzo. Święto-

² Por. Grażyna Borkowska, *Arystokratyczny liberalizm Aleksandra Świętochowskiego*, „Teksty Drugie” 2001, nr 2, s. 104.

³ Aleksander Świętochowski, *J.W. Draper*, s. 1.

⁴ Cytowany fragment pochodzi z przypisu pomieszczonego w obszernym przekładzie niepodpisanej rozprawy: *Rozbiór krytyczny dzieła Wilhelma Drapera pod tytułem „Historia zatargu religii z nauką”*, „Przegląd Katolicki” 1877, nr 25, s. 389. W dalszej części artykułu korzystam z osobnego, poszerzonego wydania tekstu, które ukazało się w Krakowie w 1878 roku.

⁵ Jak ustalił Ryszard Żmuda, najpewniej autorem tłumaczenia był właśnie redaktor „Przeglądu Katolickiego”, zob. Ryszard Żmuda, *Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej akademii duchownej 1837–1867*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 194.

chowski nekrolog Drapera rozpoczyna od kąśliwej uwagi, że zmarły „zstąpił do grobu przed paru tygodniami bez wielu z naszej strony złorzeczeń”, ponieważ „encyklopedie i słowniki, dostarczające prasie pośpiesznej materiału życiorysowego, nie zawierają klątw i ostrzeżeń, kogo ona wprost do piekła wysłać winna”⁶. Z pozycji katolickiej przyswojenie *Dziejów stosunku wiary do rozumu* – „co depcąc zdrowy rozsądek i poniewierając prawdę, [...] na sprośnym ateizmie pragnie zbudować los rodziny i ludzkości”⁷ – rekonstruuje Adam Niemirowski, dziwiący się modzie na Drapera panującej wśród młodzieży europejskiej i polskiej. Obwinia on głównie wysiłki tłumaczy, popularyzatorów nauki i dziennikarzy: „Uczeni nasi pełną dłońią szafowali z tego worka wiedzy, nie zastanawiając się nad wyborem i świeżością pism rozrzucanych między czytelników”⁸. Pogodzić skrajne stanowiska próbuje Sygurd Wiśniowski, osobiście związany z Draperem, zasłużony w pracy nad rozpowszechnianiem jego dorobku. Pisząc o „spolszczonych na szczęście” książkach Amerykanina, wobec śmierci którego zapanowało „głuche milczenie”, uznaje on, że „owoc pracy dr. Karłowicza może się cieszyć sporym zastępem czytelników”, nawet jeśli „recenzentów nie pobudził bodaj do wydania wyroku potępiającego”⁹. Zdaniem Wiśniowskiego Draper był jednocześnie i (bardzo) znany, i (dość) ignorowany publicznie.

Pamiętać trzeba, że ówczesna krytyka wyrażana milczeniem w szczególnie dotkliwy i skuteczny sposób prowadziła do dezynfekcji prądów zachodnich (by posłużyć się późniejszą formułą Stanisława Szczepanowskiego¹⁰), a i uzmysłowić sobie warto już na wstępie, że głośne włączanie się w poczet draperystów wymagało odwagi, na którą nie każdy mógł sobie pozwolić¹¹. Skoro więc trudno komukolwiek zaufać w ocenie nośności idei Drapera, zostają tylko rozproszone ślady tekstowe świadczące, że obecność to była znacząca.

Tłumaczenia książek historycznych amerykańskiego uczonego pojawiają się w języku polskim razem z kampanią młodej prasy warszawskiej, w ramach której szeroko informowano o pomysłach i odkryciach zachodnich myślicieli. Z inicjatywy „Niwy” i nakładem Maurycego Orgelbranda w latach 1872–1873 zostają opublikowane *Dzieje rozwoju umysłowego Europy* w tłumaczeniu Korzona (oryg. *History of the Intellectual Development of Europe*, 1862). Podobno w rękopisach Józefa Kotarbińskiego znajdowała się *Historia amerykańskiej wojny domowej* (oryg. *History of the American Civil*

⁶ Aleksander Świętochowski, *J.W. Draper*, s. 38.

⁷ Adam Niemirowski, *John Wiliam Draper*, „Wiek” 1882, nr 89, s. 2.

⁸ Ibidem.

⁹ Wszystkie cytaty: Sygurd Wiśniowski, *Wspomnienie o Janie Wilhelmie Draperze*, „Ateneum” 1882, t. 2, z. 3, s. 475.

¹⁰ Piast [Stanisław Szczepanowski], *Dezynfekcja prądów europejskich*, „Słowo Polskie” 1898, nr 40, przedr. w: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. Maria Podraza-Kwiatkowska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1973, s. 53–68.

¹¹ Za przykład niech posłuży wspomniany Świętochowski, który swoją antyklerykalną szarżę nieomal przyplaca zamknięciem „Prawdy”, por. Maria Brykalska, *Aleksander Świętochowski jako wydawca i redaktor „Prawdy” (1881–1900)*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1972, nr 3, s. 350.

War, 1867–1870), ale ta z niewiadomych mi przyczyn nie ujrzy światła dziennego¹². Na ogłoszenie *Dziejów stosunku wiary i rozumu* (oryg. *History of the Conflict Between Religion and Science*, 1874) w tłumaczeniu Karłowicza przyjdzie czekać do grudnia 1881 roku. Druk „Wiek”, nakładem Ludwika Polaka, pojawi się z datą 1882 na stronie tytułowej. Także w tym wypadku wiadomo, że książka od końca lat 70. jest znana w przekładach obcych lub angielskim oryginale. Zainteresowanie polską wersją musi być spore, bo już w 1884 roku rozprawa wychodzi ponownie w Warszawie, a w 1903 roku jej trzecie wydanie ukazuje się w Krakowie. Daje to całkiem niezły wynik jak na opasłe syntezы historyczne obcego pisarza. Dla porównania: najważniejszy patron pozytywistycznej historiografii, Thomas Buckle, doczekał się tylko dwóch wydań *Historii cywilizacji w Anglii* (Lwów, kolejne to tomy w latach 1862–1863, 1868 oraz Warszawa 1873) i jednej popularyzującej przeróbki (Warszawa 1897).

Śladów obecności można też szukać w wypowiedziach literatek i literatów drugiej połowy XIX wieku; często powołują się oni na dorobek Drapera, zwykle trafnie rekonstruują jego idee. Wśród czytelniczek Amerykanina znalazły się Maria Konopnicka i Eliza Orzeszkowa¹³, podczas pracy nad *Faraonem* do jego książek sięgał Bolesław Prus¹⁴, równolegle zachwycał się nimi Stefan Żeromski¹⁵. Pamiętniki i publicystyka z epoki zaświadczają, że o lekturze chętnie dyskutowano wśród młodzieży¹⁶, przede wszystkim o poglądach socjalistycznych¹⁷, a argumentacja amerykańskiego historyka niejednokrotnie przyczyniała się do zerwania z Kościołem i do osłabienia lub porzucenia wiary¹⁸, co budziło silne ataki katolickiej prasy¹⁹. Ale nazwisko Drapera, wymieniane na jednym oddechu wraz z innymi zachodnimi myślicielami, słychać znacznie donośniej. Powołują się na niego inteligenci różnych orientacji, od Henryka Sienkie-

¹² Jedyna wzmianka na ten temat pojawia się w cytowanym artykule: Adam Niemirowski, *John Wiliam Draper*, s. 2.

¹³ Wiemy to z korespondencji Orzeszkowej do Tomasza Teodora Jeża, Karłowicza i Konopnickiej, por. np. Eliza Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. 3, oprac. Edmund Jankowski, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich 1956, s. 19, 370; t. 4, s. 44, 322, 340.

¹⁴ *Bolesław Prus 1847–1912. Kalendarz życia i twórczości*, oprac. Krystyna Tokarzówna, Stanisław Fita, red. Zygmunt Szwejkowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1969, s. 452.

¹⁵ Por. Stefan Żeromski, *Dzienniki*, oprac. Waclaw Borowy, Stanisław Adamczewski, Warszawa: Czytelnik 1954, t. 1, s. 56, 54; t. 2, s. 219, 231, 443.

¹⁶ Stanisław Fita, *Pokolenie Szkoły Głównej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, s. 57.

¹⁷ Por. np. Jan Kasproicz, *[Z Wrocławia] Wrocław, 10 sierpnia [1886]*, w: idem, *Publicystyka*, cz. 1, oprac. Roman Loth, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2002, s. 126; Ludwik Krzywicki, *Wspomnienia*, t. 2, Warszawa: Czytelnik 1958, s. 37.

¹⁸ Por. np. Ferdynand Hoesick, *Powieść mojego życia (dom rodzicielski). Pamiętniki 1*, Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1959, s. 333.

¹⁹ Mowa o skandalu związanym z czytelniami bezpłatnymi Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności. Wśród książek demoralizujących prostych czytelników publicysty „Roli” i „Przeglądu Kościelnego” wymieniają Drapera, którego bronić będzie w swoich kronikach Prus (por. np. *Bolesław Prus 1847–1912*, s. 519–520).

wicza²⁰ po Stanisława Brzozowskiego²¹, by tym skrajnym zestawieniem poświadczyć jego szeroką znajomość.

To rekonesansowe wyliczenie domaga się rozwinięcia, które potwierdziłoby siłę oddziaływania i żywotność draperyzmu w piśmiennictwie polskim. Zadanie tego artykułu jest jednak skromniejsze. Jak widać z przytoczonych na wstępie stanowisk, już sam gest przekładu jest waloryzowany skrajnie odmiennie, każdorazowo jednak rozpatruje się go z perspektywy etyki narodowej: jako zasługę („Prawda”) lub szkodę („Przegląd Katolicki”) dla kultury polskiej. Kiedy jednak dzisiaj jako badacz próbuję zrozumieć, czy i na ile mamy w tym wypadku do czynienia z emancypacyjnym wymiarem samego aktu przekładu, trudno polegać wyłącznie na wykluczających się opiniach z epoki. Ich znaczenie uzależnione jest od tego, jak każda ze stron (a było ich w istocie znacznie więcej niż te dwie skrajne) widzi rolę religii i Kościoła w rodzimym społeczeństwie.

Nie chcąc powielać tych opinii, skupię się więc na bliskim kontekście procesu przekładowego i na samym przekładzie. Jak sądzę, konkretne problemy, z jakimi mierzą się tłumacze Drapera, dają dobry wgląd w skomplikowaną sytuację transferu jego idei. W nieuwarunkowany ideologicznie sposób pokazują, w jakich warunkach rozwija się polski dyskurs sekularyzacyjny²², rozumiany tu bardzo wąsko: jako ograniczenie religijności w dyskursie publicznym i zmniejszanie wpływów Kościoła na życie narodu²³.

Niecenzuralne roгатki

Pierwsze manipulacje translatorskie na tekstach Drapera pojawiają się w recenzjach wyprzedzających publikację jego książek w języku polskim. W artykule *Histo-*

²⁰ Por. np. Henryk Sienkiewicz, *O naturalizmie w powieści. Dwa odczyty*, w: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, oprac. Janina Kulczycka-Saloni, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1985, s. 432.

²¹ Por. np. Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2001, s. 119.

²² Jak pisze Maciej Janowski, to właśnie popularyzatorska książka Drapera dobrze pokazuje przemiany intelektualne zachodzące w XIX wieku, które podważają rolę religii w nowoczesny sposób: przez odwołanie się do nauki i idei postępu. Zdaniem historyka jest to tylko jeden i to niezbyt groźny (bo łatwy do pogodzenia z katolicyzmem) czynnik sprzyjający dechrystianizacji ówczesnej Europy, por. Maciej Janowski, *Małżeństwo w rozsądku. Katolicyzm i nowoczesność w dziewiętnastowiecznej Europie*, „Kwartalnik Historyczny” 2015, R. 122, nr 4, s. 661–667.

²³ Zdaję sobie sprawę z mnogości i dyskusyjności koncepcji sekularyzacyjnych, celowo jednak zawężam znaczenie terminu, bo przedstawienie całokształtu przemian religii w polskim społeczeństwie przerosłoby ramy artykułu. Więcej na temat różnych propozycji porządkowania zjawiska zob. np. Łukasz Kutyló, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2012; *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. Tomasz Garbol, Łukasz Tischner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2020.

rycy pozytywiści z 1870 roku przysły tłumacz *Dziejów rozwoju umysłowego Europy*, Korzon, świadomie pomija antyreligijny i antyklerykalny wątek rozprawy, a nawet – wykorzystując samodzielnie przetłumaczone ustępy – sugeruje teizm autora²⁴. W przypadku *Dziejów stosunku wiary do rozumu* na kilka lat przed tłumaczeniem Karłowicza znaczenie oryginału próbuje wypaczyć anonimowa rozprawa z „Przeglądu Katolickiego”, zaczerpnięta z czasopisma włoskich jezuitów „La Civiltà Catollica”. W przedrukowanych fragmentach pomija się frazy, w których Draper rozpatruje działania papieżstwa jako instytucji o ambicjach politycznych²⁵.

Jednak o sile oddziaływania translacji na przyswajanie dorobku Drapera najlepiej świadczy widowiskowa zmiana tytułu ostatniej książki, w której ostry konflikt religii i nauki zmienia się w neutralny stosunek wiary do rozumu. Złagodzenie sformułowania, a przez to wymowy całej pracy polega nie tylko na rezygnacji z antagonistycznej relacji między podmiotami sporu, ale też na ich sugestywnej podmianie. W wersji oryginalnej zmagaly się ze sobą dwa sposoby poznania i bycia człowieka w świecie, które mają swoje wyraźne instytucjonalne i osobowe reprezentacje w życiu społecznym (religia i nauka). Z kolei w wersji polskiej – gdyby oceniać książkę po okładce – omawiałyby się jedynie relację pomiędzy dwoma drogami dochodzenia do prawdy (wiary i rozumu), a więc zapowiadało kolejną pracę z pogranicza logiki i psychologii lub teologii, których w tamtym czasie nie brakowało.

Na pewno nie sposób oskarżyć Karłowicza o niefrasobliwość translatorską lub o uparty tradycjonalizm. W trakcie prac nad tłumaczeniem książki i po lekturze *Rozbioru...* na łamach „Przeglądu Katolickiego” narzeka on w prasie, że „społeczeństwo nasze jest arcy-zachowawcze i arcy-niepostępowe”²⁶. Obskurantyzm polskiej inteligencji przejawia się jego zdaniem właśnie we wstręcie wobec uczonych zagranicznych, co potwierdzają ataki inteligencji katolickiej wymierzone w popularyzatorów nauki Darwina czy w poglądy Drapera. Karłowicz uprzedza późniejszą metaforykę „zatykania szczelin” powracającą u Świętochowskiego. Panującą opinię publiczną porównuje do „ciepłego gniazdko” usłanego z „wiekowych nawyknień i przesądów”, którego mieszkańcy wyteżają „całą energię bezwładności, aby stłumić głosy, dolatujące nas ze świata, i co prędzej zatkać promienie światła, które przedzierają się przez gnijące ściany naszego domostwa”²⁷.

Osobiste zaangażowanie tłumacza w obronę przełożonego tekstu wynika więc z tego, że jego wybór nie bierze się z chęci zarobku (przynajmniej nie wyłącznie), ale

²⁴ Wybiera więc do tłumaczenia ustęp, gdzie pojawia się pojęcie Opatrzności, usuwane w kolejnych wydaniach książki, por. Tadeusz Korzon, *Historycy pozytywiści: Buckle, Draper, Kolb. Studium krytyczne*, „Biblioteka Warszawska” 1870, t. 3; cytat znajduje się na s. 57.

²⁵ Cały cytat znajduje się w: *Rozbiór krytyczny dzieła Wilhelma Drapera*, s. 153; usunięte zdanie, zob. Jan Wilhelm Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, przeł. Jan Karłowicz, Kraków: Drukarnia Narodowa 1903, s. 418.

²⁶ Jan Karłowicz, [recenzja] „*Materializm współczesny*” przez prof. Pawła Janeta..., „Ateneum” 1879, t. 2, z. 4, s. 179.

²⁷ Wszystkie cytaty w zdaniu: ibidem.

ma źródła ideowe i prywatne²⁸. Karłowicz poznał Drapera osobiście podczas wyjazdu na obchody stulecia niepodległości Stanów Zjednoczonych i wystawę światową w Filadelfii w 1876 roku. Najprawdopodobniej sam złożył mu wizytę, przekazał polskie tłumaczenie *Dziejów rozwoju umysłowego Europy*²⁹ i dowiedział się o powstaniu kolejnej pracy Amerykanina. Historię tej znajomości rekonstruuje Wiśniowski, który ówczesnie mieszkał na przedmieściach Jersey City i pośredniczył pomiędzy amerykańskim historykiem a polskim tłumaczem, gdy rozpoczęły się prace translatorskie.

Pochlebne wspomnienie pośmiertne Wiśniowskiego trzeba czytać z dystansem, ale z powodu niedostępności innych źródeł nie sposób go nie wykorzystać, zwłaszcza że Draper przy okazji rozmów z Polakiem sporo dowiaduje się o warunkach przekładowych w zaborze rosyjskim: „przez jakie-to rogatki przeciskać się muszą tłumacze, żeby polskie przekłady jego myśli nie poniosły uszczerbku, ubawiło go i zaciekało”³⁰. Karłowicz od początku więc komunikuje autorowi, że tłumaczenie nie będzie wierne. Szczegółów – wobec braku korespondencji – nie znamy. Wiadomo jednak, że wymiana myśli przebiegała w obu kierunkach. Z jednej strony Draper miał podpowiadać, w jaki sposób ująć jego myśl inaczej, z drugiej tłumacz dyskutował z autorem przekładanego dzieła. Karłowicz m.in. zwracał uwagę na przekręcenie narodowości Kopernika, który w oryginale został nazwany Prusakiem³¹, informował o stosunkach politycznych w naszym rejonie Europy³², oponował przeciw pozytywnej ocenie stosunku chrześcijaństwa bizantyjskiego do nauki, z czym Amerykanin miał się zgodzić i zapowiedzieć wprowadzenie poprawek w kolejnych edycjach³³. Punktem wyjścia korespondencyjnego dialogu było jednak poinformowanie Drapera, „z jakimi trudnościami tłumacz tego dzieła się łamał, żeby je wydać po polsku w formie zgodnej z oryginałem”³⁴.

²⁸ W kategoriach zaślepienia ideologicznego prace nad przekładem traktuje Marian Massonius – co symptomatyczne, bo rzadkie – w panegirycznym artykule funeralnym: „Tendencja i ton wojowniczy dzieła nadały mu w oczach Karłowicza wartość społeczną i skłoniły go do pobłażliwości dla braku wartości naukowej. Była w Karłowiczu żarliwość walczącego przeciw obskurantyzmowi humanisty, i ta żarliwość zasłoniła przed jego wzrokiem jawną stronniczość książki Drapera, stronniczość, która mu dyktowała sąd przychylny lub, co najmniej, względny o wszystkim, co jest Kościołowi rzymskiemu wrogię, choćby to był mahometanizm lub kulturkampf pruski” (Marian Massonius, *Jan Karłowicz jako filozof*, w: *Życie i prace Jana Karłowicza (1836–1903). Książka zbiorowa*, Warszawa: Skład Główny w Redakcji „Wisły” 1904, s. 352–253).

²⁹ Zob. Tadeusz Korzon, *Prace na polu historii powszechnej i polskiej*, w: *Życie i prace Jana Karłowicza*, s. 117.

³⁰ Sygurd Wiśniowski, *Wspomnienie o Janie Wilhelmie Draperze*, s. 477.

³¹ „Na pytanie moje, czy autor pod wyrazem «Prusak» rozumie narodowość niemiecko-pruską Kopernika, czy też tylko pochodzenie jego z prowincji zwanej Prusami, otrzymałem następną odpowiedź: «Co do Kopernika, czy był on Prusakiem lub nie, Pan jesteś ode mnie większą powagą. Ja poszedłem za tym, com znalazł w biografjach. Najlepiejbyś uczynił, zamieszczając odpowiedni przypisek»” (Jan Wilhelm Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, s. 206).

³² Sygurd Wiśniowski, *Wspomnienie o Janie Wilhelmie Draperze*, s. 479.

³³ Ibidem, s. 477.

³⁴ Ibidem, s. 475.

O czym więc trzeba było poinformować nowojorskiego profesora? O skomplikowanym procesie wydawniczym ograniczonym cenzurą obowiązującą w zaborze rosyjskim. W przypadku książek Drapera rzeczywiście działania tłumacza i wydawcy musiały przypominać przeciskanie się przez najciaśniejsze rogatki czy pozatykane szczeliny ciepłego gniazdka. Z kilku powodów.

Przede wszystkim polityka imperium rosyjskiego – w którym nad życiem duchowym kontrolę sprawowało państwo, a panujące wyznanie (prawosławie) funkcjonowało jako filar władzy – w określony sposób profilowała odbiór tekstów dotyczących historii Kościoła. Bezpośrednio nad utrzymaniem tej linii ideologicznej czuwała cenzura, a właściwie wiele osób i instytucji, które pod miano cenzury dałoby się podciągnąć. Warto przypomnieć, że ograniczenia cenzuralne wynikały nie tylko ze zmieniających się aktów prawnych oraz mniej lub bardziej jawnych wytycznych i zarządzeń³⁵, ale też wiązały się z szeroko rozumianym procesem (zwykle nadgorliwej) interpretacji, zarówno samych przepisów, jak i „kultury i cywilizacji, zwłaszcza aktualnego układu stosunków w Królestwie i Cesarstwie”³⁶. Ten system uznać trzeba za strukturę dynamiczną, zmieniającą się w czasie w zależności od interesów Rosji, jak i wymiany kadry urzędniczej.

Dodać wypada, system w przypadku religii dotkliwy i skuteczny. Jak pokazują współcześni badacze, aparat cenzury był szczególnie wyczulony na treści związane z tematyką religijną³⁷, co przekłada się zarówno na liczbę druków zakwestionowanych w całości i części³⁸, jak i dosyć surową interpretację ich treści, w której z uporem doszukiwano się działań propagandowych, zagrażających dominującej roli prawosławia lub rozbudzających patriotyzm³⁹.

³⁵ Por. Franciszka Ramotowska, *Warszawskie Komitety Cenzury 1832–1915*, w: *Warszawa XIX wieku*, z. 2, Warszawa: PWN 1971, s. 278 i nn.; Maria Prussak, *Świat pod kontrolą*, „Teksty Drugie” 1991, nr 6, s. 42.

³⁶ Bogdan Mazan, *Interpretacja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu*, „Prace Polonistyczne” 1991/1992, t. 47, s. 136.

³⁷ Janusz Kostecki twierdzi wręcz, że: „Publikacje religijne cenzurowano najsurowiej ze wszystkich. [...] Do ich oceny delegowano zawsze najbardziej doświadczonych urzędników” (idem, *Carska cenzura zagraniczna wobec importu literatury religijnej w języku polskim w latach 1865–1904*, w: *Zalecenia i przestrogi lekturowe (XVI–XX wiek)*, red. Mariola Jarczykowa, Agnieszka Bajor, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012, s. 139).

³⁸ W przypadku druków importowanych, co do których dysponujemy (wybrakowanymi, ale reprezentatywnymi) danymi statystycznymi, w latach 1872–1904 zakwestionowano ponad połowę publikacji religijnych, w tym znaczącą większość w całości. Szczegółowe dane: ibidem, s. 139–140; Janusz Kostecki, *Trudny proces przenikania. Carska cenzura zagraniczna wobec importu publikacji w języku polskim w latach 1865–1904*, Warszawa: Biblioteka Narodowa 2011, s. 188, 192, 273.

³⁹ Por. np. Piotr Szreter, *Rosyjska cenzura spraw duchowych wyznań obcych w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, w: *Instytucje – publiczność – sytuacje lektury. Studia z historii czytelnictwa*, red. Janusz Kostecki, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1997, s. 126 i nn. Przykłady takich daleko posuniętych interpretacji możemy znaleźć w antologii: Maria Prussak, *Świat pod kontrolą. Wybór materiałów z archiwum cenzury rosyjskiej w Warszawie*, wybór, przeł. i oprac. Maria Prussak, Warszawa: Wydawnictwo Krąg 1994, por. np. s. 61, 82, 129.

W przypadku Drapera dwie zmienne tego układu wydają się szczególnie znaczące, a dla wydawcy nieprzewidywalne: po pierwsze, ewolucja stosunku cenzorów do współczesnego przyrodoznawstwa, upostaciowionego w materializmie i pozytywizmie, po drugie, związanej z nimi skomplikowanej sytuacji religii katolickiej. Ta ostatnia jest bowiem zarówno obiektem szczególnej restrykcji i ofensywy cenzorów, jeśli wiązała się z tradycją i historią Polski lub tożsamością narodowo-wyznaniową (przeciwstawianą prawosławiu), jak i przedmiotem obrony, kiedy brana była jako podstawa porządku publicznego.

Z jednej strony już sama ustawa o cenzurze i prasie dawała konkretne wytyczne, które mogłyby zablokować dzieło Drapera. Kluczowy art. 4 głosi, że druki „ulegają zabronieniu”, „1) gdy zawierają w sobie coś, co dąży do zachwiania nauk kościoła prawosławnego, jego tradycji i obrzędów, lub w ogóle prawd i dogmatów wiary chrześcijańskiej [podkr. – DWM]”⁴⁰. Ten ogólnikowy zapis precyzuje jeszcze art. 93 („nie należy pozwalać na uchybienie należytego uszanowania dla nauki i obrzędów wyznań chrześcijańskich”) oraz art. 94, szczególnie ważny w kontekście ostrego, pamfletowego stylu Drapera:

Cenzura winna odróżniać prawomyślne rozumowania i poglądy, oparte na poznawaniu Boga, człowieka i przyrody, od zuchwałego i warcholskiego mędrkowania, sprzeciwiającego się zarówno wierze i cnocie prawdziwej; winna też odróżniać dzieła dydaktyczne i naukowe, przeznaczone dla specjalnego użytku uczonych, od książek, wydawanych dla pożytku ogółu⁴¹.

Z drugiej strony stosunek do „zachodnich powiewów” zmienia też sposób oceny działalności Kościoła katolickiego na ziemiach polskich. Jak pisze Bogdan Mazan,

przynajmniej na początku lat siedemdziesiątych w darwinizmie i pozytywizmie carat upatrywał sojuszników w przewyciężaniu „wartości szlachecko-klerykałnych” i wpływów ultramontańskich. Przy końcu lat siedemdziesiątych, gdy zaczęła się wzmacniać podejrzliwość władz wobec pozytywistów, carat – zaniepokojony nadto dążeniami rewolucyjno-socjalnymi – skłaniał się do uznania duchowieństwa katolickiego za sprzymierzeńca⁴².

Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym obronę katolicyzmu (do pewnych granic oczywiście) jest działanie cenzury duchownej, która pozostawała w rękach biskupów (art. 34). Jej ocenie przedstawiano druki, w których „znajdą się ustępy treści wy-

⁴⁰ Cyt. za: *Ustawa o cenzurze i prasie*, w: Teodor Paprocki, *Podręcznik księgarski. Przewodnik praktyczny dla wydawców, księgarzy, pomocników i praktykantów księgarskich*, Warszawa: Księgarnia Teodora Paprockiego i S-ki 1896, s. 454. Jeśli by brać pod uwagę – jak czynią to badacze cenzury – ostateczne brzmienie ustawy z 1890 roku, zbierające wszystkie dotychczasowe rozporządzenia. W wypadku omawianego zapisu w stosunku do ustawy z 1845 roku dodano fragment dotyczący prawosławia i jego obrzędów, wcześniej ustęp dotyczył jedynie obrony chrześcijaństwa, por. Janusz Kostecki, *Trudny proces przenikania*, s. 37–38.

⁴¹ Oba artykuły: *Ustawa o cenzurze i prasie*, s. 470–471.

⁴² Bogdan Mazan, *Interpretacja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu*, s. 158.

łącznie duchownej (religijnej), odnoszące się bądź do dogmatów wiary bądź do Pisma Świętego” (art. 32) lub w ogóle w sytuacji, gdy „może powstać wątpliwość, czy książka nie winna podlegać w części lub w całości rozpoznaniu tej cenzury” (art. 33)⁴³ – a tak można byłoby potraktować dzieła Drapera.

Strategie oporu

Wypowiedzi literatów drugiej połowy XIX wieku na temat nieprzewidywalnego postępowania urzędników, a także badania prowadzone nad protokołami z posiedzeń cenzury pokazują, że obwarowania były gęste i przeciskanie się przez nie wymagało sprytu. Nic dziwnego, że prowadzona w takich okolicznościach praca przekładowa skupia uwagę recenzentów i wywołuje dyskusje. Pierwsze nastąpiły, kiedy polemizowano z tłumaczeniem *Dziejów rozwoju umysłowego Europy* Tadeusza Korzона⁴⁴, temat ten wracał także w recenzjach po wydaniu *Dziejów stosunku wiary do rozumu* Karłowicza i następującej niedługo po tym nekrografii⁴⁵.

⁴³ Wszystkie trzy artykuły: *Ustawa o cenzurze i prasie*, s. 459.

⁴⁴ Składała się ona z następujących ogniw: 1) W.S. pisze krytyczną ocenę pierwszego zeszytu przekładu, na podstawie sumiennego zestawienia fragmentów z francuskim tłumaczeniem książki; opublikuje ją „Przyroda i Przemysł”, którego redakcja uzupełnia recenzję o cytaty z oryginału i własne komentarze (W.S., *Kilka słów o przekładzie Drapera pt. „Dzieje umysłowego rozwoju” dokonany przez T. Korzona*, „Przyroda i Przemysł” 1872, nr 48, s. 577–578); 2) Korzon odpowiada obszernie, gwałtownie i złośliwie, upatrując w wypowiedziach niesprawiedliwego aktu oskarżenia i podkreślając wierność swojej wersji (Tadeusz Korzon, *Odpowiedź na „Kilka słów” o przekładzie Drapera „Dziejów rozwoju Europy” dokonany przez T. Korzona*, „Gazeta Polska” 1872, nr 271, s. 2–3); 3) W.S. wykazuje, że reakcja Korzona była niewspółmierna do recenzji i że spróbował on oddalić tylko niewielką część uwag, większość pozostawiając w mocy, czego recenzent dowodzi ponownie, tym razem na podstawie angielskiego oryginału (W.S., *W obronie prawdy i moralności literackiej (z powodu odpowiedzi P. Korzona...)*, „Przyroda i Przemysł” 1872, nr 51, Dodatek nadzwyczajny, s. 617–620). W tej ostatniej replice pojawia się jeszcze prośba, aby spór został rozstrzygnięty przez „sąd poważnych organów piśmiennictwa, jako to «Niwy», «Opiekuna Domowego» i innych” (ibidem, s. 620), ale z kwerend wynika, że sprawą nikt już się nie zajął.

⁴⁵ Zdecydowanie najważniejszym głosem w tej dyskusji była wypowiedź doktora matematyki i redaktora świeżo zamkniętego tygodnika „Przyroda i Przemysł”, Karola Hertza, który zestawiając wersję Karłowicza z tłumaczeniami francuskim i niemieckim, przytoczył kilkadziesiąt przykładów źle użytej terminologii naukowej (Karol Hertz, *Przegląd literatury naukowej*, „Przegląd Tygodniowy” 1882, nr 6, s. 85), do czego odwoływano się także w innych recenzjach (por. Adam Niemirowski, *John Wiliam Draper*, s. 2). Karłowicz odpowiedział na argumenty Hertza surowo, utyskując, chyba przesadnie, na jego „guwernersko-protekcyjny” styl. Przytoczył adresowane do niego listy samego Drapera, który piętnował przekład francuski; następnie, nie odnosząc się do zarzutów, zacytował błędy Hertza z różnych części recenzji (głównie prostując korektorskie literówki), co w obszernym przypisku (znacznie dłuższym niż sam list) skomentowała redakcja „Przeglądu Tygodniowego”, która uznała, że w tym wypadku nie było potrzeby sięgać do oryginału, a tłumacz takim zarozumiałym zachowaniem „sam się wygwizdał i sam

Wnioski płynące z tych dyskusji dałoby się zrekonstruować na przecięciu historii translatoryki i historii nauki. Wypowiedzi zaangażowanych stron dowodzą, z jakim trudem wykuwała się wówczas terminologia naukowa. Debaty wskazują na rosnącą specjalizację wiedzy przekładającą się na kłopot z jej popularyzacją. Polemiści, świadomi specyfiki tekstu naukowego, rozważają sprawy zasadnicze dla teorii przekładu: czy przekładać wiernie, dosłownie, „pozytywnie”⁴⁶, a może stawiać na rozjaśniające parafrazy, oddawać znaczenia swobodniej. Za tymi wątpliwościami stoi jednak troska bardziej podstawowa: co zrobić, by tekst stał się jak najbardziej zrozumiały i bliski czytającym, a jednocześnie nie uronić nic z jego „uczoności”. Niezależnie jednak od rozstrzygnięć i temperatury dyskusji zaangażowani zgadzają się co do doniosłości tłumaczonych dzieł i wspólnie walczą o ich siłę oddziaływania.

Wykraczając jednak poza historię nauki i dzieje przekładu, warto spojrzeć na pojawiające się w prasie uwagi na temat jakości tłumaczeń z perspektywy podsuwanej przez Wiśniowskiego, bo ukazuje on taktyczny wymiar pracy translatorskiej w rzeczywistości polskiej. Tłumacz, decydując się na ryzykowny gest spolszczenia, musi zważyć każde słowo, rozważyć *pro* i *contra* ewentualnej zmiany, zmierzyć siły oryginału podług możliwości ówczesnej obyczajowości, a niekiedy dokonać zamachu na oryginalny sens. Skazany jest na mediowanie między intencjami autora a wrażliwością cenzorów, dla których ustawa stanowiła „rodzaj zasobnego arsenału i w tym sensie skupiała żołnierzy – wykonawców jej poleceń, z których jednak każdy uzbrajał się jak chciał”⁴⁷. Ich atakom chce się zapobiec. Stąd śmiały gest może okazać się zgubny, gotów pogrzebać całą inicjatywę, ponieważ tłumacz porusza się po terytorium sobie wrogim, najeżonym niebezpieczeństwami. Strategicznie trzeba więc przeszkody omijać, intencje maskować, repliki łagodzić, a jednocześnie dawać sygnał, że w miejscu zaokrągleń znajdowały się pierwotnie frazy ostrzejsze, aby czytający mogli wydedukować, czego w tekście nie ma, a co być powinno.

Karłowicz skutecznie więc translatorykę taktyczną i warto na kilku przykładach pokazać, jakim orężem dysponuje. W obu wydaniach na wstępie pojawia się biogram pisarza, w każdym przypadku zakończony w podobny sposób: przypomnieniem oryginalnego tytułu książki. Widać więc, że Karłowicz nie ukrywa tej kontrowersyjnej zmiany tytułu, chce ją unaocznic, wydobyć. W połączeniu z autorskim upoważnieniem i podkreśleniem profesjonalizmu przekładu wskazuje w ten sposób uważnym czytelnikom swoje podwójne uwikłanie, swoją mediacyjną, z musu kompromisową postawę.

Poza tytułem można wskazać więcej podobnych złagodzeń translatorskich, które rozrzedzają polemiczną intensywność oryginału⁴⁸. Choć tłumacz (wespół z cenzurą?)

się ośmieszyl” (Jan Karłowicz, *Polemika (Z powodu recenzji dzieła Drapera...)*, „Przegląd Tygodniowy” 1882, nr 10, s. 150).

⁴⁶ Określenie Korzona, por. idem, *Odpowiedź na „Kilka słów”*, s. 3.

⁴⁷ Bogdan Mazan, *Interpretacja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu*, s. 144.

⁴⁸ Odwołuję się tu do zaproponowanej przez Bogdana Mazana metafory „kawy z mlekiem”, która miała określać działanie cenzury i autocenzury w rzeczywistości postyczniowej, por. idem, *Interpreta-*

nie stępił całkowicie ostrości stylu Drapera, to rozpęd polemiczny autora udało się miejscami przyhamować, zwłaszcza w tytułach rozdziałów, a więc najbardziej rzucających się w oczy partiach tekstu. Dla przykładu Karłowicz konsekwentnie zastępuje angielskie „crisis” z ostatniej części książki (oznaczające nadchodzący kryzys na kontynencie, wynikający z osłabiania roli religii) na „przewrót”, także konotujący zmianę, lecz bez dodatkowego komponentu znaczeniowego upadku i utraty wartości. Powracające zaś w innych rozdziałach pojęcia „conflict” i „controversy” oddaje jako „zatarg” oraz „spór”, przez co immanentna, wielka i stosunkowo niezmienna niezgoda wydaje się czymś tymczasowym, przemijalnym i rozwiązywalnym.

Najczęściej jednak tłumacz nie przekłada pewnych fragmentów oryginału lub fragmenty te zostały skreślone. Ubytki różnią się objętością: od wtrąceń przez zdania aż po całe akapity. Te najmniejsze mają charakter czysto stylistyczny, w oryginale podbijają pamfletową wymowę książki, dla cenzora mogą zaś pobrzmiwać „zuchwałym i warcholskim mędrkowaniem”. Dla przykładu: konsekwentnie ruguje się z tekstu rzeczownik „vice-God” (s. 329/400, 339/412, 355/432)⁴⁹, określający nową pozycję papieża po wprowadzeniu dogmatu o nieomyślności, czy usuwa opis Rzymu wieków średnich jako centrum korupcji, symonii, lichwiarstwa, łapówkarstwa i szantażu („a sink of corruption, simony, usury, bribery, extortion”) (s. 276/326). Nie wydają się one konieczne do zrozumienia intencji autora, a gdzie indziej zostały utrzymane w nieco łagodniejszej formie.

Niekiedy jednak takie stylistyczne zubożenie mocno wpływa na przedstawione zagadnienia. W tekście polskim kilkukrotnie zabrakło dojmujących opisów heroizmu myślicieli, którzy przegrywali z papieżem (np. s. 72/94, 105/131). Tak jest np. z ostatnimi zdaniami rozdziału VI (*Zatarg co do istoty świata*), gdzie przedstawia się tragedię Giordana Bruna (s. 180–181/223). Wersja polska kończy się na opisie odmowy odwołania tez. W oryginale następuje po niej rozbudowany komentarz odautorski. Draper kontrastuje niezachwiane męstwo Bruno z trzykrotnym wyparciem się Jezusa przez św. Piotra i zastanawia się, jak to możliwe, że to ten drugi stał się skałą, na której powstał Kościół. Ostre zestawienie zamyka nadzieją, że

być może zbliża się dzień, kiedy potomność złoży zadośćuczynienie za tę wielką kościelną zbrodnię, a pomnik Bruno zostanie odsłonięty pod kopułą Bazyliki św. Piotra w Rzymie⁵⁰.

cja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu. Syndrom „kawa z mlekiem”, w: Piśmiennictwo – systemy kontroli – obiegi alternatywne, t. 1, red. Janusz Kostecki, Alina Brodzka, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1992, s. 298–312.

⁴⁹ W nawiasie najpierw podają stronę, gdzie fragment pojawia się w oryginale, a następnie miejsce pominięte w polskiej wersji. Lokalizuję w wydaniach: John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: D. Appleton and Company 1875; Jan Wilhelm Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*.

⁵⁰ Tłumaczenie własne, w oryginale: „perhaps the day approaches when posterity will offer an expiation for this great ecclesiastical crime, and a statue of Bruno will be unveiled under the dome of St. Peter’s at Rome” (John William Draper, *History of the Conflict*, s. 181).

Heroizacja męczenników nauki staje się podstawą do snucia wizji nowego porządku świata, gdzie miejsce władzy papieskiej zastąpi parakult merytokracji. Autor marzy więc z rozmachem o Europie, w której nauka wyprze religię i zajmie jej miejsce.

Wśród pominięć trzeba też odnotować te mogące podważyć rosyjską rację stanu. W polskiej części nie ma więc informacji o zerwaniu przez cara Aleksandra II konkordatu w 1866 roku. W oryginale amerykańskim wypowiedzenie porozumienia przedstawiono jako konieczny skutek rosnących ambicji papieżstwa, wtrącającego się w lokalne sprawy rządzących. Inaczej odczytać ten fragment można było nad Wisłą, jeśli się wiedziało, że była to reakcja cara na alokucję Piusa IX przeciwko działaniom antykościelnym administracji rosyjskiej, które najczęściej wymierzone były w Polaków katolików wskutek represji popowstaniowych⁵¹.

Najczęściej jednak usunięciu ulegają fragmenty argumentacji. W polskiej wersji zabrakło więc miejsc, gdzie Draper: przedstawia pogańskie źródła kultu relikwii (s. 47/70); stwierdza, że nowoczesna nauka obala chrześcijańską periodyzację życia na Ziemi (s. 57/77); oskarża św. Augustyna o wypaczenie lektury Biblii, która z przewodnika cnoty zmienia się w arbitra ludzkiej wiedzy, tyranizując umysł człowieka (s. 62/83); wywodzi chrześcijański trynitaryzm i kult dziewicy Maryi z wierzeń starożytnych Egipcjan (s. 71/92); dramatycznymi słowy przybliży podbój Ziemi Świętej przez pogan bez reakcji Boga, chętnie dokonującego cuda w znacznie mniej istotnych sprawach (s. 77/99); ironicznie konstatuje, że gdy Arabowie dokonują spektakularnych odkryć w zakresie astronomii i matematyki, chrześcijanie są zajęci kultem obrazów, tajemnicą transsubstancjacji czy rozbudową sanktuariów (s. 159/195); pyta prowokacyjnie, czy na innych planetach zdumiewająca śmierć Zbawiciela też tak łatwo ratuje z upadku (s. 169/208); przesuwą narodziny ludzkości znacznie dalej niż chcą tego ojcowie Kościoła (s. 199/246); cytuje Jeana d’Alemberta i odsuwa możliwość powstania wszechświata mocą postanowienia (oryg. *arbitrary fiat*; s. 239/293); sugeruje, że porządek istnienia daje się pomyśleć bez Boga (s. 240/294); podkreśla, że w historii nie ma miejsca na boską interwencję (s. 251/307); rozpisuje się na temat kryteriów cudowności wykorzystywanych przez papieżstwo, powątpiewając, by mogły być one przekonujące nawet dla prostego człowieka średniowiecza (s. 251–252/308); zastanawia się w kontekście rozważań o grzechu pierwotnym i providencjalizmie, jak to możliwe, że wszechmocny Bóg skazuje część ludzkości na wieczne cierpienie (s. 253/309); przypomina, że Maria była w pewnych przekazach przede wszystkim żoną cieśli i matką jego dzieci, co Kościół katolicki z czasem ruguje ze swoich oficjalnych przekazów (s. 298/364), a jej koronacja i uwielbienie już wcześniej budziły opór części chrześcijańskiego świata (np. s. 87/110, 105/131); przestrzega, że każda religia ma swój koniec (s. 328/399), a wśród obecnie wyznawanych są i bardziej starożytne, i liczące sobie więcej zwolenników, więc jeśli między nimi wybierać, to tylko rozumem (s. 355/431); a w końcu, gdy doszukuje się niekonsekwencji w posoborowej

⁵¹ Por. np. Artur Górecki, *Kościół katolicki w Królestwie Polskim po upadku powstania styczniowego*, „Christianitas” 2018, nr 71–72, s. 116.

konstytucji dogmatycznej *De Fide Catholica* (znanej też jako *Dei Filius*), gdzie nieudolnie próbuje się uzgodnić wiarę z rozumem, za cenę pomijania prawd religijnych trudnych do pogodzenia z nauką, m.in. Trójcy Świętej (s. 356/432).

Tylko raz doszło do wycięcia kilku stron z tekstu, co tłumacz objaśnia lojalnie w przypisie: „W dalszym ciągu, na czterech blisko stronicach, autor wylicza wierzenia i obrzędy, które zdaje mu się, że chrześcijanie przejęli od Rzymian”⁵². Owo „zdaje mu się” – wskazujące na dystans Karłowicza do Draperowskich rewelacji, rozpostarte niczym zasłona dymna przed cenzurą – bagatelizuje treści zawarte w usuniętych fragmentach. Odnoszą się one do kluczowego momentu przewodu myślowego, gdzie przedstawiono, w jaki sposób uczniowie Chrystusa zbudowali silną i długotrwałą instytucję, która spróbuje przejąć władzę w Europie. W wyciętej części autor dowodzi, że religia powstała jako podmiot polityczny za sprawą cynicznej gry cesarzy rzymskich oraz przywódców Kościoła, którzy chcieli rozładować napięcia religijne w imperium, a także zwiększyć swoje wpływy. Dlatego mieszała ona chrześcijaństwo z mitologią grecką i egipską. Do surowej doktryny moralnej chrześcijan włączyli splendor rytuałów i bogactwo świątyń, rozwinęli oswojoną symbolikę i rozpropagowali kult męczenników, świętych i Matki Boskiej na wzór istniejących wierzeń pogańskich, sprawiając, że powstały konglomerat praktyk stał się ówczesnie modny („fashionable”) i był przyjmowany z zachwytem („received with delight”). Kontynuowana do czasów Drapera obrzędowa i wizualna strona chrześcijaństwa, łącznie z niektórymi sakramentami i urządzeniami kościelnymi, jest w tej wykładni narzędziem polityki kulturalnej, a nie rozwinięciem prawd wiary. Poganizacja i upadek intelektualny („intellectual degradation”) religii wynika więc wprost z ambicji politycznych jej przewodników⁵³.

Dlaczego akurat ta część mogła wywołać kontrowersje? W polskiej wersji językowej utrzymały się passusy, gdzie z gorliwością i bez przebierania w słowach Draper atakuje papieństwo, a religię nazywa fałszem, bajką czy fantazją. Łatwo jednak uznać je za osobistą opinię, krytykę jednostronną i publicystyczną, a taką przecież można wychwycić i odrzucić jako zapalczywą i wrogą. Tymczasem powyższy nieprzełożony fragment to niemal pozbawione wrętów odautorskich wyliczenie, w większości zacytowane za osiemnastowiecznym biskupem Thomasem Newtonem⁵⁴. Z kronikarskim *enumeratio* trudniej dyskutować, oddziałuje ono mocą „obiektywności” historycznej kroniki⁵⁵.

Podobnie dzieje się w przypadku krótszych fragmentów, gdy cenzuruje się – obok zgryźliwości i złośliwości – miejsca, gdzie przedstawione odkrycia naukowe i wypo-

⁵² Jan Wilhelm Draper, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, s. 70.

⁵³ Por. John William Draper, *History of the Conflict*, s. 47–49.

⁵⁴ Cytat pochodzi z książki: *Dissertation on the Prophecies, Which Have Been Remarkably Fulfilled, and at This Time are Fulfilling in the World* (Nowy Jork 1754). Informację o pochodzeniu źródła podają za: James C. Ungureanu, *John W. Draper as Protestant Historian*, <https://jamescungureanu.com/2016/07/21/john-w-draper-as-protestant-historian/> [dostęp: 11.04.2023].

⁵⁵ Oczywiście dziś wiadomo, że nawet kronika jest ze swej natury podatna na ideologizację – wybór i zestawienie wydarzeń mogą sugerować perspektywę oglądu dziejów.

wiedzi historyków mogłyby naruszyć narrację kościelną. Wydaje się, że kontrowersyjne fragmenty książek Drapera nie dają się sprowadzić tylko do oczerniania instytucji religijnych, ale składają się one na zupełnie inną wizję świata. Jak zademonstrowałem w poprzednim wyliczeniu, z tekstu usunięto ustępy bezpośrednio podważające dogmaty chrześcijańskie lub prawdy wiary wspólne zarówno dla katolicyzmu, jak i prawosławia. Widać więc, że osoby pracujące na tekście z wielką ostrożnością odnoszą się do autorytetu Biblii, roli Matki Boskiej czy dyskusji z koncepcją Trójcy Świętej. Granicę szyderstwa wyznacza złorzeczenie Bogu: podważanie cudów, negowanie interwencji w historię, umniejszanie wszechmocy, miłosierdzia, wszechwiedzy. Kłopotliwe jest też podkreślanie boskiej pozycji papieża. Religii nie przedstawia się jako skończonej i „zanieczyszczonej” praktykami pochodzącymi z innych wierzeń. W tekście unika się wskazywania, że współczesne papieństwo jakoś manipuluje lub zmienia myślenie o podstawowych prawdach biblijnych. Wydaje się, że te pominięte informacje podważają publiczną stronę religii, o którą cenzorzy szczególnie dbali – była ona podstawą porządku. Pozostają czuli na krytykę totalną, która dotyka zarówno katolicyzmu, jak i chrześcijaństwa w ogóle⁵⁶. Przez wąskie szczeliny dla wolnomyślnych powiewów przeciska się określone widmo religii: nieziennej, apolitycznej, skoncentrowanej wokół dogmatów i wizji dobrego Boga.

Tłumacze starają się zakomunikować czytającym najważniejsze pominięcia. Niekiedy w polskim tekście Karłowicz zaznacza ubytek wielokropkiem, dając do zrozumienia, że dzieło zostało okaleczone. Częściej jednak i takiego sygnału ingerencji brakuje, tym ważniejsza okazuje się więc praca krytyki i zachęta do sięgnięcia do oryginału. Taktykę tę rozwija (zapewne) Wiśniowski, który przygotowując drugie wydanie książki po polsku, nie tylko modernizuje słownictwo naukowe, ale też w wielu miejscach zaznacza kolejne opustki, zapewne z nadzieją, że cenzor – któremu od nowa trzeba było przedstawić tekst do oceny – nie porówna obu wersji wers po wersie. W kolejnych wydaniach ani tłumacz, ani zaprzyjaźniony redaktor nie uzupełnili pominiętych miejsc, nawet w krakowskiej, ostatniej publikacji, gdzie ograniczenia cenzury były wszakże mniejsze. Wielokropek staje się więc jedyną, ale też coraz bardziej rozpoznawalną bronią w walce z opresją zewnętrzną.

Gdyby spojrzeć z tej perspektywy na krytykę tłumaczenia Karłowicza (ale i wcześniejsze próby Korzona), to trzeba by stwierdzić, że te taktyczne zabiegi nie pozostały bez wpływu na sposób lektury dzieł Drapera. Recenzenci porównujący akapit po akapicie jego polskie przekłady z innymi wersjami językowymi zrozumieli znaczące mrugnięcie okiem i dotarli do tych części, które po polsku nie mogły się pojawić. Dlatego Hertz poprzedził swoje liczne uwagi symptomatycznym zastrzeżeniem:

Nie mogę tłumaczowi robić zarzutu z tego, że w wielu miejscach opuścił całe ustępy [...], gdyż mogło się to stać dla przyczyn od niego niezależnych, nie mam też nic przeciwko zmianie tytułu⁵⁷.

⁵⁶ Por. Piotr Szreter, *Rosyjska cenzura*, s. 140–141.

⁵⁷ Karol Hertz, *Przegląd literatury naukowej*, nr 6, s. 85.

Z tego samego powodu Świętochowski, świadomy przecież dyskusyjności rozwiązań Karłowicza, chwalił: „przekład odznacza się zupełną poprawnością i ścisłością, nie licząc naturalnie tych różnic z oryginałem, które nastąpić musiały z powodów niezależnych od tłumacza”⁵⁸. W dyskusjach prasowych tytuł ostatniej książki Drapera przywołuje się albo po angielsku, albo przekłada się go dosłownie. Zwraca się uwagę na pominięcia lub dyskutuje z rozwiązaniami leksykalnymi. Już z tych przykładów widać, że część krytyki nie tylko rozumie taktykę tłumaczy, lecz także naśladuje i powiela ich metody działania – rozwija strategie oporu i współtworzy nowy typ dyskursu.

Zbierzmy i nazwijmy te taktyki translatorskie. Dałoby się je podzielić na zabiegi przeprowadzone bezpośrednio na tekście i wypowiedzi metatekstowe, rzutujące na lekturę całości. Do pierwszej grupy można zaliczyć: manipulacje w cytowanych fragmentach, zmianę tytułu rozprawy i kolejnych rozdziałów, łagodzenie kontrowersyjnej wymowy niektórych sformułowań, pomijanie słów, zdań lub całych fragmentów pracy, sygnały ingerencji w tekst oryginału (np. wprowadzenie opustek lub przypisów w miejscu usuwanych fragmentów). Na drugi zbiór taktyk składają się zaś wypowiedzi tłumaczy i krytyków, którzy podkreślają trudną pozycję osoby przekładającej dzieło (często za pomocą mowy ezopowej), usprawiedliwiają kontrowersyjne zmiany lub wyliczają miejsca, gdzie pominięto fragmenty oryginału, powołują się na znajomość z autorem lub konsultowanie z nim przekładanego tekstu, przedstawiają poglądy tłumaczonego twórcy, niekiedy pozornie się wobec nich dystansując, rozwijają polemiki wokół przekładu, a także przypominają oryginalne brzmienie tytułu książki. Wszystkie te zabiegi programują lekturę i współkształtują specyficzną recepcję Drapera na ziemiach polskich.

Biorąc je wszystkie pod uwagę, nie sposób nie przyznać racji tym wypowiedziom z epoki, dopatrujących się w tłumaczeniu Drapera jakiegoś trudnego, ale potrzebnego gestu, który można dziś interpretować jako emancypacyjny, a więc wyzwalający (się) od społeczno-politycznych zależności. Urzędowa, duchowna, obyczajowa i wewnętrzna cenzura zatykająca szczeliny dla wolnomyślnych powiewów utrudniała bowiem snucie dyskursu sekularyzacyjnego, który rozwijał się w niesprzyjających okolicznościach. To wszystko razem daje podstawę do postawienia tezy, że ówczesny polski dyskurs sekularyzacyjny ma znamiona kontradyskursu (*counter-discourse*)⁵⁹: z jednej strony wyrasta z niezgody na to, co oficjalnie powiedzieć można, z drugiej – mierzy się z ograniczeniami języka, niewielkim zasobem środków nadających się

⁵⁸ Aleksander Świętochowski, *J.W. Draper*, s. 39.

⁵⁹ Pojęcie to wykorzystuje się najczęściej do nazwania językowych taktyk oporu w obrębie studiów postkolonialnych i postzależnościowych (por. np. Helen Tiffin, *Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse*, „Kunapipi” 1987, t. 9, z. 3, s. 17–34; Hanna Gosk, *Tożsamościotwórcze aspekty polonistycznych studiów postzależnościowych*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3, s. 58), jednak jeszcze wcześniej jego znaczenie ustalił Richard Terdiman w odniesieniu do szeregu antysystemowych praktyk dyskursywnych podejmowanych przez artystów dziewiętnastowiecznej Francji, a wymierzonych w burżuazyjny porządek społeczny (por. idem, *Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca–London: Cornell University Press 1985).

do wypowiedzenia swoich racji. Dynamiczny i marginalny kontradyskurs rozwijany w inteligenckich enklawach relatywizuje dominujące narracje o świecie. Jego snucie wymaga zatem przebiegłości i wysiłku, przyjęcia odpowiedniej taktyki, by liczba osób potrafiących się nim posługiwać i umiejących go czytać mogła stale rosnąć.

References

- Bolesław Prus 1847–1912. *Kalendarz życia i twórczości*, oprac. Krystyna Tokarżówna, Stanisław Fita, red. Zygmunt Szweykowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1969.
- Borkowska Grażyna, *Aryokratyczny liberalizm Aleksandra Świętochowskiego*, „Teksty Drugie” 2001, nr 2, s. 101–113.
- Brykalska Maria, *Aleksander Świętochowski jako wydawca i redaktor „Prawdy” (1881–1900)*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1972, nr 3, s. 343–392.
- Brzozowski Stanisław, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2001.
- Draper Jan Wilhelm, *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, przeł. Jan Karłowicz, Kraków: Drukarnia Narodowa 1903.
- Draper John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York: D. Appleton and Company 1875.
- Fita Stanisław, *Pokolenie Szkoły Głównej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980.
- Gosk Hanna, *Tożsamościotwórcze aspekty polonistycznych studiów postzależnościowych*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3, s. 51–62.
- Górecki Artur, *Kościół katolicki w Królestwie Polskim po upadku powstania styczniowego*, „Christianitas” 2018, nr 71–72, s. 103–136.
- Hertz Karol, *Przegląd literatury naukowej*, „Przegląd Tygodniowy” 1882, nr 3, s. 38–41; nr 4, s. 55–57; nr 5, s. 72–73; nr 6, s. 84–85.
- Hoesick Ferdynand, *Powieść mojego życia (dom rodzicielski). Pamiętniki 1*, Wrocław–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1959.
- Janowski Maciej, *Małżeństwo z rozsądku. Katolicyzm i nowoczesność w dziewiętnastowiecznej Europie*, „Kwartalnik Historyczny” 2015, R. 122, nr 4, s. 657–699.
- Karłowicz Jan, [recenzja] „*Materializm współczesny*” przez prof. Pawła Janeta..., „Ateneum” 1879, t. 2, z. 4, s. 179–184.
- Karłowicz Jan, *Polemika (Z powodu recenzji dzieła Drapera...)*, „Przegląd Tygodniowy” 1882, nr 10, s. 150.
- Kasprowicz Jan, *[Z Wrocławia] Wrocław, 10 sierpnia [1886]*, w: idem, *Publicystyka*, cz. 1, oprac. Roman Loth, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2002, s. 117–131.
- Korzon Tadeusz, *Historycy pozytywiści: Buckle, Draper, Kolb. Studium krytyczne*, „Biblioteka Warszawska” 1870, t. 3, s. 42–72.
- Korzon Tadeusz, *Odpowiedź na „Kilka słów” o przekładzie Drapera*, „Dziejów rozwoju Europy” dokonany przez T. Korzona, „Gazeta Polska” 1872, nr 271, s. 2–3.
- Kostecki Janusz, *Carska cenzura zagraniczna wobec importu literatury religijnej w języku polskim w latach 1865–1904*, w: *Zalecenia i przestrogi lekturowe (XVI–XX wiek)*, red. Mariola Jarczykowska, Agnieszka Bajor, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012, s. 134–144.

- Kostecki Janusz, *Trudny proces przenikania. Carska cenzura zagraniczna wobec importu publikacji w języku polskim w latach 1865–1904*, Warszawa: Biblioteka Narodowa 2011.
- Krzywicki Ludwik, *Wspomnienia*, t. 2, Warszawa: Czytelnik 1958.
- Kutyło Łukasz, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2012.
- Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, red. Tomasz Garbol, Łukasz Tischner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2020.
- Mazan Bogdan, *Interpretacja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu*, „Prace Polonistyczne” 1991/1992, t. 47, s. 129–165.
- Mazan Bogdan, *Interpretacja przepisów cenzuralnych oraz piśmiennictwa polskiego i obcego przez Warszawski Komitet Cenzury w okresie pozytywizmu. Syndrom „kawa z mlekiem”*, w: *Piśmiennictwo – systemy kontroli – obiegi alternatywne*, t. 1, red. Janusz Kostecki, Alina Brodzka, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1992, s. 298–312.
- Niemirowski Adam, *John Wiliam Draper*, „Wiek” 1882, nr 89, s. 1–2.
- Orzeszkowa Eliza, *Listy zebrane*, t. 3 i 4, oprac. Edmund Jankowski, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich 1956.
- Piaś [Stanisław Szczepanowski], *Dezynfekcja prądów europejskich*, „Słowo Polskie” 1898, nr 40, przedr. w: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. Maria Podraza-Kwiatkowska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1973, s. 53–68.
- Prussak Maria, *Świat pod kontrolą*, „Teksty Drugie” 1991, nr 6, s. 39–49.
- Prussak Maria, *Świat pod kontrolą. Wybór materiałów z archiwum cenzury rosyjskiej w Warszawie*, wybór, przeł. i oprac. Maria Prussak, Warszawa: Wydawnictwo Krąg 1994.
- Ramotowska Franciszka, *Warszawskie Komitety Cenzury 1832–1915*, w: *Warszawa XIX wieku*, z. 2, Warszawa: PWN 1971, s. 265–294.
- Rozbiór krytyczny dzieła Wilhelma Drapera pod tytułem „Historia zatargu religii z nauką”*, [przeł. Michał Nowodworski], Kraków: s.n. 1878.
- Sienkiewicz Henryk, *O naturalizmie w powieści. Dwa odczyty*, w: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, oprac. Janina Kulczycka-Saloni, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1985, s. 405–444.
- Szreter Piotr, *Rosyjska cenzura spraw duchowych wyznań obcych w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, w: *Instytucje – publiczność – sytuacje lektury. Studia z historii czytelnictwa*, red. Janusz Kostecki, Warszawa: Biblioteka Narodowa 1997, s. 124–142.
- Świętochowski Aleksander, *J.W. Draper*, „Prawda” 1882, nr 4, s. 38–39.
- Terdiman Richard, *Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca–London: Cornell University Press 1985.
- Tiffin Helen, *Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse*, „Kunapipi” 1987, vol. 9, issue 3, s. 17–34.
- Ungureanu James C., *John W. Draper as Protestant Historian*, <https://jamescungureanu.com/2016/07/21/john-w-drapeer-as-protestant-historian/> [dostęp: 11.04.2023].
- Ustawa o cenzurze i prasie*, w: Teodor Paprocki, *Podręcznik księgarski. Przewodnik praktyczny dla wydawców, księgarzy, pomocników i praktykantów księgarskich*, Warszawa: Księgarnia Teodora Paprockiego i S-ki 1896, s. 453–492.
- W.S., *Kilka słów o przekładzie Drapera pt. „Dzieje umysłowego rozwoju” dokonany przez T. Korzonia*, „Przyroda i Przemysł” 1872, nr 48, s. 577–578.

- W.S., *W obronie prawdy i moralności literackiej (z powodu odpowiedzi P. Korzona...)*, „Przyroda i Przemysł” 1872, nr 51, Dodatek nadzwyczajny, s. 617–620.
- Wiśniowski Sygurd, *Wspomnienie o Janie Wilhelmie Draperze*, „Ateneum” 1882, t. 2, z. 3, s. 475–489.
- Żmuda Ryszard, *Działalność dydaktyczna i pisarska profesorów i wychowawców warszawskiej akademii duchownej 1837–1867*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979.
- Życie i prace Jana Karłowicza (1836–1903). Książka zbiorowa*, Warszawa: Skład Główny w Redakcji „Wisły” 1904.