

ALEKSANDRA PORADA

Uniwersytet SWPS we Wrocławiu

ORCID: 0000-0002-0334-6053

## REWOLUCJA W HAREMIE USBEKA, CZYLI MONTESKUSZOWSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI W LISTACH PERSKICH

### REVOLUTION IN USBEK'S HAREM. THE IDEA OF FREEDOM IN MONTESQUIEU'S *PERSIAN LETTERS*

#### Abstract

Published for the first time in 1721, *Persian Letters* has been relatively underestimated as a source of knowledge about Montesquieu's philosophy of liberty. This paper analyses one of the main story lines of the novel, namely the relations between Usbek, the Persian traveller, and the wives remaining in his seraglio. It is demonstrated that these wives are in fact the figures of subjects — the flattering and scheming subject of an absolute ruler, the law-abiding subject of a monarch, and the rebel who questions the very legitimacy of the lord's authority. It is also demonstrated that the story of the seraglio wives' rebellion explains why subjects rebel and how the rulers who abuse their power lose it.

**Key words:** Montesquieu, *Persian Letters*, political philosophy, liberty

**Słowa kluczowe:** Monteskiusz, *Listy perskie*, filozofia polityczna, wolność

#### WSTĘP

Niewiele jest w historii filozofii politycznej dzieł ważniejszych niż *O duchu praw* Monteskiusza. Praca ta wywarła ogromne wrażenie na czytającej ją publiczności w momencie publikacji (1748 r.); zapłodniła wyobraźnię kolejnego pokolenia, które czerpało z niej argumenty za koniecznością odrzucenia aktualnego ustroju; inspirowała rewolucjonistów i prawodawców po obu stronach Atlantyku. Szczególnie ważne dla nowożytnego dyskursu wolnościowego

stały się zawarte w *opus magnum* Monteskiusza twierdzenia, iż wolność, nie polegając bynajmniej na nieograniczonej swobodzie zachowania, rozkwita dzięki praworządności<sup>1</sup> i że jej ustawowym gwarantem jest podział władz<sup>2</sup>.

*O duchu praw* mówi o dwóch rodzajach wolności: politycznej oraz filozoficznej. Ta druga jest zdecydowanie mniej wyeksponowana. Znajdziemy jej definicję w księdze XII („Wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej [...] na przeświadczeniu, iż się wykonywa swoją wolę”<sup>3</sup>), ale uważna lektura olbrzymiego dzieła może pozostawić czytelnika z wrażeniem, że autor nie wyczerpuje, a nawet nie stara się wyczerpująco omówić tego ogromnego tematu — być może dlatego, że Monteskiusz planował napisanie całej książki o wolności politycznej (z pracy tej zachowały się jedynie niewielkie fragmenty)<sup>4</sup>. Dlatego jego koncepcja wolności wciąż jest badana, komentowana, co z kolei prowadzi do pojawienia się coraz to nowych propozycji interpretacji<sup>5</sup>.

Badania nad koncepcją wolności Monteskiusza skupiały się zazwyczaj na treściach zawartych w jego *opus magnum*, wydanym po raz pierwszy w 1748 r. *O duchu praw*. Względnie rzadko sięgano natomiast w tym celu do *Listów perskich* — pierwszej książki Monteskiusza, wydanej w 1721 r. powieści epistolarnej, która natychmiast odniosła wielki sukces<sup>6</sup> — jako przykładu literatury rozrywkowej, czyli biegunowo różnej od monumentalnego dzieła dojrzałego filozofa polityki. Nie należy jednak frywolnej powieści młodego Monteskiusza

<sup>1</sup> „W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć. [...] Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają: gdyby zaś jeden obywatel mógł czynić to, czego one zabraniają, nie byłoby już wolności, ponieważ inni posiadaliby z natury rzeczy tę samą możliwość” — C. L. de S e c o n d a t de Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kraków 2016 (później jako EL), XI 3, s. 170.

<sup>2</sup> „Kiedy w jednej i tej samej osobie lub w jednym i tym samym ciele władza prawodawcza zespolona jest z wykonawczą, nie ma wolności [...]. Nie ma również wolności, jeśli władza sądowa nie jest oddzielona od prawodawczej i wykonawczej” — EL XI 6, s. 172.

<sup>3</sup> EL XII 2, s. 204.

<sup>4</sup> A. de D i j n, *On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript*, „Political Theory” 2011, 39 (2), s. 181–204.

<sup>5</sup> Niedawno Sharon Krause (2005) zwróciła uwagę na to, iż naukowe podejście Monteskiusza (ważnego czytelnika pism Kartezjusza i zaangażowanego członka specjalizującej się naukach przyrodniczych Akademii Bordskiej) do praw rządzących życiem społecznym i politycznym oraz porównywanie ludzkiego ciała do maszyny zdaje się podważać samą możliwość korzystania przez jednostki z wolnej woli. — S. K r a u s e, *Two Concepts of Liberty in Montesquieu*, „Perspectives on Political Science”, 2005, 34 (2), s. 88 i 91.

<sup>6</sup> Sukces pierwszego, anonimowego wydania amsterdamskiego (na stronie tytułowej umieszczono także fałszywe miejsce wydania) był tak wielki, że w ciągu kolejnych 8 lat co roku pojawiało się nowe wydanie. — J. N. S h k l a r, *Montesquieu*, Oxford–New York 1987, s. 29–30.

pomijając w próbach odtworzenia jego poglądów na wolność polityczną i filozoficzną. To prawda, że pomiędzy wydaniem *Listów perskich* i *O duchu praw* minęło niemal trzydzieści lat, w czasie których francuskie Oświecenie dojrzało, doszło do swego apogeum — ale już w *Listach perskich* stawia Monteskiusz podstawowe pytania o władzę i wolność, rolę religii i miejsce kobiet w społeczeństwie, na które będzie starał się odpowiedzieć w swym wielkim dziele. W *Listach perskich* sugeruje odpowiedzi — tak śmiało, że rozumiałym jest, dlaczego skrywa się jednocześnie pod maską anonimowości, warstwą humoru i orientalnym sztafażem.

Owe maski nie były oryginalnym pomysłem Monteskiusza. Wiadomo, że posiadał on wydanie niesłychanie popularnej w końcu XVII wieku powieści pt. *L’Espion du Grand-Seigneur*, której autor — genueński awanturник Giovanni Paolo Marana (1642–1693) — wykorzystał modną w swoim pokoleniu formułę powieści epistolarnej<sup>7</sup>, podając się za tłumacza autentycznych listów pisanych po arabsku przez żyjącego we Francji czasów Ludwika XIII szpiega osmańskiego. Podszywając się pod muzułmanina, najpierw niechętnym okiem obserwującego obyczaje niewiernych, potem stawiającego pytania o podobieństwo islamu i chrześcijaństwa, a w końcu nabierającego wątpliwości co do sensu wiary w dogmaty i w wyższość swej religii nad innymi, Marana ukazał, jak można wykorzystywać orientalne maski, aby zapewnić sobie możliwość bezkarnego demonstrowania absurdalności wierzeń religijnych. Cenzorzy nie ingerowali zbyt dotkliwie w pozornie naiwne i dzięki temu komiczne rozważania „Araba Mahmuda” o podobieństwach i różnicach pomiędzy chrześcijańskim Zachodem a muzułmańskim Wschodem. Książka sprzedawała się we Francji (a wkrótce w tłumaczeniu także w Anglii i w innych państwach europejskich) tak dobrze, że Marana napisał ciąg dalszy. Z niewielkiej (zawierającej 30 listów) książeczki z 1683 r. dzieło przeistoczyło się w solidny tom, zawierający w wydaniu z 1686 r. już 102 listy. Marana zmarł w 1693 r., ale i po jego śmierci ukazywały się coraz dłuższe zbiory listów, ukazujące stopniową przemianę pobożnego Mahmuda w sceptycznego deistę. W 1696 r. korespon-

<sup>7</sup> W 1669 r. wydana została w Paryżu niewielka książeczka pt. *Les Lettres Portugaises, traduites en françois*, którą wydawca (Claude Barbin) przedstawił w przedmowie jako zbiór autentycznych listów pisanych przez portugalską zakonnice do byłego kochanka. Sukces książki był oszałamiający, chociaż autentyczność listów i osoba autorki (bądź autora) wkrótce stała się tematem niekończących się dyskusji. Do dziś nie ustalono z całą pewnością, kto napisał to wybitne pod względem literackim dzieło, wydane po polsku jako *Listy miłosne Marianny d’Alcoforado* w przekładzie Stanisława Przybyszewskiego (Lwów 1911, Warszawa 1911) i *Listy portugalskie* w przekładzie Danuty Danek (Warszawa 1980). W tym ostatnim przypadku podano jako autora dzieła Gabriela-Josepha de Lavergne hrabiego de Guilleragues (1628–1684). Interesującym zbiegiem okoliczności jest, że pan de Guilleragues był ambasadorem w Stambule w latach 1677–1684, czyli w czasie, gdy Marana tworzył listy rezydującego w Paryżu „szpiega tureckiego”.

dencja zawierała już ponad 600 listów w ośmiotomowym wydaniu. Kto napisał ostatnie 500, pozostaje zagadką dla historyków literatury. Pewnym natomiast jest, że powieść była wydawana wielokrotnie w wielkich nakładach we Francji, Anglii i kilku innych państwach europejskich — a jedno z tych wydań (z 1717 r.) znajdowało się w domowej bibliotece Monteskiusza na zamku La Brède, razem z relacjami Jeana Chardina (1643–1713) z jego wieloletnich podróży po Persji<sup>8</sup>.

W *Listach perskich* Monteskiusz, podając się za przykładem genueńskiego autora za tłumacza oryginalnej korespondencji, wykorzystał wypróbowane przez Maranę i jego tajemniczych kontynuatorów orientalne maski<sup>9</sup>, aby ukazać okropność despotcji i naiwność wiary w zalety absolutyzmu oświeconego. Zamiast sunnity, wysłanego do Francji przez wrogie Zachodowi Imperium Osmańskie, na protagonistów wybrał Persów — przedstawicieli państwa, które z Europą zatargów wówczas nie miało (ale które Monteskiusz uważał za równie despotyczne co Imperium Osmańskie<sup>10</sup>) i oczywiście szyitów, co umożliwiło dyskretną drwinę z katolickich wierzeń<sup>11</sup>. Zamiast głosu jednego, niechętnego światu Zachodu obserwatora, Monteskiusz oferuje dwugłos młodego i weso-

<sup>8</sup> Jean Chardin jest cytowany jako autorytatywne źródło wiedzy o perskich obyczajach w *O duchu praw* (XVI 14, s. 288). Najprawdopodobniej jego praca (*Journal du voyage du Chevalier Chardin en Perse*), wydana w 1686 r. w Amsterdamie i Paryżu oraz Londynie, w 1711 r. ponownie w Amsterdamie, była dla Monteskiusza źródłem wiedzy w trakcie pracy nad *Listami perskimi*. Nie sądzę natomiast, aby Monteskiusz traktował dzieło Marany w ten sam sposób, tj. jako autentyczne źródło wiedzy o Oriencie. Por. J. De Groot, *Oriental Feminotopias? Montagu's and Montesquieu's „Seraglios” Revisited*, „Gender&History” 18 (1), 2006, s. 68.

<sup>9</sup> W 1725 r. wydane zostało kolejne dzieło Monteskiusza — *Le temple de Gnide*. W tym przypadku Monteskiusz podawał się za tłumacza z greki. Nie był to kamuflaż udany, jak możemy wnioskować z uwagi, jaką paryski prawnik Mathieu Marais zapisał w swoim dzienniku: „*Temple de Gnide*, petit livret imité du grec [...]. On l'attribue au président de Montesquieu, de Bordeaux, auteur des *Lettres persanes* (il a été depuis de l'Académie française)” — M. Marais, *Journal de Paris*, Saint-Étienne 2004, t. II, s. 831.

<sup>10</sup> *O duchu praw* wymienia jako państwo despotyczne Persję m.in. w IX 4, s. 149; w podrozdziale dotyczącym zasady rządu despotycznego, czyli strachu, czytamy: „Niepodobna mówić bez drżenia o tych potwornych rządach. Szach perski, zdetronizowany za naszych czasów przez Miriwejsa, ujrzał, jak jeszcze przed podbojem państwo rozpada się w gruzy, ponieważ nie wylał dosyć krwi” — EL III 9, s. 39. Jednak znajduje i pewne zalety perskiego ustroju (np.: „Bardzo dobry jest obyczaj perski, który pozwala każdemu, komu się podoba, opuścić królestwo. [...] praktyka perska bardzo jest dobra dla despotyzmu, gdzie obawa ucieczki lub ukrycia się płatników wstrzymuje lub łagodzi prześladowania baszów egzektorów” — EL XII 30, s. 226).

<sup>11</sup> Pierwszy list Usbeka mówi o pobycie w świętym mieście Kum, gdzie oddał cześć dziewicy-matce proroków — taki żart możliwy był tylko dzięki temu, że Monteskiusz wykreował postać pobożnego szyity, a nie sunnity. Trzeba zauważyć, że żywo zainteresowany literaturą podróżniczą wydawaną we Francji w końcu XVII i na początku XVIII stulecia Monteskiusz poradził sobie lepiej w kreowaniu bohatera-pobożnego muzułmanina niż Marana, którego „szpieg turecki” czasami wypowiada się jak katolik-tradycjonalista.

łego Riki<sup>12</sup>, z entuzjazmem przyjmującego elementy liberalne w polityce i obyczajowości Zachodu, i zgorzkniałego konserwatysty (*avant la lettre*) Usbeka<sup>13</sup>, czyniące *Listy perskie* frapującym odpowiednikiem luźno ustrukturyzowanej dyskusji o prawach, obyczajach i wierzeniach — czyli o tym, co warunkuje i ogranicza wolność jednostki w społeczeństwie i w państwie. Do tego Usbek wielokrotnie porusza temat wolności „filozoficznej” — wolności dysponowania przez osobę własnym życiem i ciałem oraz jej wolnej woli wobec władzy Boga. W *Listach perskich* wątki wolności politycznej i filozoficznej współistnieją, pozornie nie splatając się, aby w końcu ukazać w dramatyczny sposób konsekwencje niemożność trwałego istnienia ładu opartego na zniewoleniu.

#### ROZWAŻANIA USBEKA O WOLNOŚCI DUCHOWEJ I POLITYCZNEJ

*Listy perskie* mają formę zbioru listów pisanych i otrzymywanych przed dwóch Persów, którzy w 1711 r. wyruszają z ojczyzny do Francji i spędzają tam dziewięć następných lat, opisując zadziwiająco ich zachodnie obyczaje i instytucje. Starszy z nich, Usbek, którego deklaracja, iż wyruszył w podróż w towarzystwie młodego Riki motywowany „pragnieniem wiedzy”<sup>14</sup> inauguruje korespondencję, komentując nieskuteczność ustanowionego w państwach muzułmańskich zakazu spożywania alkoholu, pisze:

Duch ludzki jest samą sprzecznością. W obłąkanej, zaiste, swawoli buntujemy się przeciw nakazom; prawo stworzone, aby nas uczynić sprawiedliwymi, służy często tylko na to, aby mnożyć liczbę występków. [...] Dusza, zespolona z ciałem, żyje pod jego tyranią<sup>15</sup>.

W późniejszych swych listach Usbek podejmuje tematykę wolności duchowej: najpierw odrzuca predestynację, starając się znaleźć taką formułę, aby uznając wszechwładzę i wszechwiedzę Boga, jednak uzasadnić możliwość

<sup>12</sup> Imię *Rica* zapewne utworzył Monteskiusz od czasownika *ricaner* — kpić, wyśmiewać — J.N. Shklar, *op. cit.*, s. 2.

<sup>13</sup> Niektórzy badacze literatury studiujący *Listy perskie* uważają, że Rika, zachwycony swobodą obcowania z kobietami w paryskich salonach, i zamykający swe żony w haremie Usbek reprezentują samego Monteskiusza, który paryskie salony odwiedzał sam, doceniając możliwość spotkania w nich kobiet-partnerek rozmów i obiektów zachwytu, podczas gdy jego żona stale pozostawała w domu — patrz np. M. McAlpin, *Between Men for All Eternity: Feminocentrism in Montesquieu's Lettres persanes*, „Eighteenth-Century Life” 24 (1), 2000, s. 50. Temat podejmuje szerzej, ale koncentrując się na „dwojakości” stosunku Monteskiusza do swobody kobiet w *O duchu praw*, Mona Ozouf — M. Ozouf, *Women's Words: Essay on French Singularity*, przeł. J. M. Todd, Chicago 1997.

<sup>14</sup> C.L. de Secondat de Montesquieu, *Listy perskie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1979, List I, s. 21.

<sup>15</sup> List XXXIII, s. 71.

posługiwania się przez jego stworzenia wolną wolą<sup>16</sup>. Potem oświadcza, że jego zdaniem człowiek ma prawo popełnić samobójstwo, uznając prawo jednostki do dysponowania swym ciałem i życiem za wyższe niż ustawy uznające samobójstwo za przestępstwo („Czemu żądają [...] abym wbrew woli dotrzymał układu, który zawarło beze mnie?”<sup>17</sup>).

Usbek opowiada się też *implicite* za swobodą wyznania, gdy pisze do przyjaciela o planie perskiego rządu, aby „zniewolić wszystkich Armeńczyków, aby opuścili królestwo lub przyjęli mahometanizm”, którego realizacja pociągnęłaby za sobą emigrację mnóstwa pracowitych kupców i rękodzielników<sup>18</sup>. Usbek nie broni tu swobody sumienia jako samoistnej wartości, lecz przekonuje, że wolność religii po prostu się państwu opłaca<sup>19</sup>, w żadnym wypadku nie zagrażając władcy, skoro wszystkie religie zalecają posłuszeństwo<sup>20</sup>. Usbek postrzega instytucje i przepisy religijne przez pryzmat ich społecznych i politycznych skutków, nie treści teologicznej; skłonny jest dopatrywać się wspólnego rdzenia ideowego we wszystkich religiach<sup>21</sup>, uznając ich konkretne przepisy za konwencje<sup>22</sup>.

Rozważania nad istotą wolności politycznej pojawiają się w *Listach perskich* wraz z przytoczoną przez Usbeka opowieścią o cnotliwych Troglodytach<sup>23</sup>, którzy postanowili obrać sobie króla i zaoferowali koronę starcowi, którego uznali za najsprawiedliwszego spośród nich, co elekt przyjął ze smutkiem: „umrę z bólu na myśl, że rodząc się widziałem Troglodytów wolnych, a dziś oglądam ich niewolnikami”<sup>24</sup>. Tu Usbek sugeruje, że szczęśliwi są ludzie żyjący we wspólnocie przedpaństwowej, wolni i solidarni zarazem; że monarchia, choćby królem był wspaniały człowiek, jest krokiem wstecz wobec wspólnoty równych<sup>25</sup>. Do tego jest z natury nietrwała, ponieważ, argumentuje Monteskiusz

<sup>16</sup> List LXIX, s. 138–139.

<sup>17</sup> List LXXXVI, s. 146.

<sup>18</sup> List LXXXV, s. 159. *Widz* List LX, s. 116: „[...] przekonano się w Hiszpanii, że nie wyszło na dobre wypędzenie Żydów, tak jak we Francji prześladowanie chrześcijan, których wiara różniła się nieco od wiary monarchy”.

<sup>19</sup> Natomiast przyjaciel Usbeka imieniem Ibben zauważa w dyskryminacji religijnej źródło osobistych nieszczęść — przysyła historię Aferidona i Astarty — List LXVII, s. 127–135.

<sup>20</sup> List LXXXV, s. 150.

<sup>21</sup> List XLVI, s. 88: „W jakiej bądź religii, z chwilą gdy się już przyjmuje jakąś, musi się również przyjąć, że Bóg kocha ludzi, skoro ustanowił religię dla ich szczęścia; jeśli Bóg kocha ludzi, człowiek może być pewny, iż przypodoba mu się, kochając ich również, to znaczy, pełniąc obowiązki miłosierdzia i ludzkości i nie gwałcąc praw tego kraju”.

<sup>22</sup> Por. rozważania nt. dopuszczalności spożywania króliczego mięsa w Liście XLVI, *ibidem*, s. 88–89.

<sup>23</sup> Listy XI–XIV, s. 35–44.

<sup>24</sup> List XIV, s. 43.

<sup>25</sup> Podobną myśl znajdziemy w Liście CXXXVI, który Rika pisze do niezidentyfikowanego adresata, cytując uczonego pokazującego mu książki historyczne nt. barbarzyńskich ludów osie-

w duchu Cyserona, wyraża się zawsze w despotyzm albo w republikę<sup>26</sup> — przy czym bardziej prawdopodobna jest ewolucja w kierunku despotyzmu. Ten zaś charakteryzuje się stałym zagrożeniem bezpieczeństwa życia monarchy<sup>27</sup> i biologicznego przetrwania poddanych mu ludów.

Konsekwencją pozbawienia wolności poddanych jest bowiem katastrofa demograficzna, co Usbek wyklada w listach CXIV-CXXII, tłumacząc, iż w krajach katolickich za kurczenie się populacji odpowiada m.in. kategoryczny zakaz rozwodów<sup>28</sup>, że rządy despotyczne, prowadząc do nędzy mas poddanych, zniechęcają ich do płodzenia dzieci, a w ogóle „łagodność rządu nadzwyczaj sprzyja rozmnażaniu się gatunku”<sup>29</sup>. Jeśli chodzi o świat muzułmański, Usbek mówi o wyludnieniu Afryki Północnej z powodu sprzedaży poddanych w niewolę Europejczykom przez tamtejszych władców<sup>30</sup> i obwinia o niewielki przyrost naturalny instytucję haremów, w których konieczni są liczni eunuchowie oraz niewolnice, które nie mogą założyć rodziny w haremie, pozostają bezdzietne; do tego mnogość żon prowadzi do stałego przemęczenia pana haremu, który w efekcie zwykle ma dzieci nieliczne i wątłe<sup>31</sup>.

---

dłających się na ruinach imperium rzymskiego: „Te narody nie były właściwie barbarzyńskie, ponieważ były wolne, ale stały się nimi od czasu, jak poddane przeważnie nieograniczonej władzy postradały ową słodką wolność, tak zgodną z głosem rozumu, ludzkości i natury” — s. 245. *O duchu praw* zawiera stwierdzenie, iż „celem ustroju dzikich” była odmienna od wolności politycznej „wolność naturalna” — EL XI 5, s. 171.

<sup>26</sup> List CII, s. 185. W *O duchu praw* czytamy słynną maksymę Monteskiuszowską: „Rzeki biegną utonąć w morzu; monarchie toną w despotyzmie” (EL VIII 17, s. 140). Natomiast przemiana monarchii w republikę nie jest w tym dziele określona jako katastrofa: „Groźne jest nie to, że państwo przechodzi od jednego rządu umiarkowanego, od republiki do monarchii, lub od monarchii do republiki: ale kiedy z rządu umiarkowanego osuwa się i popada w despotyzm” — EL VIII 8, s. 133. Niemniej w *Rozważaniach nad przyczynami wielkości i upadku Rzymian* (1734) zajął się Monteskiusz procesem degeneracji republiki przemieniającej się w tyranii.

<sup>27</sup> List CII, s. 186–188.

<sup>28</sup> List CXVI, s. 209–211.

<sup>29</sup> List CXXII, s. 220. Temat negatywnego wpływu despotycznego rządu na sytuację demograficzną w kraju podejmuje Monteskiusz w księdze XXIII *O duchu praw*, podtrzymując to, co twierdził w *Listach perskich* — patrz: EL XXIII 11, s. 449; XXIII 28, s. 467.

<sup>30</sup> List XCVIII, s. 213–214.

<sup>31</sup> List CXIV, s. 206–207. Co ciekawe, w liście od Riki zawierającym „przeróbkę perskiej opowieści” o losach zamordowanej przez męża muzułmanki Anaïs (List CXLI), czytamy o tym, jak znalazłszy się w raju pełnym urodziwych i chętnych do spełniania jej życzeń mężczyzn, posłała jednego z nich do haremu swego męża, przebywającego w długiej podróży. Kiedy mąż wrócił po trzech latach do domu, zastał w nim oprócz swych jedenastu żon także 36 nowych dzieci, spłodzonych przez niebiańskiego wysłannika. Wydaje się, że Monteskiusz za pomocą tej opowieści sugerował, że śmiertelny mężczyzna nie jest w stanie wykorzystać potencjału demograficznego haremu. Surowa ocena instytucji haremu w *O duchu praw*: XV 12, s. 269–270. Surowa ocena wielożeństwa w *O duchu praw*: XVI 6, s. 282–283. W tymże podrozdziale znajdziemy też stwierdzenie, że wielożeństwo „prowadzi do owej miłości, którą natura się brzydzi: jako iż jedno wyuzdanie ciągnie za sobą drugie. Podczas rewolucji, która

## HAREM USBEKA

Usbek wie, co mówi: jest właścicielem niewolników i trzyma swoje żony, z których część została, jak się wydaje, kupiona<sup>32</sup>, w haremie, pod ścisłą kontrolą eunuchów. I w tej kwestii nie jest hipokrytą, choć inne jego listy zawierają, delikatnie rzecz ujmując, sprzeczności<sup>33</sup>. Przecież w żadnej ze swych wypowiedzi nie potępia niewolnictwa ani instytucji haremu — jedynie cytuje Francuzów potępiających tę instytucję. Kiedy pisze o tym, iż chrześcijańscy władcy pozwalają na handel niewolnikami, zapominając o zasadach własnej religii, potępia ich hipokryzję, nie sam handel ludźmi<sup>34</sup>.

Usbek jest figurą oświeconego władcy absolutnego<sup>35</sup>; przygląda się z krytycznym zainteresowaniem Francji, filozofuje o zaletach i wadach własnej

---

wybuchła w Konstantynopolu, kiedy złożono z tronu sultana Achmeta, kroniki powiadają, iż podczas plądrowania pałacu nie znaleziono w nim ani jednej kobiety. Powiadają, iż w Algierze doszło do tego, że w przeważnej ilości serajów nie ma kobiet” (tamże, s. 282). W innym miejscu czytamy, że „zbrodnia przeciw naturze” czyni postępy w tych społeczeństwach, w których sprzyjają jej obyczaje, „jak u Azjatów, gdzie jedni ludzie mają wielką ilość kobiet, którymi gardzą, gdy drudzy nie mogą mieć żadnej” — EL XII 6, s. 210. O ile *O duchu praw* oskarża instytucję haremu o sprzyjanie rozwojowi homoseksualizmu wśród mężczyzn, *Listy perskie* zawierają sugestię, że homoseksualizm pojawia się wśród niezaspokojonych żon — patrz List IV i XX.

<sup>32</sup> Jedna z żon, Fatme, pisze o sobie, iż jest „wolna dzięki swemu urodzeniu” — List VII, s. 27. Podczas pobytu w Paryżu otrzymuje listy od naczelnego eunucha powiadające, iż kupiono dla niego i dla jego brata kobiety — List XCVI, s. 175.

<sup>33</sup> Czasem przemilcza istotne informacje, dozując półprawdy. Najpierw pisze do swego przyjaciela Rustana, że jemu i Rice „pragnienie wiedzy kazało opuścić kraj rodzinny [...] aby w mozołe poszukiwać mądrości” (List I, s. 21), po czym w późniejszym liście do tego samego przyjaciela przyznaje, iż wobec wrogiego nastawienia ministrów usunął się z perskiego dworu, a następnie opuścił kraj, podając władcy jako przyczynę „chęć kształcenia się w naukach Zachodu”, która skądinąd nie musiała być zupełnie fałszywym pretekstem, ponieważ o wcześniejszym okresie powiada Usbek: „Udawałem zapał do nauk; udawałem go tak wytrwale, aż wreszcie stał się prawdziwy” — List VIII, s. 29–30. W liście CLV Usbek pisze do Nessira o opuszczeniu ojczyzny: „życie moje zawdzięczam ucieczce [...] I po cóż wracać? Aby zanieść głowę mym wrogom?” — List CLV, s. 283.

<sup>34</sup> List LXXV, s. 145. Cały list dotyczy braku żarliwej wiary, jaki Usbek zauważa u chrześcijan w odróżnieniu od muzułmanów.

<sup>35</sup> Używam tu słowa „władca”, ponieważ „monarcha” w późniejszych pismach Monteskiusza nie znaczy po prostu „jedynowładca” (czyż Usbek jest w swoim haremie), lecz jedynowładca szanujący ograniczające jego swobodę poczynań prawa. Według definicji podanej później w *O duchu praw*, mianowicie, że rząd monarchiczny to taki, „gdzie władza jeden, ale na podstawie praw stałych i wiadomych; natomiast w rządzie despotycznym jeden człowiek, bez zobowiązań i bez prawideł, poddaje wszystko swojej woli i zachceniu” (EL II 1, s. 19), Usbek jest nie monarchą, lecz władcą despotycznym wobec swoich żon i niewolników. Według Shelby O. Spruell Usbek to „tyrański despota seraju”, rozkoszujący się posiadaną władzą, choć posiadający „oświeconą osobowość” (*enlightened personality*) — S.O. Spruell,



kultury, ale nie czyni go to łagodniejszym w stosunku do własnych niewolników ani skłonny reformować opresyjny system, w którym jest jedyną wolną osobą. Pozwala sobie na filozoficzne dywagacje o zaletach wolności, nie pozwalając swoim poddanym z wolności korzystać. On, ich oświecony władca, wie przecież lepiej niż oni sami, że nie potrafiliby z wolności skorzystać dla swego pożytku. Jak zauważa, Francuzki, które piją wino, wychodzą często z domu i grają w karty, szkodzą w ten sposób własnemu zdrowiu<sup>36</sup>. A w liście do ukochanej żony Roksany pisze:

Kobiety straciły tu wszelki wstyd: ukazują się mężczyznom z odsłoniętą twarzą, jak gdyby dopraszały się porażki; ścigają ich spojrzeniami; widują ich w meczetach, na przechadzkach, nawet u siebie w domu; użytek eunuchów jest im nieznanym. W miejsce naszej szlachetnej prostoty i milej powściągliwości widzi się brutalne rozpasanie, do którego niepodobna się przyzwyczaić<sup>37</sup>.

Po kilku latach pobytu we Francji oświadcza: „Żyję w barbarzyńskiej krainie, oglądając same rzeczy, które mnie mierzą, daleki od wszystkiego, co mi bliskie”<sup>38</sup>. Ale przecież wyjechał z Persji z obawy przed intrygami wrogich sobie rodaków<sup>39</sup> i uważa, że powrót równałby się wystawieniu się na śmiertelne niebezpieczeństwo<sup>40</sup>. Porównując monarchię europejską z perską, pisze o tym, jak na Zachodzie poddany może wieść spokojne życie w swoim majątku, nie obawiając się, że całkiem go zgubi królewska niełaska, podczas gdy azjatyccy władcy mają zwyczaj „za kiwnięciem palca uśmiercać każdego, kto im się podoba”<sup>41</sup>. W rezultacie

---

*The Metaphorical Use of Sexual Repression to Represent Political Oppression in Montesquieu's Persian Letters*, „Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History”, 1980, 8, s. 149–150. „[...] Uzbek is not only a reflective and intelligent man, but also a self-infatuated and cruel tyrant” — J.N. Shklar, *op. cit.*, s. 35.

<sup>36</sup> List XXXIV, s. 72.

<sup>37</sup> List XXVI, s. 60–61. Jednak w *O duchu praw*, obok jednoznacznie negatywnej oceny instytucji haremu, znajdziemy uwagę, że „niewinność i czystość obyczajów kobiet w Turcji, Persji, Mongolii, Chinach i Japonii” wskazuje na zalety oddzielania kobiet od mężczyzn — EL XVI 11, s. 286–287. Zaś o obyczajności kobiet zażywających swobody w obcowaniu z mężczyznami, jak to się działo we Francji, Monteskiusz nie miał wysokiego mniemania: „Można by tam bardziej trzymać w korbach kobiety” — EL XIX 5, s. 327. Niemniej, owo zepsucie obecne w krajach, gdzie kobiety nie są trzymane w zamknięciu, uważał za mniejsze zło niż haremy: „Szczęściem jest żyć w tych klimatach, które pozwalają obcować z sobą; gdzie pleć posiadająca najwięcej uroków jest jakoby ozdobą społeczeństwa, i gdzie kobiety, zachowując się dla rozkoszy jednego, służą ponadto do zabawy wszystkich” — EL XVI 11, s. 287.

<sup>38</sup> List CLV, s. 282.

<sup>39</sup> List VIII, s. 29–30.

<sup>40</sup> List CLV, s. 283.

<sup>41</sup> List CII, s. 186.

Pers, który przez nieostrożność lub nieszczęście ściągnął na siebie nielaskę, jest pewny śmierci; najmniejszy błąd, kaprys, stawia go w tej ostateczności. Ale gdyby targnął się na życie monarchy, gdyby chciał wydać fortecę w ręce nieprzyjaciół, tak samo okupiłby to tylko śmiercią [...]. Toteż za najmniejszą nielaską, widząc pewną śmierć, a nie widząc nic gorszego, próbuje wzniecić rozruchy i spiskować przeciw władcy; to jedyna deska zbawienia, która mu pozostaje. [...] Gdyby przy swej nieograniczonej potędze władcy nasi nie otaczali się tyloma ostrożnościami, nie żyliby ani dnia; gdyby nie mieli nieprzeliczonej liczby wojsk, aby uciskać poddanych, cesarstwo ich nie trwałoby ani miesiąca<sup>42</sup>.

On mógł wyjechać z kraju despotycznego; jego żony nie mogą odejść z haremu, tak samo jak nie trafiają doń na mocy własnej decyzji. A Usbek, rozmyślając nad niestabilnością władzy despotycznej, zupełnie nie bierze pod uwagę możliwości buntu swoich żon i niewolników.

Zasadą rządzącą życiem w jego haremie jest ślepe posłuszeństwo; naczelnik czarnych eunuchów wspomina seraj swego poprzedniego właściciela, gdzie panowała surowsza dyscyplina niż w haremie Usbeka<sup>43</sup> — ale Usbek pisze do tego naczelnika o swoich żonach: „zmuszasz je, aby równie ślepo pełniły prawa seraju [...]”<sup>44</sup>, dodając: „Miej zawsze w pamięci nicość, z której cię wydobyłem, ciebie, ostatniego z moich rabów, aby ci dać to stanowisko i powierzyć ci rozkosze mego serca”<sup>45</sup>. Wkrótce potem do naczelnika białych eunuchów pisze:

I cóż wy jesteście, jeśli nie podle narzędzia, które mogę skruszyć wedle swej ochoty? Istniejecie tylko o tyle, o ile umiecie słuchać; jesteście na świecie jedynie po to, aby żyć pod moimi rozkazami albo umrzeć, skoro ja zechcę; nie możecie mieć innej doli niż poddaństwo, innej duszy niż moja wola, innej nadziei niż moje zadowolenie!<sup>46</sup>

Eunuchowie nie kwestionują swego położenia niewolników i roli narzędzia w rękach pana, ale są nieszczęśliwi. Pierwszy eunuch wyznaje koledze, że służąc w seraju, doznawał latami udręki żądzy niemożliwej do zaspokojenia, a do tego kobiety w haremie, poddane jego kontroli, biorą na nim odwet<sup>47</sup>. Harem czyni więc nieszczęśliwymi praktycznie wszystkich dla korzyści jednego człowieka:

<sup>42</sup> List CII, s. 186.

<sup>43</sup> List LXIV, s. 122–125. „Starszy eunuch, najsurowszy, jakiego widziałem w życiu, rządził tam z nieograniczoną władzą. Nie słyszało się sporów ani kłótni; wszędzie panowało głębokie milczenie, od pierwszego do ostatniego dnia w roku. Kobiety kładły się o jednej godzinie na spoczynek, o jednej godzinie wstawały. Wchodziły do kąpieli, opuszczały ją na skinienie; resztę dnia zostawały w swych pokojach. Ustawy seraju kazały im przestrzegać drobiazgowej czystości; w tej mierze były niesłychane rygory: najmniejsze wzdraganie karano bez miłosierdzia. [...] Kobiety nie wchodziły nigdy do komnat pana nie wołane; przyjmowały tę łaskę z radością, cofnięcie jej bez szemrania” — *ibidem*, s. 122–123.

<sup>44</sup> List II, s. 22.

<sup>45</sup> List II, s. 22.

<sup>46</sup> List XXI, s. 53.

<sup>47</sup> List IX, s. 31–34.

właściciela. „Ileż trzeba, aby uczynić jednego człowieka szczęśliwym!” — pisze młody eunuch Jaron do swego naczelnika<sup>48</sup>. Ten, informując swego pana o nabyciu czerkieskiej niewolnicy do seraju, dodaje: „Szczęśliwy Usbeku! Posiadasz więcej piękności, niż ich kryją wszystkie pałace Wschodu”<sup>49</sup>. Jego żony też dają wyraz przekonaniu, że Usbek jest szczęśliwy, bo może swobodnie zaspokajać pożądanie<sup>50</sup>.

Ale Usbek, chociaż posiada tyle kobiet, wcale nie jest szczęśliwy. Pisze z podróży:

Ale co najwięcej trapi me serce, to żony moje. Nie zdarzy mi się ich wspomnieć, bym nie uczył w sercu piekającej zgryzoty. Nie znaczy to, Nessirze, abym je kochał [...]. Otoczony zawsze licznym serajem, uprzedzałem niejako miłość i niweczyłem ją w zarodku; ale właśnie z tego chłodu wydziela się tajemna zazdrość, która mnie zjada. Widzę zgraję kobiet zostawioną sobie; odpowiadają mi za nie jedynie podle dusze niewolników. Trudno by mi się czuć bezpiecznym, nawet gdyby niewolnicy byli wierni; a cóż dopiero, jeśli jest inaczej?<sup>51</sup>

Usbek już wcześniej głosił, że szczęście polega na czymś innym niż zmysłowa przyjemność. Przyjaciel Usbeka, Mirza, pisze doń:

Wczoraj poruszono kwestię, czy szczęście ludzi spoczywa w przyjemności i zadowoleniu zmysłów, czy też w praktyce cnoty. Często słyszałem od ciebie, że ludzie zrodzeni są dla cnoty i że sprawiedliwość jest im równie właściwa jak istnienie. Wytlumacz mi, proszę, jak to rozumiesz?<sup>52</sup>

Usbek odpowiada opowieścią o Troglodytach, którzy byli szczęśliwi dzięki temu, że żyli cnotliwie — z własnej woli, bez przymusu ze strony władzy zwierzchniej. W rozważaniach teoretycznych Usbek łączy szczęście z wolno-

<sup>48</sup> List XXII, s. 54. W *O duchu praw* czytamy, że celem państw despotycznych są „na ogół rozkosze monarchy” — EL XI 5, s. 171.

<sup>49</sup> List LXXIX, s. 152.

<sup>50</sup> Zachi, wspominając, jak Usbek kazał się rozebrać swoim żonom, pisze: „Szczęśliwy Usbeku! Ileż powabów roztoczyło się przed twymi oczyma!” — List III, s. 23–24. Natomiast Fatme wspomina „ów szczęśliwy czas, kiedy zstępowałeś w me ramiona” i narzeka na nieobecność męża: „Jakże nieszczęśliwa jest kobieta, iż oblegają ją tak gwałtowne żądze wówczas, gdy brak jej tego, który może je zaspokoić; kiedy zostawiona sobie i nie mając nic, co by jej mogło przynieść ulgę, musi żyć w ciągłych westchnieniach i w szale drażnionej namiętności; kiedy sama daleka od szczęścia nie ma nawet tej radości, aby służyć cudzej rozkoszy; beżużyteczna ozdoba seraju, strzeżona dla chwały, a nie dla szczęścia swego małżonka!” — List VII, s. 28.

<sup>51</sup> List VI, s. 26–27. Ten temat wraca w późniejszym liście Usbeka do Nessira, gdy pisze on z Paryża, skarżąc się na podupadające zdrowie: „Ale, drogi Nessirze, zaklinam cię, bacz, aby żony moje nie dowiedziały się o mym stanie. Jeśli mnie kochają, chcę im oszczędzić łez; jeśli nie kochają, nie chcę ośmielać ich do zuchwalstwa. Gdyby eunuchowie mniemali, że ze mną jest nieszczególnie, przestaliby niebawem zamykać uszu na przymilny głos tej płci, która umie miękczyc skały i wzruszać przedmioty bez czucia” — List XXVII, s. 63.

<sup>52</sup> List X, s. 34–35.

ścią i cnotliwym życiem; w praktyce odbiera swym żonom i niewolnikom wolność i razem z nią — możliwość dobrowolnego postępowania według nakazów cnoty. Dlatego może napisać do Zachi: „Chęłpisz się cnotą, nie mając możności zdeptania jej”<sup>53</sup>.

Usbek pisze, że despotyczne rządy rujnują państwa. Jednak sam sprawuje nad swym harem rządy despotyczne, pozbawiając żony i niewolników wszelkiej swobody i przypominając im, że są jedynie narzędziami w jego rękę, a on panem ich życia i śmierci. Rozważając godny pożałowania stan Imperium Osmańskiego, za przyczynę jego podupadania uznaje tyrański ustrój<sup>54</sup> — ale zaraz potem zwraca się do żony tonem tyra<sup>55</sup>. Krytykuje łatwość, z jaką władcy orientalni szafują karą śmierci<sup>56</sup>, stwierdza, że łagodna kara jest skuteczniejsza niż sroga<sup>57</sup> — a jednocześnie nakazuje zabić ludzi, których jedyną przewiną wobec niego było ujrzenie jego żon i grozi unicestwieniem swoim niewolnikom: „jesteście na świecie jedynie po to, aby żyć pod moimi rozkazami albo umrzeć, skoro ja zechcę”<sup>58</sup>.

Jeśli więc nie jest hipokrytą w kwestii samego niewolnictwa, to czy jest hipokrytą potępiając tyranie i jednocześnie traktując swe żony i niewolników tak, jak tyran poddanych? Może nie bardziej niż Arystoteles, który w ogóle nie widział problemu w pozbawieniu niewolników i kobiet możliwości uczestniczenia w życiu politycznym na równi z pełnoprawnymi obywatelami Aten (zresztą sam Monteskiusz w *O duchu praw* nie określał niewolnictwa jako bezwzględnie niedopuszczalnego — poza Europą<sup>59</sup>). Ale przecież, omawiając kwestie demograficzne, Usbek także w relacjach małżeńskich głosi wyższość swobody nad przymusem! Oczywiście jest rzeczą dość powszechną, że ludzie żywią poglądy wzajemnie sprzeczne bądź nie potrafią wyciągnąć praktycznych wniosków z własnej teorii. W każdym razie Usbek, choć wolność — wolność

<sup>53</sup> List XX, s. 51.

<sup>54</sup> List XIX, ss. 49–50.

<sup>55</sup> List XX, s. 51–52. Por. G.J. Mallinson, Usbek, *Language and Power: Images of Authority in Montesquieu's Lettres Persanes*, „French Forum”, 18, 1, Jan. 1993, s. 23–36.

<sup>56</sup> List CII, s. 186.

<sup>57</sup> List LXXXX, s. 153–154.

<sup>58</sup> List XXI, s. 53.

<sup>59</sup> W *O duchu praw* zagadnieniom niewolnictwa poświęcona jest głównie księga XV. Określiwszy je jako instytucję ogólnie złą, czyni jednak uwagę, iż nie powinno go być w monarchii, a już szczególnie w demokracji, natomiast w państwach despotycznych „dola niewolnika niewiele jest tam cięższa niż dola poddanego” — EL XV 1, s. 261. Prawa legitymizujące niewolnictwo uznaje Monteskiusz za niedorzeczne — EL XV 2, s. 262–263. Jednoznaczne potępienie niewolnictwa znajdziemy w *Myślach* — Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris 1964, s. 1047. Patrz też: J.G. Altman, *Strategic Timing: Women's Questions, Domestic Servitude, and the Dating Game in Montesquieu*, „Eighteenth-Century Fiction” 13 (2–3), 2001, s. 336–337.

w ogóle i wolność własną — ceni wysoko, odmawia jej własnym domownikom. I nie przewiduje katastrofy, jaka nadejdzie w rezultacie, choć rozważa oplakane skutki pozbawiania ludzi wolności przez tyranów.

Urok *Listów perskich* polega między innymi na grze kontrastów pomiędzy teoretyzowaniem Usbeka na wielkie tematy a konkretnymi wydarzeniami w miniaturowym państewku, jakim jest jego harem. Nie tylko pomiędzy treścią listów pisanych do przyjaciół a treścią listów słanych do haremu — pochwałą wolności i potępieniem nietolerancji z jednej, a bezwzględными rozkazami i ponizającymi uwagami pod adresem zależnych od siebie osób z drugiej strony. Także pomiędzy jego rozważaniami na wielkie tematy, z których to rozważań nic nie wynika w praktyce, a poczynaniami kobiet w haremie, wobec których on, pan i władca, okazuje się bezradny. Nie tylko z powodu fizycznego oddalenia — także dlatego, że po prostu nie rozumie logiki ich działań<sup>60</sup>. Postrzega je do tego stopnia przedmiotowo, że nie przychodzi mu na myśl, iżby kobiety miały swoją własną wolę.

Sądzę jednak, że nie należy dopatrywać się w *Listach perskich* głosu na rzecz podmiotowego traktowania kobiet w zaciszu domowym, ani tym bardziej argumentu na rzecz przyznania im pełnego dostępu do udziału w życiu publicznym. Liczne były próby odczytania *Listów perskich* jako tekstu protofeministycznego (np. Katherine Rogers<sup>61</sup>, Pauline Kra<sup>62</sup>, Mary McAlpin), ale nie brakuje autorów uznających Monteskiusza i jego dzieła za zdecydowanie antifeministyczne (Jeannette Geffriaud Rosso<sup>63</sup>, Robert F. O'Reilly<sup>64</sup>). Faktem jest, że Francuzki zostały ukazane w *Listach perskich* jako osoby zwykle niepoważne — kokietki, utrzymanki, dewotki; że Monteskiusz włożył w usta Persów złośliwe uwagi o roli kobiet na dworze i w sporze o *Unigenitus*. Z drugiej jednak strony, czy oznaczać to musi (jak twierdzi Mona Ozouf), że *Listów perskich* w ogóle nie warto rozpatrywać pod tym względem, bo są ironiczne, skoro w niezaprzeczalnie „poważnym” *O duchu praw* znajdziemy te same stwierdzenia — o wartości swobody kobiet we Francji (pomimo ich rozbisurmanienia) i o haremie jako instytucji szkodliwej społecznie i będącej wyrazem zniewolenia?

<sup>60</sup> Por. J. de Groot, *op. cit.*, s. 72.

<sup>61</sup> Patrz: K. Rogers, *Subversion of Patriarchy in Les Lettres Persanes*, „Philological Quarterly” 65, 1986, s. 61–78.

<sup>62</sup> Pauline Kra uważa, że *Listy perskie* to wręcz manifest feministyczny („a feminist manifesto”) — P. Kra, *Montesquieu and Women*, w: S.I. Spencer (red.), *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington 1984, s. 272.

<sup>63</sup> Patrz: J.G. Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pisa 1977.

<sup>64</sup> Patrz: R.F. O'Reilly, *Montesquieu: Anti-feminist*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 102, 1973, s. 143–156.

Jeśli sięgniemy po biografię Monteskiusza, nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy można jego pierwszą książkę określić jako profeministyczną. *Listy perskie* ukazały się w 1721 r., ale chociaż opublikowano je akurat po wyjeździe z Paryża budzącego tam wielkie zainteresowanie posła osmańskiego Yirmisekiza Çelebiego Mehmeda Efendiego, na pewno nie zostały napisane w celu zdyskontowania mody na muzułmański Orient, którą pobyt egzotycznego dyplomaty wywołał. Misterność ich struktury i wielowątkowość dowodzi wielu lat pracy nad tekstem<sup>65</sup>.

W chwili ukazania się pierwszego wydania dzieła Monteskiusz był od kilku lat głową rodziny. Wiosną 1715 r. poślubił posażną hugenotkę Jeanne de Lartigue, rok później przyszedł na świat ich syn Jean-Baptiste, w kolejnym roku córka Marie-Catherine. W czasie między ślubem a wydaniem *Listów perskich* Monteskiusz bywał w Paryżu, gdzie z przyjemnością odwiedzał salony, prowadzone na ogół przez kobiety, podczas gdy jego małżonka czuwała nad dobrami rodzinnymi pod Bordeaux. Więcej wiemy o tym majątku, którego podstawą były odziedziczone po śmierci ojca (1713 r.) i stryja (1716 r.) znaczne dobra oraz posag Jeanne, niż o jego życiu prywatnym. Monteskiusz bardzo mało pisał o sobie w dziełach przeznaczonych do druku, wiele zaś listów prywatnych zapewne zaginęło<sup>66</sup>. Wiemy więc, że przez długie lata pani de Montesquieu zarządzała majątkiem rodzinnym, a mąż miał do niej na tyle zaufania, że udając się w liczne podróże, czynił ją swoją pełnomocniczką. Wiadomo też, że nigdy żony nie zabierał ze sobą do Paryża, a ich ostatnie, trzecie dziecko, Denise, urodziło się w 1727 r. Zachowane listy prywatne dowodzą, iż Monteskiusz po wydaniu *Listów perskich* miał romanse<sup>67</sup>; nic nie wskazuje na to, aby żonę traktował po partnersku. Wiadomo, że dbał o edukację wszystkich swych dzieci, ale też, że młodszą córkę wydał za znacznie starszego od niej krewniaka, mając

<sup>65</sup> Judith N. Shklar sądzi, że Monteskiusz rozpoczął pracę nad *Listami perskimi* wkrótce po swoim ślubie, który odbył się w kwietniu 1715 r. — J.N. Shklar, *op. cit.*, s. 29. Pierre Grenaud uważa, że Monteskiusz potrzebował 9 lat na napisanie dzieła — P. Grenaud, *Montesquieu*, Paris 1990, s. 89.

<sup>66</sup> Pierre Grenaud w wydanej w 1990 r. pracy twierdzi, że zachował się jeden list do Monteskiusza od żony, napisany około 1742 r. List, rozpoczynający się od słów „Je veux croire contre les apparences, mon cher ami, que mes lettres te font plaisir, c'est pour cela que je ne veux point laisser partir Vigneau sans t'assurer que je t'aime comme ma vie” zawiera zapewnienia, że listy męża panią de Montesquieu uszczęśliwiają, chociaż nie wie ona, czy zawarte w nich miłe słowa są szczerze, oraz wiele mówiącą frazę: „je t'aime cent fois plus que tu ne m'aimes” — P. Grenaud, *op. cit.*, s. 42. Paweł Matyaszewski natomiast twierdzi w artykule opublikowanym w 2011 r., że nie zachowało się nic z korespondencji między małżonkami — P. Matyaszewski, *Montesquieu, sa femme et ses filles*, „Romanica Wratislaviensia” 58, 2011, s. 73.

<sup>67</sup> P. Matyaszewski, *Zakochany Monteskiusz: między rozumem a zmysłami*, w: E.M. Wierzbowska (red.), *W sidłach zmysłów*, Gdańsk 2009, s. 159–168.

na celu dobro rodu, nie jej pragnienia<sup>68</sup>. I że kiedy ta córka podrosła na tyle, aby czytać *Listy perskie*, nie uważał swego dzieła za odpowiednią dla niej lekturę<sup>69</sup>. Uważał, że ojciec powinien traktować córkę równie dobrze, jak syna, ale nigdy nie argumentował na rzecz potrzeby traktowania kobiet po partnersku. Różnice czysto fizjologiczne między mężczyznami a kobietami oznaczały według niego między innymi większą zmienność nastrojów i usposobienia tych ostatnich<sup>70</sup>.

Poza tym psychologia kobiety mało Monteskiusza interesowała — podobnie jak psychologia w ogóle<sup>71</sup>. Kiedy szukał ogólnych mechanizmów decydujących o ludzkich zachowaniach, zazwyczaj myślał jak socjolog — i to socjolog szkoły francuskiej, jaka powstać miała niemal dwa wieki później (dlatego przecież sam Émile Durkheim uważał go za prekursora socjologii<sup>72</sup>). Przyczyn ludzkich poczynań dopatrywał się z jednej strony w ludzkiej fizjologii (nie zapominajmy, że młody Monteskiusz był entuzjastycznym członkiem Akademii w Bordeaux, gdzie członkowie lokalnej elity prowadzili amatorskie badania przyrodnicze<sup>73</sup>), ale w jeszcze większym stopniu w klimacie, gospodarce, tradycji, religii. Dlaczego więc zakończył *Listy perskie* świadomym i planowym buntem Roksany, kobiety wychowanej przecież w kulturze muzułmańskiej? Dlaczego tak ważnym wątkiem w pierwszym dziele Monteskiusza jest kwestia władzy sprawowanej przez mężczyzn nad kobietami?

Problem zostaje postawiony wprost przez Rikę, który stwierdza we Francji, że podoba mu się swoboda, jakiej zażywają tam kobiety, biorąc na równi z mężczyznami udział w życiu towarzyskim<sup>74</sup>. W efekcie zadaje wielkie pytanie: czy władza mężczyzn nad kobietami wynika z natury, czy też jest tyranią? W Liście XXXVIII, pisząc do Ibbena, Rika (powołując się na anonimowego europejskiego filozofa) stwierdza: „Władza nasza nad kobietami jest prawdziwą tyranią”. Po czym dodaje: „Używamy wszelkich środków, aby kobiety złamać i poniżyć. Siły byłyby równe, gdyby równe byłoby wychowanie”. Dalej odwołuje się do religii, określającej, jakie miejsce w społeczności ma przy-

<sup>68</sup> P. Matyaszewski, *Montesquieu...*, s. 79–80.

<sup>69</sup> P. Grenaud, *op. cit.*, s. 90.

<sup>70</sup> „La différence des sexes doit aussi diversifier les esprits. La révolution périodique qui se fait chez les femmes a des effets très étendus. Elle doit attaquer l’esprit même. On sait qu’elle a pour cause une plénitude, qui augmente continuellement pendant un mois ou environ; après quoi, le sang, qui se trouve en trop grande quantité, force lui-même les passages. Or, cette quantité changeant chaque jour en elles, leur humeur et leur caractère doit changer de même.” — *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères. Première partie, w: Mélanges inédits de Montesquieu*, Bordeaux 1892, Paris 1892, s. 119.

<sup>71</sup> Monteskiusz nawet introspekcji był niechętny — J.N. Shklar, *op. cit.*, s. 25.

<sup>72</sup> Patrz: É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*, Paris 1953.

<sup>73</sup> J.N. Shklar, *op. cit.*, s. 6–10.

<sup>74</sup> List LXIII, s. 121.

padać mężczyznom i kobietom — „Prorok rozstrzygnął tę kwestię i określił prawa obu płci”<sup>75</sup>.

Tylko pozornie uzyskujemy tu zadowalającą odpowiedź. Rika sądzi, że władza mężczyzn nad kobietami nie jest naturalna, jest wytworem opresyjnej kultury, jest więc tyranią. Spójne z takim postawieniem sprawy jest przedmiotowe traktowanie kobiet przez Usbeka, demograficzna mizéria haremu i w końcu jego katastrofa (już starożytni pisarze twierdzili, że tyranie nie mogą trwać długo). Jednak bardzo powierzchownym wnioskiem byłoby, że *Listy perskie* są obrazem opresji kobiet w świecie muzułmańskim. Monteskiusz użył orientalnego kamuflażu nie tylko po to, aby wyrazić swoje zastrzeżenia co do niewolnictwa i poligamii, a nawet nie po to, aby ukazać muzułmański Wschód jako domenę despotcji. O tym wszystkim pisał w *O duchu praw*, i to w atmosferze mniej swobodnej niż ta, która panowała w pierwszych latach Regencji. Opowieść o perskim haremie nie jest opowieścią o tragicznych skutkach odmawiania wolności muzułmańskim kobietom. Ani, jak sądzę, o prawach i opresji kobiet. *Listy perskie* poruszają problem władzy w ogóle.

Oczywiście wiele już napisano o haremie Usbeka jako metaforze dworu Ludwika XIV<sup>76</sup> albo całej Francji za ostatnich lat rządów Króla-Słońce, bądź państwa despotycznego jako takiego<sup>77</sup>. Proponuję tu jednak nową interpretację: tak jak Usbek jest figurą oświeconego władcy absolutnego, a harem modelem państwa rządzonego przez władcę absolutnego, tak żony Usbeka są modelami poddanych. Każda z żon korespondujących z Usbekiem inaczej podchodzi do kwestii swej pozycji w haremie nie dlatego, że ma odmienną niż pozostałe osobowość — Monteskiusza nie interesowała psychologia. Interesował go mechanizm rządzący funkcjonowaniem społeczności zdominowanej przez władcę absolutnego i rola wierzeń w legitymizowaniu władzy. Otóż każda z trzech żon korespondujących z Usbekiem<sup>78</sup> ma odmienne przekonania co do istoty jego władzy nad nimi.

<sup>75</sup> List XXXVIII, s. 79.

<sup>76</sup> Np. Joanna de Groot wprost stwierdza, że „the relationships, conflicts and structures of Uzbek's household serve as paradigms for the court of Versailles [...] the 'Persian' theme and *serail* material are appropriated for the purposes of a Western intellectual project (the critique of despotism) unconnected to any concern with government and gender relations in early eighteenth-century Iran as such” — J. de Groot, *op. cit.*, s. 71–72.

<sup>77</sup> Do autorów zajmujących to stanowisko należą m.in. Aram Vartanian (*Eroticism and Politics in the Lettres Persanes*, „Romanic Review” 60 (1), 1969, s. 24–25), i Shelby O. Spruell (*op. cit.*, s. 147–148).

<sup>78</sup> Do Usbeka pisze pięć żon, o korespondencji można mówić jednak tylko w wypadku tych trzech spośród nich, które otrzymują listy od Usbeka.



## ŻONY USBEKA

Dwie z pięciu żon, Fatme i Zefis, ślą tylko po jednym liście, zaraz po wyjeździe Usbeka, który nawet im nie odpowiada. Dwie kolejne, Zachi i Zelis, są autorkami trzech listów każda, i otrzymują po jednym liście od męża. Roksana jest jedyną, do której Usbek pisze pierwszy. Stosunki pomiędzy poszczególnymi żonami a Usbekiem są bardzo różne; sposób, w jaki Monteskiusz zarysował te różnice przy pomocy zaledwie kilku listów, jest godny podziwu<sup>79</sup>.

Fatme jest autorką listu VII, w którym wyznaje mężowi swą miłość, pełne oddanie i tęsknotę; określa siebie jako kobietę,

która cię kocha, która przywykła tulić cię w ramionach, którą zaprzętała jedynie troska o to, aby ci dawać dowody uczuć: wolna dzięki swemu urodzeniu, niewolnica przez potęgę swej miłości<sup>80</sup>.

Deklaruje, że nawet gdyby mogła opuścić „to miejsce, w którym więzi mnie obowiązek”, nie uczyniłaby tego, ponieważ nawet nie potrafi sobie wyobrazić wspanialszego mężczyzny niż mąż (przed zamążpójściem nawet nie widziała żadnego mężczyzny)<sup>81</sup>. Skarżąc się na jego nieobecność, twierdzi, że kobieta w jej sytuacji jest nieszczęśliwa nie tylko z powodu niemożności zaspokojenia swych żądz, ale także „sama daleka od szczęścia nie ma nawet tej radości, aby służyć cudzej rozkoszy; beużyteczna ozdoba seraju, strzeżona dla chwały, a nie dla szczęścia swego małżonka!”<sup>82</sup>. W tym fragmencie zauważyć już można krytykę pozycji kobiety w haremie, a chwilę później Fatme wyraża wprost niepoehlebne zdanie na temat racji bytu tej instytucji:

wierzycie, iż nasze pragnienia, tak długo dławione, budzą się na wasz widok. Nie tak łatwo wzniecić miłość; prościej jest wycisnąć z rozpacz naszych zmysłów to, czego nie śmiecie oczekiwać od własnych uroków<sup>83</sup>.

List Fatme, zakończony wiernopoddańczą formułą („żyję tylko po to, aby cię ubóstwiać”)<sup>84</sup>, możemy uznać za ironiczny<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Por. D. Schaub, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Lanham 1995, s. 44.

<sup>80</sup> List VII, p. 27.

<sup>81</sup> List VII, p. 27.

<sup>82</sup> List VII, p. 28.

<sup>83</sup> List VII, p. 29.

<sup>84</sup> List VII, p. 29.

<sup>85</sup> Mallinson pisze w przypadku tego listu o „ironic sycophancy” — G.J. Mallinson, *op. cit.*, s. 29.

Drugą z żon, która napisawszy do Usbeka jeden list (IV), nie doczekała się odeń żadnego, jest Zefis. Skarży się ona mężowi na naczelnego eunucha, który chce jej odebrać niewolnicę Zelidę i „ośmiela się twierdzić, iż słyszał lub widział rzeczy, których nie umiem sobie wyobrazić!”<sup>86</sup>. Protest nic nie daje, niewolnica zostaje jej odebrana<sup>87</sup>.

Zachi jest pierwszą z żon, która pisze list (III) do Usbeka, zaraz po jego wyjeździe:

Błądziłam po komnatach, szukając cię wciąż, a nie znajdując nigdy, ale spotykając wszędzie okrutne wspomnienia minionego szczęścia! [...] Szczęśliwy Usbeku! Ileż powabów roztoczyło się przed twymi oczyma! [...] Opuszczasz nas, Usbeku, aby błądzić po barbarzyńskich krajach. Ha! Za nic więc sobie cenisz szczęście, żeś kochany! Ach! Nie wiesz nawet, co tracisz! [...] Ach, drogi Usbeku, gdybyś umiał być szczęśliwy!<sup>88</sup>

Wyznanie tęsknoty i przypomnienie, iż kiedyś Usbek uznał ją za najpiękniejszą ze swych żon, następują po krótkiej informacji: „Kazałyśmy najstarszemu z eunuchów, aby nas zawiózł na wieś; doniesie ci zapewne, że nie zdarzyła się nam żadna przygoda”<sup>89</sup>. Zachi sugeruje, że tęsknota za mężem jest tak silna, iż nie chciała przebywać w haremie, gdzie przeżyła szczęśliwe chwile w ramionach Usbeka. Wyznania miłości i tęsknoty mogą być więc użyte, aby usprawiedliwić wyjazd przedsięwzięty bez wiedzy Usbeka, któremu tak czy inaczej eunuchowie o nim doniosą<sup>90</sup>.

Usbek pisze do Zachi tylko raz, aby wyrzucić żonie nieskromne zachowanie i niechęć do pilnującego jej cnoty personelu haremu. Z tego listu dowiadujemy się, że Zachi przyłapano sam na sam z białym eunuchem, a przełożona niewolnic uznała, iż dopuszcza się ona nieobyczajnych poufałości z Zelidą<sup>91</sup>. Jakiś czas potem Zachi pisze do męża, iż wyprawiła się z pozostałymi żonami na wieś. W trakcie przejazdu gwałtowna burza zagroziła bezpieczeństwu kobiet, zamkniętych w budkach niesionych przez wielbłądy, ale najstarszy eunuch uznał, że wydobycie ich stamtąd grozi ujmą dla czci Usbeka. Nie oceniając tej decyzji eunucha, Zachi kończy list zapewnieniem, że zawsze będzie ubóstwiać

<sup>86</sup> List IV, p. 25.

<sup>87</sup> Kolejna z żon, Zelis, pisze o niej jako o swojej niewolnicy w 1713 r. — List LIII, p. 104.

<sup>88</sup> List III, pp. 23–24.

<sup>89</sup> List III, p. 23.

<sup>90</sup> Co prawda datowany na „21 dnia miesiąca Muharram, 1711” list Zachi ma numer III, podczas gdy list nr II, w którym Usbek pisze do naczelnika czarnych eunuchów: „Jeśli zechcą się udać na wieś, możesz pozwolić”, nosi datę 18 dnia księżycy Saphar, 1711. Jeśli jednak zwrócimy uwagę na „perską” datację, odkryjemy coś interesującego: Usbek, pisząc z Taurydy do Ispahanu, udzielił pisemnego zezwolenie na wyjazd na wieś później, niż żony się tam wyprawiły. — D. Schaub, *op. cit.*, p. 44.

<sup>91</sup> List XX, s. 51–52.

męża<sup>92</sup>. Ponownie nie otrzymuje odeń odpowiedzi. Później, w 1717 r., starszy eunuch donosi Usbekowi, że zastał ją „w łożu z jedną z jej niewolnic”<sup>93</sup>. Pisze też o innych niewłaściwych zachowaniach żon Usbeka, który żąda od starszego eunucha przeprowadzenia śledztwa w seraju i surowego ukarania winnych<sup>94</sup>. Tego dokona już nowy naczelny eunuch. W efekcie w liście napisanym w 1720 r. do Usbeka przez Roksanę, czytamy, iż „Zachi i Zelis doznały w komnatach swoich, pod zasłoną mroków nocy, niegodnego obejścia; świętokradca nie wahał się podnieść na nie swych podłych rąk”<sup>95</sup>. Tego samego dnia Zachi pisze do Usbeka po raz ostatni:

Barbarzyńca ośmielił się mnie znieważyć! Zelzył mnie samym rodzajem kary, na którą mnie wydał! [...] Tygrys śmie twierdzić, że ty jesteś sprawcą tego barbarzyństwa. Chciałby mi wydrzeć mą miłość i pokalać me najświętsze uczucia. Kiedy wymawia imię tego, którego kocham, nie umiem już się skarżyć: umiem jedynie umrzeć.

Zniosłam twą nieobecność, zostałam ci wierna w najtajniejszych myślach: noce, dni, każda chwila, wszystko było dla ciebie. Czułam się dumna mą miłością; twoja miłość nakazywała dla mnie szacunek w seraju. Ale teraz... Nie, nie mogę dłużej znieść upokorzenia, w jakie się stoczyłam. Jeślim niewinna, wracaj, aby mnie kochać; jeślim winna, wracaj, iżbym wyzionęła ducha u twych stóp<sup>96</sup>.

W przeciwieństwie do trzech poprzednich żon, Zelis ani się nie śpieszy z pisaniami do męża, ani nie zapewnia go wylewnie o swej miłości. Jej pierwszy list zostaje napisany w 1713 r.; informuje w nim, że postanowiła wprowadzić swoją i Usbeka córkę, siedmioletnią dziewczynkę, do haremu, aby oszczędzić jej późniejszych trudów przyzwyczajania się do życia w zamknięciu<sup>97</sup>. W tymże liście pisze wprost, że mąż trzyma ją w więzieniu<sup>98</sup>. Następny list Zelis zawiera historię przyjaciela Usbeka imieniem Soliman, którego córkę mąż oddalił, oskarżając ją w trakcie nocy poślubnej, iż nie przybyła do niego jako dziewica<sup>99</sup>. Usbek odpisuje Zelis: wyraża, podobnie jak ona, współczucie dla przyjaciela, krytykuje prawo pozwalające obłudniwcom na takie postępowanie i pochwała postępowanie żony wobec córki<sup>100</sup>.

Wydaje się, że to z nią Usbek ma najlepszy kontakt. „Mówię do ciebie szczerze, ponieważ lubisz mą prostotę, przekładasz moją swobodę i szczerą wraź-

<sup>92</sup> List XLVIII, s. 89–91.

<sup>93</sup> List CXLVII, s. 277.

<sup>94</sup> List CXLVIII, s. 278.

<sup>95</sup> List CLVI, s. 284.

<sup>96</sup> List CLVII, s. 285.

<sup>97</sup> List LXII, s. 119.

<sup>98</sup> List LXII, s. 120.

<sup>99</sup> List LXX, s. 140.

<sup>100</sup> List LXXXI, s. 141.

liwość nad udaną wstydlivość towarzyszek” — pisze Zelis, wspominając, że Usbek wielokrotnie mówił jej, iż eunuch jest zdolny doświadczać przyjemności seksualnej<sup>101</sup>. Rozmawiał więc z nią dużo, także na delikatne tematy. Podczas gdy Usbek w ogóle nie pisał do Fatme i Zefis, a do Zachi tylko po to, aby ją skarcić, na listy Zelis odpisywał, zgadzając się z jej opiniami i decyzjami.

Zelis nie pisze wyłącznie o sobie; podczas gdy Fatme i Zachi rozwodziły się nad swymi niezaspokojonymi żądzami, a Zefis lamentowała, iż eunuch odbiera jej niewolnicę, Zelis pisze w trzech kolejnych listach o innych osobach. Każdy z tych listów wskazuje na przeszkody, jakie w osiągnięciu szczęścia stawia ludziom w Persji prawo i obyczaj: Zelis zastanawia się, czy Zelida i jej mąż-eunuch mogą być szczęśliwą parą; jej uwaga o wychowaniu córki sugeruje, iż pragnie jej zaoszczędzić szoku, jakim dla innych dziewcząt jest zamknięcie w seraju dopiero w „porze zamęscia”, po pełnym swobody dzieciństwie; ze współzuciem pisze o sprawie córki Solimana.

Przy tym jednak Zelis, podobnie jak Fatme i Zachi, wyraża niezadowolenie ze swojej sytuacji jako kobiety w haremie — i to już w pierwszym liście:

Próżno powiadają nam o podległości, jaką nam nałożyła natura; to nie dość dać nam ją odczuć, trzeba nas w nią wyćwiczyć, iżby była podporą w krytycznym czasie, w którym namiętności zaczynają się rodzić i budzić w nas pragnienie swobody<sup>102</sup>.

Kończy ów list w sposób niemal prowokacyjny, zaznaczając, że jest wolna duchem:

Ale, Usbeku, nie wyobrażaj sobie, aby twoje położenie było lepsze niż moje. Kosztowałam tysiące rozkoszy tobie nieznanym. Wyobraźnia moja pracowała bez ustanku, aby mi dać poznać ich cenę. Ja żyłam, ty wegetujesz.

Nawet w więzieniu, w którym mnie trzymasz, jestem wolniejsza od ciebie. Im bardziej mnożysz starania, aby mnie otoczyć strażą, tym więcej cieszę się twym niepokojem; twoje podejrzenia, zazdrości, zgryzoty to znaki twojej zawisłości.

Idź dalej tą drogą, Usbeku; każ czuwać nade mną dzień i noc, nie polegaj na zwykłych ostrożnościach. Mnóż moje szczęście, starając się upewnić swoje i wiedz, że nie obawiam się niczego prócz twojej obojętności<sup>103</sup>.

Zelis przejrzała męża: wie, że Usbek nie jest szczęśliwy, ponieważ nie ufa swym kobietom. Wydaje się, że myśli o mękach zazdrości i niepewności, jakie Usbek przeżywa, nie zdoławszy uzyskać spokoju ducha za cenę pozbawienia jej wolności, daje Zelis mściwą satysfakcję.

<sup>101</sup> List LIII, s. 105.

<sup>102</sup> List LXII, s. 120.

<sup>103</sup> List LXII, s. 121.

Kilka lat później starszy eunuch donosi, iż Zelis, udając się do meczetu, „pozwoiliła opaść zasłonom; ukazała się niemal z odkrytą twarzą oczom całego ludu”, ponadto w seraju znaleziono list do nieznanego adresata<sup>104</sup>. Usbek podejrzewa, że list został napisany do Zelis<sup>105</sup>. Nie przyłapano jej na zdradzie; kilka lat wcześniej napisała do męża: „każ czuwać nade mną dzień i noc, nie polegaj na zwykłych ostrożnościach”<sup>106</sup> — czego zapewne nie zrobiłaby, gdyby faktycznie miała zamiar zdradzać. Zazdrosny mąż każe ją jednak zabić; wtedy Zelis pisze do Usbeka po raz ostatni:

Z odległości tysiąca mil uznałeś mnie winną! Z oddalenia tysiąca mil karzesz mnie!

Jeśli barbarzyński eunuch podnosi na mnie plugawe ręce, działa z twojego rozkazu: tyran mnie znieważa, nie ten, który jest narzędziem tyranii.

Możesz wedle zachcenia mnożyć okrucieństwa: serce moje spokojne jest od czasu, jak nie może cię już kochać. Dusza twoja poniża się, stajesz się okrutny; bądź pewien, że nie jesteś szczęśliwy. Żegnaj<sup>107</sup>.

Ostatnia z żon Usbeka, Roksana, jest jedyną, do której on pisze jako pierwszy; przekonuje ją, że jest szczęśliwa, ponieważ przebywa w perskim haremie, a nie w zdeprawowanej Francji: „Żyjesz w seraju jak w oazie niewinności, niedostępnej zakusom śmiertelnych; z radością poisz się błogosławioną niemożliwością upadku”<sup>108</sup>, pisze Usbek, uważając Roksana za kobietę nadzwyczaj cnotliwą. Jego przesłanką jest wspomnienie początków małżeństwa, gdy Roksana unikała z nim kontaktów, zwłaszcza stosunków seksualnych:

Ja sam, któremu niebo dało ciebie dla mego szczęścia, jakichż trudów nie zaznałem, aby stać się panem skarbu bronionego tak wytrwale! [...] Chwyciłaś szyćle i zagroziłaś, iż gotowa jesteś poświęcić życie rozkochanego małżonka, jeśli zechce nadal wymagać od ciebie tego, co ci jest droższe nawet od niego! [...] broniałaś do ostatniego kresu zamierającego dziewictwa; patrzałaś na mnie jak na wroga, który cię zhańbił, nie jak na męża, który ci dał dowód miłości<sup>109</sup>.

Usbek wierzy, że Roksana go kocha, ale nie dostaje od niej odpowiedzi. Roksana pisze doń dopiero w 1720 r., zdając relację z sytuacji w haremie, w którym naczelny eunuch na rozkaz Usbeka zaprowadził terror, nazywając męża „okrutnym” i zapowiadając samobójstwo<sup>110</sup>. Później eunuch donosi Usbekowi,

<sup>104</sup> List CXLVII, s. 277.

<sup>105</sup> List CXLVIII, s. 278.

<sup>106</sup> List LXII, s. 120.

<sup>107</sup> List CLVIII, s. 286.

<sup>108</sup> List XXVI, s. 59.

<sup>109</sup> List XXVI, s. 60.

<sup>110</sup> List CLVI, s. 284.

iż zaskoczył ją w ramionach kochanka<sup>111</sup>. W ostatnim liście Roksana informuje Usbeka, że zabiła eunuchów, zażyła truciznę, a do tej pory oszukiwała go:

Tak, oszukałam cię; przekupiłam eunuchów; zadrwiłam sobie z twej zazdrości i umiałam uczynić z twego okropnego seraju miejsce upojeń i rozkoszy. [...] Jak mogłeś uważać mnie za tak głupią, abym uwierzyła, że mam być na świecie jedynie narzędziem twoich zachceń; że gdy ty sam masz wszystko, miałbyś prawo gnębić wszystkie moje żądze? Nie: mogłam żyć w niewoli, ale zawsze byłam wolna. Odmieniłam twe prawa wedle praw natury i duch mój zawsze czuł się niepodległy<sup>112</sup>.

## ŻONY, CZYLI PODDANI

W zaledwie kilku listach Monteskiusz zarysował nie tylko różne postawy żon Usbeka, ale też różne relacje, jakie go z nimi łączą<sup>113</sup>. Jeśli harem Usbeka jest modelem państwa, w którym mieszkańcy pozbawieni są przez jedynowładcę wolności, to każda z trzech małżonek Usbeka, które ślą doń więcej niż po jednym liście, reprezentuje inny typ poddanego.

Zachi, która jako jedyna zaczyna korespondencję od wylewnych zapewnień o swej tęsknocie i namiętnej miłości do męża, nigdy nie kwestionuje reguł, które rządzą haremem. Nawet gdy pisze o wypadku, w którym eunuchowie gotowi byli jej życiem płacić za spokój Usbeka — nie skarży się na zasady, jakie regulują ich postępowanie<sup>114</sup>. Nie oczekuje wyjaśnień, nie kwestionuje swej pozycji wobec wszechmocnego męża. Ale go oszukuje. Udając pełne posłuszeństwo, poczyna sobie samowolnie, informując męża po fakcie o wycieczce na wieś. Zapewniając o miłości nieobecnego męża, odbiera innej żonie niewolnicę, z którą rozpoczyna lesbijski związek<sup>115</sup>; Zachi, pisze Julia V. Douthwaite, to stereotypowa kobieta Orientu, czyli lubieżna intrygantka<sup>116</sup>. Sądzę, że to raczej figura poddanego tyрана, który nie wie, czym jest praworządność, ponieważ o jego losie decyduje kaprys i humor władcy; który nie wie, czym jest solidarność — bo tyrania niszczy społeczność, pozwalając na kariery egoistom sprawnym w lizusostwie<sup>117</sup>. I jednocześnie, nie szanując praw ani społeczności, nie

<sup>111</sup> List CLIX, s. 287.

<sup>112</sup> List CLXI, s. 287–288.

<sup>113</sup> Por. J. de Groot, *op. cit.*, s. 75.

<sup>114</sup> List XCVII

<sup>115</sup> List CXLVII, s. 277.

<sup>116</sup> J.V. Douthwaite, *Exotic Women. Literary Heroines and Cultural Strategies in Ancient Régime France*, University of Pennsylvania Press, 1992, s. 96.

<sup>117</sup> Por. S.O. Spruell, *op. cit.*, s. 152. Autorka zwraca uwagę na to, że informacja o pojednaniu się Zachi z Zefis sygnalizuje, że bunt się zaczyna: „Solidarity in servitude thus becomes the first step toward revolt”.

szanuje nawet siebie: nawet pobita przez niewolnika swego męża, Zachi skarży się mężowi — jakby to nie jego decyzja stała za każdym uderzeniem: „Jeśliśm niewinna, wracaj, aby mnie kochać; jeśliśm winna, wracaj, iżbym wyzionęła ducha u twych stóp”<sup>118</sup>.

Zelis także akceptowała narzucone jej zasady — nie kwestionowała pełni władzy Usbeka nad nimi, chociaż nazwała seraj więzieniem<sup>119</sup>. Owo uwięzienie Usbek rekompensował jej do pewnego stopnia, traktując jako partnerkę w poważnych rozmowach i okazując troskę o ich wspólne dziecko. Pobita przez niewolnika, Zelis stwierdza, że nie zasłużyła na takie traktowanie, a widząc w eunuchu jedynie narzędzie (tak właśnie, jak Usbek to określił w liście II<sup>120</sup>), uznaje Usbeka za tyrana i wycofuje lojalność wobec niego. Jej przywiązanie nie jest bezwarunkowe — Zelis zdaje się uważać, że także Usbeka obowiązują pewne zasady w kwestii traktowania podporządkowanych mu kobiet, a jeśli je złamał, powinien ponieść konsekwencje. W dwóch swoich listach Zelis wyjaśnia Usbekowi, że za złe jej traktowanie (uwięzienie, potem pobicie) zapłaci on brakiem własnego szczęścia.

Trzecią postawę reprezentuje Roksana, w ogóle nieuznająca władzy Usbeka nad sobą. Władza męża może być prawowita zgodnie z prawem i obyczajami Persji, ale niezgodna jest z uniwersalnymi prawami natury<sup>121</sup> — w związku z tym Roksana uważa, że ma moralne prawo łamać zasady seraju, w którym Usbek ją trzyma.

Uznajmy harem Usbeka za metaforę państwa despotycznego: samego Usbeka za jedynowładcę, niewolników za aparat władzy i kobiety za lud, od którego władca oczekuje pełnego posłuszeństwa wraz z wiarą w jego patriarchalną miłość, a zauważymy, że mamy tu do czynienia z trzema postawami wobec władzy. Władzy, należy dodać, o charakterze tyranii: jeśli rację miał Usbek twierdząc, że monarchie łatwo przekształcają się w tyranie, ponieważ monarcha dysponuje siłą zbrojną<sup>122</sup>, to harem Usbeka, obsadzony zdolnymi do użycia przemocy fizycznej niewolnikami służącymi Usbekowi, jest modelem despotcji właśnie.

Zachi jest modelowym poddanym despoty, wierzącym, że ucisk, jakiego doznaje ze strony aparatu władzy, jest winą tegoż aparatu („złych bojarów” bądź „złych doradców” otaczających dobrego, kochającego monarchę). Zelis jest modelowym poddanym monarchy w pojęciu Monteskiuszowskim (czyli nie despoty), przekonany, że władca ma przestrzegać pewnych zasad w sto-

<sup>118</sup> List CLVII, s. 285.

<sup>119</sup> List LXII, s. 120.

<sup>120</sup> List II, s. 22. Por. EL V 16, s. 79.

<sup>121</sup> W *O duchu praw* Monteskiusz zajął się przypadkami, gdy prawa stanowiące przeciwne są prawu natury — EL XXVI 3, s. 509–510.

<sup>122</sup> List CII, s. 185.

sunku do poddanych, a jeśli zachowuje się jak tyran — poddani mogą wycofać lojalność. Roksana jest rewolucjonistką: w ogóle nie uznaje władzy, której została poddana bez swej zgody, za prawowitą.

## USBEK, CZYLI JEDYNOWŁADCA

Usbek jest władcą absolutnym: okłamuje swój „lud”, że go kocha — i do końca wierzy, że jest kochany. Do końca nie zauważa, że jest nienawidzony przez część owego „ludu”, wierzącą, że odbiera im ich niezbywalne prawo do wolności. To niewielka część, ale rewolucje rozpoczynała zwykle mniejszość wierząca, iż obowiązujące zasady i prawa mocujące ustrój polityczny i społeczny są nieważne z punktu widzenia „praw naturalnych” bądź uniwersalnych zasad sprawiedliwości (jakkolwiek by je definiować i interpretować). Rewolucja nadchodzi jako całkowite zaskoczenie dla władzy: zachowanie Roksany jest dla Usbeka pełnym zaskoczeniem, tak samo jak bunt poddanych zaskoczył Ludwika XVI i Mikołaja II; Ludwik XVI znał tragiczną historię Karola I króla Anglii, Mikołaj II znał dzieje Rewolucji Francuskiej — a Usbek uważał, że wie, jakie okoliczności mogą do rewolucji prowadzić w państwach rządzonych despotycznie:

Widzę, że w owych okresach srogości zawsze wszczynają się rozruchy, których głowy niepodobna dostrzec, i że skoro raz przemoc władzy zdeptano, nikt nie posiada dość powagi, aby ją przywrócić; iż samo zwątpienie o wymiganiu się od kary utwierdza bezład i czyni go tym większym; iż w państwach tych nie zdarzają się drobne bunty i że nie ma pośredniego stanu między szemraniem a wybuchem; że nie jest wcale konieczne, aby wielkie zdarzenia miały za źródło wielkie przyczyny; przeciwnie, najmniejszy przypadek może wydać wielką rewolucję, często równie nieprzewidzianą dla tych, którzy ją sprawili, jak dla tych, którzy przez nią cierpieli<sup>123</sup>.

Usbek, który nie potrafił zauważyć sygnału ostrzegawczego w fakcie, że żony natychmiast po jego odejście wybrały się na wieś, nie czekając na jego formalne zezwolenie<sup>124</sup>, ani wyciągnąć wniosku z aluzyjnej bajki przysłanej mu przez Rikę<sup>125</sup>, niestrudzenie oddaje się rozważaniom na temat lepszych i gorszych rządów, nieodmiennie dochodząc do wniosku o wyższości rządów

<sup>123</sup> List LXXX, s. 154.

<sup>124</sup> D. Schaub, *op. cit.*, s. 44–45.

<sup>125</sup> Rika przesyła bajkę Usbekowi pod pozorem relacjonowania mu swych kontaktów z „pewną znamienitą damą” — List CXLI, s. 251–259. Bajka opowiada o karze, jaką poniósł despotyczny mąż ze strony swych żon. Rika przesyła ją zaraz po tym, jak wspominając o parlamencie paryskim zauważa: „Ciężkim brzemieniem, drogi Usbeku, jest prawda, kiedy ją trzeba nieść przed tron książąt!” — List CXL, s. 251.



łagodnych nad despotami. Prawi o nieuchronnym upadku państw, w których nie ma wolności, jednocześnie pozbawiając wszelkiej wolności tych, których może zniewolić. W opowieści o Troglodytach sugeruje, iż nawet rządy dobrego monarchy są niewolą w porównaniu do społeczności żyjącej jedynie pod „jarzmem cnoty”<sup>126</sup>, ale do eunuchów pisze po tyrańsku:

I cóż wy jesteście, jeśli nie podle narzędzia, które mogą skruszyć wedle ochoty? Istniejecie tylko o tyle, o ile umiecie słuchać; jesteście na świecie jedynie po to, aby żyć pod mymi rozkazami albo umrzeć, skoro ja zechcę [...]; nie możecie mieć innej doli niż poddaństwo, innej duszy niż moja wola, innej nadziei niż moje zadowolenie!<sup>127</sup>

Po czym zwraca uwagę przyjacielowi, że srogie kary w państwie nie są skuteczniejsze niż łagodne, zaś najlepszy rząd to taki, który „dochodzi do celu mniejszym kosztem, czyli ten, który powoduje ludzi w sposób odpowiadający ich naturze i skłonnościom”<sup>128</sup>; twierdzi to człowiek, który korzysta ze sprzecznej z naturą instytucji eunuchów i odbiera własnym żonom wolność. Usbek pisze o stałym zagrożeniu zamachem despotycznych monarchów wschodu, mających zwyczaj „za kiwnięciem palca uśmiercać każdego, kto im się nie podoba”<sup>129</sup>. Jednocześnie nakazuje zabicie białego eunucha za to, że przebywał w jednym pokoju z Zachi<sup>130</sup> i grozi naczelnikowi eunuchów: „jeśli zejdiesz z drogi obowiązku, tyle będę się liczył z twoim życiem, co z życiem robaka, który nawinie mi się pod stopy”<sup>131</sup>. Pisze Usbek o wymieraniu państw, gdzie ludzie pozbawieni wolności nie płodzą licznego potomstwa, oraz o mizernym przyroście naturalnym w związkach poligamicznych — sam ma i harem, i tylko jedno dziecko<sup>132</sup>, ale do tego haremu wciąż dokupowane są kolejne kobiety. Nie potrafi wyciągnąć prawidłowego wniosku z faktu, że Roksana groziła mu sztyletem, usiłując uniknąć pożycia z nim<sup>133</sup>. Słowem, kiedy Usbek głosi, że zniewolenie odciska się nędzą i/lub gwałtem — w jego własnym sterroryzowanym haremie dochodzi do rewolucji.

Usbek myśli o władzy tak, jak Arystoteles: państwo to co innego niż rodzina, pełni władzy męża i ojca nad kobietami, dziećmi i służbą nie można

<sup>126</sup> List XIV, s. 44.

<sup>127</sup> List XXI, s. 53.

<sup>128</sup> List LXXX, s. 153.

<sup>129</sup> List CII, s. 186.

<sup>130</sup> List XX, s. 51.

<sup>131</sup> List XXI, s. 53.

<sup>132</sup> Nie sądzę jednak, aby kolejnym przykładem jego niekonsekwencji było twierdzenie, iż sama możliwość rozwodu sprawia, że małżeństwo jest lepsze, w sytuacji, gdy nie pozwala swoim żonom na żadną inicjatywę, co wyklucza ewentualne wystąpienie przez nie o rozwód. Otóż Usbek, pisząc o rozwodzie w społeczeństwach antycznych, tj. rzymskim i spartańskim, traktuje je jako sposób, aby kobieta mogła być „używana” przez więcej niż jednego mężczyznę.

<sup>133</sup> List XXVI, s. 60.

porównywać do stosunków we wspólnocie politycznej. Dlatego powtarzając za Arystotelesem, że wielkie rewolucje w państwach zaczynają się często od rzeczy błahych<sup>134</sup>, nie dostrzega żadnych analogii pomiędzy mechanizmami buntu w państwach azjatyckich i narastającą niechęcią żon do pełnego podporządkowania się jego władzy. Ale harem w *Listach perskich* jest miniaturą państwa rządzonego przez oświeconego despotę (przeczytamy później w *O duchu praw*: „W ustroju despotycznym każdy dom jest oddzielnym państwem”<sup>135</sup>), eunuchowie są w nim odpowiednikiem aparatu, odpowiednikiem ludu zaś są żony. Zachowanie każdej z nich w granicach prywatnej części gospodarstwa domowego jest odpowiednikiem zachowania rodzajów poddanych w państwie: nieuczciwa konformistka Zachi, której nieposłuszeństwo wobec władzy sprowadza się jedynie do zabiegania o własne korzyści, jest niemal typem idealnym poddanego tyra — uznającego, że otwarty bunt mu się nie opłaca. Zelis, akceptująca władzę męża wraz z jej uciążliwymi konsekwencjami, dopóki Usbek okazuje jej uwagę i szacunek, buntuje się doznawszy upokorzenia we własnym mniemaniu niezasłużonego: na niesprawiedliwość władcy odpowiada wypowiedzeniem posłuszeństwa, uważając się za stronę niepisanej umowy, którą Usbek pogwałcił, a nie za własność swego pana. Ponieważ Usbekowi nie przychodzi do głowy, iżby kobieta będąca jego własnością mogła kwestionować narzuconą sobie rolę niewolnicy, traci lojalność Zelis i nie zauważa, że Roksana go oszukuje; w efekcie traci cały harem.

W *Listach perskich* Monteskiusz jest prorokiem zagłady, jak napisał niegdyś Orest Ranum<sup>136</sup>. Młody Monteskiusz stwierdza tutaj, że władza nierepektująca żadnych granic musi upaść. Harem nie może trwać z powodu zepsucia, widocznego w postępowaniu Zachi, z powodu wycofania lojalności wobec postępującego po tyrańsku władcy przez pryncypialną Zelis, wreszcie z powodu wyznawania przez Roksanę światopoglądu sprzecznego z ideologią uzasadniającą porządku haremowe. Tak samo państwo rządzone przez tyranów musi marnieć z powodu demoralizacji mieszkańców, jak monarchia, w której władca nadużywa swej władzy, musi ulec degeneracji, stając się tyranią, a tyrania zostanie obalona w równie brutalny sposób, jak była podtrzymywana. Konformiści tacy jak Zachi, niezainteresowani walką o wolność własną ani cudzą, nie są też skłonni nadstawiać karku w obronie władzy, której dotychczas pochlebiali; potencjalnie lojalni poddani mogą odmówić wspierania władzy zagrożonej przez siły wywrotowe, jeśli owa władza potraktowała ich jak

<sup>134</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 141. Por. List LXXX, s. 154.

<sup>135</sup> EL IV 3, s. 47.

<sup>136</sup> O. Ranum, *Personality and Politics in the Persian Letters*, „Political Science Quarterly” 84 (4), 1969, s. 611.

niewolników, którymi się nie zgadzają być — a nawet poprzec buntowników (Zelis zaprzyjaźniła się wszak z Roksana<sup>137</sup>).

Państwo, którego władze pozbawiają poddanych wolności politycznych, nie może bezpiecznie trwać: to właśnie demonstrował Monteskiusz na przykładzie haremu, w którym część kobiet, z założenia niebędących podmiotami politycznymi ani nawet w ogóle podmiotami, buntuje się przeciwko pozbawieniu ich wolności w ogóle, czyli wolności filozoficznej, która „polega na wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej [...] na przeświadczeniu, iż się wykonywa swoją wolę”<sup>138</sup>. Wszystkie żony są w tej samej sytuacji — w położeniu poddanego despoty, strzeżone, zagrożone stale karami fizycznymi, odcięte od świata zewnętrznego — ale aparat władzy nie jest w stanie całkowicie kontrolować ich myśli ani poczynań, ponieważ pragnienie wolności jest częścią ludzkiej natury.

Pragnienie wolności, tłumione skutecznie, prowadzi do upodlenia jednostek, wymierania zniewolonych ludów, nędzy państw; tłumione nieskutecznie — do buntu jednostek i gwałtownego upadku państw rządzonych despotycznie. Oto pierwsza lekcja filozofii wolności Monteskiusza, przekazana niemal trzy dekady przed publikacją *O duchu praw*, w przebraniu frywolnej miejscami opowieści o kłopotach pewnego Persa z utrzymaniem żon w ryzach.

W swej pierwszej powieści rozpoczął Monteskiusz rozważania o istocie władzy, które kontynuował w *Rozważaniach nad przyczynami wielkości i upadku Rzymian* wydanych trzynaście lat po *Listach perskich* i którym dał najpełniejszą postać w swym największym dziele, opublikowanym po kolejnych czternastu latach. *O duchu praw* zawiera słynny podział ustrojów na republikę, monarchię i despotycję. Republika oznacza rząd wielu (czy to całości ludu, czy jego części), monarchia i despotycja są ustrojami, w których władza jedna osoba. W *Listach perskich* Monteskiusz snuje, pod maską orientalnych gości, pod pozorem haremowej intrygi, rozważania o okropności nieograniczonych przez prawa rządów jednego, czyli despotycji — ukazując dobitnie, że nie może to być system stabilny. W *Rozważaniach* pod pretekstem rozmyślań o dalekiej przeszłości Europy analizuje funkcjonowanie republiki — który to ustrój także ma tendencje do wyrażania się w tyranii<sup>139</sup>. *O duchu praw* przynosi stwierdzenie, że najlepszym dla dużego państwa, jakim jest jego ojczyzna, ustrojem, jest monarchia ograniczona przez prawa, których suwerenowi nie wolno naruszyć, najlepiej wraz z instytucjami stojącymi pomiędzy monarchą a ludem. Oczywiście monarchia także ulega zepsuciu — przecież „wszystkie rzeczy ludzkie mają swój koniec”, powtarza Monteskiusz za *Państwem Pla-*

<sup>137</sup> List CLII, s. 281.

<sup>138</sup> EL XII 2, s. 161.

<sup>139</sup> EL VIII 2, s. 127–129.

tona<sup>140</sup>. Ale jest ustrojem stabilniejszym niż despotcja<sup>141</sup>, pojawia się w niej duch wolności<sup>142</sup>, a kobiety zażywają w niej więcej wolności niż w innych systemach politycznych<sup>143</sup>.

Pytanie Riki o przyczyny władzy mężczyzn nad kobietami może zostać uznane za pierwszą wersję wielkiego Monteskiuszowskiego pytania o uzasadnienie władzy monarchów, a może nawet za pytanie o władzę państwową w ogóle, a listy perskich piękności zamkniętych w haremie — za zawołowaną odpowiedź na pytanie, dlaczego despotcja nie może być ustrojem stabilnym.

### S u m m a r y

There has been no consensus among Montesquieu scholars as to whether the great philosopher had expressed a harsh critique of the position of women in patriarchal societies as such. While certain authors believe that *Persian Letters* might be read as an early example of feminist thought, the newly exposed details of Montesquieu's private life suggest that his attitude to the question of women's rights and position in society was traditionalistic. I offer a new way to read the story of the relations between the main protagonist of *Persian Letters*, Usbek the Persian traveller, and his three wives with whom he exchanges letters. Each of these wives is a figure of a subject type. Zachi is a typical subject of a tyrannical ruler — dissolute and scheming, she flatters the tyrant in order to promote her cause and is devoid of any sense of solidarity with the others; Zélis embodies the subject of a legitimate monarch: she believes that both she and her overlord should respect the principles structuring their relationship, demonstrates empathy and solidarity with others as well as a sense of her dignity; Roxane is a rebel who refuses to observe the rules of the system and is ready to use deadly violence in order to destroy it.

### BIBLIOGRAFIA

- Altman J.G., *Strategic Timing: Women's Questions, Domestic Servitude, and the Dating Game in Montesquieu*, „Eighteenth-Century Fiction” 13 (2–3), 2001.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- De Groot J., *Oriental Feminotopias? Montagu's and Montesquieu's „Seraglios” Revisited*, „Gender&History” 18 (1), 2006.
- Dijn de A., *On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript*, „Political Theory” 39 (2), 2011.
- Douthwaite J.V., *Exotic Women. Literary Heroines and Cultural Strategies in Ancien Régime France*, Philadelphia 1992.
- Durkheim E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*, Paris 1953.
- Grenaud P., *Montesquieu*, Paris 1990.

<sup>140</sup> EL XI 6, s. 182.

<sup>141</sup> EL V 11, s. 70.

<sup>142</sup> EL XI 7, s. 183.

<sup>143</sup> EL XIX 15, s. 333–334.

- Kra P., *Montesquieu and Women*, w: *French Women and the Age of Enlightenment*, red. Spencer S.I., Bloomington 1984.
- Krause S., *Two Concepts of Liberty in Montesquieu*, „Perspectives on Political Science” 34 (2), 2005.
- Mallinson G.J., *Usbek, Language and Power: Images of Authority in Montesquieu’s „Lettres Persanes”*, „French Forum” 18, 1, Jan. 1993.
- Marais M., *Journal de Paris*, t. II, Saint-Étienne 2004.
- Matyaszewski P., *Montesquieu, sa femme et ses filles*, „Romanica Wratislaviensia” 58, 2011.
- Matyaszewski P., *Zakochany Monteskiusz: między rozumem a zmysłami*, w: *W siódmach zmysłów*, red. E.M. Wierzbowska, Gdańsk 2009.
- McAlpin M., *Between Men for All Eternity: Feminocentrism in Montesquieu’s Lettres persanes*, „Eighteenth-Century Life” 24 (1), 2000.
- Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères. Première partie*, w: *Mélanges inédits de Montesquieu*, Bordeaux, Paris 1892.
- Montesquieu, *Listy perskie*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1979.
- Montesquieu C.L. de Secondat de, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kraków 2016.
- Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris 1964.
- O’Reilly R.F., *Montesquieu: Anti-feminist*, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 102, 1973.
- Ozouf M., *Women’s Words: Essay on French Singularity*, tłum. J.M. Todd, Chicago 1997.
- Ranum O., *Personality and Politics in the Persian Letters*, „Political Science Quarterly” 84 (4), 1969.
- Rogers K., *Subversion of Patriarchy in Les Lettres Persanes*, „Philological Quarterly” 65, 1986.
- Rosso J.G., *Montesquieu et la féminité*, Pisa 1977.
- Schaub D., *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu’s Persian Letters*, Lanham 1995.
- Shklar J.N., *Montesquieu*, Oxford–New York 1987.
- Spruell S.O., *The Metaphorical Use of Sexual Repression to Represent Political Oppression in Montesquieu’s Persian Letters*, „Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History” 8, 1980.
- Vartanian A., *Eroticism and Politics in the Lettres Persanes*, „Romanic Review” 60 (1), 1969.