

# Teresa Kostkiewiczowa

---

## Oświecenie : uniwersalizm – europejskość – rodzimość

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 8/1, 89-99

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TERESA KOSTKIEWICZOWA

## OŚWIECENIE: UNIWERSALIZM – EUROPEJSKOŚĆ – RODZIMOŚĆ

Słowa, które znalazły się w tytule tego szkicu: uniwersalizm, europejskość, rodzimość – należą do najczęściej powtarzanych w humanistycznej refleksji końca XX wieku, dotyczą bowiem ważnych, żywotnych problemów współczesnej kultury i życia społecznego. Obok nich położone zostało słowo „oświecenie”. Kieruje ono uwagę ku temu okresowi naszych dziejów, w którym tkwią źródła i początki owej refleksji. Rzut oka na owe początki jest – jak sądzę – ważny dla zrozumienia procesów i dylematów dzisiejszych, dlatego poświęcam im nieco uwagi<sup>1</sup>.

Oświecenie uważane jest za okres kultury zdominowanej przez tendencje uniwersalistyczne i kosmopolityczne. Już Monteskiusz pisał o Europie jako o jednym wielkim państwie, podzielonym na wiele prowincji złączonych przez wspólne interesy. W tym czasie mnożą się też – mniej lub bardziej nacechowane myśleniem utopijnym – pomysły zjednoczenia Europy pod berłem oświeconego rozumu. Charakterystyczny przykład to sformułowana w *Paix perpetuel* Abbé de Saint Pierre’a propozycja zawarcia przez Europejczyków fundamentalnego traktatu pokojowego i utworzenia Nieustającego Zgromadzenia Przedstawicieli Zjednoczonych Potencji, którzy w zgodzie, większością głosów, rozstrzygaliby o sprawach kontynentu. Abbé nie dopuszczał możliwości, aby w tym zgromadzeniu jacyś uczestnicy chcieli zdominować i podporządkować sobie innych. Odrzucał taką ewentualność w przekonaniu, że Rozum ludzki – Rozum oświecony – nie może działać przeciw wspólnemu interesowi – podobnie jak odrzucał ją w kilkadziesiąt lat później Emanuel Kant w swym *Projekcie*

---

<sup>1</sup> Problem dziedzictwa oświecenia podejmowany jest w licznych nowszych publikacjach: monograficzny numer „Znaku”: *Dziedzictwo oświecenia*, 1992, nr 12; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 55–56; monograficzny numer „Nowa Res Publica”: *Czy możemy żyć bez oświecenia?*, 1999, nr 12; *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował K. Michałski. Warszawa 1999; J. Życiński, *Chrześcijaństwo a dziedzictwo oświecenia: między wyzwaniem a dialogiem*. W: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J.J. Jadackiego i K. Wójtowicza. Warszawa 1999.

wieczystego pokoju. W tonie zachwytu nad – już rzekomo zrealizowanym – ideałem cywilizacyjnej unifikacji pisał m.in. dobrze znany w Polsce Louis-Antoine Caraccioli, autor dziełka *Paris, le modèle des nations étrangères ou Europe française* (1777). „Paryżanin podróżujący po Europie zaledwie spostrzeża, że opuścił Paryż. [...] Nic przyjemniejszego, jak pocztą lub publicznymi drogami przemierzać wielkie przestrzenie dzielące Europejczyków. Wydaje się, że nie ma już między nimi różnic. Paryż styka się z Petersburgiem, Rzym z Konstantynopolem. Wołam Polskę, Szwecję, Danię, proszę żeby podały mi ręce i już się witamy, ściskamy, bratamy. Jeden duch nas ożywia.”<sup>2</sup> W kilka lat później Antoine Rivarol także widział Europę zjednoczoną pod jednym berłem kulturowym. W *Discours sur l’universalité de la langue française* (1784) pisał: „Europa jest republiką federacyjną, złożoną z imperiów i królestw, najbardziej groźną, jaka kiedykolwiek istniała, nie można przewidzieć jej końca, a język francuski powinien nawet ją przeżyć”.<sup>3</sup>

Unifikacja kultury europejskiej – zdominowanej przez model francuski – była jednak, szczególnie w drugiej połowie XVIII wieku przedmiotem refleksji, prowadzącej niejednokrotnie ku odmiennym ocenom tego zjawiska jako przejawu zagubienia wartości dostrzeganych w zróżnicowaniu i bogactwie cywilizacji. W tym kierunku szła znana opinia Rousseau, który pisał: „Cokolwiek by mówiono, nie ma już Francuzów, Niemców, Hiszpanów, nawet Anglików, są tylko Europejczycy. Wszyscy mają te same zamiłowania, te same namiętności, te same obyczaje, bo żadnemu narodowi nie nadały narodowego kształtu jakieś wyłącznie właściwe mu instytucje”.<sup>4</sup> Podobny typ refleksji łatwo dostrzec u innych myślicieli epoki, by przytoczyć tylko Henry’ego Johna Bolinbrooka z *Listem o duchu patriotycznym* (1750), czy pisma Johanna Gottfrida Herdera, ze sformułowaną w nich koncepcją narodowego geniuszu.

Postawy głosicieli uniwersalizmu i postępującej unifikacji zawierały jednak w sobie znamienne niekonsekwencje. Kiedy Voltaire czy Rivarol pisali o uniwersalnym charakterze kultury europejskiej, we własnej tradycji dostrzegali ucieleśnienie wartości uznanych za obowiązujące w całym cywilizowanym świecie. Twórca kultury francuskiej był więc – w takiej optyce – niejako z natury rzeźby realizatorem idei uniwersalistycznych, głosicielem wartości, których wyznawanie było traktowane w kategoriach dobra wspólnego. Badacze piśmiennictwa i kultury XVIII w. zauważają jednak, że to właśnie działalność opiniotwórcza myślicieli zachodnich: Woltera, Diderota, a także Fryderyka II doprowadziła do

---

<sup>2</sup> L.A. Caraccioli, *Paris, le modèle des nations étrangères ou l’Europe française*. Venise 1777, s. 351, 1–2.

<sup>3</sup> A. Rivarol, *Discours sur l’universalité de la langue française*, ed. M. Hervier. Paris 1929, s. 102.

<sup>4</sup> J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, przeł. M. Staszewski. W: Tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*. Warszawa 1966, s. 194.

powstania i utrwalenia w świadomości zbiorowej wizji Europy zróżnicowanej. Amerykański historyk Lary Wolff, autor książki *Pomysł wschodniej Europy* stwierdza: „To Wolter wskazał drogę, według której filozofowie oświecenia wypracowali ich własną perspektywę widzenia kontynentu, podzielonego na Zachód i Wschód (zamiast – jak dotychczas – na południe i północ). W ten sposób przygotowali myślową reorientację widzenia Europy, którą przekazali nam, i która istnieje do dziś. To Oświecenie stworzyło Zachodnią i Wschodnią Europę, jako pojęcia komplementarne, definiowane w opozycji i przeciwstawiane sobie”.<sup>5</sup> Tak więc – z jednej strony propagowano widzenie świata, w którym nie liczy się wielość i różnorodność, panuje natomiast ten sam wzór myślenia i zachowań podporządkowanych założeniom utylitarnym. Z drugiej zaś – dokonywano dyferencjacji i nacechowanych aksjologicznie podziałów z punktu widzenia jednej uznanej za uniwersalną miary świata. W rozprawie Fougereta de Montbron *Le cosmopolite ou citoyen du monde* (1753) położone zostało na karcie tytułowej, jako motto, nieco zmodyfikowane zdanie z *Tuskulanek* Cycerona: „Patria est ubicumque bene”. Kiedy kasztelan trocki Konstanty Kazimierz Plater, autor broszury *Kosmopolita do narodu polskiego* przedstawił się jako człowiek „w obywatelstwie świata obejmujący wszystko, z czcią i powinnym szacunkiem zbierający prawdy z jakiego bądź wynikały by te źródła”<sup>6</sup> – był kimś, kto jest otwarty na poszukiwanie wartości powszechnie akceptowanych, kto wyraża gotowość interioryzacji wzorców o charakterze ponadnarodowym, nie związanych zarazem z jakimś jednym kręgiem kulturowym. Ten ktoś nazywał siebie kosmopolitą, bo w poszukiwaniu swych „prawd” wychodził poza własne opłotki i zapuszczał się w rozległe obszary świata.

Twierdzenie o uniwersalności kultury XVIII w. mogło więc znaczyć tyle co wskazywanie jej unifikacji, przejawiającej się w zdominowaniu przez jeden wzorzec, a mogło też być równoznaczne z dostrzeganiem w niej dążności do wypracowania idei i postaw o charakterze ponadczasowym i ponadnarodowym, do tworzenia przekonań wspólnych wielu kulturom, a uznanych za fundamentalne w egzystencji zbiorowości i jednostek różnych czasów i obszarów geograficznych.

Twierdzenie o kosmopolityzmie XVIII w. mogło być równoważne z otwarciem tej epoki na różnorodność kulturową kontynentu, odnosić się do przerwawców „obywatela świata”, będącego uznaniem wspólnoty wartości odmiennych kultur i ich interioryzacji. Ale mogło też znaczyć negację różnorodności, negację, która znajduje wyraz w braku poczucia więzi z jakąkolwiek tradycją i zbiorowością, w całkowitym uwolnieniu od przeszłości i uczynieniu z przypadku

<sup>5</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation on the Mind of Enlightenment*. Stanford 1994, s. 5.

<sup>6</sup> K.K. Plater, *Kosmopolita do narodu polskiego*. B.m. 1790, s. 19.

wych, nie poddanych żadnym zasadom poruszeń własnego „ja” jedynej miary świata. Uniwersalizm mógł być również rozumiany jako postawa zasadzająca się na harmonijnym współlistnieniu tożsamości i różnicy. Tak pojęty – pozostaje on w harmonii z rodzimością, która sytuuje w centrum uwagi wartości swoiste, otaczając przychylnym zainteresowaniem to, co inne poza własnym kręgiem kulturowym. Oświecony Rozum – z jednej strony – uznawał przede wszystkim tożsamość, promował identyczność poddaną prawom unifikacji. Z drugiej strony – inność kulturową skłonny był podporządkować paradygmatom obowiązującym w określonym czasie i miejscu, w oświeconej Europie, której najdoskonalszą emanacją była śmiała myśl francuskich „mocnych duchów”, filozofów dążących do uformowania według własnego modelu umysłów i zachowań mieszkańców kontynentu.

Ta paradoksalna sytuacja stała się istotnym wyzwaniem, wobec którego musieli zająć stanowisko przedstawiciele zróżnicowanych zbiorowości, uczestniczących w XVIII-wiecznym życiu intelektualnym. Wiadomo, iż był to również problem mieszkańców XVIII-wiecznej Polski, i że jest to także nasz problem – ludzi żyjących u schyłku drugiego tysiąclecia, dziedziców tendencji i zmian kulturowych tworzących naszą nowoczesność i ponowoczesność. Jaką tradycję, jakie zobowiązania przekazał nam w tym zakresie reformatorski i dramatyczny wiek XVIII?

Udoskonalając w duchu własnej epoki społeczne i ustrojowo-polityczne życie kraju polscy oświeceni świadomie podnosili walor rodzimości harmonijnie włączającej się w obszar ponadczasowych, uniwersalnych wartości kultury śródziemnomorskiej. W czasie, kiedy kultura nasza poddana została silnemu oddziaływaniu alternatywnych wzorców unifikujących, była ona na tyle silna i konsekwentna, aby zachować i przekazać w przyszłość rodzime, oryginalne oblicze. Wbrew utartym opiniom – gruntowanie rodzimości znalazło wyraz m.in. na kartach „Monitora”, który w napiętnowanych wadach szlacheckiej społeczności widział przede wszystkim sprzeniewierzenie się tradycji „cnotliwych przodków” i wartościom leżącym u podstaw ich fundatorskiej działalności.

Procesowi temu – w ostatecznym rozrachunku – służył również teatr, na którego deskach przebiegała słynna utarczka między frakiem i kontuszem, zakończona spektakularnym zwycięstwem stroju narodowego. Przeciwnicy kontusza nie przedstawili bowiem dostatecznie atrakcyjnej i przekonującej propozycji alternatywnej, która mogłaby zastąpić rodzimą tradycję.<sup>7</sup> Propozycji takiej nie mieli również reprezentanci zunifikowanego wzorca światopoglądowego i obyczajowego, uosobieni w postaciach fircyków, dam modnych, mędrków, powierzchownych adaptatorów zunifikowanego wzorca.

---

<sup>7</sup> Zob. na ten temat Z. Raszewski, *Staroświecczyzna i postęp czasu. O teatrze polskim (1765–1865)*. Warszawa 1962, s. 295–309.

Mieli tego świadomość zarówno obiektywni obserwatorzy procesów społecznych i kulturowych, jak i zaangażowani działacze pracujący nad naprawą systemu politycznego kraju. Jan Potocki, przywoływany zwykle jako przykład „obywatela świata”, Europejczyka o kosmopolitycznym stylu bycia, w 1788 r. zwrócił się do króla z apelem o przeciwstawienie się niszczeniu charakteru narodowego:

„Dławiąc charakter narodowy, ośmieszając narodowe obyczaje, sprawiać, że naród porzuca swoje dobre nawyki, po to, aby został nakloniony ku jakimś nowym ideom – to gasić miłość ojczyzny, porzucać ojczyste Lary i Penaty i siać obce ziarno w ojczyźnie [...] Jest to postępowanie błędne, gdyż tak ukształtowana zbiorowość – bez cnoty, bez honoru, bez serca, bez uczuć nie nadaje się do niczego. Jest to – zginać kark pod jarzmo”.<sup>8</sup> W podobnym duchu wypowiedzieli się najwybitniejsi twórcy programu reform. Stanisław Kostka Potocki w broszurze *Mysli o ogólnej poprawie rządu krajowego* (1788) pisał: „Nie myślę ja wrzucać dawnych zasad rządu naszego, lecz do nich wrócić, nie napełniać nowościami kraj nasz, lecz do tych świętych dawnych stosować się ustaw, wśród których szanowana Polska w wolność i potęgę kwitnęła. Cóż nam spłodziły nowości? Oto utratę kraju, rząd nienawistny i obrzydzony. Mieli przodkowie nasi dość światła, by Rzeczpospolitą urządzić i dość odwagi, by urządzoną bronić.”<sup>9</sup> Hugo Kołłątaj nawoływał do przywrócenia „majestatu rządu naszego” nie tylko dla dobra Polski, ale – również dla Europy: „Tym sposobem w reformie Rzeczypospolitej postępując, nie tylko mam, ale całej ludzkości uczynimy dobrze. Wróciemy nam samym naszą egzystencją, damy przykład Europie, że [...] dziedzictwo tronu [...] jest darem narodu [...], którego zażycie może być przez naród poskromiane i poprawiane”.<sup>10</sup> Kołłątaj pisał też o konieczności strzeżenia i zachowania charakteru narodowego: w perspektywie rozbiorów i utraty niepodległości:

„Nie masz nic okropniejszego na naród, jak gdy ten postrzega się być w takim położeniu, iż ginie przez utratę imienia własnego. Naród cały, wpadając w jarzmo despoty, ma nadzieję, iż kiedykolwiek wydzwignąć się potrafi przez zbieg okoliczności i własne oświecenie. Lecz jakim sposobem naród podzielony, naród tracący swą egzystencją wolność odzyskać zdoła? Tracąc całość, traci siły, staje się zupełnie obojętnym względem pierwiastkowej ojczyzny, traci przyjemność wspólnego dobra, zgoda staje się wcale innym ludem, nabiera innych obyczajów [...] Taki właśnie zamiar mają względem nas obce mocarstwa. Chcą nas

<sup>8</sup> J. Potocki, *Réveiller notre nation assoupie*, rkp. Bibl. Czart. (Ms. 929, s. 191–218), opublikowany we fragmentach przez E. Rostworowskiego, *Jean Potocki témoin de la crise de l'ancien régime en Europe et en Pologne. „Les Cahiers de Varsovie” 1974*, s. 23.

<sup>9</sup> S.K. Potocki, *Mysli o ogólnej poprawie rządu krajowego*. B.m.r., bez paginacji.

<sup>10</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, oprac. B. Leśnodorski i H. Wereszycka. Warszawa 1954, t. 2, s. 47.

zgubić częściami, bo wiedzą bardzo dobrze, iż tym jedynie sposobem charakter narodowy wytepić można”<sup>11</sup>

Charakter narodowy – rodzimność pozostawała w polskim oświeceniu cenną wartością, a zarazem przedmiotem refleksji i intelektualnego namysłu. Przywiązaniu do własnej tradycji kulturowej, waloryzacji cech swoistych – obyczaju, wiary, stroju, instytucji życia politycznego towarzyszyła potrzeba włączenia tej tradycji w obszary dziedzictwa tworzącego fundament wspólnoty europejskiej. Badacze kultury staropolskiej uznali za jedną z jej cech szczególnych zjawisko określane jako *latinitas* – czyli zlatynizowanie wielu składników życia zbiorowego, które stało się ważnym wyznacznikiem polskiej tożsamości narodowej czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów.<sup>12</sup> Przejawiało się ono między innymi w funkcjonowaniu – również w XVIII wieku – łaciny jako żywego języka twórczej praktyki w poezji i prozie, ale także w trwałym odwoływaniu się do republikańskich wzorców ustrojowych antyku, do wzorów osobowych wybitnych mężów starożytności, do funkcjonowania wymowy jako swobodnej dysputy ludzi wolnych o sprawach publicznych. Znajdowało wyraz w aktualizowaniu stoickiej myśli moralnej, wywiedzionej z pism Seneki, Cycerona, z poezji Horacego, ukazującej ideał „stałego w przeciwnościach męża”, który nie ulega ciosom fortuny i ponad przypadkowe okoliczności stawia ugruntowany na cniecie spokój własnego wnętrza.

Wbrew opiniom głoszonym na zachodzie, m.in. przez encyklopedystów, Franciszek Ksawery Dmochowski w *Mowie...* przy dorocznym otwarciu szkół warszawskich księży pijarów w 1790 r. twierdził, iż „Między innymi wiadomościami nauka łacińskiego języka jest kluczem do prawdziwego oświecenia”, zaś „powszechny szacunek, powszechne czytanie dzieł starożytnych jest najważniejszym znakiem gruntownego oświecenia i dobrego gustu w narodzie”.<sup>13</sup> Jest znamienne, że myśliciele polscy sztandarowe słowo epoki – „oświecenie” – łączyli w pierwszym rzędzie z dorobkiem intelektualnym starożytnych.

Silne poczucie więzi z antycznym dziedzictwem i całkowitego zakorzenienia w nim, określającego charakter i kształt kultury, było też szczególną cechą historycznego myślenia polskich oświeconych. Adam Naruszewicz we wstępie do przekładu dzieł Tacyta pisał: „żaden naród ani obfitszych, ani poważniejszych, ani godniejszych naśladowania dzieł nie zostawił jako Rzymianie, których wsparty na mądrej ustawie polityce początek, a znakomitymi męstwem i cnoty dowodami wzrost pomnoży, sam nawet upadek nie drugimi narody pospolitego nie ma [...] Szczególnie w Europie państwa są to na niezmiernych gruzach wiel-

<sup>11</sup> H. K o ł ł a t a j, *Ostatnia przestroga dla Polski*. Warszawa 1790, s. 20–21, 22.

<sup>12</sup> J. Axer, *Latinitas jako składnik polskiej tożsamości narodowej*. W: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska*. Warszawa 1995, s. 71–77.

<sup>13</sup> F.K. Dmochowski, *Mowa o potrzebie i sposobie uczenia się łaciny przy dorocznym otwarciu szkół warszawskich XX Scholarum Piarum miana*. Warszawa 1790, s. 20.

kiego niegdyś budowania nowe wprawdzie postawione gmachy, lecz które i grunt, i ściany, wszelką ozdobę z kosztownych tych wzięły zwalisków”.<sup>14</sup> Dając wyraz przekonaniu o roli założycielskiej Rzymu jako podstawy późniejszych państw europejskich, Naruszewicz mówił o tym nie tylko z perspektywy polskiej, ale także europejskiej, niejako w imieniu wszystkich dziedziców owej tradycji fundującej wspólnotę kulturową kontynentu. Pisał więc, iż Francuzi, Niemcy, Anglicy, Włosi „mogliby się teraz bez starożytnych języków obejść, gdyby nie sama wdzięczność i uszanowanie tych, iż tak rzekę, dwu matek, łaciny i greczyzny, z pamięci ich głożować nie bronili”.<sup>15</sup> Żaden chyba z myślicieli europejskich XVIII wieku nie wyraził w sposób tak dobitny poczucia więzi z antyczną kulturą jako fundamentem Europy oraz nie wskazał tak jednoznacznie doświadczenia wspólnoty kulturowej wyrosłej z tego dziedzictwa. To, co stanowi rys swoisty świadomości mieszkańców pierwszej Rzeczypospolitej, wpisuje się zarazem w porządek wartości uniwersalnych, staje się wyznacznikiem przynależenia do szerszej zbiorowości, wspartej na tych samych podstawach.

Wysoko ceniąc wartość dziedzictwa, oświeceni polscy chcieli doskonalić własne państwo i własną zbiorowość w oparciu o cały najcenniejszy dorobek duchowy ukształtowany przez przodków. Manifestujące się szeroko w Europie zachodniej tendencje rewizji, a nawet negacji prawd objawionych odbiły się dość skromnym echem w życiu intelektualnym Rzeczypospolitej. Społeczność przywiązana do tradycji przodków z pełną świadomością sprzeciwiała się burzeniu, a nawet nadwątlaniu fundamentów, na których od wieków wspierało się życie duchowe wspólnoty. U progu epoki – pijar Stanisław Konarski (którego trzecie setlecie urodzin przypadło w 2000 roku) wypracował program wychowania młodzieży „według nakazów chrześcijańskich i ojczystych, przede wszystkim na ludzi uczciwych i dobrych obywateli”, a od człowieka uczciwego wymagał, by umiał „czcić Boga, żyć według wskazań religii”, podporządkować życie zasadom chrześcijańskim.<sup>16</sup> Znane koncepcje deistyczne nie naruszyły wiary w Opatrzność Stwórcy, czuwającego nad biegiem dziejów i nad jednostkową egzystencją osoby ludzkiej. Wśród wielu świadectw takiego przekonania dobitnie brzmią strofy najwybitniejszego poety epoki, Ignacego Krasickiego:

Los jak z cacki z nami igra,  
Większy nad los wie, kto wygra.  
Więc czujący w tym, co mamy,  
Czy wygramy, czy przegramy,

<sup>14</sup> *Kaja Korneliusza Tacyta Dzieła wszystkie, przekładania Adama Stanisława Naruszewicza*. Warszawa 1772, *Do czytelnika*, s. 2.

<sup>15</sup> Tamże, s. 4.

<sup>16</sup> S. Konarski, *Mowa: jak od wczesnej młodości wychowywać uczciwego człowieka i dobrego obywatela*. W: Tenże, *Pisma pedagogiczne*, oprac. Ł. Kurdybacha. Wrocław 1959, s. 428.



Wielbim Tego, co dał igrać,  
Co dał przegrać, co dał wygrać.

Los podwyższa i wielbi, lecz rzecz dzierżąc w mierze  
Ten, co losu jest panem, i daje, i bierze.<sup>17</sup>

W wieku racjonalizmu, wynoszącym na piedestał wszechmocny i niezależny rozum, myśliciele polscy z wnikliwą ostrożnością rozważali relacje fides et ratio, dostrzegając ograniczenia rozumu i rozumiejąc znaczenie i wymiar tajemnicy pozostający na obszarach sacrum.

Nie rzeczą, ale odęciem dumni,  
A przeświadczeni, że nie zubożem,  
Niby to grzeczni, niby rozumni  
Tym gardziem, czego dosiąć nie mogę.  
A prawda prawdą.<sup>18</sup>

W kontekście europejskim swoistym fenomenem drugiej połowy XVIII w. w Polsce jest wszakże przede wszystkim zróżnicowana twórczość dotykająca kilku obszarów przekonań i doznań religijnych. Powstałe na odległych od centrum terenach Inflant *Pieśni sobie śpiewane* (1775) Konstancji Bienisławskiej są poetyckim dokumentem życia duchowego, znajdującego wyraz w medytacji skupionej wokół tekstów modlitewnych, wynikające w naturę ludzkiego kontaktu z osobowym Bogiem. Współlistnienie napięcia emocjonalnego i woli zbliżenia się ku Tajemnicy prowadzi do powstania słownego ekwiwalentu „zachwycenia” niemal mistycznego, tworząc swoisty pomost między religijną twórczością baroku i duchowymi wlotami poezji romantycznej.

Liryka Franciszka Dionizego Książnika otwiera się na wyrażenie sytuacji egzystencjalnej konkretnego „ja”, osaczonego przez bolesne doświadczenia własne i zbiorowe, szukającego wsparcia, utwierdzenia i zrozumienia u niebieskiego Ojca, potężnego i niepojętego, a zarazem bliskiego i przepętno-ego miłością. Adresowane do Boga ody Książnika są dramatycznym wołaniem człowieka, poety, członka doświadczonej przez historię zbiorowości, który czuje i rozumie, że tylko lot ku górze, wysiłek zbliżenia się ku Ojcu może przynieść ukojenie zewsząd zagrożonej osobie ludzkiej. Poezja Książnika jest jednym z najciekawszych w naszej literaturze i najbardziej wstrząsających świadectw doznawanej przez człowieka potrzeby przekraczania

<sup>17</sup> I. Krasicki, *Wszystko swój rząd...* (*Wiersze różne*, 68) i *Do króla* (*Listy*, 1). Cyt. wg I. Krasicki, *Dziela wybrane*, t. 2, oprac. Z. Goliński. Warszawa 1989.

<sup>18</sup> I. Krasicki, *Do...* (*Wiersze z prozą*, 19), op. cit., t. 1.

ziemskich ograniczeń egzystencji, niezbędności kontaktu z Bogiem dla doznania ładu i pełni.<sup>19</sup>

Franciszek Karpiński, zwracający się także w swych wierszach do Stwórcy, więz z nim pojmował bardziej na sposób ludzki, wyposażając Opatrzność w cechy stałego opiekuna, cierpliwie obserwującego ludzkie poczynania i spieszącego z niezbędnym wsparciem dla człowieczej słabości, niedołężności i małości.

Ugruntowane od wieków przekonania religijne dochodziły jednak do głosu nie tylko w indywidualnych, osobistych wypowiedziach lirycznych. Miały one także wymiar publiczny i wspólnotowy, dobitnie zaznaczający się we wszystkich ważnych sytuacjach życia społecznego. Opublikowane w 1792 r. *Pieśni nabożne* Franciszka Karpińskiego przeznaczone były do wspólnego śpiewu w kościołach i domach różnych stanów jako wyraz postaw zbiorowych, przeżyć jednoznacznych wokół tego, co niezbywalne i najważniejsze. Kolęda Karpińskiego *Bóg się rodzi* – to swoiste arcydzieło, w którym dążność do uchwycenia w słowie i poetyckiego wyrażenia tajemnicy Wcielenia i Narodzenia współlistnieje z owym wspólnotowym wymiarem religijnego przeżycia: „Błogosław ojczyznę miłą”, „dom nasz i majątność całą, i wszystkie wioski z miastami”. O znaczeniu i miejscu tych utworów świadczy fakt, że – śpiewane do dziś – stały się trwałym składnikiem religijności i obrzędowości w Polsce.

Każdemu z publicznych wydarzeń XVIII w. – od konfederacji barskiej do obrad sejmu czteroletniego, uchwalenia *Konstytucji 3 Maja*, poczyniń obronnych towarzyszyła poezja pieśniowa wypełniona motywami religijnymi. Drukarne schyłku XVIII wieku tłoczyły w dużych nakładach księżeczki z cyklami modlitw przeznaczonych do publicznych nabożeństw błagalnych o pomoc Opatrzności Boskiej dla kraju i narodu. Było to naturalną kontynuacją mentalnych potrzeb i nawyków charakterystycznych dla kultury polskiej XVII wieku, której najbardziej charakterystyczne właściwości określone zostały mianem sarmatyzmu. Szczególna wyrazistość refleksji religijnej i sfery sacrum w piśmiennictwie polskim czasów oświecenia to dobitny znak jego swoistości i rodzimości narodowej tradycji. Ta rodzimość była jednak nierozdzielnie złączona z uniwersalistycznym przesłaniem chrześcijaństwa, współtworzącym zarówno tożsamość duchową Pierwszej Rzeczypospolitej jak i fundamenty kultury europejskiej. To, co uniwersalne spletało się z tym co swoiste, tworząc bogactwo różnorodności, ubarwiającej ludzki świat wieloma odcieniami przeżywania egzystencji. Toteż w nowszych dyskusjach o sarmatyzmie zarysowuje się ciekawa perspektywa rozumienia tego zjawiska, w którym dostrzega się zarówno element rodzimości, wyodrębniającej wspólnotę spośród kulturowego otoczenia europejskiego, jak

<sup>19</sup> Szerzej o tym zob. T. Kostkiewiczowa, *Transcendencja w liryce Książnina*. W: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa. Lublin 1995 (także pozostałe studia w tym tomie).

i czynnik kształtowania świadomości europejskiej, obejmującej wartości wspólnej tradycji chrześcijańskiej oraz starożytnego dorobku grecko-rzymskiego. Można więc w sarmatyzmie widzieć „nie tylko odwracanie się od Europy [...], ale też pierwszą historycznie, a zarazem dojrzałą oraz upowszechnioną formę świadomości europejskiej”.<sup>20</sup> Tożsamość i różnica ukazują swą ambiwalencję, przenikają się i interferują w obszarach tego, co uniwersalne.

Wgląd w problemy angażujące myślicieli polskich drugiej połowy XVIII wieku pokazuje, iż stanęli oni przed koniecznością uporania się z kwestiami wtedy nowymi, narastającymi wszakże w ciągu następnych stuleci i równie aktualnymi u progu trzeciego tysiąclecia. Sądzę, iż jest dziś dla nas pouczającym doświadczeniem obserwować, jak uniwersalizm i rodzimość współistniały i dopełniały się w życiu publicznym i świadomości zbiorowej dawnej Polski. Poczucie przynależności do kulturowej wspólnoty ukształtowanej na fundamentach tradycji śródziemnomorskiej silnie dochodziło do głosu nie tylko w trwałości dziedzictwa antycznego i przywiązania do uniwersalnych treści chrześcijaństwa, ale także – w świadomym czerpaniu z dorobku nowożytnej kultury europejskiej, w której dostrzegano wartości pozwalające odnowić i udoskonalić twórczość i myśl własną. Charakterystyczna dla doby oświecenia otwartość i potrzeba kontaktu z filozofującą Europą szła jednak w parze z trwałym przekonaniem o niebywałej wartości rodzimego dziedzictwa – począwszy od najistotniejszych pryncypiów ustrojowych po wzorce obyczajowe, a nawet symbolicznie nacechowane składniki narodowego stroju. Zaistniałe w drugiej połowie XVIII w. napięcie między modelem kultury rodzimej, silnie zakorzenionej w uniwersalnych wartościach i kultury inspirowanej myślą i wzorami zachowań lansowanymi przez filozofujące salony zachodniej Europy – stało się jednym z czynników wyznaczających tendencje i kierunki przemian życia zbiorowego następnych stuleci. Wyczuwalne nieustannie do dziś oddziaływanie tego napięcia obliguje do ciągłej refleksji na temat tożsamości i różnicy, wartości uniwersalnych i rodzimych, na temat umacniającej roli tradycji i ożywiającego ducha zmiany.

### **L'époque des Lumières: l'universalisme, le caractère européen et la spécificité nationale**

#### **Résumé**

Les notions: universalisme, caractère européen, spécificité nationale sont celles dont la pensée humaniste de la charnière des siècles se sert le plus souvent. La réflexion sur les phénomènes qu'elles désignent débute à l'époque des Lumières. Cette époque est

---

<sup>20</sup> A. Borowski, *Powrót Europy*. Kraków 1999, s. 45.

vue comme la période dominée par les tendances universalistes et cosmopolites, dans laquelle le rôle prépondérant joue la culture française. Cependant, en propageant la vision du monde avec un seul modèle de penser et de se comporter, les philosophes de cette époque introduisent en même temps des différenciations et divisions dues à des raisons axiologiques. C'est, par exemple, à ce moment-là que naît la vision du continent européen divisé en partie Ouest et Est. Le caractère universelle de la culture peut donc ne pas être seulement l'expression de son unification et de la domination d'un modèle culturel existant, il peut également refléter la tendance à formuler des idées valables toujours et partout, communes à des nombreuses cultures nationales et considérées comme l'attitude permettant la coexistence harmonieuse de l'identité et de la différence.

Les Éclairés polonais de l'époque se prononcent consciemment pour la liaison des valeurs découlant de l'identité nationale avec celles de la culture méditerranéenne – considérées comme universelles et valables toujours. Cette attitude trouve son expression dans l'attachement à l'héritage antique, dans la présence des valeurs chrétiennes dans la vie de la nation et des individus, dans la recherche d'inspiration dans l'œuvre européenne moderne. L'universalisme et la spécificité nationale coexistent et trouvent leur expression dans la vie publique et dans la conscience collective de la République de Deux Nations.

Traduit par l'auteur