

Witold Wojtowicz

Czy można „przepisać” polskie oświecenie?

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 5, 35-52

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Witold Wójtowicz
Uniwersytet Szczeciński

CZY MOŻNA „PRZEPISAĆ” POLSKIE OŚWIECENIE?

Badanie epok literackich i kulturowych podlega koniunkturom¹. Szczególnym przypadkiem jest badanie literatury polskiego XVIII wieku. W artykule chciałbym zwrócić uwagę na trzy problemy literatury i kultury polskiej tego wieku. Będą to: arkadyzm, problem sarmatyzmu i „nieliterackie” zagadnienie dotyczące przemian idei czy koncepcji natury. Ostatni problem podejmę w tym zakresie, w jakim uwidacznia się on w tekstach literackich. Akcent położony na wymienionych aspektach kultury epoki prowadzić może do odmiennej koncepcji „oświecenia” w literaturze polskiej, a przynajmniej znacząco przemodelowuje lub prowadzi do przemodelowania przyjęte na gruncie polskiego literaturoznawstwa akademickiego obrazy epoki. Sądzę, że niektóre ujęcia oświecenia zawodzą w kontekście jego, wytworzonego przez siebie, rozumienia. Nie spełniają adekwatnie swych funkcji w poznaniu epoki.

Należy podkreślić przepaść oddzielającą świat magnaterii i szlachty w kulturze XVIII wieku. Stanowią one dwa odrębne światy, dwie odrębne kultury, choć wielorako powiązane z sobą. Wyrafinowana kultura dworów magnackich, w tym kontekście rozpatruję arkadyzm, związana słabiej lub silniej z kulturą i koniunkturami kul-

¹ Przykładowo, książka będąca klasyczną rehabilitacją myśli filozoficznej epoki – *Die Philosophie der Aufklärung* Ernsta Cassirera z 1932 roku – miała bardzo ograniczone oddziaływanie, co wiązać należy, na gruncie kultury niemieckiej, ze zbliżającą się epoką nazizmu. Rehabilitacji „płaskiego racjonalizmu”, jako podstawowego stylu myślenia europejskiego oświecenia w kulturze zachodniej, od końca lat pięćdziesiątych (zob. H.-Ch. Kraus, *Gegenaufklärung. Spätromantik, Konservatismus*, „Historische Zeitschrift” 1999, s. 372), towarzyszy w latach pięćdziesiątych w bloku wschodnim marksistowska interpretacja oświecenia. Problem sposobu reinterpretacji oświecenia europejskiego w kontekście uwarunkowań ideologicznych komunizmu – o ile wiem – nie został podjęty. Dyskusji na temat „oświecenia” poświęcono 17. tom „Wieku Oświecenia” za rok 2001. Zob. np. T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? Wprowadzenie do dyskusji*, ibidem; S. Roszak, *Historyk kultury na rozdrożu, czyli w poszukiwaniu oświecenia*, „Wiek Oświecenia” 2005, s. 195-205. W 2002 roku ukazał się tom *Z warsztatów badawczych historyków literatury polskiej* (red. K. Biliński. Wrocław 2002) z tekstami T. Kostkiewiczowej *Historia literatury polskiego oświecenia – rewizje i pytania* (ibidem, s. 9-22) oraz M. Cieńskiego *Historia literatury polskiego oświecenia: stan badań, możliwości, perspektywy* (s. 23-36). W ostatniej pracy wskazuje się na dyskusję wokół m.in. roli wpływów włoskich, w tym arkadyzmu (s. 30), oraz problemu trwania formacji kulturowej sarmatyzmu (s. 29-30). Do tych zagadnień chciałbym nawiązać w niniejszej pracy.

turowymi ogólnoeuropejskimi, przyjmowała wzorce oświeceniowe. Prowincjonalna kultura szlachecka z pokolenia na pokolenie stawała się coraz bardziej „wtórna”, „zaściankowa”, w pewnym sensie – coraz bardziej „sarmacka”².

Przedstawiane tu rozważania mają, co oczywiste, charakter propozycji a nie szczegółowych badań tekstów literackich epoki.

Arkadyzm

W syntezie Mieczysława Klimowicza *Oświecenie* daleko słabszą opozycją, w stosunku do podstawowej, dającej się ująć w zestawieniu oświecenie – sarmatyzm, są nurty pisarskie opozycyjne w stosunku do podstawowego nurtu, którym ma być klasycyzm³. W nowszych wydaniach *Oświecenia* (po roku 1998) problem arkadyzmu został w pewnym zakresie uwzględniony, ale, co charakterystyczne, nie buduje on odmiennego ujęcia literatury oświecenia (czy literatury osiemnastego wieku w Polsce)⁴. Natomiast według Teresy Kostkiewiczowej istotną cechą obrazu epoki jest trychotomia – przejętych z historii sztuki – stylów: klasycyzmu, sentymentalizmu, rokoka. Prądy te współlistnieją, należy je postrzegać jedynie we względnej opozycji⁵.

Zwraca się uwagę, iż tak istotne dla kultury staropolskiej związki polsko-włoskie słabły od połowy XVII wieku, choć wielu artystów pochodzenia włoskiego wciąż przebywało na terytorium Rzeczypospolitej. Nasiliły się natomiast kontakty kościelne⁶. Kluczową postacią, pośrednikiem pomiędzy italo-filskim dworem drezdeńskim a literacką Warszawą lat czterdziestych i pięćdziesiątych był Józef Andrzej Załuski⁷.

² K. Zienkowska, *Stanisław August Poniatowski*. Wrocław 2004, s. 62.

³ Zob. M. Klimowicz, *Oświecenie*. Warszawa 1973 i wyd. następne; M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*. Wrocław 1992, s. 181. Zob. też Klimowicz, *Literatura oświecenia*. Warszawa 2003, s. 198-200. Zagadnienie sarmatyzmu pozostaje kluczowe w syntezie Janusza Maciejewskiego – *Oświecenie polskie. Początki formacji, jej stratyfikacja, przebieg procesu historycznoliterackiego*, pomieszczonej w II tomie *Problemów literatury polskiej okresu oświecenia*. Seria druga. Red. Z. Goliński, Wrocław 1977.

⁴ M. Klimowicz, *Literatura oświecenia...*, s. 13. Arkadyzm w czasach saskich stanowi element przewycięzania baroku w Polsce „obok prób wprowadzenia francuskiego klasycyzmu” (ibidem, s. 13). Próby poezji arkadyjskiej w liryce wraz z oddziaływaniem francuskiego klasycyzmu przygotowują „nową epokę literatury” (ibidem, s. 13). Zob. też idem, *Oświecenie*. Warszawa 1998, s. 48-50.

⁵ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego oświecenia*. Warszawa 1978; M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 181. Wcześniej Z. Libera w swej syntezie *Problemy polskiego oświecenia. Kultura i styl* (Warszawa 1969) wyróżniał podstawowe cztery style (jako kategorie przejęte z historii sztuki) – barokowy, klasycystyczny, rokokowy i sentymentalny – zob. M. Klimowicz, *Literatura oświecenia...*, s. 197-198, 200-201.

⁶ E. Rostworowski, *Miejsce Polski w Europie XVIII wieku*. W zb.: *Polska i Niemcy w okresie oświecenia*. Red. A. Czubiński, Z. Kulak. Poznań 1986, s. 17.

⁷ Zob. S. Graciotti, *Arkadia w działalności Józefa Andrzeja Załuskiego i jego kręgu*. Przel. W. Jekiel. W: *Od Renesansu do Oświecenia*. T. 2. Przel. W. Jekiel, A. Litwornia, A. Mazanek, M. Ślaska, J. Ślaski, T. Ulewicz, Warszawa 1991, s. 27-38 oraz S. Graciotti, *Echa włoskie w działalności teatynów i pijarów w Polsce XVIII wieku*. Przel. W. Jekiel. W: *Od Renesansu do*

Recepcja kultury włoskiej dokonywała się w kontekście „arkadii” i arkadyzmu, co wykracza poza trychotomiczną klasyfikację „klasycyzm, sentymentalizm, rokoko”. Lucio Gambacorta podkreślał w swym studium „*Arkadia*”. *Model włoskiej kultury arkadyjskiej a polska kultura literacka*, że wiedza na temat recepcji kultury włoskiej, szczególnie „arkadii”, nie jest zadowalająca⁸. Sante Graciotti podnosił ograniczony zasięg prądu klasycyzmu w Europie XVIII wieku, także we Francji⁹. Charakterystycznym przykładem tendencji kultury XVIII wieku, kultury niezdeteminowanej francuskim klasycyzmem, jest właśnie włoski arkadyzm XVIII stulecia¹⁰. Gambacorta, w nawiązaniu do Graciottiego, proponuje zestawienie i ujęcie zespołu praktyk literackich w Europie, nie dających się sprowadzić do francuskiego klasycyzmu, w powiązaniu właśnie z „arkadią”¹¹. Pisał wcześniej Graciotti:

Istnieje niewątpliwie we Francji podobieństwo gustów i wyborów pomiędzy prądami artystycznymi XVII wieku, poprzedzającymi klasycyzm, a poklasycznymi wieku XVIII, pomiędzy prądami arkadyjsko-barokowymi a arkadyjsko-rokokowymi, pomiędzy *précieux a nouveaux précieux*, pomiędzy 'poètes du sentiment' ('poetami uczuć') a zwolennikami 'larmoyant' (stylu płacziwego), pomiędzy 'galants' na wzór Vincent Voiture'a i tymi à la Wolter, pomiędzy bukolicznością typu 'illustres bergers' i typu Fontenelle'a, pomiędzy lacińską Arkadią Nicolas Rapina a Arkadią Jacquesa Delille'a¹².

Oświecenia..., s. 39-56 (zob. też K. Puchowski, *Edukacja „losem urodzenia wyznaczonych” w warszawskim kolegium teatynów*. W zb.: *Między barokiem a oświeceniem. Sarmacki konterfekt*. Red. S. Achremczyk. Olsztyn 2002, s. 79-94); L. Gambacorta, *Dramat muzyczny jako tragedia szkolna. Pietro Metastasio na scenie kolegium teatynskiego w Warszawie*. W zb.: *Kultura literacka połowy XVIII wieku w Polsce. Studia i szkice*. Red. T. Kostkiewiczowa. Wrocław 1992, s. 225-233; L. Gambacorta, „*Arkadia*”. *Model włoskiej kultury arkadyjskiej a polska kultura literacka*. „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3, s. 9, 11-12. Spotkać się można z sądem, iż w „polskim oświeceniu” literatura włoska straciła uprzywilejowaną pozycję, właściwą poprzednim stuleciom – zob. J. Ślaski, *Kilka uwag o pośrednictwie Niemiec między Włochami a Polską*. W zb.: *Między oświeceniem i romantyzmem. Kultura polska około 1800 roku*. Red. J. Z. Lichański, B. Schultze, H. Rothe. Warszawa 1997, s. 162. Zob. też T. Kostkiewiczowa, *Kwestie sporne w badaniach nad Oświeceniem*. W zb.: *Wiedza o literaturze i edukacji. Księga referatów Zjazdu Polonistów*. Red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński. Warszawa 1996, s. 231.

⁸ L. Gambacorta, „*Arkadia*”..., s. 9 – zob. też tamże podrozdz. *Kultura arkadyjska w XVIII-wiecznej Polsce*, s. 11-12 oraz podrozdz. *Komponent arkadyjsko-pastoralny w kulturze polskiej XVII i XVIII wieku*, s. 12-14. Autor, przykładowo, podkreśla „ciągłość upodobań, gustu arkadyjsko-pastoralnego w przedsięwzięciach kolejnych pokoleń Lubomirskich i Czartoryskich, podejmowanych w Warszawie i Puławach” (s. 12). Zob. też S. Graciotti, *Na drodze do Arkadii. Od Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do Elżbiety Drużbackiej*. Przeł. M. Ślaska. W: *Od Renesansu do Oświecenia...*, s. 7-26. Por. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*. Wrocław 2002, s. 19-20, 274-281.

⁹ S. Graciotti, *Wstęp*. W: I. Krasiecki, *Wybór liryków*. Wrocław 1985, s. V. Nb. J. Staszewski zwraca uwagę na katalogi księgarskie – recepcja klasycznych prac francuskiego oświecenia to dopiero lata siedemdziesiąte (J. Staszewski, *Sarmatyzm a oświecenie (uwagi historyka)* w tomie: *Kultura literacka połowy XVIII wieku w Polsce. Studia i szkice*. Red. T. Kostkiewiczowa. Wrocław 1992, s. 18; zob. też Z. Sinko, *Początki polskiej recepcji literatury francuskiej (1740-1763)*. W zb.: *Kultura literacka połowy XVIII wieku...*, s. 209-223).

¹⁰ „*Arkadia*” określa kulturę włoską aż do czasu rewolucji francuskiej – S. Graciotti, *Wstęp...*, s. XI.

¹¹ L. Gambacorta, „*Arkadia*”..., s. 8-9.

¹² S. Graciotti, *Wstęp...*, s. VII.

Liryka francuska XVII i XVIII wieku wpłynęła na literatury narodowe bardziej za pośrednictwem nurtu arkadyjsko-rokokowego – a zatem nurtów pre- i postklasykistycznych – aniżeli klasycyzmu¹³. Francuscy klasycyści w istocie nie są całkiem klasycystami, jeśli wziąć pod uwagę wiersze pastoralne Fontenelle'a, „galantne” Woltera. Świadczy o tym także powrót wielkiej liryki w twórczości Jacquesa Delille'a czy André Cheniera, następujący po rokoku (postrzeganym jako forma antyklasycyzmu)¹⁴. Podkreślając ograniczenie klasycyzmu, można akcentować równoległy rozwój rokoka i oświecenia¹⁵. Inspiracja pastersko-arkadyjska – jak konkluduje Graciotti – stanowi „klucz rozwoju literackiego”, powrót do tradycji renesansowej, jest otwarta na rolę reguły i miary klasycyzmu, stanowi także punkt wyjścia do georgizmu, bukolizmu rokoka, wreszcie preromantyzmu końca XVIII wieku¹⁶. Kryzys Arkadii, pomimo szacunku do niej, oznaczał przemijanie renesansowej formy arkadii, postrzeganej jako wyrazu ciągłości włoskiej tradycji literackiej¹⁷.

Arkadyzm nuncjusza Angelo Marii Duriniego, członka rzymskiej Arkadii, znalazł ujście w rozważaniach nad polską poezją nowolacińską i w edycji poezji Szymonowica (*Opera omnia*, Varsoviae 1770), nazwanego przezeń „Pindarus Polonus”¹⁸. Zagadnieniu temu poświęcił Graciotti odrębne studia – Duriniemu przypada w udziale kluczowa rola w literackich kontaktach włosko-polskich w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego¹⁹.

Odrodzenie literatury polskiej w XVIII wieku stanowi połączenie tradycji rodzimych, szczególnie tradycji wiejsko-bukolicznej, z oddziaływaniem współczesnych literatur obcych²⁰. Charakterystyczna jest dynamika przekładów. Edycje klasyków literatury pastoralnej przygotowują rozwój tego nurtu w czasach stanisławowskich. W roku 1722 zostaje wydany *Pasterz wierny* Battysty Guariniego w przekładzie, prawdopodobnie, Jerzego Sebastiana Lubomirskiego²¹, w 1752 Józef Andrzej Załuski wydaje *Psyche* Jana Andrzeja Morsztyna (fragment z *Adona* Marina), w roku 1753 *Orfeusza* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego²² (przeróbka z Marina, napi-

¹³ Ibidem, s. VIII.

¹⁴ Ibidem, s. VIII.

¹⁵ Ibidem, s. X. Konsekwencje obecne nie są jedynie w sztuce, paralelizmowi towarzyszy omawiany pokrótce w trzeciej części niniejszego szkicu problem trwania tradycji religijnych, ezoterycznych w epoce „Rozumu”.

¹⁶ S. Graciotti, *Wstęp...*, s. IX.

¹⁷ L. Gambacorta, „Arcadia”..., s. 4.

¹⁸ S. Graciotti, *Nuncjusz Durini i życie literackie w Polsce stanisławowskiej*. W: *Od Renesansu do Oświecenia...*, s. 96, 104-108.

¹⁹ Ibidem, s. 86-109. Zob. także S. Graciotti, *Dwa drobiazgi ze stosunków literackich włosko-polskich epoki Oświecenia. I. Naruszewicz i Durini*, przeł. T. Ulewicz. W: *Od Renesansu do Oświecenia...*, s. 122-128; L. Gambacorta, „Arcadia”..., s. 12.

²⁰ S. Graciotti, *Wstęp...*, s. XIII. T. Kostkiewiczowa zwróciła uwagę na ten fakt w *Słowie wstępnym (Kultura literacka połowy XVII wieku w Polsce...*, s. 5-7). Kultura literacka lat 40. i 50. nie jest redukowalna do tradycji późnobarokowych. Zob. też S. Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII wieku. Między kulturą sarmatyzmu i oświecenia*. Toruń 1997.

²¹ L. Gambacorta, „Arcadia”..., s. 13.

²² W tomie *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieło* (red. A. Karpiński, E. Lasocińska, Warszawa 2004) tylko w kontekście odrzucenia cywilizacji, unicestwiającej normy uczciwości,

sana około 1664). Elementy idylliczne właściwe są *Tobiaszowi wyzwolonemu* S. H. Lubomirskiego (edycje z lat 1706 i 1731)²³. Kulturową ciągłość arkadyzmu budują idylliczno-pejzażowe utwory *Ostafi po polsku, Eustachius po łacinie, Placyd po świecku* z roku 1751 Józefa Aleksandra Jabłonowskiego czy twórczość Elżbiety Drużbackiej (*Pochwała lasów, Opisanie czterech części roku, Opisanie retyrady*)²⁴.

W epoce stanisławowskiej, obok klasycyzmu króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, należy w obrazie epoki dostrzec nurt arkadyjsko-sentymentalno-rokokowy, charakterystyczny dla arystokracji, Lubomirskich, Czartoryskich, ale żywy także wśród średniej szlachty²⁵. Spośród autorów zazwyczaj łączonych z klasycyzmem – a nie z upodobaniami arkadyjsko-pastoralnymi – Naruszewicza²⁶, Trembeckiego²⁷ czy Krasickiego, jedynie Krasicki mógłby być zwany klasycystą²⁸. W samych *Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych* dominuje poezja pasterska lub arkadyjska²⁹.

Zarysowana rola prądu arkadyjsko-pastoralnego – postrzeganego zresztą przez Graciottiego jako konstanta kulturowa literatury „dworskiej” czy przynależącej do upodobań elit arystokratycznych XVII i XVIII wieku – pozwala w innym kontekście i inaczej strukturyzować dynamikę prądów literackich w kulturze XVIII wieku.

Poezja Franciszka Dionizego Książnika jako przykład kontynuacji i ewolucji sarmatyzmu

Isaiah Berlin nie doceniał, zasadniczo, oddziaływania tradycji religijnych jako specyficznego elementu „kontroświecenia” wśród przedstawicieli elit postrzegających się jako „oświeceni”. W tym sensie „kontroświecenie” niekoniecznie musi być

pojawia się odniesienie do studium Graciottiego *Na drodze do Arkadii* (ibidem, s. 32). Pamiętać trzeba, w kontekście twórczości Lubomirskiego, że celem arkadów była synteza wiedzy humanistycznej i poznania naukowego (L. Gambacorta, „*Arcadia*”..., s. 5). Zob. też M. Klimowicz, *Oświecenie*. Warszawa 1998, s. 49-50.

²³ S. Graciotti, *Wstęp*..., s. XV; S. Graciotti, *Na drodze do Arkadii*..., s. 18 i n.

²⁴ S. Graciotti, *Wstęp*..., s. XIV-XVIII oraz S. Graciotti, *Na drodze do Arkadii*..., s. 7-26; L. Gambacorta, „*Arcadia*”..., s. 12-14. Zob. też studium M. Prejsa, *Ciągłość i kryzys epoki staropolskiej w literaturze późnego baroku*. W zb.: *Zmierzch kultury staropolskiej. Ciągłość i kryzysy*. (Wiek XVII-XIX). Red. U. Augustyniak, A. Karpiński. Warszawa 1997, s. 78-84.

²⁵ S. Graciotti, *Wstęp*..., s. XV; L. Gambacorta, „*Arcadia*”..., s. 12.

²⁶ Graciotti akcentuje w jego liryce rolę stylu *précieuse* Antoinette Deshoulières, arkadyjczyka Angelo M. Duriniego czy Szwajcara Gessnera. Na arkadyzm wskazywał wcześniej Julian Platt w *Sielankach i poezjach sielskich Naruszewicza*. Liryczna sielankowa twórczość Adama Naruszewicza ma reprezentować oświeceniowy klasycyzm a jednocześnie stanowić przedłużenie tradycji poetyckiej XVII wieku – J. Platt, *Sielanki i poezje sielskie Adama Naruszewicza*. Wrocław 1967, s. 52-63.

²⁷ Charakterystyczne dla autora opisy magnackich ogrodów, „poematy opisowe”, swe źródło mają w poetyckiej rywalizacji Naruszewicza z Durinim w opisie *Powązek* oraz poprzednika w *Opisie retyrady Drużbackiej* – zob. S. Graciotti, *Wstęp*..., s. XXII oraz idem: *Dwa drobiazgi ze stosunków literackich włosko-polskich epoki Oświecenia*..., s. 122-128.

²⁸ S. Graciotti, *Wstęp*..., s. XXI.

²⁹ Ibidem, s. XXII-XXIII. Budziła ona sprzeciw Grzegorza Piramowicza – zob. L. Gambacorta, „*Arcadia*”..., s. 14.

powiązane z oddziaływaniem rewolucji francuskiej – jako reakcja na nią³⁰. Ideologię „sarmatyzmu” i jej rolę w kulturze polskiej wobec racjonalizmu „oświecenia” postrzegalbym w kontekście trwałości tradycji religijnych.

Kryzys oświecenia, ale także uwikłania światopoglądowe elit, szczególnie religijne, wpływały na tworzenie ideologii konserwatywnych³¹. Przykładowo, znana jest porobiorowa tendencja do sarmatyzacji religii, podkreślającej rolę aspektów mesjaniistycznych, opatrnościowych, z odżywającym mitem przedmurza czy wzorca rycerza chrześcijańskiego, szczególnie w twórczości Jana Pawła Woronicza³².

Szerszym pytaniem jest, na ile sarmatyzm mógł ewoluować w kierunku „anty-oświecenia”, budując jego specyficzną polską tradycję³³.

Zwraca uwagę, iż racjonalność, Kantowskie oświecenie jako „wyjście człowieka z zawińionej przez niego niedojrzałości”, stanowiące element odpowiedzi na pytanie J.F. Zöllnera, redaktora „Berliner Mittwochgesellschaft”, z grudnia 1787 roku³⁴, z jaką wiąże się obiegowo oświecenie, jest wyrazem pewnego punktu dojścia, formą „szczytowej fazy oświecenia”³⁵. Oświecenie postrzegane jako dążenie do autonomii myślenia

³⁰ I. Berlin, *Kontrooświecenie*. W: *Pod prąd. Eseje z historii idei*. Red. H. Hardy. Przel. T. Bieroń. Poznań 2002, s. 65-95 (tu np. s. 65, por. też zamykające esej uwagi s. 94-95); H.-Ch. Kraus, op. cit., s. 393. Odnośnie do procesów sekularyzacyjnych – zob. studium: H. Lehmann, *Aktueller Forschungsschwerpunkt: Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. „Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft” 1994, s. 592-597.

³¹ T. Kitzwalter, *Kryzys oświecenia a początki konserwatyzmu polskiego*. Warszawa 1987. Jak twierdzi autor: „Idee Oświecenia, funkcjonujące wśród feudalnych w swej istocie struktur społecznych, przepuszczone przez filtr szlacheckiej tradycji, zaowocowały ideologią, w której specyficzny liberalizm łączył się – często w sposób trudny do odróżnienia – z konserwatyzmem” (s. 79). Zniszczenie instytucjonalno-prawnej struktury państwa prowadziło do zwiększonego uwrażliwienia na problem tożsamości kulturalnej, konfrontowanej z tendencjami modernizacyjnymi — zob. T. Kitzwalter, *Zmierzch kultury staropolskiej a początki nowoczesnego narodu*. W zb.: *Zmierzch kultury staropolskiej...*, s. 107 i n.

³² Zob. np. T. Kitzwalter, *Kryzys oświecenia...*, s. 15-16, 78-79, 110-112. Woronicz potępił rewolucję francuską (zob. ibidem, s. 17). Zob. też J. Szczypa, *Jan Paweł Woronicz – kerygmat narodowy i patriotyczny*. Lublin 1999; M. Deszczyńska, „*Historia sacra*” i dzieje narodowe. *Refleksja historyczna lat 1795-1830 nad rolą religii i Kościoła w przeszłości Polski*. Warszawa 2003 (tu zwłaszcza rozdz. VII: *Refleksja nad religią a problem kontynuacji motywów kulturowych*, s. 149-165). Przypomnieć należy klasyczne studium J. Ujejskiego – *Dzieje polskiego mesjanzmu do powstania listopadowego włącznie* (Lwów 1931).

³³ Por. tom poświęcony myślicielom i publicystom kontrooświeceniowym – *'Obscurante' und 'Eudämonisten'. Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*. Hrsg. Ch. Weiß, W. Albrecht. St. Inbergt 1997. Zob. też T. Namowicz, *Naród niemiecki – wspólnota ontycznie niewyobrażalna*. W zb.: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*. Wybór i opr. T. Namowicz. Poznań 2001, s. 38-65; też J. Bartyzel, „*Umierać, ale powoli*”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*. Kraków 2002; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789-1830*. Kraków 2003.

³⁴ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?* W: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*. Przel. T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny. Kęty 2005, s. 44-49, tu s. 44.

³⁵ Uwaga Rolfa Grimmigera, cyt. za M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 191. Píše o tym M. Neugebauer-Wölk we wstępie: *Esoterik im 18. Jahrhundert. Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung*, pomieszczonym w pracy zbiorowej *Aufklärung und Esoterik*. Hrsg. von M. Neugebauer-Wölk. Hamburg 1999, s. 1-2.

w sferze filozoficznej, religijnej, a może przede wszystkim naukowej – co wiąże się z krytyczną myślą w odniesieniu do rzeczywistości społecznej, z jej uwarunkowaniami politycznymi i prawnymi – nie oddaje specyfiki epoki, przenikniętej nurtami myśli ezoterycznej czy, szerzej, różnorodnymi tradycjami religijnymi a w każdym razie przednaukowymi³⁶. Podejmę ów problem również w trzeciej części niniejszego tekstu³⁷.

Podkreślić należy, w odniesieniu do polskiego „oświecenia”, trwałość modelu kultury sarmackiej, rzutującą na ograniczoną zdolność sarmackiego odbiorcy do adaptacji tendencji oświeceniowych, dostępnych wąskiemu elitarnemu kręgowi³⁸. Skutkiem zewnętrznym załamania się formacji kulturowej sarmatyzmu był kres

³⁶ Starsze opracowania obecność tych tendencji traktowały jako swego rodzaju „anomalie” w obrazie epoki – zob. przykładowo R. Vierhaus, *Główne idee oświecenia* (tekst pomieszczony w tomie: *Polska i Niemcy w okresie oświecenia*. Red. A. Czubiński, Z. Kulak. Poznań 1986): „Dumni ze swego rozsądku, przedstawiciele oświecenia nie byli często aż tak pewni siebie, jak tego pragnęli. Niektórzy dali się zwieść obietnicy dotarcia do tajemników rzeczywistości poprzez uczestnictwo w lożach dokładnych obserwatorów czy też różokrzyżowców, wierzyli szarlatanom, jak Cagliostro, Messmer czy Svedenborg, lub też przyswajali sobie radykalno-pietystyczne, hermetyczne, astrologiczne i magiczne przekazy. Najwidoczniej jednostronny racjonalizm i płytką wiarą chrześcijańska pozostawiły po sobie potrzebę uczestniczenia w nowych wspólnotach, potrzebę nowego, ezoterycznego poznania, symboli i znaków tajemnych sił natury, których znaczenie zrozumiałe jest tylko dla wtajemniczonych” (s. 29). Wykorzystywanie przez myślicieli XVIII wieku doktryn ezoterycznych można postrzegać jako efekt deficytu poznawczego i, ogólnie, jako świadectwo stanu ówczesnej nauki (L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przelomu romantycznego*. Wrocław 2001, s. 71-72).

³⁷ Warto zaznaczyć, iż na takim modelu wsparta jest książka Paula Hazarda (*Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*. Przeł. H. Suwała. Wstęp S. Pietraszko. Warszawa 1972). Poza obrębem paradygmatu znajdują się tam zwłaszcza aspekty irracjonalne, stąd niedocenianie J.J. Rousseau, nieobecność twórczości markiza de Sade etc. Oświecenie Hazarda ma przede wszystkim racjonalistyczny, antyklerykalny i deistyczny charakter – zob. też M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 195-196. Por. też odmienne, „sprzecznościowe” ujęcie oświecenia w pracy Arnolda Hausera (*Społeczna historia sztuki i literatury*. Przeł. J. Ruszczycówna. Posłowie J. Starzyński. Warszawa 1974, s. 5-182) – zob. M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 196-197. Współcześnie podkreśla się rolę ciągłości tradycji kulturowych, „rodzimości” w obrazie epoki – zob. prace J. Staszewskiego pomieszczone w następnym przypisie czy artykuł S. Roszaka („*Settecento*” czy „*Illuminismo*” – dylematy oświeceniowe w świetle najnowszych badań włoskich. „Wiek Oświecenia” 2001, s. 33-46).

³⁸ Zob. studia Jacka Staszewskiego – *Kultura polska w kryzysie XVIII wieku*. W zb.: *Triumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej*. Red. M. Bogucka. Warszawa 1989, s. 235-259 (prze-drukowana także w J. Staszewski, „*Jak Polskę przemienić w kraj kwitnący...*”. *Szkice i studia z czasów saskich*. Olsztyn 1997, s. 243-258, odwołania w niniejszym tekście za edycją w *Triumfy i porażki*) czy nieco późniejsza „rozrachunkowa” praca *Sarmatyzm a oświecenie (uwagi historyczne)* w tomie: *Kultura literacka połowy XVIII wieku w Polsce...*, s. 9-23 oraz J. Staszewski, *Krótki polski wiek XVIII*. „Barok” 1998, z. 1, s. 25-34 czy J. Staszewski, *O apogeeach kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia*. W zb.: *Między barokiem a oświeceniem. Apogeuem sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*. Red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk. Olsztyn 1997, s. 7-12. Zob. też zastosowanie koncepcji Staszewskiego – S. Roszak, „*Pan Podstoli*” i *pan cześnik. Dydaktyczny wzorzec a rzeczywistość oświeconego sarmaty*. W zb.: *Między barokiem a oświeceniem. Sarmacki konterfekt*. Red. S. Achremczyk. Olsztyn 2002, s. 25-30. Autor podkreśla, że „Sarmata oświecony”, szczególnie charakterystyczny dla publicystyki, osłabia wymiar „oświeceniowości” w ocenie „oświeconego sarmatyzmu” czasów stanisławowskich (tamże, s. 26).

ekspansji kultury polskiej, powiązany z kompromitacją systemu ustrojowego Sarmatów oraz barierą polityczną, narzuconą jego obumierającej ekspansji przez systemy absolutystyczne lub ewoluujące ku absolutyzmowi³⁹.

Sarmatyzm jako ideologia obecna do końca stulecia na różnych obszarach kultury wchodzi jednak w nowe zależności i relacje. Twierdzi się, że jego dominacja urywa się w latach pięćdziesiątych – tak Janusz Maciejewski⁴⁰ czy w następnej dekadzie, jak przyjmuje się zazwyczaj w podręcznikowym wykładzie epoki, w *Oświeceni*u Mieczysława Klimowicza. Autor postrzega podstawowy problem polskiej kultury XVIII wieku w opozycji pomiędzy konserwatywnym nastawieniem, związanym z mentalnością „sarmacką” a nowszymi tendencjami, związanymi z „oświeceniem”⁴¹. Jacek Staszewski podkreśla jednak, że nie doszło do zerwania ciągłości kultury sarmackiej w najgłębszym dla niej okresie kryzysu lat dwudziestych XVIII stulecia. Model został zmodyfikowany za sprawą narastających tendencji oświeceniowych⁴². Wiek XVIII stanowi całość, jako „długie trwanie”. Czasy stanisławowskie nie potwierdzają, iż w postawach, mentalności sarmackiej doszło do zerwania z systemem wartości sarmatyzmu, z jego niechęcią do modernizacji republikańskich instytucji państwa, oporem przed centralizacją władzy czy ograniczeniem monopolu polityczno-gospodarczego szlachty⁴³. Staszewski postrzega klasycyzm – nim stał się formacją kulturowo-literacką, jak w ujęciu T. Kostkiewiczowej – jako nowy sposób funkcjonowania sarmatyzmu w kulturze i literaturze. Klasycyzm stanowił program odnowy Rzeczypospolitej, miał znaczenie stylu w literaturze, sztuce i architekturze. Nie naruszał on jego zasad. Był polską postacią oświecenia, odmianą sposobu opisu i rozumienia świata – dla szlachty edukowanej w szkołach zakonnych, z właściwą tymże szkołom znajomością antyku⁴⁴. Także sarmatyzm określi specyfikę polskiego romantyzmu⁴⁵.

W produktach kultury mesjanicznej sarmatyzmu dostrzec można kompensację stresów generowanych przez sytuację cywilizacyjną i polityczną Rzeczypospolitej.

³⁹ Tak J. Staszewski, *Kultura polska w kryzysie...*, s. 241 i n. Autor podkreśla równoczesność załamania ekspansyjności sarmatyzmu i nowej sytuacji kulturowej, ogólnoeuropejskiej, włączającej w jej oddziaływanie kultury narodowe (ibidem, s. 243). Zob. też idem, *Sarmatyzm a oświecenie...*, s. 19.

⁴⁰ Zob. J. Maciejewski, *Oświecenie polskie...*, s. 102-103. Zob. też idem: *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*. Warszawa 1994; S. Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII wieku...*, zwłaszcza, s. 11-26.

⁴¹ Tak np. M. Klimowicz w *Oświeceni*u. Problem omawia M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 23, 181. Odnośnie do „sarmatyzmu” – zob. np. zapis dyskusji *Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć*. „Ogród” 1994, z. 4, s. 48-107, studium P. Buchwald-Pelcovej, J. Pelca, *Kontynuacje i tradycje baroku oraz sarmatyzmu*. W zb.: *Między oświeceniem i romantyzmem...*, s. 9-22.

⁴² J. Staszewski, *Kultura polska w kryzysie...*, s. 244. Przykładem są przypadki jakościowo odmiennego procesu „polonizacji” – a nie „asymilacji” – cudzoziemców. Pokonywanie sarmatyzmu stało się zbieżne z procesami tworzenia narodu (ibidem). Zob. też J. Staszewski, *Sarmatyzm a oświecenie...*, s. 20-22.

⁴³ J. Staszewski, *Sarmatyzm a oświecenie...*, s. 16. Zob. też K. Zienkowska, op. cit., 126-131.

⁴⁴ J. Staszewski, *Krótki polski wiek XVIII...*, s. 31-34. Klasycyzm, począwszy od lat czterdziestych, omawia T. Kostkiewiczowa (*Tendencje klasycystyczne w literaturze polskiej lat 1740-1765*. W zb.: *Studien zur polnischen Literatur-, Sprach- und Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von I. Kunert. Köln-Weimar-Wien 1993, s. 174-185), zob. też eadem, *Polski wiek światel...*, s. 91-209.

⁴⁵ J. Staszewski, *Sarmatyzm a oświecenie...*, s. 19-20.

Mesjanizm postrzegam jako zjawisko kryzysowe, produkt kryzysu sarmatyzmu⁴⁶. W opozycji do realnie istniejącego świata mesjanizm tworzy utopie ostatecznego spełnienia. Zamiast problemów politycznych i społecznych oferuje on ideały szlacheckiej tożsamości, uzewnętrznione w świecie polityki, zamiast tchórzostwa – męstwo, zamiast manipulacji i korupcji – przejrzystość, otwartość i uczciwość, w miejsce fragmentacji i alienacji, szlacheckiego partykularyzmu, gubiącego związek z państwem, wyraża idee wspólnoty oraz solidarności.

Mesjanizm staje się w tym sensie konstruktem, obronnym stereotypem, wchodzącym w alians z procesami sekularyzacji historii zbawienia i wyraża w ten sposób pośrednio postteologiczną interpretację historii⁴⁷.

Poezja Książnina z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dostarcza świadectwa trwałości ideologii sarmatyzmu. Książnin w odzie (IV 13) *Do Ojczyzny*⁴⁸ ze zbioru *Poezji z 1787 roku* imituje pieśń Jana Kochanowskiego (I 10) „Kto mi dał skrzydła”. W wierszu dochodzi do sakralizacji narodowej przeszłości. Bohaterowie historii Rzeczypospolitej stają się świętymi w wiecznej bliskości Boga⁴⁹.

Interesujące, że kontroświeceniowa propozycja, ujawniana w dykcji poetyckiej Franciszka Dionizego Książnina, ulega w kontekście rewolucji francuskiej⁵⁰ wzmocnieniu – jak w wierszu (III 21) *Do Piotra Orzechowskiego*⁵¹. Świat pozbawiony Boga jest symbolem *hybris*, bezbożnych „mędrców na pół oświeconych”:

Losu nam tylko ślepa jest droga;
Nie masz cnoty, nie masz Boga
(III 21, *Do Piotra Orzechowskiego*, w. 17-18)⁵²

⁴⁶ Nawiązuję do prac J. Staszewskiego.

⁴⁷ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przel. J. Marzęcki. Kęty 2002.

⁴⁸ Teksty przytaczam za edycją Wacława Borowego (F. D. Książnin, *Wybór poezji*. Opr. W. Borowy. Wrocław 1948), zaznaczając w nawiasach, o ile to możliwe, księgę i kolejność w niej przyjętą w edycji *Poezji* (F. D. Książnin, *Poezje. Edycja zupełna*. T. 1. Warszawa 1787) oraz w wydaniu Franciszka Salezego Dmochowskiego (F.D. Książnin, *Dzieła*. Wyd. F. S. Dmochowski. T. 7. Warszawa 1829).

⁴⁹ Ujęcie Książnina w *Do Ojczyzny* jest konwencjonalne, mieści się w regułach „wprowadzania żywych w krąg »świętych obcowania«”. Świętość wojowników w wymiarze cywilizacyjnym była pochodną świętości władcy (J. Flori, *Rycerstwo w średniowiecznej Francji*. Tł. A. Kuryś. Warszawa 1999, s. 95) – traconej w wyniku sporu o inwestyturę, co prowadziło do ukształtowania się charakterystycznego dla cywilizacji zachodniej rozdziału między świętością a świeckością państwa i władcy. Próby sakralizacji władcy utrzymują się do czasów restauracji — warto wskazać na reanimację przez Karola X „royal touch” w 1825 roku, zob. M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*. Wstęp J. Le Goff. Przel. J. M. Kłoczowski. Warszawa 1998.

⁵⁰ Zob. też studium H. Rządowskiej, *Stosunek polskiej opinii publicznej do rewolucji francuskiej*. Warszawa 1948; H. Kocój, *Wielka Rewolucja Francuska a Polska. Zarys stosunków dyplomatycznych polsko-francuskich w okresie Sejmu Wielkiego i powstania kościuszkowskiego. (Problemy wybrane)*. Warszawa 1987.

⁵¹ Ostatnio o odzie *Do Piotra Orzechowskiego* pisała T. Kostkiewiczowa (*Polski wiek światel...*, s. 428-430), wcześniej np. A.K. Guzek, *Lekcja historii w puławskim parku*. W: F. D. Książnin, *Wiersze wybrane*. Wybór i oprac. A. K. Guzek. Warszawa 1981, s. 17-18.

⁵² Po uchwaleniu Konstytucji 3 Maja terrorowi rewolucji francuskiej przeciwstawiano pokojową przemianę Rzeczypospolitej dokonaną za sprawą Konstytucji 3 Maja, zob. np. K. Maksimowicz,

Kościół toczył walkę z nurtami filozofii XVIII wieku, w których Boża Opatrzność zastępowana była przypadkiem czy „ślepy losem”. Roszczenia człowieka, nie religia, stają się źródłem irracjonalnych złudzeń⁵³.

Zniewalająca i złudna logika eschatologicznego spełnienia buduje dystans Książka do realiów społecznych i politycznych. W wymiarze religioznawczym idee mesjanistyczno-millenarystyczne ustanawiają teodycę poprzez relatywizowanie cierpienia, doświadczanego w teraźniejszości, za sprawą jego absolutnego przezwyciężenia w przyszłości „wieku złotego”⁵⁴:

Ta ręka, zbrodnie ukarawszy stare,
Przez które ostra dziś prowadzi droga,
Wróci nam słusność, porządek i wiarę
I znak mądrości, to jest bojaźń Boga!
Władać i słuchać, gdy zaczną enoty,
Ukaże ludziom wiek złoty.

(III 21, *Do Piotra Orzechowskiego*, w. 37-42).

Polityka ma stać się wyrazem zaspokojenia soteriologicznych oczekiwań. Bóg nadaje wymiar etyczny historii. Wina potwierdza boską obecność i opiekę nad Sarmacją. Kara wyraża boskie gwarancje, jest znakiem opieki⁵⁵. Stąd waga poetyckich rozważań Książka o karze i winie. Jeśli dotyka nas nieszczęście – związane jest ono z przewiną i stanowi próbę wierności ludu, jakiej poddaje go Bóg działający w historii⁵⁶:

Poezja polityczna a Sejm Czteroletni. Gdańsk 2000, s. 41, 216-218; T. Kostkiewiczowa, *Poezja polska XVIII wieku wobec Konstytucji 3 Maja*. W zb.: *Ku reformie państwa i odrodzeniu moralnemu człowieka*. Red. P. Żbikowski. Rzeszów 1992, s. 42-43; T. Kostkiewiczowa, *Sławni poeci wobec „Konstytucji 3 Maja”*. W zb.: *Rok monarchii konstytucyjnej. Piśmiennictwo polskie lat 1791-1792 wobec Konstytucji 3 Maja*. Red. T. Kostkiewiczowa. Warszawa 1992, s. 40.

⁵³ Por. w związku z tą prawidłowością uwagi Berlina w rozdziale *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*. W: I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*. Red. H. Hardy. Przeł. M. Pietrzak-Merta. Warszawa 2004, s. 85 i n.

⁵⁴ Zob. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków 1997, s. 109 i n. Problem teodycy jest kluczowy dla każdego religijnego wysiłku podtrzymywania sensowności świata. Mesjanizm z reguły, głosząc ideę ukarania tyranów czy ludzi niegodziwych, wskazuje na początek społeczeństwa doskonałego pod względem społecznym i religijnym, zdolnego trwać aż po Sąd Ostateczny (zob. np. L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*. Wrocław 1997, s. 72). Przykładowo, w kazaniu Jana Pawła Woronicza *Przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich wojsku narodowemu nadanych [1807]* powiada się: „Sława Napoleona i do niej losy nasze przywiązane innego celu nie mają, jak tylko potop nieszczęść powszechnych uśmierzyć i oczyszczoną ziemię rodzajowi ludzkiemu powrócić” (J. P. Woronicz, *Pisma wybrane*. Opr. M. Nesteruk, Z. Rejman. Wrocław 2002, s. 190). Podkreślić należy trwałość toposu „Polonia florescens”, mającego sakralny charakter — zob. też A. Norkowska, *Wizerunki władcy. Stanisław August Poniatowski w poezji okolicznościowej (1764-1795)*. Kraków-Warszawa 2006, s. 141-152.

⁵⁵ Także historiozofia Woronicza odtwarza mechanizm winy – kary (np. T. Kitzwalter, op. cit., s. 16). Sądzę, że mesjanizm tkwi w ideologii sarmatyzmu, którego eksponentem był Książka, później, w zmienionej sytuacji politycznej, Woronicz. Należy podkreślić ciągłość tradycji sarmatyzmu. W tym sensie Woronicz nie musiał przygotować gruntu „dla mesjanicznego nurtu romantyzmu” (T. Kitzwalter, op. cit., s. 16).

⁵⁶ Rzeczywistość historyczna stanowi dla Książka sferę uobecniania się karzącego Boga w historii (por. J. Kostkiewiczowa, *Książka jako poeta liryczny*. Wrocław 1971, s. 160). Por.

Chciałeś doświadczyć, czy Ciebie Kochamy?
Chciałeś, przyjmujem i w Tobie ufamy.
(III 19, *Do Boga*, w. 5-6)

Sens cierpienia jest zawsze dany i zawsze zasłonięty, za sprawą „niezbadanych wyroków boskich”. Modelowym sprawozdaniem z Książninowego myślenia o historii jest oda (IV 21) *Do Hiacynta Fredra*, przedstawiająca sens siedemnastowiecznych katastrof politycznych:

Konałaś wtedy, Ojczyzno miła!
Bóg cię potężny zachował.
Karał on ciebie, boś winną była,
I ukarawszy ratował.
Ale gdy teraz za niewinną stanie,
Pycha niech zdrzży na swoje skonanie!
(IV 21, *Do Hiacynta Fredra*, w. 31-36)

Idea narodu wybranego, w szczególności Opatrzności roztaczającej opiekę nad państwem polskim⁵⁷, przechodzi w poezji Książnina, za sprawą ostatecznej katastrofy państwa, w pierwociny mesjanizmu⁵⁸. Mesjanizm poezji porozbiorowej postrzegam jako efekt radykalnego i głębokiego naruszenia ideologii sarmatyzmu, prowadzącego do jego destrukuralizacji, rozbicia kluczowej sfery wyobrażeń, związanych z ideą narodowego „wybraństwa”. Tym samym ideologia okazała swoją atrakcyjność i żywotność poprzez przyjęcie w miejsce „narodu wybranego” koncepcji ofiary – uchroniła ona istotne wyobrażenia na temat tożsamości świata i „narodu szlacheckiego”. W koncepcji mesjańskiej problemy polityczne rozwiązuje się na płaszczyźnie transcendentnej – historia świecka łączy się z historią świętą.

Katastrofa państwa nie stanie się paradygmatem bezużytecznego cierpienia, gdzie idea wybraństwa ulega odwróceniu w przekleństwo, szczydzące z wszelkiej celowości. Cierpienie zawarte w idei mesjanizmu pozwala podtrzymać ideę stałej ingerencji Boga w dzieje Rzeczypospolitej. Wiedza Książnina o naturze człowieka i stającej się na jego oczach historii zagłady państwa nie unicestwi tej idei wyjaśniania. Książnin nie ocenia tradycji, nie zmierza do poznania prawdy. Na mocy przyję-

T. Kostkiewiczowa, *Transcendencja w liryce Książnina*. W zb.: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*. Red. T. Kostkiewiczowa. Lublin 1995, s. 211.

⁵⁷ Szerzej o opiece Boga nad narodem szlacheckim – zob. T. Kostkiewiczowa, *Sławni poeci wobec „Konstytucji 3 Maja”...*, s. 44-46 oraz eadem, *Polski wiek światel...*, s. 377-386. Idea opieki Boga nad Polską, przymierza z narodem polskim – treści obrazujące istotę wymiaru religijnego sarmatyzmu – wystąpi w sposób eksponowany np. w Jana Pawła Woronicza *Hymnie do Boga* (J. P. Woronicz, *Pisma wybrane...*, s. 145-154). Zob. też T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni. O języku poezji czasów oświecenia*. Warszawa 1984, s. 245-246; J. Szczypa, op. cit., s. 61-72.

⁵⁸ Por. T. Kostkiewiczowa, *Książnin jako poeta liryczny...*, s. 155. Por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu*. Lwów 1931, s. 58-60; A. K. Guzek, *Franciszek Dionizy Książnin (1750-1807)*. W zb.: *Pisarze polskiego Oświecenia*. Red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński. Warszawa 1992, s. 581; T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel...*, s. 305-306. Kluczowym lirykiem pozostaje *Na rewolucję 1794 roku*.

tej wiary w mity sarmatyzmu nie jest w stanie ocenić, czy w zmaganiach lat dziewięćdziesiątych naród szlachecki zwyciężył czy przegrał – jak w *Na rewolucję 1794 roku*, gdzie winniśmy oczekiwać pomsty Boga, proporcjonalnej do stopnia upokorzenia i zniszczenia. Niezdolność do postrzegania rzeczywistości, korelowania kryteriów sukcesu i porażki z nią, wiąże się z zagrożeniami przetrwania światopoglądu – ideologia musi ewoluować w stronę mesjanizmu romantycznego, zapewniającego jej żywotność.

Mity sarmatyzmu czynią Książnina niewrażliwym na dające się pomyśleć i stające się doświadczeniem religijnym zbiorowości różnice w sposobie przeżywania obecności Boga, polegające na jego opiece lub jej braku. Książnin nie doszedł do kryzysu, w którym niemożliwe jest dalsze funkcjonowanie mitów sarmatyzmu. Każde zdarzenie historyczne daje się ująć w ramy schematu, daje pewność co do ostatecznego wyniku historii i przeznaczenia Sarmacji. Nieszczęścia dotykające społeczność nie stanowią tu, ściśle rzecz biorąc, próby wiary w sprawiedliwego Boga, nie traktuje Książnin żadnego doświadczenia jako świadectwa niezgodnego z nią.

Katastrofa państwa i narodu wymagać będzie w tym modelu jeszcze sroższej zemsty Boga. unicestwienie Rzeczypospolitej nie może być czymś ostatecznym, oznaczałoby ono odrzucenie idei wybraństwa. W tym kontekście należałoby spoglądać na odę *Na rewolucję 1794* – zwłaszcza na strofy zamykające utwór:

Ah! cóż sroższego być może
Nad te popioły i pola, krwią wrzące,
Nad smutne ofiar niewinnych tysiące?...
O, niepojętyś w Twoich dziełach, Boże!

Słuchaj! niech oko bezbożne
Grozę dla pychy w tym pożarze baczy.
A ty, o Cnoto, nie gub się w rozpacz:
Dzielo to Boga dla ciebie nie próżne⁵⁹.
(*Na rewolucję 1794*, w. 41-44)

Książnin nie zdobył się na podważenie tego fideistycznego schematu. Cierpienie pojawia się jako kara, oczekiwana jako wola Boga. Teraz jeszcze niepojęta, okaże się pomstą na wrogach wybranej przez Boga Rzeczypospolitej. W odzie wykorzystał elementy mesjanizmu powiązanego z ideą ofiary „męża potulnego” (*Na rewolucję 1794*, w. 18). Ewokuje on Izajaszowy obraz „męża boleści”, przechodzący w ideę „zbawcy, niewinnego Baranka” (tamże, w. 24)⁶⁰. Książnin dostrzega wyłącznie to, co proste, usuwa w symbolicznym przedstawieniu opieki karzącego Boga wszelką

⁵⁹ Por. Z. Libera, *Pierwiastki profetyczne w poezji polskiego Oświecenia*. W: *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII wieku*. Warszawa 1986, s. 200.

⁶⁰ Pisał Guzek: „Kościuszko, nie wymieniony tym razem z imienia, odkonkretnia się, nabiera cech symbolu, jest może jeszcze wodzem powstania, ale już bardziej zbawcą świata »od śmierci wiecznej i od władzy piekła«” (idem, *Lekcja historii...*, s. 27); zob. też wcześniej J. Ujejski, op. cit., s. 59; P. Żbikowski, *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce... Rozpacz oświeconych. U źródeł przelomu w poezji polskiej w latach 1793-1805*. Wrocław 1998, s. 215 i n.; M. Żmigrodzka, M. Janion, *Romantyzm i historia*. Gdańsk 2001, s. 295.

złożoność i niejasność. Zjawisk anomicznych nie traktuje się jako zakłócających ład, będących wdzieraniem się nieporządku w uporządkowany kosmos. Historia nie powinna być obojętna wobec działań ludzkich – za sprawą Boga pokazuje porażkę występku i triumf cnoty.

Problem przemiany koncepcji natury w świadomości europejskiej przelomu XVIII i XIX wieku

Arthur Lovejoy⁶¹ wskazywał, że w stuleciach XVIII i XIX dochodzi do załamania dziedzictwa myśli filozoficznej, trwającego bez mała dwa tysiąclecia, budującego – przy wielości modeli i interpretacji – ideę „wielkiego łańcucha bytu”, rozumienia wszechświata w kategoriach całości, pełni i ciągłości. „Myślenie całościowe” ma charakter paradygmatu, pojęcie „całości” pozostaje podstawową dyrektywą w rozumieniu świata. Bez uwzględnienia tego faktu, zainteresowania myślowe ówczesnych elit pozostaną pełne niekonsekwencji i niezrozumiałe.

Paradygmat mechanicznego wyjaśniania przyrody, właściwy stuleciu XVII i pierwszej połowie XVIII, odnoszony do świata istot żywych, ulega w drugiej połowie XVIII wieku charakterystycznej przemianie. Model opisu powstały w związku z istotami żywymi przenosi się na całość rzeczywistości – tak naturalnej, jak i duchowej⁶².

Krytyka tendencji mechanicznych w przyrodoznawstwie XVIII wieku przyczyni się do powstania tzw. romantycznej filozofii przyrody. Kluczowym dla niej wyobrażeniem będzie ujmowanie całości rzeczywistości w kategoriach żywego organizmu kosmicznego, pobudzanego przez energię o charakterze organicznym. Nieredukowalność życia do procesów mechanicznych w kolejnym etapie poprowadzi do ujawnienia fundamentalnej odrębności istot żyjących od pozostałej części przyrody i do próby wytłumaczenia różnicy, dzielącej istotę żywą od twórców nieorganicznych⁶³.

Koncepcja organicznej całości, jedności świata-organizmu w wielości form życia, wyraża w istocie myśli o charakterze panteistycznym – ideę jedności nieskończonego i skończonego. Prawidła organizmu ekstrapolowano na struktury uniwersalne: byt czy myślenie. Granica pomiędzy elementem nieożywionym a tym, co ży-

⁶¹ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*. Przeł. A. Przybysławski. Warszawa 1999. Zob. też J. Cabaj, *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*. Lublin 1989, s. 44-48, 85-95. Z koncepcji korzystał W. Szturc w tekście: *Oświecenie – romantyzm (z dziejów idei natury i Wielkiej Całości)*. W zb.: *Między oświeceniem i romantyzmem. Kultura polska około 1800 roku*. Red. J. Z. Lichański, B. Schultze, H. Rothe. Warszawa 1997, s. 193-210.

⁶² R. Panasiuk, *Dialektyka Hegla i paradygmat witalistyczny*. W: *Przyroda. Człowiek. Polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa 2002, s. 96-97 z odwołaniem do pracy J. Schlanger, *Les métamorphoses de l'organisme*. Paris 1971.

⁶³ Zob. np. R. Panasiuk, *Newton i żdźbła trawy*. W: *Przyroda. Człowiek. Polityka...*, s. 24-38. Przykładowo, Józef Kalasanty Szaniawski, inspirowany przez Schellinga, pisać będzie o państwie jako o „organizmie”, „części wielkiego, żyjącego, zmieniającego się nieustannie organizmu wszechświata” (cyt. za: J. Pieróg, *Rozum i uniwersum. (Filozofia polityczna J.K. Szaniawskiego)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Socjologicznej” T. 25, 1979, s. 92).

we, ulega w takiej koncepcji zatarciu. Widzieć w tym można jednak nie tyle naiwny panteizm, ile trwałą recepcję neoplatonizmu chrześcijańskiego – z doktryną wszechobecności zasady we wszystkich rzeczach, a zarazem radykalnej odrębności Boga w stosunku do stworzeń⁶⁴. Należy pamiętać, że epoka była przeniknięta myśleniem panteistycznym, ale różne były tego źródła. Przykładowo, fizykoteologia występuje u Kanta w *Allgemeine Naturgeschichte*, koncepcja palingenezy Charlesa Bonneta nawiązuje do motywów Leibnizjańskich. Mamy do czynienia z szeregiem koncepcji ezoterycznych i hermetycznych, rozważających integralną jedność tego, co stworzone, poczynając od ich twórcy, Sincerusa Renatusa (Samuel Richter), skończywszy na Karolu von Eckhartshausenie⁶⁵. U schyłku XVIII wieku rozgorzał wielki i gwałtowny spór o panteizm, związany z wielością monistycznych ujęć świata⁶⁶. W ścisłym tego słowa znaczeniu pojęcie „oświecenie” odnosi się w przypadku Niemiec do ruchu racjonalistycznego w kręgach berlińskich (Johann Heinrich Lambert, Moses Mendelssohn, Friedrich Nicolai) i getyńskich filozofów przyrody (Johann Friedrich Blumenbach, Albrecht von Haller). W rzeczywistości myśliciele z kręgu „burzy i naporu” nie należą już do tego kręgu. Rozwijają oni konkurencyjną, antyoświeceniową koncepcję świata, która zostanie nazwana w późniejszej formie romantyzmem jenajskim. To właśnie oni rozczytywali się w Spinozie – zwłaszcza Johann Gottfried Herder⁶⁷. Najnowsze badania pokazują całkowitą niewystarczalność dotychczasowych interpretacji całej epoki⁶⁸.

Nauka europejska dopiero w wieku XX podlega skrajnej racjonalizacji, co nie oznacza uwolnienia jej od irracjonalizmu czy schematów teologicznych. Wykorzystanie przez myślicieli XVIII wieku doktryn ezoterycznych było efektem deficytu poznawczego i świadectwem stanu ówczesnej nauki⁶⁹. Proces upadku wiedzy ezoterycznej rozpoczyna się dopiero w latach osiemdziesiątych XVIII wieku pod wpływem przyrodoznawstwa i tendencji racjonalistyczno-oświeceniowych⁷⁰. Wiedza nie pozbywała się starych schematów myśli, koncepcje te były wielokrotnie spożytkowywane, dostarczając aparatu pojęciowego przyrodoznawstwu. Mistyka, astrologia, przyrodoznawstwo i fizyka pozostawały przez całe dziesięciolecie XVIII wieku w chwiejnej równowadze. Siedemnastowieczni uczeni, tacy jak Kepler czy Galileusz, należą do twórców mechanicznego światopoglądu, jednak ich praktyka poznawcza łączy badanie mechanicznych prawidłowości ze stawianiem horoskopów⁷¹. Obraz my-

⁶⁴ Dla platonizmu chrześcijańskiego Bóg, będąc transcendentny ontycznie, także poznawczo, jest jednocześnie immanentny światu, obejmując całość świata (zob. np. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*. Przeł. P. Domański. Kęty 2003).

⁶⁵ Zob. np. rozdz. autorstwa Wolfganga Albrechta: *Von Illuminatenorden zur 'Lichtgemeinde Gottes'*. Karl von Eckarthausen als exponierter katholisch-theosophischer Repräsentant Gegenauflärung. W zb.: *Von 'Obscuranten und Eudämonisten'...*, s. 127-153.

⁶⁶ L. Miodoński, op. cit., s. 53-144.

⁶⁷ Ibidem. Zob. też M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec...*, s. 42-52.

⁶⁸ Zob. tom *Aufklärung und Esoterik*. Hrsg. von M. Neugebauer-Wölk. Hamburg 1999, tu np. M. Neugebauer-Wölk, *Esoterik im 18. Jahrhundert. Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung*, s. 1-37. Por. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel...*, s. 6-9, 394-432.

⁶⁹ L. Miodoński, op. cit., s. 71-72.

⁷⁰ Ibidem, s. 110. Zob. też E. Cassirer, op. cit., s. 36-47.

⁷¹ L. Miodoński, op. cit., 148.

śli epoki, jaki się odsłania, łączy nieustannie przyrodoznawstwo, wiedzę empiryczną z mistyką, ezoterykę z racjonalizmem⁷². Z drugiej strony romantyzm dla myślicieli niemieckich, wyrastających w duchu pietystycznym, nie oznacza zniesienia i unieważnienia empirycznych badań natury. Uogólniając – romantyzm polski będzie cechować sarmackie w swej tożsamości ideowej odrzucenie natury jako przedmiotu poznania⁷³.

Przemiany paradygmatu mechanicystycznego, myślenie w kategoriach schematu organicystycznego ilustruje przynajmniej kilka tekstów Adama Naruszewicza. Oda (III 26) *O powinności człowieka w towarzystwie ludzkim*, będąca parafrazą utworu Antoine'a L. Thomasa *Les Devoirs de la société* (DN, t. 2, s. 106-111), eksponuje, podejmując myślenie o Wszechświecie w kategoriach całościowego ładu, wątki mechanicystyczne:

Patrz wokół na dziwne rąk przedwiecznych czyny,
Jak się kragły świat dźwiga zgodnemi sprężyny.
Nic tam próżno nie stoi: wszystko dzielnym ruchem
Toczy się, jakby jednym ujęte łańcuchem.

Wiatr powietrze, powietrzne wodę czyszczą wiewy,
Woda rodzajnym sokiem ziemne tuczy krzewy,
Ogień tyle gwiazd żywi niedościgłym okiem,
I tym, który ożywia, sam żyje obrokiem.

Ty sam ozdobny darem wiecznej duszy rzadkiem,
Mniemasz, żeś na ten okrąg wtrącony przypadkiem;
I jakbyś chciał natury stargać węzły wieczne,
Pędzisz Bogu i ludziom dni nieużyteczne.

(III 26, *O powinności człowieka w towarzystwie ludzkim*, w. 9-18)

Myśl organicystyczna charakterystyczna jest dla Naruszewiczowskiej (III 21) *Szczęśliwości*⁷⁴. Autor *Szczęśliwości* parafrazuje pochodzącą z lat 50. *Die Glückseligkeit* Johanna Petera Uza⁷⁵, co implikuje oczywiście obecność wielu wątków świato-

⁷² Ibidem, s. 19-20.

⁷³ Por. ibidem, s. 172.

⁷⁴ DN, t. 2 — tu jako XXI oda z III księgi „ód” na stronicach 87-90. Tekst omawia T. Kostkiewiczowa (*Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko...*, s. 92-93), J. Platt (*»Zabawy Przyjemne i Pożyteczne« 1770-1777. Zarys monografii pierwszego polskiego czasopisma literackiego*. Gdańsk 1986, s. 276-280), B. Wolska (*W świecie żywiołów, Boga i człowieka. Studia o poezji Adama Naruszewicza*. Łódź 1995, s. 57 i n.).

⁷⁵ J.P. Uz, *Sämtliche poetische Werke*. Hrsg. von A. Sauer. Stuttgart 1890, s. 111-113. Odnośnie do wątków ideowych *Die Glückseligkeit* (przewijających się w innych utworach, jak w *Der standhafte Weise. An Herrn Hof-Rath C**, J. P. Uz, op. cit., s. 95-98) – zob. np. J. Stenzel, *Uz ein Metaphysiker! W: Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*. Hrsg. von E. Rohmer, Th. Verweyen. Tübingen 1998, s. 144 i n.; wcześniej E. Petzet, *Johann Peter Uz*. Neu hrsg. von Th. Stettner. Ansbach 1930, s. 88-90. Tekst był przełożony na j. francuski w zbiorze *Choix de poésies allemandes*. Par M. Huber. Tome second. Paris 1766, s. 139-141. Zob. też charakterystykę zbioru Hubera, jego roli kulturowej – P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 393.

poglądowych, charakterystycznych dla epoki i podjętych w twórczości Uza. Harmonia w rzeczywistości nadksiężycowej owocuje ładem w rzeczywistości sublunarniej:

Wszystko się stało i trwa pewnym rządem:
Łąd się wodami, woda wiąże z łądem.

Ona [sc dusza] wiatrami rządząc na przemiany,
Morskie podnosi i muszcze bałwany.
(w. 5-6, 9-10)

Zmienność sublunarna wyraża w istocie ład. Inną myśl podejmują kolejne wersy:

Jej [sc duszy] rozrządzeniem jedna łączy sfera,
Od czleka aż do lichego komora.
(w. 11-12)

Obraz ładu wszechświata pełni funkcję argumentu. Poświadczą także wagę dawnego aristotelesowsko-ptolemejskiego modelu świata, doskonale sugestywnego, atrakcyjnego dla poetów⁷⁶. Tekst Naruszewicza podejmuje ten obraz, wyraża jednak idee panpsychizmu⁷⁷. Zwraca uwagę idea kontinuum rozciągającego się poprzez wszystkie formy natury. Nie ma w istocie szczelin czy stopni pomiędzy różnymi formami życia, różnorodnymi przejawami organicznej i nieorganicznej natury. W istocie występuje tu ciągłość – od najbardziej elementarnych procesów życiowych aż po procesy poznawcze właściwe człowiekowi. Więzy „rządu” nadają światu organiczną jedność i obdarzają go świadomością. Ujawnia się siła wyobrażeń związanych z całościową koncepcją Bytu: panpsychizm pozwala na

⁷⁶ B. Wolska podkreśla (op. cit., s. 24-26), iż model ten funkcjonuje — czy zaczyna funkcjonować wraz z odejściem starożytnej kosmologii — na zasadzie *licentia poetica* i w odniesieniu do poetów XVIII wieku nie wyklucza znajomości nowej kosmologii. Nie rozstawano się z pojęciami tak charakterystycznymi dla dwóch tysięcy lat trwania kultury. Stąd model staje się tworem literackiej dykcji z swym podziałem na sferę podksiężycową i nadksiężycową, z Bogiem jako poruszycielem (por. np. Naruszewicza (II 16) *Hymn do Boga* (DN, t. 1, s. 183-184), ale także i (I 2) *Hymn do Słońca* (DN, t. 1, s. 8-12) — B. Wolska, *W świecie żywiołów, Boga i człowieka...*, s. 65-68, 191-194, szerzej: B. Wolska, *O »Hymnie do Słońca«*. W zb.: *Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*. Red. T. Chachulski. Wrocław 2000, s. 11-27; R. Rippel, *O »Hymnie do Słońca«*, ibidem, s. 29-36).

⁷⁷ E. Petzet zwraca uwagę, że o ile stale wykorzystywany przez Uza *Essay on Man* Aleksandra Pope'a — w *Teodycei* czy w *Versuch über die Kunst stets fröhlich zu sein* — podejmuje wątki panteistyczne, o tyle Uz stara się wyrazić światopogląd bliskiego mu chrześcijaństwa (E. Petzet, *Johann Peter Uz*. Neu hrsg. von Th. Stettner. Ansbach 1930, s. 97 i n.). Poezja religijna Uza łączy wczesnonowożytną fizykoteologię, zmodyfikowaną przez teodyceę Leibnizjańską, z dającymi się z nią zintegrować motywami tradycji chrześcijańskiej, szczególnie biblijnej — zob. W. Sparr, *Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781*. W zb.: *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*. Hrsg. von E. Rohmer, Th. Verweyen. Tübingen 1998, s. 168. Odnośnie do formacji duchowej Uza, związków teologii protestanckiej i oświecenia, „neologii“ zob. W. Sparr, *Johann Peter Uz und das Ansbachische Gesangbuch von 1781...*, s. 174-188; W. Sparr, *Vernünftiges Christentum*. W zb.: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Hrsg. von R. Vierhaus. Göttingen 1985, s. 18-57, wcześniej K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle 1929.

eliminację przypadkowości ze względu na bezwyjątkowość i ogólność władztwa „jednej duszy”⁷⁸:

Jeśli się ten świat i żyje, i rusza
Tysiącem istot jedna władnie dusza.
(w. 7-8)

Granica pomiędzy elementem nieożywionym, a tym co żywe ulega w poetyckiej dykcji Naruszewicza zatarciu. Koncepcja organicznej całości, jedności świata-organizmu w wielości form życia wyraża w istocie myśli o charakterze panteistycznym – idei jedności nieskończonego i skończonego. Widzieć w tym można nie tyle naiwny panteizm, ile aspekt trwałej recepcji neoplatonizmu chrześcijańskiego – z jego doktryną wszechobecności zasady we wszystkich rzeczach, a zarazem radykalnej odrębności Boga w stosunku do stworzeń.

W myśli XVIII wieku tworzonej w ramach paradygmatu całości daje się wyznaczyć kilka modeli widzenia całościowego świata⁷⁹. Całościowo-organicystyczne wątki podejmuje Naruszewicz w *Szczęśliwości*, wątki całościowo-mechanicystyczne obecne są w odzie (III 26) *O powinności człowieka w towarzystwie ludzkim*.

Zakończenie

W tekście starałem się wskazać na tendencje w kulturze XVIII wieku, poprzedzające to stulecie i wykraczające poza nie, strukturyzujące odmiennie kulturę europejską. Jest jasne, że badanie literatury wymaga uchwycenia ewolucji idei w europejskim kontekście mentalnym. Rola arkadyzmu w istotny sposób przemodelowuje rozumienie epoki pod kątem obecności określonych tendencji czy stylów literackich. Kontynuacja tradycji sarmatyzmu umożliwia odmiennie spojrzenie na literaturę końca XVIII wieku, ale także rzutuje na sposób rozumienia polskiego romantyzmu. W ostatniej części pracy podkreślono oddziaływanie przemian cywilizacyjnych, związanych z powstawaniem nowożytnej nauki – oddziaływanie tego procesu na teksty literackie ma istotne znaczenie w rozumieniu literatury epoki.

Summary

In my paper I would like to point out three issues in Polish literature and culture of the 18th century. They are as follows: arcadianism, sarmatianism (based on the example of Franciszek Dionizy Kniaźnin's works) and the transformation of the idea or conception of nature.

⁷⁸ W wierszu Uza:

Ihr Band verknüpfet alle Wesen,
Vom Staube bis zu Cherubin.
(w. 11-12).

W miejsce „więzi” („Band der Ordnung”) kładzie Naruszewicz „duszę”, wzmacniając aspekt panteistyczny tekstu.

⁷⁹ L. Miodoński, op. cit., s. 23.

In the era of Stanisław August Poniatowski, besides classicism, one should note the arcadian-sentimental movement, significant for the aristocracy, such as the Lubomirskis, Czartoryskis, but also vibrant among the middle-class nobility.

However, in the context of the counter-enlightenment I would emphasize the durability of sarmatian ideology and its role in Polish culture. The crisis of the enlightenment, but also of the elite's outlook, especially concerning religion, formed and influenced conservative ideology. For example, the past-partition tendency to the sarmatianisation of religion, underlining the role of messianic and providential aspects together with the revived myth of bulwark of Christendom or the model of Christian knight, especially in Jan Paweł Woronicz's works is well-known. I discuss this issue using the example of the early works of Franciszek Dionizy Kniaźnin.

In 18th century thought within the framework of paradigm of wholeness (Arthur Lovejoy) one can point out several models of holistic world view. Holistic-organic threads are taken up by Adam Naruszewicz in "Szczęśliwość"/Happiness", (in which he paraphrases Johann Petera Uz's "Die Glückseligkeit" from the 1750's). Holistic-mechanistic threads are present in the ode "O powinności człowieka w towarzystwie ludzkim" ("On the duties of man in human society"). In the third part of my presentation I stress the role of the transformation of the paradigm of the mechanistic explanation of nature, typical for the 17th and the first half of the 18th centuries. Criticism of the mechanistic tendencies in 18th century natural science will contribute to rise of the "romantic philosophy of nature". Expressing the wholeness of reality in terms of a living cosmic organism, stimulated by organic energy, will become the key idea.