

# Stasiewicz-Jasiukowa, Irena

---

## Walka o przekształcenie świadomości szlachty w piśmiennictwie społecznym początków polskiego Oświecenia

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 21/1, 15-37

---

1976

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Irena Stasiewicz-Jasiukowa

## WALKA O PRZEKSZTAŁCENIE ŚWIADOMOŚCI SZLACHTY W PIŚMIENICTWIE SPOŁECZNYM POCZĄTKÓW POLSKIEGO OŚWIECENIA

### 1. „USTAWICZNIE GINIEMY, A PRZECIĘ ŻYJEMY”<sup>1</sup>

„Les moustaches sarmates”, „Sarmatarum laudatores” i „haeresum bellatores” — z jednej strony; z drugiej strony ci, którzy próbowali przekształcić zmitologizowaną świadomość sarmacką w świadomość obywatelską, którzy usiłowali „z opasłego szlachcica wydobyć znów człowieka, ustanowić w nim samowiedzę obywatelską”<sup>2</sup>, wykorzystując do tego celu między innymi polityczny żart i ironię. Dwie anegdoty z okresu panowania w Polsce Wettynów, skierowane przeciw providencjalnej interpretacji dziejów Rzeczypospolitej szlacheckiej i obrażające wiernie sposób myślenia ówczesnej szlachty, niech będą wprowadzeniem w osiemnastowieczny klimat walki o przebudowę świadomości sarmackiej. Anegdoty te opowiada Jan Dębiński z Deblina w wydanych w 1727 roku *Różnych mowach publicznych, sejmikowych i sejmowych, tloczonych* — warto odnotować — w Drukarni Jasnej Góry Częstochowskiej. Pierwszy „żart dowcipny politycznych ludzi” usiłuje odpowiedzieć na pytanie, skąd Polacy w trudnych warunkach polityczno-ekonomicznych mają czerpać otuchę i wiarę w przyszłość.

„Słyszałem senatora jednego dyskutującego, który twierdził, że Providencyja Boska widząc niesfornych, niezgodnych, nieporządných Polaków, a nie chcąc, aby zginęli, kuratelę partykularną nad onemi



Jan Piotr Norblin. Szlachcic na zagrodzie

Ryc. 1. Jan Piotr Norblin (1745—1830).  
Szlachcic na zagrodzie

Рис. 1. Ян Пётр Норблин.  
Польский шляхтич

Phot. 1. Edelmann auf seinem Boden.,  
van Jan Piotr Norblin

<sup>1</sup> Jan Dębiński: *Różne mowy publiczne, sejmikowe i sejmowe*. W Drukarni Jasnej Góry Częstochowskiej 1727 s. 43.

<sup>2</sup> Władysław Konopczyński: *Dzieje Polski nowożytnej*. T. 2. Warszawa 1936 s. 278.

wzięła, w osobliwej ich protekcji swojej trzymając. I tak to Prowidencja Protekcji Boskiej sprawuje, że ustawicznie się walemy, a przecię stoimy: ustawicznie gaśniemy, a przecię jako słońca jakie po zachodzie wschodząc jaśniejemy, ustawicznie giniemy, a przecię żyjemy..."<sup>3</sup>

Drugi antyprowidencjalistyczny „żart polityczny” ma już nawet swego rodzaju fabułę — stanowiąc zresztą interesujący przyczynek do dziejów naszych anegdot politycznych. W niebie — określanym jako „aula Dei” — państwa stanowią *ordines*, pełniąc różne powinności i funkcje. Powinnością Polaków jest rekreowanie Boga, co następuje wówczas, gdy Bóg patrzy z nieba na polskie sejmy i sejmiki, na wojenne wyprawy i na polskie rządy. „Żeby tedy ta rekreacja Boga nie zginęła, oddał Polskę naszą Prowidencyjej swojej w osobliwą opiekę, aby jej upadać nie dopuściła. Żartyć to są dowcipne politycznych ludzi, ale to przecię pewne, że nas Prowidencja Boska dziwnie piastuje..."<sup>4</sup> — ironizuje dalej Dębiński, usiłując tą bronią odmitologizować polityczną świadomość szlachecką. Przytoczone powyżej anegdoty polityczne świadczą, że i w czasach saskich odzywały się wśród szlachty głosy opozycyjne wobec najbardziej patologicznych przejawów sarmatyzmu<sup>5</sup>, stanowiącego wyraz stanoviej świadomości teź szlachty, opartej jednak na fałszujących rzeczywistość mitach i dogmatach. Chcąc stworzyć nowy typ szlachcica, rozumiejącego otaczający go świat, stosunki polityczno-społeczne, w których żyje — należało przede wszystkim zdjąć powłokę tych mitów z jego politycznej i historycznej świadomości. Historiografia sarmacka<sup>6</sup>, którą stworzyła szlachta, miała służyć uzasadnieniu jej uprzywilejowanego stanowiska

<sup>3</sup> J. Dębiński, dz. cyt. s. 43.

<sup>4</sup> Tamże, s. 44.

<sup>5</sup> Na temat sarmatyzmu ukazały się następujące obszerne studia: Tadeusz Mańkowski: *Genealogia sarmatyzmu*. Warszawa 1946; Tadeusz Ulewicz: *Sarmacja*. Kraków 1950. Bardzo interesujące refleksje — związane z sarmatyzmem — znajdują się w książce Romana Wołoszyńskiego: *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1970. Autor określa tu sarmatyzm jako „zjawisko historyczne, fenomen socjologiczny i psychologiczny, uformowany w toku ewolucji społeczeństwa szlacheckiego w 16, 17 i 18 wiekach, w specyficznych warunkach społeczno-ustrojowych, jakie zaistniały po zrealizowaniu (w 17 wieku) całkowitego panowania przez szlachtę polską w jej republice...” (s. 39). Janusz Maciejewski z kolei (*Sarmatyzm jako formacja kulturowa*. „Teksty” 1974 nr 4 s. 19) traktuje sarmatyzm „jako formację kulturową, a więc całość zachowań ludzkich i ich wytworów w ramach określonego społeczeństwa, w określonym odcinku jego rozwoju dziejowego. Społeczeństwem tym był ogół szlachty i mieszczaństwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów”. To ostatnie stwierdzenie J. Maciejewskiego budzi zastrzeżenia autorki artykułu. W ostatnich latach o sarmatyzmie pisali między innymi: Stanisław Cynarski: *Sarmatyzm — ideologia i styl życia*. W: *Polska XVII wieku. Państwo — społeczeństwo — kultura*. Pod red. Janusza Tazbira. Warszawa 1969 s. 220—243; Czesław Hernas: *Barok*. Warszawa 1973; Jarema Maciszewski: *Szlachta polska i jej państwo*. Warszawa 1969; Jerzy Michalski: *Sarmatyzm a europeizacja Polski w XVIII wieku*. W: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa 1973 s. 113—168; Mieczysław Klimowicz: *Cudzoziemszczyzna i rodzimość. Elementy kultury polskiej czasów Oświecenia*. W: *Swojskość i cudzoziemszczyzna...* s. 169—185; Janusz Pelc: *Sarmatyzm a barok*. W: *Problemy literatury staropolskiej*. T. 1. Wrocław 1972 s. 105 i n.; Janusz Tazbir: *Sarmatyzm a barok*. „Kwartalnik Historyczny” 1969 nr 4. Należy również odnotować, iż w roku 1974 został wydany — niemal całkowicie poświęcony sarmatyzmowi — 4 (16) numer „Tekstów”, zaś w roku 1975 w tymże czasopiśmie ukazały się *Reszty sarmackie*.

<sup>6</sup> Na powyższy temat pisze m.in. Andrzej Feliks Grabski: *Historyzm sarmacki a historyzm Oświecenia*. „Przegląd Humanistyczny” 1972 nr 5 (92) s. 1—15.

w Rzeczypospolitej; i to właśnie spowodowało, że w ujmowaniu naszych dziejów znalazło się tak wiele elementów irracjonalnych, fałszujących widzenie rzeczywistości. Stworzona przez szlachtę historiografia kształtowała z kolei historyczną i polityczną świadomość tejże szlachty, stając się w nowych układach czasowych i polityczno-społecznych coraz większym zagrożeniem dla istnienia Rzeczypospolitej.

## 2. APOGEUM ZMITOLOGIZOWANEJ HISTORIOGRAFII SARMACKIEJ

Że walka o świadomość obywatelską nie była w początkach polskiego Oświecenia najłatwiejsza, świadczy chociażby fakt, iż w roku 1764, tj. równo w dziesięć lat po opublikowaniu przez Stanisława Konarskiego jego głośnej mowy *De viro honesto et de bono cive*<sup>7</sup>, ukazała się licząca ponad półtora tysiąca stron synteza dziejów pióra Szymona Majchrowicza, w którym to dziele mistyfikacja sarmackiej świadomości historycznej znalazła swój najpełniejszy i najdoskonalszy niejako wyraz. Majchrowicz — jezuita, historyk i pisarz religijny, zwany „polskim Bossuetem”<sup>8</sup> ze względu na jednoznacznie teocentryczną interpretację dziejów, napisał monumentalną syntezę historiograficzną pt. *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona*<sup>9</sup> na zlecenie arcybiskupa lwowskiego W. H. Sierakowskiego. Nie jest dla nas w tej chwili sprawą najważniejszą, czy w intencji zleceniodawcy dzieło księdza Majchrowicza „miało być głosem w dyskusji politycznej, stającym w obronie materialnych interesów kleru i wiążącym je z nienaruszalnością podstaw ustrojowych Rzeczypospolitej”<sup>10</sup>. Bezspornym faktem jest natomiast, iż ta olbrzymia synteza jest nie tylko afirmacją, lecz próbą racjonalnego uargumentowania sensu tych wszystkich irracjonalnych przekonań i mitów, które stanowią elementy określające pojęcie osiemnastowiecznego historyzmu sarmackiego. A więc przede wszystkim providencjalna interpretacja dziejów narodowych, mieszcząca się jak najbardziej w ramach teocentrycznej konwencji J. B. Bossueta, którego siedemnastowieczna rozprawa *Discours sur l'histoire universelle* cieszyła się w Polsce okresu Oświecenia nie słabnącym powodzeniem<sup>11</sup>; a więc sięgnięcie do *Pentateuchu*, głównie zaś do *Księgi Genesis* w poszukiwaniu genealogii narodu polskiego, by stwierdzić autorytatywnie, że „za rzecz nieomylną podaje nam starożytność wieków: iż polski naród od

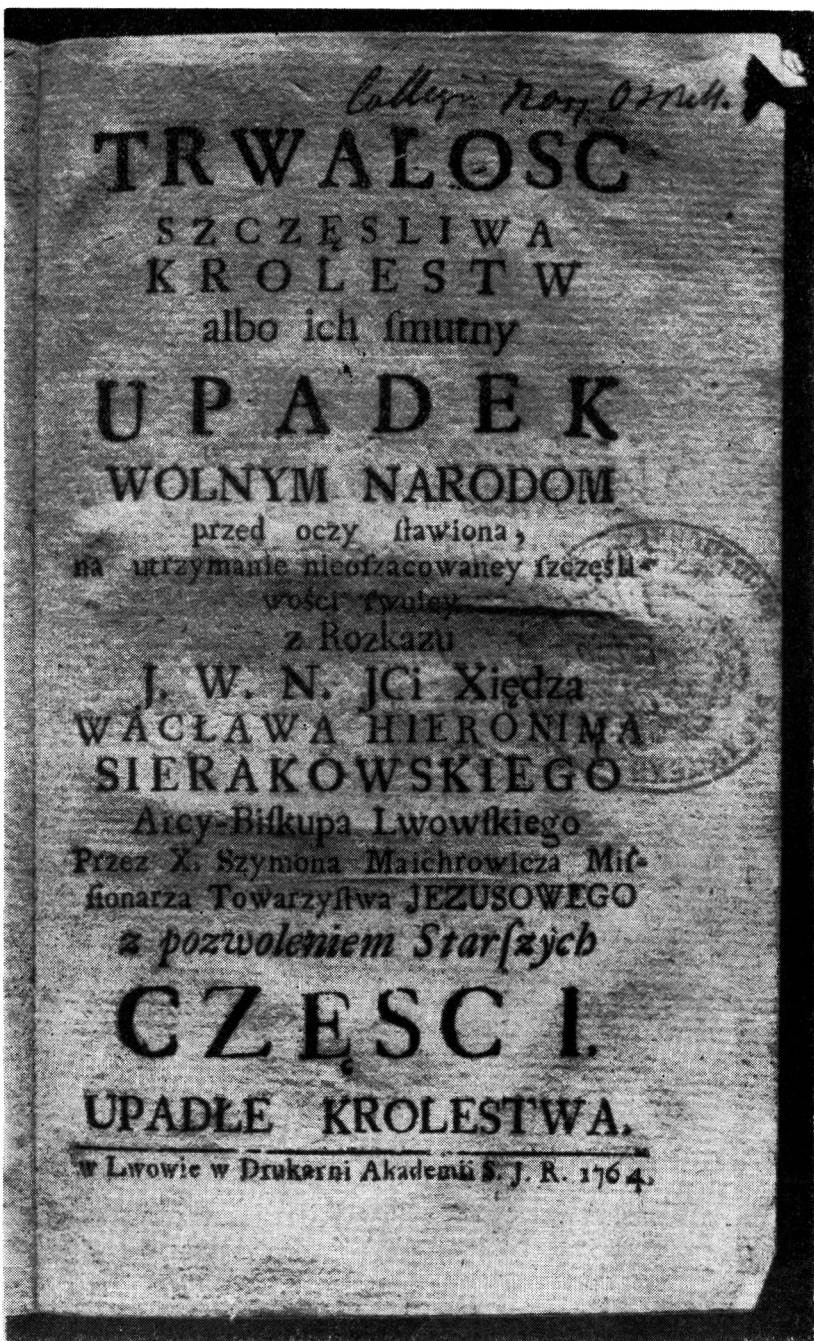
<sup>7</sup> Stanisław Konarski: *De viro honesto et de bono cive*. Mowa wygłoszona w Warszawie 21 września 1754 r. z okazji wprowadzenia młodzieży do nowego gmachu Collegium Nobilium. W: *Pisma wybrane* T. 2. Warszawa 1955 s. 107—158.

<sup>8</sup> „Polskim Bossuetem” nazywa Majchrowicza Władysław Smoleński w *Przewrocie umysłowym w Polsce wieku XVIII* (Warszawa 1949 s. 8). Określeniu temu przeciwstawia się — niesłusznie — Stanisław Grzybowski w studium *Z dziejów popularyzacji nauki w czasach saskich*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 1965 ser. A z. 7 s. 111—173.

<sup>9</sup> Szymon Majchrowicz: *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona*. Lwów. Drukarnia Akademii S.J.R. 1764 cz. 1—4, 215+310+536+486 s. Dzieło zostało wznowione w Kaliszu w roku 1783.

<sup>10</sup> S. Grzybowski, dz. cyt. s. 135; ponadto s. 134.

<sup>11</sup> Polski przekład tej rozprawy pt. *Uwagi nad historia powszechną* miał wiele wydań — wymieńmy przykładowo z lat 1774, 1778, 1792, 1793.



Ryc. 2. Karta tytułowa dzieła Szymona Majchrowicza

Рис. 2. Титульный лист книги Шимона Майхровича

Phot. 2. Titelblatt des Werkes von Szymon Majchrowicz.

najmłodszego z synów Noemowych, Jafeta, swój początek bierze”<sup>12</sup>. Biblijną, panmozaistyczną i opatrnościową interpretację dziejów — nie odbiegającą od bossuetowskiej koncepcji historii — usiłuje Majchrowicz niejako unarodowić — oczywiście z pozycji „narodu szlacheckiego”. W drugiej części dzieła, noszącej tytuł *Szczęśliwość polskiego narodu*, sakralizuje jego stanowy podział, stwierdzając, że przekleństwo Noego „poniżyło Chama, czyniąc go „sługą sług braci swojej”<sup>13</sup> — stąd wywodzi się potomstwo chłopów; od Jafeta natomiast pochodzi pokolenie obdarzone boskim błogosławieństwem, tj. szlachta. Od mitologizowania genealogii szlacheckiej już tylko krok do religijnego usankcjonowania ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej, do stwierdzenia, że „nieoszacowany polskiego narodu zaszczyt, Korony klejnot, ludu odważnego szczęśliwość i chwała: złota polska wolność jest szczególnym darem łaskawego na Polaków Boga...”<sup>14</sup>. Dzięki specjalnej boskiej opiece utrzymują się — zdaniem Majchrowicza — w Rzeczypospolitej również i inne „drogocenne Korony klejnoty”, jak np. przywileje szlachty i wolna elekcja.

Traktując polityczno-społeczny ustrój Polski jako szczególny dar Boga miał już — oczywiście — Majchrowicz licznych poprzedników, dla których szlachectwo i system rządów w Rzeczypospolitej były usankcjonowane bądź bezpośrednio ukreowane przez Boga. Wymieńmy tu przykładowo spośród pisarzy siedemnastowiecznych Andrzeja Maksymiliana Fredrę<sup>15</sup> jako autora zbioru *Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta* czy Jana Białobockiego jako autora publikacji *Zegar w krótkim zebraniu czasów Królestwa Polskiego wiekami królów idący*. Majchrowicz powołuje się szczególnie często na popularną w początkach wieku XVIII syntezę dziejów ojczystych Augustyna Kołudzkiego *Tron ojczysty albo pałac wieczności*<sup>16</sup>, który wydany w roku 1707 w Poznaniu był w pierwszym ćwierćwieczu stulecia parokrotnie wznawiany.

Tak więc monumentalny traktat Szymona Majchrowicza — przykład teocentrycznej interpretacji dziejów — stał się jednocześnie apogium zdegenerowanego historyzmu sarmackiego.

### 3. SARMATARUM LAUDATORES I HAERESUM BELLATORES NA STRAŻY TRADYCYJNEJ ŚWIADOMOŚCI SZLACHECKIEJ

Historyczną świadomość sarmacką zaciemniały również różnego rodzaju herbarze, groźne zaś tym bardziej, że pochlebiające megalomanii szlacheckiej. Jaskrawym przykładem tego jest dwutomowy

<sup>12</sup> Sz. Majchrowicz, dz. cyt. cz. 2 s. 1.

<sup>13</sup> *Genesis*, rozdział 9 w. 25.

<sup>14</sup> Sz. Majchrowicz, dz. cyt. cz. 2 s. 62.

<sup>15</sup> Dotychczasowe oceny i interpretacje twórczości A. M. Fredry rewiduje w interesującym studium Zbigniew Ogonowski. Zob.: *W obronie liberum veto. Nad pismami A. M. Fredry*. „Człowiek i Światopogląd” 1975 nr 4 s. 59—87, nr 5 s. 83—106.

<sup>16</sup> Z innych pisarzy polskich cytuje Majchrowicz Jana Bielskiego, Marcina Bielskiego, Jana Długosza, Aleksandra Gwagnina, Wincentego Kadłubka, Marcina Kromera, Władysława Łubieńskiego, Macieja z Miechowa, Kaspra Niesieckiego, Pawła Piaseckiego, Jakuba Rubinkowskiego, Piotra Skargę, Bernarda Wapowskiego; korzysta ponadto z *Volumina Legum*.

*Herbarz wielu domów Korony Polskiej i W. X. Litewskiego* pióra Stanisława Józefa Duńczewskiego — profesora matematyki i astronomii oraz dziekana Wydziału Prawa w Akademii Zamojskiej — wydany w roku 1757 jako antidotum na *Koronę polską* Kaspra Niesieckiego<sup>17</sup>, który próbował spojrzeć krytycznie na niektóre mity genealogiczne, a w rezultacie naraził się szerokim kręgom szlacheckim. Duńczewski natomiast, wychodząc naprzeciw szlacheckiej megalomanii, ożywił najbardziej nieprawdopodobne pomysły swych poprzedników<sup>18</sup>, szukając gniazd rodowych polskiej szlachty bądź w czasach biblijnych, bądź u rzymskich patrycjuszów, bądź w mitach historycznych związanych z dziejami Słowian<sup>19</sup>.

Zbliżoną do wzmiankowanego herbarza funkcję pełniły bardzo popularne wśród szerokich kręgów szlachty „kalendarze polskie i ruskie” — wydawane również przez Stanisława Duńczewskiego, a następnie przez jego syna — Jana Bartłomieja systematycznie w ciągu lat pięćdziesięciu, poczynając od roku 1725. I tak np. w kalendarzu „na Rok Pański 1760” znajduje się np. *Relacja, na których prerogatywach funduje się wolność szlachecka*<sup>20</sup>, ugruntowująca tak niebezpieczne w skutkach przeświadczenie szlachty, że polska sławna „libertas inaestimabilis res est”. Wreszcie i twórczość Benedykta Chmielowskiego — bardzo niejednolita w swym poziomie, wymieńmy przykładowo jego hagiograficzny herbarz<sup>21</sup> — dostarczała materiałów używających megalomanię szlachecką.

Jednym z bardziej niebezpiecznych mitów, wprowadzonych do świadomości szlacheckiej, było przeświadczenie o istnieniu genetycznie uwarunkowanych różnic między szlachtą a innymi stanami w zdolnościach umysłowych i predyspozycjach moralnych, które usankcjonowane zostały wolą bożą. „Szlachtę Bóg powołał do rządzenia przez zacność urodzenia, doskonałe przymioty” — pisano w połowie XVIII stulecia<sup>22</sup>. Te „doskonałe przymioty” — predysponujące szlachtę do rządzenia — to wrodzony sarmatom szlachetny sposób myślenia oraz honor, z którymi *bene natus* przychodzi na świat i które wyróżniają go od przychodzących na świat w innych stanach. Wyobrażenia szlachty o sobie, głównie jej stanowy narcyzm, potwierdzał polityczno-społeczny ustrój Rzeczypospolitej szlacheckiej.

„Konstytucja polska, od czasu paktów konwentów roku 1572 — pisał Fryderyk Schulz w swym dzienniku podróży<sup>23</sup> — zasada się na tym, że: tylko posiadacze ziemi urodzeni w Polsce politycznych praw używają, oni jedni są obywatelami Rzeczypospolitej...”. A więc *bene natus, possessionatus et catholicus* znaczyły: *obywatel Rzeczypospolitej; szlachta* oznaczała *naród polski*. I te przeświadczenia zakorzenione zostały poprzez wielowiekową tradycję w sarmackiej świadomości. Wiara w herby była z kolei u polskiej szlachty równoznaczna z przeko-

<sup>17</sup> Kasper Niesiecki: *Korona Polska*. 4 t. (t. 5 w rękopisie). Lwów 1728—1743.

<sup>18</sup> Popularnością w czasach Oświecenia cieszył się np. herbarz Bartłomieja Paprockiego: *Herby rycerstwa polskiego*. Kraków 1584.

<sup>19</sup> Piszą obszernie na ten temat: T. Mańkowski, dz. cyt. i T. Ulewicz, dz. cyt.

<sup>20</sup> Zob. *Kalendarz półstuletni 1750—1800*. Wybór tekstów, wstęp i opracowanie Bronisław Baczko i Henryk Hinz. Warszawa 1975 s. 153—154.

<sup>21</sup> Benedykt Chmielowski: *Krótki zbiór herbów polskich*. Warszawa 1765.

<sup>22</sup> Sz. Majchrowicz, dz. cyt. Wstęp nienumerowany.

<sup>23</sup> Fryderyk Schulz: *Podróże Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791—1793*. Przełożył Józef Ignacy Kraszewski. Warszawa 1956 s. 99.

naniem, że równość „dobrze urodzonych” i „złota wolność” są fundamentami Rzeczypospolitej — kontynuując zresztą wzory rzymskiego republikanizmu.

„Z szlachcica albowiem urzędnik koronny i ziemski;  
z szlachcica senator; z szlachcica prałat; z szlachcica  
biskup; z szlachcica rada i obrona Rzeczypospolitej...”<sup>24</sup>.

I na tych właśnie przekonaniach szlachty, które pielegnowali skrupulatnie ze względów zrozumiałych *Sarmatarum laudatores* — w rodzaju Stanisława Duńczewskiego, Augustyna Kołodzkiego czy Szymona Majchrowicza — opierał się sarmatyzm wczesnego Oświecenia, sarmatyzm zdegenerowany, niebezpieczny w swym konserwatyzmie<sup>25</sup>. Właśnie powłoka mitów na sarmackiej świadomości nie pozwalała szlachcie dostrzec jeszcze jednego mitu, tj. o wolności i równości całego szlacheckiego stanu, który faktycznie stawał się od połowy wieku XVII coraz wyraźniej narzędziem w rękach magnatów, wykorzystujących frazeologię wolnościowo-równościową dla swych prywatnych celów<sup>26</sup>.

\* \*

\*

Na straży zmitologizowanej świadomości szlacheckiej stali również *haeresum bellatores*, obawiający się, by docierająca do Polski z Zachodu tzw. filozofia recentiorum nie naruszyła w sposób zasadniczy scholastycznego sposobu myślenia, a w konsekwencji nie stała się skutecznym środkiem w przebudowie umysłowości stanu szlacheckiego. Przedstawiciele tradycyjnej filozofii perypatetyckiej, rzecznicy arystotelizmu — zdeformowanego przez komentatorów tak dalece, że doprowadzonego nierzadko do postaci absurdalnej — poczuli się zagrożeni i przystąpili do ataku skierowanego przeciwko tym, którzy usiłowali uczyć myśleć. Atak wydawał się im najlepszą formą obrony, tym bardziej, że posługiwali się oni z reguły metodą przenoszenia polemiki na płaszczyznę religijną — traktując *philosophiam recentiorum* i nową metodologię, uczącą myśleć, jako „herezję zagrażającą katolickiej wierze”.

Pod tytułem *Gradus ad atheismum* opublikował w roku 1717 jezuita — ksiądz Jerzy Gengell — który może uchodzić za protoplastę polskich antykartezjanistów — rozprawę polemiczną skierowaną przeciwko filozofii kartezjańskiej i Kartezjuszowi — dowodząc, że filozofia Descartesa, głosząca niezależność rozumu w procesie poznania, podważa wiarę w nieśmiertelność duszy i w istnienie Boga. Analogicznie zresztą określa kartezjanizm jako jeden z dziesięciu „graduum ad atheismum” (obok różnego rodzaju grzechów ciężkich!). Andrzej Rudzki w opublikowanej w 1750 roku rozprawie *Aristotelica philosophia, quaestionibus eruditiss ac notis sententiarum illustrata*. Spośród innych *haeresum bellatorum* wymieńmy przynajmniej niektórych — autorów bardziej interesujących polemik. Do szczególnie napastliwych i, niestety, najbardziej powierzchownych należał jezuitki teolog — Adam Skarbak Malczewski, który atakował nie tylko Kartezjusza, Leibniza czy Newtona, lecz nawet półscholastyczny wolfianizm i który przy tym okazywał wyjątkową ignorancję, nie rozróżniając dokładnie w

<sup>24</sup> J. Dębiński, dz. cyt. s. 51.

<sup>25</sup> Zob. wzmiankowane już prace: T. Mańkowskiego, T. Ulewicza, R. Wołoszyńskiego.

<sup>26</sup> J. Maciszewski, dz. cyt.





Ryc. 3. Grzegorz Wakulewicz (koniec XVIII wieku), uczeń J. P. Norblina. Sarmata  
 Рис. 2. Гжегож Вакулевич (конец XVIII в.). Ученик Я. П. Норблина. Сармата  
 Phot. 3. Ein Sarmate. Zeichnung von Grzegorz Wakulewicz (Ende des 18. Jh.),  
 J. P. Norblins Schüler.

roku 1752 (!) krytykowanych przez siebie filozoficznych i naukowych systemów. Jedno z pism polemicznych Malczewskiego nie zostało nawet wprowadzone w obieg na mocy postanowienia jezuickiego kolegium poznańskiego — uznano je bowiem za zbyt agresywne; był to mianowicie druk z roku 1752 pt. *Contra Antonii Wiśniewski philosophiam recentiorum in Poloniam inductam*.

Oto kilka następnych nazwisk — głównie jezuitów i dominikanów, którzy usiłowali nie dopuścić filozofii recentiorum do szlacheckiej umysłowości: a więc Jan Kowalski, który w roku 1746 pod nazwiskiem swego ucznia — Michała Drużbackiego — opublikował *Rozmowę o filozofii*, zaś w roku 1750 — pod nazwiskiem Jana Kuleszy — rozprawę *Philosophia peripatetica orthodoxis veritatibus prae aliis scitis philosophicis conformiter demonstrata*; dalej — dominikanin Mikołaj Zakiewicz — autor publikacji *Vindiciae accidentium peripateticorum*, która w roku 1752 przedstawiona była do dysputy publicznej; następnie — Kazimierz Stęplowski, jezuita, autor wydanego w roku 1753 w Krakowie podręcznika *Logica incipientium...*, zawierającego dość znamienny wstęp pt. *Apologia pro arte disputandi peripateticorum*, gdzie autor określa rzeczników filozofii recentiorum jako odno-

wicieli materializmu<sup>27</sup>. Wykaz ten zakończmy nazwiskiem jezuitę — Stanisława Jaworskiego — antykartezjanisty i antyspinozisty<sup>28</sup>.

Wszystkich tych autorów — chociaż działali w różnych środowiskach — łączył wspólny cel: nie dopuścić filozofii recentiorum do umysłowości sarmackiej — kształtowanej przez scholastyczny dogmatyzm, skutecznie przeciwdziałający samodzielnemu myśleniu. Z po-



Рис. 4. G. Wakulewicz. Bigot

Рис. 4. Гжегож Вакулевич. Бигот

Phot. 4. Ein Frömmmler. Zeichnung von G. Wakulewicz.

zycji autorytetu Arystotelesa, którego poglądy wykładano, oczywiście, w postaci zdeformowanej przez komentatorów oraz z pozycji ortodoksyjnego katolicyzmu, zwalczano wszelkie przejawy nowej filozofii,

<sup>27</sup> Polemika między K. Stęplowskim a Antonim Wiśniewskim, którego sprovokowała „dyjalektyka Arystotelesa dla szkół pospolitych”, została omówiona obszernie w kilku pracach: W. Smoleński: dz. cyt. s. 28—29; Mirosława Chmająca Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777—1786 Wrocław—Warszawa 1957 s. 25—26; Irena Stasiewicz: *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1967 s. 104—106. Zob. ponadto na temat recepcji filozofii recentiorum w początkach polskiego Oświecenia: Ludwik Chmaj: *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.* „Myśl Filozoficzna” 1956 nr 5 s. 76—102; Barbara Bieńkowska, Tadeusz Bieńkowski: *Z dziejów recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich XVII i XVIII wieku*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” Warszawa 1973 seria E z. 3 s. 85—112.

<sup>28</sup> S. Jaworski: *Praefatio oratorio-scholastica*. W: *Specimina literaria laborum in Reipublicae orthodoxae atque ecclesiae obsequia susceptorum*. Warszawa 1767.

traktowanej przez *haeresum bellatores* na równi z luteranizmem, kalwinizmem, jansenizmem i... machiawelizmem”<sup>29</sup>.

Wszyscy wymienieni powyżej autorzy, chociaż ilość ich publikacji była w połowie osiemnastego stulecia imponująco duża, nie odbiegli w zasadzie tak pod względem treści, jak i pod względem formy od gengellowskiej konwencji. Większość spośród rzeczników scholastycznego myślenia — kierując ostrze swych piór przeciw filozofii *recentiorum* — atakowała przede wszystkim środowisko Collegium Nobilium: „gorszyciela młodzieży” — Antoniego Wiśniewskiego i braci Konarskich. I jeszcze jedna ciekawostka: *haeresum bellatores* dedykowali nierzadko swoje polemiczne pisma Józefowi Andrzejowi Załuskiemu, który — jak wiadomo — utrzymywał stosunki z... Christianem Wolffem, zaliczanym przez dedykujących do przedstawicieli filozofii *recentiorum*. Być może właśnie w tej dość ambiwalentnej sytuacji znajdują się załączki pozytywne, świadczące, że kredowe koło sarmackich dogmatów i mitów zostało już przerwane.

#### 4. PRZECIWKO IDOLOM POLITYCZNEJ ŚWIADOMOŚCI SARMACKIEJ

Że wolna elekcja może być „śmiertelną koszulą wolności” — pisali wzmiankowany już Jan Dębiński z Debion<sup>30</sup>, reprezentujący, podobnie jak Józef Andrzej Załuski, umysłowość ambiwalentną. Umysłowości tego typu, w których tradycyjną warstwę świadomości weryfikowały *prudentia et scientia*, pełniły w czasach saskich rolę zdecydowanie pozytywną, tworząc zręby pod „nowe świata polskiego tworzenie”<sup>31</sup>. Byli to, naturalnie, rzecznicy systemu szlacheckiej demokracji, ale rzecznicy myślący. Jan Dębiński — dla którego fundamentami Rzeczypospolitej są równość, własność i wolność szlachecka, zaś fundamentem wolności — wolna elekcja — ostrzega jednocześnie, że taż elekcja może prowadzić do niezgody oraz zamieszek i w ten sposób *democratica libertas* znajdzie się w stanie poważnego zagrożenia. Jeszcze bardziej niebezpieczne jest — zdaniem Dębińskiego — *liberum veto*; tylko wrogowie narodu uważają, że stanowi ono fundament wolności<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> W ten sposób zwalcza filozofię *recentiorum* A. Rudzki. O walce zwolenników „nowej filozofii” z rzecznikami filozofii scholastycznej piszą m.in.: W. Smoleński: *Nowa filozofia w Polsce w. XVIII*. „Biblioteka Warszawska” T. 2:1891; Wiesław Lang: *Z zagadnień historii walki z filozofią scholastyczną*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” T. 2:1954 s. 371—438; I. Stasiewicz, dz. cyt. s. 97—116.

<sup>30</sup> J. Dębiński, dz. cyt. s. 64. Że Dębiński był dotychczas niedoceniony, zawinił W. Smoleński — zaliczając publikację Dębińskiego najnieślusniej do prac ukierunkowanych teologicznie — obok syntezy S. Majchrowicza (W. Smoleński: *Szkoły historyczne w Polsce*. W: *Pisma historyczne*. T. 3. Kraków 1901 s. 225—332, dz. cyt. s. 7). Smoleński potraktował serio anegdoty polityczne — opowiadane przez Dębińskiego i na tej podstawie zakwalifikował go do rzeczników kierunku teologicznego; inni badacze okresu Oświecenia powtarzali systematycznie błędną interpretację Smoleńskiego — nie czytając ocenianego tekstu.

<sup>31</sup> Stanisław August Poniatowski: *Mowa Jego Królewskiej Mci na sejmie 1766 dnia 11 octobris miana*. B.m.r.

<sup>32</sup> J. Dębiński, dz. cyt. s. 47, s. 103—104. Warto w tym miejscu przypomnieć studium Władysława Konopczyńskiego: *Liberum veto*. Kraków 1918.



Ryc. 5. Karta tytułowa książki Jana Dębińskiego

Рис. 5. Титульный лист книги Яна Дембинского

Phot. 5. Titelblatt des Buches von Jan Dębiński.

Podsumujemy: Jan Dębiński — przedstawiciel szlacheckiego republikanizmu — występuje w roku 1727 zupełnie jednoznacznie przeciwko utrwalonemu w świadomości szlacheckiej mitowi polskiego „nie pozwalam” i przeciw złemu rozumieniu wolnej elekcji. Zbliżoną do Dębińskiego postawę w krytyce liberum veto przyjmie autor (najprawdopodobniej Jan Lipski) wydanej anonimowo w roku 1730 rozprawy *Wolność polska rozmową Polaka z Francuzem roztrząsniona*, na-

stępnie zaś Stanisław Leszczyński — jeżeli uznamy, że on był autorem *Głosu wolnego wolność ubezpieczającego*<sup>33</sup>. Bezkompromisowością i wszechstronnością argumentacji w ataku na to „bożyszcze” świadomości szlacheckiej przewyższy Dębińskiego w zasadzie dopiero Stanisław Konarski. Nie zapominajmy jednak, że Leszczyński i Konarski opublikowali swe prace o kilkanaście lat później, gdyż *Głos wolny* wydany był faktycznie około roku 1743<sup>34</sup>, zaś czterotomowe dzieło *O skutecznym rad sposobie* w latach 1760—1763. I w ten sposób Dębiński staje się prekursorem w walce z idolami politycznej świadomości sarmackiej<sup>35</sup>, dowodząc jednocześnie, że już w czasie panowania Augusta II Saskiego powłoka szlacheckich mitów i dogmatów nie była całkowicie szczelna. A oto, w jaki sposób Leszczyński i Konarski atakowali owe „straszne idolum” świadomości sarmackiej — polskie „nie pozwalam”. Leszczyński — bardziej ostrożny i dyplomatyczny w sformułowaniach — rozpoczął od stwierdzenia, że liberum veto jest „zaszczytem imienia szlacheckiego”, by w rezultacie dojść do konkluzji, że to insygnium rzekomej wolności stanowi faktycznie insygnium tyranii, daje bowiem każdemu — nierzadko nieodpowiedzialnemu szlachcicowi — więcej władzy w słynącym z wolności kraju aniżeli ma jej monarcha. Odnotował to również ponownie — niestety w 25 lat później aniżeli Leszczyński — Wolter w *Księżniczce Babilonu*, określając króla Stanisława Augusta Poniatowskiego jako „króla anarchii... przewodzącego stu tysiącom małych królów, z których każdy mógł jednym słowem unicestwić postanowienia wszystkich innych...”<sup>36</sup>. Stanisław Konarski walczy z liberum veto stosując całą różnorodność metod, łącząc polityczny krytycyzm z usiłowaniami uwolnienia sarmackiej świadomości z głęboko zakorzenionych fałszywych przekonań, uniemożliwiających prawidłowe widzenie polskiej osiemnastowiecznej rzeczywistości polityczno-społecznej. Konarski zdaje sobie sprawę, że w przeświadczeniu współczesnej mu szlachty liberum veto jest tak odwieczne jak szlachecki naród. „To jest pewna — czytamy w drugiej części dzieła *O skutecznym rad sposobie*<sup>37</sup> — że lubo lud

<sup>33</sup> Do dnia dzisiejszego nie zostało ostatecznie ustalone, kto był faktycznie autorem *Głosu wolnego wolność ubezpieczającego* — być może Stanisław Leszczyński redagował jedynie czy autoryzował tekst tego dzieła. P. Boyé w roku 1898 sugerował, że rzeczywistymi autorami *Głosu* byli bracia Załuscy — Andrzej Stanisław i Józef Andrzej, J. P. Tercier i P. J. Solignac. Ze stanowiskiem tym polemizował A. Rembowski, który odnalazł królewski autograf II wersji tekstu polskiego *Głosu wolnego*... E. Rostworowski z kolei uważa za faktycznego autora I wersji *Głosu wolnego*... Mateusza Białłozora; Leszczyńskiemu przyznaje tylko redakcję wersji II oraz autoryzowanie francuskiego tłumaczenia.

<sup>34</sup> E. Rostworowski przyjmuje hipotezę, że I wersja *Głosu wolnego wolność ubezpieczającego* napisana została w roku 1733. Pierwsze trzy wydania tego dzieła ukazały się jednak później — na karcie tytułowej były antydatowane. Znanne wydanie z orłem na karcie tytułowej pochodzi — zdaniem Rostworowskiego (stanowisko to reprezentował J. D. Janocki) — z roku 1743.

<sup>35</sup> Przypomnijmy, że *Skrupul bez skrupułu*... Jana Stanisława Jabłonowskiego — m.in. krytyczne spojrzenie na elekcyjność tronu w Polsce był wydany w 1730 roku. Napisany po łacinie w roku 1709 przez Stanisława Dunina Karwickiego traktat: *De ordinanda Republica*... nie został w okresie Oświecenia opublikowany. Bogate materiały na temat poglądów polityczno-prawnych w czasach saskich zawiera monografia Henryka Olszewskiego *Doktryny prawnoustrojowe czasów saskich*. Warszawa 1961.

<sup>36</sup> *La Princesse de Babylone Woltera* pochodzi z roku 1768. Cytat w polskim przekładzie J. Rogozińskiego (Warszawa 1960).

<sup>37</sup> S. Konarski: *O skutecznym rad sposobie*. W: *Pisma wybrane*. T. 1. Warszawa 1955 s. 189, 190, 191.

wierzy, iż jest to bożyszczę tak dawne jak naród polski, i że z Polską się zrodziło..., nie dalej jako około dwóch wieków nikt o nim nie słyszał... Wolność mamy najbardziej od Ludwika przed lat cztermiaset nadaną, od Jagiellonów niezmiernie rozprzestrzenioną, a na tamte czasy nie znano nigdy, co to jest rwać sejmiki i sejmy...". Konarski rozumie natomiast i stara się przekonać szlachtę, że wolność jej jest ograniczona faktycznie przez politykę rodzin magnackich, które dbają o prywatne interesy i które za pomocą pieniądza faktycznie decydują o wynikach obrad sejmowych, pokrywając przy tym swój egoizm i partycularyzm rzekomą troską o dobro ojczyzny. Doskonałą tego ilustracją jest kapitalna opowieść Konarskiego o poszukiwaniach posła, który zechciałby być „Achillesem salwującym Ojczyznę” i zerwać „bezbożny” sejm 1732 roku — za złotych czerwonych 400!<sup>38</sup>. W ten sposób przemawiając do rozumu i uczuć patriotycznych, argumentując przy pomocy danych historycznych i anegdoty — usiłował Konarski rozwijać u szlachty samowiedzę obywatelską.

##### 5. WYOBRAŻENIE UCZCIWEGO CZŁOWIEKA I DOBREGO OBYWATELA

„Pewien materialista mówił mi kiedyś, że deista to człowiek nie dość słaby, aby być chrześcijaninem i nie dość odważny, aby być ateistą” — relacjonuje w roku 1763 francuski teolog Bonhomme<sup>39</sup>. Ateiści, deiści, teiści<sup>40</sup>, naturaliści, „hommes honnêtes”, „l'ésprits forts” i wreszcie nazwa ośmieszająca deistów, stworzona przez apologetów religii objawionej — „les Cacuaacs” — ilość przytoczonych powyżej nazw o różnych, nieraz bardzo subtelnych odcieniach znaczeniowych, sygnalizuje zachodnioeuropejski klimat w „procesie wytoczonym chrześcijaństwu”<sup>41</sup>.

Zupełnie odmiennie przedstawiała się w tym okresie sytuacja w Polsce, gdzie religia odgrywała poważną rolę polityczną w procesie rządzenia i gdzie siłą rzeczy deizm nie mógł stać się wizytówką oświeconych. Toteż rzecznicy filozofii recentiorum z kręgu Collegium Nobilium — chcąc zdobyć zaufanie katolickiej szlachty — dawali publicznie wyraz swemu krytycznemu stosunkowi do deizmu i ateizmu, jako — że i te dwa pojęcia były u nas nierzadko traktowane synonimicznie, nie mówiąc już o subtelnościach rzędu: deizm-teizm. Tak więc Samuel Chróścikowski wydaje w roku 1766 „dla kawalerów uczących się filozofii in Collegio Nobilium Scholarum Piarum”, a więc dla tych, którzy w przyszłości rządzić będą Rzeczypospolitą *Filozofię*

<sup>38</sup> Tamże, s. 150—154.

<sup>39</sup> Ojciec Bonhomme: *L' Anti-Uranie ou le déisme comparé au christianisme*. 1763. Cyt. za Paul'em Hazard'em: *Myśl europejska w XVIII wieku*. Przełożyła Halina Suwała. Warszawa 1972 s. 126.

<sup>40</sup> Termin „naturalista” był w okresie Oświecenia używany często jako synonim deisty, np. u A. Fabriciusa w roku 1725 w pracy: *Delectus argumentorum...* Natomiast — szczególnie we Francji — rozróżniano terminy: teista i deista, np. D. Diderot: *Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades 1752* czy książka de Lignac: *Le témoignage du sens intime*. Auxerre 1760. W późniejszej fazie Oświecenia — w użyciu potocznym — traktowano te dwa terminy wymiennie. Na ten temat pisze P. Hazard w *Myśli europejskiej w XVIII wieku*, s. 113—117, 470—471.

<sup>41</sup> Tak brzmi tytuł pierwszej części cytowanej, świetnej monografii P. Hazarda.



J. P. NORBLIN: „NIE POZWALAM”

Рус. 6. J. P. Norblin. „Nie pozwalam”

Рис. 6. Ян Пётр Норблин. „Не позволяю”

Phot. 6. „Ich erlaube es nicht”, von J. P. Norblin.

chrześcijańską o początkach praw naturalnych przeciwko deistom czyli terazniejszego wieku mędrkom — polemizując z deistami na temat roli rozumu i „rewelacyi” czyli objawienia w procesie poznawania i interpretacji praw natury. Stanisław Konarski publikuje z kolei w roku 1769<sup>42</sup> rozprawę *O religii poczytywych ludzi*, w której przeciwstawia się w imię religii objawionej deistom, ateistom i tym wszystkim, których określa terminem „les esprits forts”. Ponieważ jednak Konarski w tejże pracy powołuje się na potępione przez kościół dzieło teologa Piotra de Marca zostaje zaatakowany przez część polskiego duchowieństwa, przede wszystkim zaś przez nuncjusza papieskiego — Anioła Duriniego; oskarża się go wręcz o sprzyjanie herezji.

Środowisko Collegium Nobilium, skupiające zwolenników nowej filozofii i nowej nauki (*philosophiam recentiorum* utożsamiało się wówczas nierzadko z deizmem), wywołuje zresztą — jak już wspominaliśmy uprzednio — od początku swojego istnienia zdecydowane opory. Oponentom nie wystarcza, że Stanisław Konarski i inni współtwórcy Collegium Nobilium dają publicznie wyraz swemu prawowiernemu stosunkowi do religii katolickiej. Oto kapitalny, a stosunkowo mało spopularyzowany fragment z *Opisu obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III* Jędrzeja Kitowicza<sup>43</sup>, „podsumowujący” pedagogiczną działalność pijarów.

„Księża pijarowie Konarscy, dwaj bracia wodzący rej w tym zakonie, dla pożytku i nabycia dla siebie reputacji u pierwszych panów, blisko swego klasztoru, czyli kolegium, wystawili w Warszawie wspaniałe konwikt, do którego nazgromadzały paniąt z całego kraju... Księża pijarowie — prawda — konwiktorom swoim dawali tak, jak i w publicznych szkołach, nauki duchowne, inspirowali im pobożność przez zwyczajne dla młodzieży *exercitia*, spowiedzi miesięczne, egzorty w oratoriach... A tak, jeżeli im cokolwiek nabili do głowy pobożnością przez nauki duchowne w oratoriach, to wybili wcale na komediach przez naśladowane umizgi do kobiet i przez prawdziwe zaloty zapustne i tańce z kobietami; co wszystko po trosze skłaniało do rozwiozłości, a rozwiozłość do pogardy wiary, pogarda zaś do deizmu...”

Tyle Jędrzej Kitowicz o kształtowaniu w Collegium Nobilium „uczciwego człowieka i dobrego obywatela”. Jest to, oczywiście, wyraz sposobu myślenia konserwatywnych środowisk szlacheckich, dla których znacznie bliższym modelem osobowym niż „*vir honestus et bonus civis*” był „polityk chrześcijański”. Właśnie pod takim tytułem<sup>44</sup> ukazała się w roku 1757 kilkusetstronicowa książka Mikołaja Jaśkiewicza — wznowiona w roku 1767. Jaśkiewicz — związany ze środowiskiem Józefa Andrzeja Załuskiego, ortodoksyjny katolik, spod pióra którego wyszło między innymi tłumaczenie J. B. Bousseta pt. *Wykład nauki katolickiej o tych dowodach, w których jest sprzeczka Kościoła Świę-*

<sup>42</sup> Według Estreichera w 1770 roku. Zmieniona rozszerzona wersja łacińska *De religione honestorum hominum* została opublikowana w roku 1771.

<sup>43</sup> Jędrzej Kitowicz: *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*. BN Wrocław—Warszawa—Kraków 1970 s. 16—18.

<sup>44</sup> Mikołaj Jaśkiewicz: *Polityk chrześcijański albo przestrogi i uwagi chrześcijańsko-polityczne wszelkiemu stanowi służące*. W Warszawie w Drukarni J. K. M. i Rzeczypospolitej Collegium XX Scholarum Piarum 1757, 334 s.



tego z dysydentami (Warszawa 1762), kładzie w *Polityku chrześcijańskim* akcent zasadniczy na człon drugi. Konwencja typowo religijna — wzbogacona wątkami zaczerpniętymi z pracy *Idea principis christiano-politici symbolis expressa*, którą opublikował w roku 1648 hiszpański pisarz Diego Saavedra Fajardo — nadaje rozprawce Jaśkiewicza charakter o tyle oryginalny, że stworzony przez niego wzorcowy model osobowy jest w zasadzie oderwany od konkretnych warunków polskiej osiemnastowiecznej rzeczywistości. A więc z jednej strony całkowite podporządkowanie się Bogu i jego wyrokom, przekreślające w rezultacie ludzką aktywność, gdyż kiedy ludziom powodzi się dobrze, winni oni wychwalać boskie miłosierdzie, kiedy źle — boską sprawiedliwość. Z drugiej strony rozbudowuje autor egzotyczne na naszym gruncie hiszpańskie wątki stosunku do kobiety: „ile możliwości trzymaj żonę w osobności, ażeby, jeżeli podobna do ludzi, ludzkiego na siebie nie zwabiła oka”<sup>45</sup>; „staraj się, ażeby żona ani panią ani służebnicą była u ciebie”<sup>46</sup> itp. Wszystkie analizowane przez Jaśkiewicza cnoty są typowo chrześcijańskie: pobożność (odróżniona od pejoratywnie ocenionej zabobonności), „dobre sumienie” przed Bogiem i ludźmi, przede wszystkim zaś pokora wobec boskich wyroków, z którymi człowiek winien godzić się w każdym przypadku — autor wymienia tu jako wyroki najcięższe śmierć własnych dzieci i bezdzietność. Te chrześcijańskie cnoty nie przeszkadzają jednak Jaśkiewiczowi afirmować społecznej nierówności, wymieniony bowiem w tytule książki „stan wszelki” oznacza — oczywiście — wyłącznie stan szlachecki, zaś fragmentaryczne wzmianki o służących i rzemieślnikach mają charakter sloganowo-dekoracyjny. W tekście rozprawy pełno zresztą wskazówek w rodzaju, że żenić się należy z osobą równą stanem, że dzieci trzeba wychowywać stosownie do ich stanu. Omawiając obowiązki człowieka wobec siebie i wobec rodziny, tj. żony i dzieci, oraz wobec bliźnich — rozumianych w konwencji biblijnej<sup>47</sup>, nie mówi Jaśkiewicz w ogóle o powinnościach wobec ojczyzny, o obowiązkach obywatelskich. Zaprezentowana powyżej rozprawa *Polityk chrześcijański* należy chyba do najbardziej jednoznacznie ukierunkowanych, najbardziej jednostronnych i konserwatywnych w wymowie.

\* \*  
\*

Bardziej charakterystyczny dla początków polskiego Oświecenia jest nieco inny model osobowy „uczciwego człowieka”, mniej monolityczny, gdyż skonstruowany z cnót chrześcijańskich i cnót antycznych. Przypomnijmy, że w roku 1766 wznowiono wydane w 1593 roku

<sup>45</sup> Tamże, s. 21.

<sup>46</sup> Tamże, s. 18. Uderzające jest podobieństwo ujęć wielu wątków w wyżej wym. rozprawie M. Jaśkiewicza i w zbiorce moralizujących fraszek pióra ks. Feliksa Bychowskiego pt. *Mąż doskonały* (Kraków 1652 i 1682). Karol Górski w postawie zobojeźnienia na kłęski i ciosy życia — typowej dla publikacji Bychowskiego — widzi skrzyżowanie wpływów kwietyzmu z wpływami stoicyzmu. Zob. K. Górski: *Religijność sarmatyzmu a kwietyzm*. „Teksty” 1974 nr 4 s. 58—75. Autorka niniejszego artykułu jest skłonna przypuszczać, że Bychowski — podobnie jak Jaśkiewicz — korzystali z tej samej hiszpańskiej pracy, której autorem był Diego Saavedra Fajardo.

<sup>47</sup> W przypisach powołuje się Jaśkiewicz głównie na *Pentateuch: Księgę Genesis i Exodus*, przede wszystkim zaś na *Eklezjastes* i *Księgę Machabejską*; ponadto na *Nowy Testament: Listy Apostolskie* i *Apokalipsę*.

w Wilnie Marka T. Cyncerona *O powinnościach wszech stanów ludzi księgi troje* w polskim przekładzie Stanisława Koszutkiego<sup>48</sup> — dedykując to wznowienie — co ma także swoją wymowę — Adamowi Kazimierzowi Czartoryskiemu. I przypomnijmy również, że Cyncero mówi o powinnościach człowieka nie tylko wobec siebie, lecz i wobec Rzeczypospolitej — podkreślając, że podstawą wszystkich powinności są cztery zasadnicze cnoty, tj. mądrość, sprawiedliwość, męstwo i mierzność czyli umiejętność dostosowania się do miejsca i czasu. W ten sposób cnota jest nie tylko trudnym do osiągnięcia wzorem ostatecznym, lecz także czynnikiem twórczym w procesie kształcenia człowieka. Obok Cyncerona największą popularnością w polskim Oświeceniu cieszyli się następujący starożytni moralisci: Isokrates, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz, tj. w większości stoicy. Co prawda w okresie późniejszym — aniżeli omawiany w niniejszej rozprawie — zaplanowana została nawet cała seria wydawnicza pt. *Krótki zbiór starożytnych moralistów*, która miała być tłoczona w Drukarni Łowickiej Księcia Prymasa Michała Poniatowskiego i obejmować myśli moralne Konfucjusza i innych chińskich filozofów, Epikteta, Seneki, Isokratesa, Cyncerona, Teofrasta, Marka Aureliusza, Sokratesa (zebrane z pism jego uczniów), Tacyty i innych już nie wymienionych w zapowiedzi imiennie. W rezultacie w latach 1784—1787 wydano w Łowiczu — w przekładzie z języka francuskiego na polski pióra Grzegorza Zachariasiewicza — pięć tomików, popularyzujących mądrość chińską (tom 2, 3), „zdania moralne” Epikteta, „myśli moralne” Cyncerona i „obyczaje wieku” Teofrasta<sup>49</sup>. Cofnijmy się jednak do początków polskiego Oświecenia, gdy w publikacjach — zarysowujących wizerunek „człowieka uczciwego” — krzyżują się cnoty starożytne z chrześcijańskimi, a obok obowiązków wobec siebie i bliźnich eksponuje się obowiązki wobec Rzeczypospolitej. Podnosi się rangę cnót użytecznych — wiedzy wszelkiego rodzaju i pracy; sama przynależność do szlacheckiego, ziemiańskiego stanu już nie wystarcza, „człowiek uczciwy” obok herbu musi posiadać pewną ilość cnót. Rozprawki pochodzą z różnych środowisk, bardzo często są to tłumaczenia „z drugiej ręki”. I tak np. mowę Isokratesa: *Jakim sposobem ma sobie postępować poczciwy człowiek w całym biegu życia swojego?* tłumaczył z języka greckiego na francuski ksiądz Regnier, a z języka francuskiego na polski — Józef Epifani Minasowicz. Minasowicz przekłada zresztą wiele „wizerunków człowieka poczciwego” — wymieńmy przykładowo *Wyobrażenie poczciwego człowieka*, licencjata Akademii Sorbońskiej<sup>50</sup> Goussaulta<sup>50</sup> czy pisaną wierszem *Mądrość ludzką albo Wy-*

<sup>48</sup> Marcus Tullius Cicero: *O powinnościach wszech stanów ludzi ksiąg troje*, przez Stanisława Koszutkiego przełożone i dostatecznymi przypiskami objaśnione. Na ostatku przydane tegoż Cyncerona *Księgi o starości* przełożone przez Bieniasza Budnego. Wydrukowane niegdyś w Wilnie w roku 1593, a teraz znowu do druku podane. [Wyd. Kazimierz Naruszewicz]. W Wilnie w Drukarni J. K. M. i Rzeczypospolitej Akademickiej Soc. Jesu. 1766, 236+42 s.

<sup>49</sup> *Krótki zbiór starożytnych moralistów z francuskiego na polski język przełożony* przez X. G. Zacharyaszewicza J. K. Kanonika M. Gnieźnieńskiego. T. 1—5. W Łowiczu w Drukarni J. O. Xcia J. Mci Prymasa 1784—1787, 140+195+183+180+161 s.

<sup>50</sup> Ks. Goussault: *Wyobrażenia poczciwego człowieka przez...* po francusku określone i przez Józefa Epifaniasza Minasowicza ojczystym piórem wyrażone. Edycja druga. Warszawa w Drukarni Mitzlerowskiej. Nakładem Towarzystwa Literatów w Polsce ustanowionego 1769, 157 s. Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1762.

obrażenie pocziwego człowieka Franciszka Fenelona (Warszawa 1762), czy *Maksymy moralne* „graфа szwedzkiego Jana Oxensztyrna”<sup>51</sup>.

Wszystkie wymienione powyżej „wyobrażenia pocziwego człowieka” mają jedną cechę wspólną: postulowane w nich modele osobowe posiadają charakter niejako uniwersalny, brak im po prostu zlokalizowania czasowego i terenowego. Cnoty stoickie np. można bowiem ubrać zarówno w togę starożytnych, jak i w kontusz wyidealizowanego szlachcica polskiego, pielęgnującego surowość obyczajów równie wyidealizowanych przodków.

\* \*  
\*

W tym miejscu pora ukazać specyfikę modeli osobowych, które rodziły się w kręgu Collegium Nobilium, a nakreślone zostały piórem Stanisława Konarskiego i Samuela Chrościkowskiego. „Vir honestus et bonus civis” Konarskiego jest osadzony w polskiej osiemnastowiecznej rzeczywistości; i chociaż autor nie rezygnuje z wzorów starożytnych, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*<sup>52</sup> jest przesiąknięta realiami polskimi, a ponadto zaangażowana nie tylko politycznie, lecz również zawiera pozytywne akcenty społeczne.

„Cierpliwie wyjaśniamy młodzieży — czytamy w *Mowie* — naturalną równość wszystkich ludzi: że rzeczą przypadku i losu jest urodzenie się w stanie i w rodzinie szlacheckiej, że szlachectwo polega tylko na cnotie, do której jest podnięta, że szlachectwo bez cnoty, kultury osobistej i dobrych obyczajów jest nikczemne i bez żadnego znaczenia”<sup>53</sup>.

Akcentowanie nierozdzielności szlachectwa i cnoty jest jednym z najważniejszych punktów w programie wychowawczym Collegium Nobilium. Obok eksponowania takich cech charakteru, jak sprawiedliwość (jako przykład podawany jest z reguły Arystydes), uczciwość, wierność w przyjaźni, prawdomówność, wstręt do krzywoprzysięstwa, upór w przedsięwzięciach — niezależnie od przeszkód i trudności — oraz posłuszeństwo poświęca Konarski dużo miejsca analizie obowiązków jednostki wobec ojczyzny i króla — podkreślając konieczność szacunku dla praw ojczystych, konstytucji i uchwał senackich, konieczność posłuszeństwa dekretem i ustawom rządowym. Z innych bardziej interesujących wątków, występujących w *Mowie*, przypomnijmy refleksje Konarskiego na temat bogacenia się — podnoszenie wartości poszczególnych majątków oznacza bowiem w konsekwencji, jego zdaniem, wzbogacenie kraju. Odnotujmy również rozważania na

<sup>51</sup> Autorem *Maksymy moralnych* jest Johann Turesson Oxenstierna (1666—1733). Jego *Réflexionis et maximes* cieszyły się w XVIII wieku olbrzymim powodzeniem. Pisze o tym Elżbieta Aleksandrowska w publikacjach: *Johann Turesson Oxenstierna w Polsce*. „Pamiętnik Literacki” 1959 z. 3—4 oraz «Zabawy Przyjemne i Pożyteczne», 1770—1777. *Monografia bibliograficzna*. Wrocław 1959 s. 95. *Maksymy moralne Oxenstierny* były opublikowane w przekładzie Minasowicza jako „przydatek” do *Wyobrażenia pocziwego człowieka Goussaulta* (edycja druga 1769 s. 151—157); ponadto ukazały się w „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych” T. 5 cz. 1:1772.

<sup>52</sup> Zob. przypis 7. Z ostatnich prac o Konarskim w interesującym nas aspekcie należy odnotować: Jerzy Michalski: *Stanisław Konarski wobec sarmatyzmu i problemu europeizacji*. W: *Polska w świecie*. Oprac. zbiorowe. Warszawa 1972 s. 277—284.

<sup>53</sup> S. Konarski: *Mowa...* W: *Pisma wybrane*. T. 2. Warszawa 1955 s. 123.

temat rozróżnienia mądrych przemilczeń i obłudy: o ile obłudę określa Konarski w jednoznacznie negatywny sposób, o tyle docenia wartość mądrych przemilczeń, gdyż dla dobra niektórych spraw i dla powodzenia akcji, nie zawsze należy mówić to, co się wie. Wszystkie przytoczone powyżej przykłady wskazują, iż postulaty Konarskiego zeterminowane zostały konkretnymi warunkami polskiej osiemnastowiecznej rzeczywistości polityczno-społecznej i jego — niestety — często nie najlepszymi doświadczeniami osobistymi. Widać przy tym wyraźnie, że o obowiązkach wobec ojczyzny mówi wydawca kodeksu praw, autor rozprawy *De legum*, która poprzedziła opublikowany w roku 1732 tom pierwszy kodeksu *Volumina legum*. „Bonus civis” Konarskiego — to „vir politicus” i „vir oeconomicus” — wychowany dla dobra ojczyzny, dla naprawy Rzeczypospolitej. „Vir honestus et bonus civis” jest, oczywiście, katolikiem; chociaż jednak Konarski mówi na kilku stronach o wychowaniu religijnym, nie jest to na pewno akcent dominujący w nakreślonym przez niego modelu osobowym. Zresztą próby określenia zarysowanego przez Konarskiego w *Mowie* profilu wychowawczego w kategoriach: wychowanie religijne — wychowanie świeckie nie mają sensu, biorąc pod uwagę polskie ówczesne konteksty polityczno-społeczne. Właśnie te konteksty zdecydowały, że Konarski stworzył model wychowania obywatelskiego, że „człowiek uczciwy” oznacza w jego ujęciu jednocześnie „dobrego obywatela”, że pojęcia te są ze sobą nierozzerwalnie związane.

Znalazło to także wyraz w powstałej w środowisku Collegium Nobilium rozprawie wzmiankowanego już Samuela Chróścikowskiego: *Powinności każdego człowieka w rozmowie mianej od kawalerów uczących się in Collegio Nobilium*<sup>54</sup>, które wydane po raz pierwszy w roku 1761 były następnie wznawiane w latach 1766 i 1769. Autor rozbudowuje tu wątki zasygnalizowane przez Konarskiego, wyposaając swe dzieło ponadto w liczne przypisy — głównie zresztą z literatury antycznej — wyróżniając szczególnie, zgodnie z ogólnoeuropejską konwencją, *De officiis* Cycerona i prace stoików; spośród pisarzy nowożytnych nawiązuje dość często do Karola Rollina i już — bez wymieniania nazwisk — do rzeczników doktryn naturalnych. I chociaż zestaw nazwisk i tytułów prac cytowanych w *Powinnościach każdego człowieka* jest niewątpliwie tradycyjny, Chróścikowskiego można uznać za prekursora podręczników do nauki moralnej, które w kilkanaście lat później napisał dla szkół narodowych Antoni Popławski w ramach wydawniczej akcji Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych. Co prawda Chróścikowski mówi tylko o powinnościach, nie wspominając o należyłościach, niemniej rozprawa jego jest pierwszym w Polsce okresu Oświecenia gruntownym studium powinności. Analizuje więc autor szczegółowo obowiązki człowieka wobec Boga i religii; powinności względem duszy, własnego życia i ciała; obowiązki rodziców i dzieci; panów, służących i poddanych; wreszcie obowiązki wobec przyjaciół. Aż dziesięć stron poświęca powinnościom sędziów i patronów — w tym trzy strony tak nagminnemu naówczas przekupstwu urzędników sądu. Rozprawia również o „powinnościach rozmaitych Rzeczypospolitej magistratów”. Najciekawsze są jednak: roz-

<sup>54</sup> Samuel Chróścikowski: *Powinności każdego człowieka...* Warszawa w Drukarni J. K. Mci i Rzeczypospolitej u XX Schol. Piar. 1769. Jest to edycja trzecia.

dział V rozprawy — *O obowiązkach obywatela względem ojczyzny* i rozdział IX — *O powinnościach względem społeczności ludzkiej*.

Książka — mimo iż zaopatrzona w bogaty aparat przypisów, opierających się, jak już wspominaliśmy, głównie na literaturze starożytnej — przesiąknięta jest realiami polskimi i ma — podobnie jak *Mowa* Konarskiego — wyraźnie obywatelskie ukierunkowanie. Niejeden z wątków książki Chróścikowskiego odżyje niebawem w wersjach sfabularyzowanych w felietonach „Monitora”, przede wszystkim zaś w powieściach Księcia Biskupa Warmińskiego, tj. w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach* i w *Panu Podstolim*.

Jednym z bardziej interesujących fragmentów rozprawy Chróścikowskiego są jego uwagi na temat pracy. Twierdzenie, że każdy powinien pracować według swego stanu i kondycji zaopatruje autor w bogaty komentarz. I tak np. stwierdza, że w dobrze rządzonych państwach — przykładem mogą być Ateńczycy — nakładano na próżniących surowe kary; że Chińczycy wyznaczali różne prace nawet ślepym i kalekom. „Praca jest każdego obowiązkiem”<sup>55</sup> — konkluduje Chróścikowski swe refleksje.

\* \*

\*

Od modelu „uczciwego człowieka” i „dobrego obywatela” Stanisława Konarskiego i Samuela Chróścikowskiego prowadzi prosta i krótka droga do publikacji Cezara Pyrrhysa de Varille. Ten szlachcic francuski — sprowadzony do Polski w 1755 roku przez księżną Barbarę Sanguszkową w charakterze guwernera jej synów — nawiązał wkrótce żywe kontakty z Konarskim i dwudziestokilkuletnim naówczas Ignacym Krasickim. W kręgu politycznej myśli Konarskiego rodzi się około roku 1760<sup>56</sup> dziełko pt. *Compendium politicum*, którego polski przekład<sup>57</sup> — nota bene bardzo lichej — ukazuje się w roku 1762 pt. *Zebrańie polityczne albo krótki opis różnych panowania polskiego odmian*. Koncepcja reformy politycznej Stanisława Konarskiego została tu podbudowana nowożytnymi zachodnioeuropejskimi doktrynami naukowymi i filozoficznymi. Próby przebudowy tradycyjnej świadomości szlacheckiej za pośrednictwem argumentacji zaczerpniętej z koncepcji prawnonaturalnych i umowy społecznej, wykorzystywanie do tego celu poglądów Jeana Barbeyraca, Jacquesa Burlamaqui’ego, Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Jeana Jacquesa Rousseau czy Emera de Vattela oznaczają nowe jakościowo stadium w walce, by „les moustaches sarmates” stali się świadomymi obywatelami Rzeczypospolitej.

Dziełko Cezara Pyrrhysa de Varille — najdojrzały owoc myśli naukowo-politycznej we wczesnym polskim Oświeceniu — prowokuje jednak do napisania oddzielnego studium.

<sup>55</sup> Tamże, s. 78.

<sup>56</sup> *Compendium politicum seu brevis dissertatio de variis Poloniae imperii vicibus* ukazało się w roku 1760; W. Smoleński stwierdza, iż są poszlaki, że dzieło to powstało w roku 1758. Zob. W. Smoleński: *Cezar Pyrrhys de Varille*. W: *Pisma historyczne*. T. 1. Kraków 1901 s. 347—368.

<sup>57</sup> Na karcie tytułowej wydania z roku 1762 nie podano nazwiska tłumacza; istnieją sugestie, że był nim Franciszek Bohomolec. Zob. m. innymi R. Wołoszyński, dz. cyt. s. 82—93.



Рис. 7. J. P. Norblin. Szlachta

Рис. 7. Ян Пётр Норблин. Шляхта

Phot. 7. Die Schlachta, von J. P. Norblin.

И. Стасевич-Ясюкова

#### БОРЬБА ЗА ИЗМЕНЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ШЛЯХТЫ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА ПОЛЬСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Борьба за перевоспитание дегенерированного сарматского сознания в сознание гражданское происходит в начале эпохи Просвещения в Польше в различных плоскостях и принимает разнообразные формы. „Les moustaches Sarmates”, „Sarmatarum laudatores” и „haeresum bellatores” — с одной стороны, а с другой те, кто старался создать новый вид шляхтича, понимающего польские общественные и политические отношения, в которых он жил.

Уже в сакский период среди шляхты слышались голоса оппозиции по отношению наиболее патологических явлений сарматского историзма, представляющего собой выражение шляхетского сознания, в основу которого были положены мифы и догматы, искажающие действительность. Созданная шляхтой сарматская историография должна была доказать ее привилегированное положение в Речи Посполитой и именно это было причиной того, что в подходе к нашей национальной истории нашлось так много иррациональных элементов, искажающих видимость действительности. Эта историография в свою очередь формировала историческую сознательность широких шляхетских кругов, становясь в новой эпохе все более серьезной угрозой для правильной оценки ситуации в Речи Посполитой.

Апогей мифического сознания сарматов представляет собой монументальный исторический синтез Шимона Майхровича под названием „*Trwalość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom przed oczy stawiona* (1764). (Счастливая незыблемость держав или упадок печальный, представленные глазам свободных народов). Принимая теоцентрическую интерпретацию истории, не отходящую от концепции истории Дж. Б. Боссуи — автор саркализует существующий в Польше политический строй и социальный раздел, основанный на „золотой польской свободе”, „*liberum veto*” и свободной избирательной системе.

Историческое и политическое сознание шляхты затушевывали также лстящие ее мегаломании гербовники и календари. На страже мифического сознания шляхты, кроме того, стояли, так называемые „haeresum bellatores”. Они боялись того, чтобы проникающая в Польшу „philosophia recentiorum” не нарушила в основном схоластический способ мышления шляхты, превращаясь тем самым в существенное средство при перестройке склада ее ума. Представители традиционной перипатетической философии использовали при этом, как правило, опасный метод переноса полемики на религиозную плоскость, подходя к „новой философии” и новой методологии, учившим мыслить, как к „ереси, угрожающей католической вере”.

Против идолов исторического и политического сарматского сознания выступили представители различных течений: Ян Дембиньски, Станислав Лещиньски — если принять, что он был автором „*Głosu wolnego wolność ubezpieczającego*” (*Вольного голоса, свободу гарантирующего*), Станислав Конарски, Цезарь Пирфис де Вариль. Наряду с этим издаются многочисленные труды, определяющие новые модели порядочного человека и настоящего гражданина. В некоторых публикациях воображение о порядочном человеке является совокупностью христианских и антических добродетелей, в других же на план выдвигается первая модель настоящего гражданина. Наиболее зрелыми и отражающими польскую действительность среди всех этих трудов, выделяются два, созданные в среде Collegium Nobilium: *De viro honesto et de bono cive* Станислава Конарского и обширное исследование обязанностей пера Самюэля Хрусьчиковского „*Powinności każdego człowieka*” (*Обязанности каждого человека*).

Большой интерес в борьбе за формирование гражданского сознания польской шляхты представляет собой научный труд „*Compendium politicum*”, автором которого был живший в Польше француз Цезарь Пирфис де Вариль. Концепция политической реформы Конарского была подкреплена западно-европейскими научно-философскими концепциями — в основном доктриной естественного права и общественного договора.

### I. Stasiewicz-Jasiukowa

## SOZIALE SCHRIFTEN DER POLNISCHEN FRÜHAUFKLÄRUNG UND IHR KAMPF UM DIE UMGESTALTUNG DES BEWÜBTSEINS DER SCHLACHTA.

Der Kampf um die Umgestaltung des sarmatischen Bewußtseins in das bürgerliche Bewußtsein — verläuft in den Anfängen der polnischen Aufklärung auf verschiedenen Ebenen und nimmt auch verschiedene Formen an. Also „les moustaches Sarmates”, „Sarmatarum laudatores” sowie „haeresum bellatores” einerseits, und andererseits diejenigen, die ein neues Vorbild des Adligen herauszubilden versuchten, der es verstehen würde, die polnischen politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in denen er lebte, richtig zu erkennen.

Bereits zu sächsischen Zeiten ließen sich unter dem polnischen Adelsstande — der Schlachta — oppositionelle Stimmen gegenüber den am meisten pathologischen Symptomen des sarmatischen Historismus hören; dieser Historismus stellte den Ausdruck des Standesbewußtseins der Schlachta dar, das sich jedoch auf die Wirklichkeit falsch auslegende Mythen und Dogmen stützte. Die von der Schlachta geschaffene sarmatische Historiographie sollte ihre privilegierte Stellung in der Respublica Polonica begründen, und gerade das war die Ursache, daß sich bei den damaligen Auffassungen unserer Nationalgeschichte so viele irrationale die Wahrnehmung der Wirklichkeit verfälschende Elemente befanden. Diese Historiographie wiederum bildete das historische Bewußtsein der breiten Adelskreise, was angesichts von neuen zeitlichen und politisch-gesell-

schaftlichen Verhältnisse zu immer größeren Gefährdung für die richtige Beurteilung der Situation Polens führte.

Das Apogäum eines derart sagenmäßig behandelten sarmatischen Bewußtseins stellt die aus der Feder Szymon Majchrowicz's stammende monumentale geschichtsphilosophische Synthesis dar — betitelt *Trwatość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek, wolnym narodom przed oczy stawiona*, 1764 (*Der Königreiche glückliche Dauerhaftigkeit oder ihr trauriger Untergang, freien Nationen vor Augen gestellet*). Der Autor, indem er die — übrigens von der J. B. Bossuetschen Geschichtskonzeption nicht abgehende — theozentrische Geschichtsauslegung annimmt, sakralisiert die in Polen bestehende Standesverteilung und Gesellschaftsordnung, die sich auf die „goldene polnische Freiheit“, „*liberum veto*“ und freie Königswahl stützen.

Das historische und politische Bewußtsein der Schlachta verfinsterten ebenfalls die — ihrer Megalomanie schmeichelnden — damaligen Wappen- und Kalenderbücher. Das mythologisierte Adelbewußtsein bewachten außerdem noch die sogenannten „*haeresum bellatores*“. Denn ihre Befürchtungen gingen dahin, damit die nach Polen eindringende „*philosophia recentiorum*“ nicht auf wesentliche Art die scholastische Denkweise der Schlachta bräche und nicht zum wirksamen Mittel für die Umgestaltung ihrer Geistesrichtung werde. Die Vertreter der traditionellen, peripatetischen Philosophie bedienten sich in der Regel der gefährlichen Methode einer Verlegung der Polemik auf die Religionsebene, wobei sie die „neue Philosophie“ und die vorurteilsfrei zu denken lehrende neue Methodologie als „eine Ketzerei, die den katholischen Glauben gefährdet“ betrachteten.

Gegen die Abgötter des sarmatischen historischen und politischen Bewußtseins traten Vertreter verschiedener Orientierungen auf: Jan Dębiński, Stanisław Leszczyński — sofern wir annehmen, er sei Verfasser des Werkes *Głos wolny wolność ubezpieczający* (*Die Freyheit beschützende freye Stimme*), Stanisław Konarski, Cezar Pyrrhys de Varille. Daneben wurden zahlreiche Arbeiten herausgegeben, die das neue Vorbild eines ehrlichen Mannes und braven Bürgers schildern. In manchen dieser Veröffentlichungen bildet die Vorstellung eines ehrlichen Menschen eine Symbiose christlicher und antiker Tugenden, in anderen dagegen wird an die erste Stelle das Vorbild eines guten Bürgers gesetzt. Unter diesen zahlreichen Abhandlungen sind zwei in den Wirkungskreisen des Collegium Nobilium entstandene Werke am reifsten und am meisten von polnischen Realien durchdrungen: *De viro honesto et de bono cive* von Stanisław Konarski und eine umfangreiche Studie über Pflichten aus der Feder Samuel Chróścikowski's u. T. *Powinności każdego człowieka...* (*Jedermanns Pflichten...*).

Ein sehr interessantes Beispiel für den Kampf um die Gestaltung des bürgerlichen Bewußtseins bei der polnischen Schlachta stellt die wissenschaftliche Abhandlung *Compendium politicum...* dar, deren Verfasser — Cezar Pyrrhys de Varille, ein in Polen verweilender Franzose war. Konarski's Konzeption einer politischen Reform wurde hier durch westeuropäische wissenschaftlich-philosophische Konzeptionen, vorwiegend durch die Doktrin des Naturgesetzes und Gesellschaftsvertrags gefestigt.