

SWOISTOŚĆ CZY KOSMOPOLITYZM – CZYM JEST POLSKIE OŚWIECENIE

Arkadiusz M. Stasiak

Katedra Historii XVI–XVIII w.
Instytut Historii
Katolicki Uniwersytet Lubelski
tel. (081) 740 50 63, e-mail: arcus@kul.lublin.pl

W związku z książką Teresy Kostkiewiczowej, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Warszawa 2002, s. 450.

Formacja kulturowa znana jako oświecenie była przynależna przede wszystkim elitom intelektualnym. Acz ten elitarny prąd był jednocześnie powszechny w ramach cywilizacji zachodnioeuropejskiej, tzn. zaistniał we wszystkich krajach przynależnych tej cywilizacji. Za sprawą tak postrzeganej powszechności zjawiska, jakim było oświecenie, można wyznaczyć dwa główne paradygmaty określające tę formację kulturową. Pierwszy, Kantowski paradygmat utożsamia oświecenie z wolnomyślicielstwem. Według tej propozycji oświecenie było procesem, w którym coraz więcej Europejczyków używało rozumu do postrzegania, kwestionowania i pojmowania otaczającego ich świata. Transformacja ta generowała krytycyzm, przede wszystkim wobec społecznego *status quo*¹. W zgodzie z drugim paradygmatem oświecenie sprowadza się do zbioru wartości (z nauką, doświadczeniem i tolerancją na czele), z których część była także charakterystyczna dla sarmatyzmu (szczególnie takie wartości, jak wolność i równość)². Według tego wzoru, oświecenie było rezultatem dominacji

¹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 2000, s. 194–199. Krytykę powyższego paradygmatu przeprowadził m.in. Michel Foucault, jako propozycji niezadowolającej dla analiz: społecznych, politycznych i kulturowych przemian końca XVIII wieku. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa 2000, s. 281

² Dla historii innych państw należy wymienić zjawiska analogiczne do sarmatyzmu. We Francji frankogalizm, udowadniający pokrewieństwo Francuzów z Grekami, potomkami Priama. W państwach półwyspu Apenińskiego analogiczną formę przybrało nawiązanie do dziedzictwa Greków z Itaki. W Szwecji gotyzm itd.

klasycyzmu, czyli prądu kulturowego funkcjonującego także w epoce sarmatyzmu³.

Pierwszy paradygmat zakładał nowatorstwo myśli oświeceniowej. Paradygmat drugi ukazywał system sprzeczności i napięć, zdeterminowany związkami z kulturami państw sąsiednich (wpływy kulturowe), strukturą społeczną, dziedzictwem przeszłości oraz wydarzeniami politycznymi.

Omawiana praca wpisuje się w nurt interdyscyplinarnych studiów nad historią kultury czy też precyzyjniej – historią myśli. Teresa Kostkiewiczowa, wybitna znawczyni kultury oświecenia, przyjmuje na wstępie kilka aksjomatów dla dalszego postępowania poznawczego. Autorka zakłada, iż oświecenie było procesem, a nie uporządkowanym systemem. W związku z tym oświecenie, jako formacja kulturowa, nie podlega definicjom uogólniającym oraz zawiera zróżnicowania i swoistości (s. 8). W ramach opisu „niedefiniowalnej formacji” Autorka nadużywa niezdefiniowanych terminów, np. *kultura narodowa* czy też *kultura i tradycja śródziemnomorska* (s. 17, 89). Wydaje się, że to terminy kluczowe dla podjętych analiz, a brak definicji owych pojęć ogranicza proces badawczy. Autorka nie może w rezultacie posługiwać się określeniem „dziedzictwo narodowe”, ani stosować rozróżnienia na nurty kultury śródziemnomorskiej. Nie wiadomo bowiem, czy owa *kultura śródziemnomorska* oznacza kulturę antyczną, czy być może judaistyczną. Może także oznaczać dziedzictwo cywilizacji chrześcijańskiej, ale również kultury etniczne. Celem pracy jest *poszukiwanie manifestujących się przede wszystkim w piśmiennictwie tego czasu [XVIII wieku] cech swoistych kultury polskiej wieku światła* (s. 9). Dla realizacji tego zadania Teresa Kostkiewiczowa obiera perspektywę porównawczą, co wydaje się oczywiste, a dla porównania wybiera kulturę francuską, co Autorce wydaje się oczywiste, a takim nie jest. Nie dlatego, że w literaturze naukowej zwraca się uwagę na pokrewieństwo polskiej kultury oświecenia z kulturami państw włoskich i niemieckich⁴, lecz ze względu na współzależność kultury pierwszej Rzeczypospolitej i monarchii angielskiej w drugiej połowie XVIII w.

Oświeceniowa myśl angielska poddana była, w realiach XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej, recepcji w środowiskach zarówno monarchistycznych⁵, jak i skrajnie republikańskich⁶. Natomiast Autorka omawianej pracy stawia tezę, iż kultura angielska w Polsce tego czasu była znana w niewielkim stopniu, za

³ J. Maciejewski, *Uniwersalizm i swoistość polskiego Oświecenia*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Lublin 1989, s. 274. Klasycyzm mógł oznaczać różne prądy w czasie, np. klasycyzm renesansowy lub klasycyzm barokowy.

⁴ J. Gierowski, *U źródeł polskiego Oświecenia*, [w:] *Wiek XVIII. Polska i świat. Księga poświęcona Bogusławowi Leśnodorskiemu*, red. A. Zahorski, Warszawa 1974, s. 41–50.

⁵ R. Butterwick, *Stanisław August a kultura angielska*, Warszawa 2000, *passim*.

⁶ M. Wielhorski, *O przywróceniu dawnego rządu według pierwotnych Rzeczypospolitej ustaw*, [Paryż] 1775, s. 85–88. Por.: J. Locke, *Dwa traktaty o Rządzie*, księga II, rozdz. IX, Warszawa 1992, s. 254–255.

pośrednictwem francuskich adaptacji(!) (s. 20). Wyrażając w ten sposób zachwyt dla kultury francuskiego oświecenia Autorka ujawnia źródła swojej metody. To współczesna historiografia francuska poszukuje swoistości w rodzimej myśli oświecenia, negując tym samym wpływy na tę formację myśli angielskiej, szczególnie koncepcji Johna Locke'a.

Wierne zawierzenie obranemu modelowi powoduje, iż Autorka stawia pytania schematyczne. Dla literacko-historycznych analiz prowadzonych przez Teresę Kostkiewiczową pytania te sprowadzają się do prostego wyboru – czy kultura polska XVIII wieku czerpała ze źródeł antycznych, czy też osiągnąć kultury francuskiego oświecenia (s. 74).

To właśnie recepcja dziedzictwa antyku jest głównym, według Autorki, argumentem świadczącym o swoistości polskiego oświecenia (s. 97, 99, 104). Kwestii tej poświęcony jest cały rozdział książki, noszący tytuł: Wobec *dziedzictwa antyku*. Kardynalnymi dowodami na zakorzenienie polskiego oświecenia w myśli starożytnej są, zdaniem Teresy Kostkiewiczowej, krótkie łacińskie motta poprzedzające artykuły zamieszczane w treści „Monitora”. Na bazie tak zestawionego materiału źródłowego Autorka stawia tezę, iż polska myśl polityczna była przepojona koncepcjami cyceronijskimi (s. 112). Lecz to właśnie przywołani w treści omawianej pracy autorzy „Monitora” przez swój krytycyzm wobec zastanej rzeczywistości wyzbyli się arefleksyjnej myśli grupy, a wraz z nią cyceronizmu. Filozofia Cyserona uzasadniała sarmacko-republikańską wizję państwa, lecz ta koncepcja nie wymagała od jej nosicieli powoływania się na źródło myśli (w tym wypadku jedno ze źródeł – dyskursy Marcusa Tulliusa). Republikańskie i monarchistyczne, opisywanego w pracy Teresy Kostkiewiczowej okresu (tj. drugiej połowy XVIII w.), odrzucali cyceronijskie idee na rzecz nowatorskiej myśli oświecenia.

Badawcze postępowanie Autorki jest zaskakujące, gdyż przyznaje ona, że myśl cyceronijska była nośnikiem przede wszystkim ideałów republikańskich (s. 159). Czy zatem owe poglądy mogły mieścić się w treści monarchistycznego „Monitora”, czy też należy w tym wypadku rozważać jedynie recepcje retorycznej, cyceronijskiej formy.

Perspektywę metodologiczną przyjętą dla opisywanej pracy cechuje selektywność zjawisk kultury oraz negacja roli wartości uniwersalnych. Sprawozdanie źródeł kultury polskiej jedynie do dziedzictwa antyku nasuwa kolejne pytania. Czyż zachodnioeuropejski klasycyzm nie sięgał częściej po wzory starożytne niż myśl polska epoki oświecenia? Czy rodzimi twórcy nie odnajdywali raczej inspiracji w dziedzictwie polskiego renesansu? Czy opisana przez Autorkę książki forma retoryczna (s. 106–107) miała istotny wpływ na treść formacji kulturowej? Dlaczego Teresa Kostkiewiczowa unika tego rodzaju pytań? Czy dlatego, że odpowiedzi na nie podważają główną tezę pracy?

Na podstawie treści dzieł Ignacego Krasickiego oraz Michała Dymitra Krajewskiego, dzieł o charakterze utopijnym, Autorka roztacza obraz swoiście

polskiej refleksji, zakorzenionej w doświadczeniu historycznym i apoteozującej życie rustykalne (s. 272–273). Lecz ci twórcy czerpali owe koncepcje bezpośrednio z pism Jana Jakuba Rousseau (szczególnie koncepcje stanu natury) oraz Jonatana Swifta⁷. Zdaniem Teresy Kostkiewiczowej polscy autorzy oświeceniowych dyskursów byli bardziej krytyczni w swych dociekaniach niż przedstawiciele elit intelektualnych Europy Zachodniej. W rezultacie Polacy minimalizowali recepcje nowatorskich nurtów zachodnioeuropejskich, a nawet z niej (tj. recepcji) świadomie rezygnowali (s. 430–431). Zatem można stwierdzić, iż polskie elity doskonale posługiwały się oświeceniową metodą (krytycyzmem wyrastającym z racjonalizmu i naturalizmu) w walce z istotą oświecenia, tj. zmianą (reformą, ulepszeniem) zastanej rzeczywistości.

Kolejny argument na rzecz swoistości polskiego oświecenia Autorka przedstawia w części zatytułowanej *Literatura wobec wiary*. Wspiera się on na znanej tezie, iż polscy myśliciele XVIII w. sprzeciwili się zachodnioeuropejskiemu deizmowi i postawom o charakterze ateistycznym, generowanym przez racjonalizm i naturalizm (s. 344–348). Czy zatem *krytycyzm przedstawicieli tej epoki* [tj. oświecenia] *wobec Kościoła, odrzucenie dogmatów wiary i systematyczna desakralizacja życia społecznego* to procesy przynależne jedynie kulturze Zachodniej Europy? Sądzę, iż w tym fragmencie, raz kolejny, zawodzi obrona przez Autorkę perspektywa porównawcza. W przestrzeni ideowej drugiej połowy XVIII w., funkcjonował bowiem tzw. klasycyzm chrześcijański – umiarkowany prąd oświeceniowy, krytycznie nastawiony do racjonalizmu i naturalizmu⁸. Podstawy tego prądu zbudował John Locke, dążąc do zapewnienia obrony wiary chrześcijańskiej poprzez zdefiniowanie granic rozumu. Wszystko, co było poza granicami tj. rozumu, pozostawił on sferze objawienia⁹. Zatem opisany „polski” sprzeciw wobec deizmu, racjonalizmu i naturalizmu oparty na wartościach chrześcijańskich nie był swoiście polski i nie był obcy myśli zachodnioeuropejskiej. Łatwiej byłoby zaobserwować Autorce ten oświeceniowy rys na przykładzie kultury angielskiej niż francuskiej.

Teresa Kostkiewiczowa w treści książki pt. *Polski wiek światel. Obszary swoistości* zaproponowała nowy paradygmat dla badań nad dziejami myśli polskiego oświecenia. Główna teza pracy, postawiona już na jej wstępie, a wynikająca z analiz prowadzonych w zgodzie z nowym wzorem, brzmi – polskie oświecenie było epoką swoistych rysów kulturowych. Zatem to, co swoiście polskie było zarazem oświeceniowe. Konfrontując dotychczas funkcjonujące paradygmaty z koncepcją Teresy Kostkiewiczowej, nasuwa się wniosek, iż w Polsce nie było formacji kulturowej znanej na zachodzie Europy jako oświecenie. Taką tezę postawił już Jacek Staszewski na podstawie dominacji klasy-

⁷ W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978, s. 303–304, 331.

⁸ P. Hazard, *Myśl europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 90.

⁹ J. Donn, *Locke*, Oxford 1984, s. 60–86.

cyzmu w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej¹⁰. W odróżnieniu od Staszewskiego Autorka omawianej pracy stosuje dla kultury polskiej drugiej połowy XVIII w. „swoiście” polski termin – *wiek światel*.

Można stwierdzić, iż treść omawianej pracy neguje koncepcję Kantowską. W zgodzie z założeniami Teresy Kostkiewiczowej owa koncepcja nie jest przydatna dla analiz myśli polskiego oświecenia. Sądzę, że tylko zastosowanie paradygmatu w praktyce poznawczej (w tym wypadku paradygmatu Kantowskiego) mogłoby wyjaśnić tego typu wątpliwości. Choć nad takim procesem badawczym ciążyłaby hipoteza o nowatorstwie polskiej myśli oświeceniowej. Próba podjęcia analiz opartych na modelu Kantowskim wymaga również odpowiedzi na pytanie – czy ten paradygmat ma rację bytu w świecie współczesnej metodologii historii? Sądzę, że tak. Dlatego, iż to właśnie Immanuel Kant pierwszy począł postrzegać podmiot badawczy, jako kreatora przedmiotu badania. Według Kanta przedmiot analiz jest konstytuowany przez aprioryczne kategorie umysłu badacza. Jakże bliska to myśl współczesnej filozofii historii, szczególnie perspektywie kulturoznawczej. Także Kant, jako pierwszy „przezwyciężył” oświecenie w znaczeniu formacji kulturowej, tzn. na bazie refleksji transcendentalnej zanegował poznawczą wartość klasycznego empiryzmu i klasycznego racjonalizmu, głównych nurtów oświecenia¹¹. Nie oznacza to, iż jestem zwolennikiem stosowania w analizach historycznych Kantowskiej, transcendentalnej teorii poznania, zakładającej poznanie bezwarunkowe, absolutne i aprioryczne. Proponuję jedynie paradygmat pozwalający podjąć próbę odpowiedzi na pytanie – *czym jest oświecenie?* We współczesnej humanistyce dominuje hermeneutyczna teoria poznania w ujęciu Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera zakładająca, iż wszelkie doświadczenie i poznanie stoi pod znakiem dziejowego przedrozumienia. Zatem poznanie w zgodzie z teorią hermeneutyczną jest uwarunkowane i względne. Sądzę, że warunek dialektyczny powyższych aspektów (tj. próba wypracowania metody łączącej teorie poznania: transcendentalną i hermetyczną) jest osiągalny jedynie na gruncie filozofii¹². Dla analiz historycznych aspekt transcendentalny i hermetyczny wykluczają się wzajemnie.

Jednobarwnej źródłowo (ogrom materiału to pisma Ignacego Krasickiego, choć w przypadku artykułów monitorowych Autorka o tym nie informuje) pracy Teresy Kostkiewiczowej nie kończy nawet najskromniejsze zakończenie czy podsumowanie. Wydaje się, że można je sparafrazować dwoma zdaniem. Druga połowa XVIII w. to w dziejach Rzeczypospolitej okres zdominowany przez

¹⁰ J. Staszewski, *O apogeech kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia*, [w:] *Miedzy barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk, Olsztyn 1997, s. 7–12.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, s. 75.

¹² E. Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, t. 1, Wien 1968, s. 321.

swoistą, polską kulturę. Teza ta ma tylko jedną „drobną” rysę, był to „jednocześnie” okres kosmopolityzmu i recepcji myśli obcej o charakterze oświeceniowym.

Zatem jaką wartość ma praca Teresy Kostkiewiczowej? Moim zdaniem – ogromną. Autorka *Polskiego wieku światel* postawiła tezę odważną i nową. Przedstawiła również argumentację przemawiającą za prawdziwością owej tezy. Wniosków Autorki nie można poddać weryfikacji, lecz można je falsyfikować. Oznacza to, że są sprawdzalne wbrew niemożności ich udowodnienia. A jedyną metodą sprawdzenia jest próba ich odrzucenia. Tylko takie prace, jak *Polski wiek światel* (prace, które skłaniają do dyskusji i poznawczych sporów) zapewniają rozwój nauki. Omawiane dzieło urzeczywistnia ideę Karla Poppera zakładającą, iż tezy naukowe stawia się tylko po to, aby ktoś mógł je obalić. Odważnych i odkrywczych prac powstaje nadal niewiele, dlatego sędzę, że książka Teresy Kostkiewiczowej to godny naśladowania wyjątek.