

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie
Szkoła Doktorska

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne

Dyscyplina naukowa: filozofia

Konstanty Jan Pilawa

Moment Konarskiego.
Polska filozofia polityki na progu nowoczesności

**Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Stanisława Gałkowskiego**

podpis promotora:

podpis doktoranta:

Kraków 2025

Spis treści

Wstęp 5

Rozdział I: Pojęcie nowoczesności

Wieloznaczność moderny 12

- A. Normatywny wzór 13
- B. Kategoria metahistoryczna 16
- C. Typ idealny i warianty 25

Oświecenie a nowoczesność 31

- A. Projekt filozoficzny czy polityczny? 31
- B. Próg nowoczesności 37

Matryca hermeneutyczna nowoczesności 41

- A. Matryca hermeneutyczna 41
- B. Hegel i Koselleck 44

Rozdział II: Światopogląd sarmacki

Sarmackość w obszarze badań historii idei i filozofii polityki 51

Mity sarmackie 60

- A. Mīt genetyczny 61
- B. Mīt arkadyjski 65
- C. Mīt mesjański 70

Sarmacka ideologia 75

- A. Związek mitu z ideologią 75
- B. *Domina Palatii Regina Libertas* 78
- C. Odrębność Fredry 83

Sarmacka filozofia polityki 86

- A. Idea równości 87
- B. Idea wolności 93
- C. Idea providencjalizmu 99

Światopogląd sarmacki – model interpretacyjny 103

Rozdział III: Sarmacy reformatorzy

Wstęp 106

Stanisław Dunin Karwicki (1640-1724) 107

Stanisław Leszczyński (1677-1766) 115

Podsumowanie 128

Rozdział IV: Filozofia polityki Stanisława Konarskiego

Wstęp 129

Antropologia 134

- A. Człowiek – istota zepsuta i ograniczona 134
- B. Krytyka szlacheckiego idealizmu 139

Republikanizm 145

- A. Wolność 146
- B. Równość 150
- C. Projekt nowej republiki 153

Moment Konarskiego 163

- A. Konarski o Makiawelu 164
- B. Natura ludzka, los i Opatrzność 167
- C. Prawo, tradycja, metoda 173
- D. Konarski jako prekursor nowoczesności 177
- E. Czy Stanisław Konarski był sarmatą? 181

Wnioski. Nowoczesność katechoniczna 189

Bibliografia 198

Wstęp

W eseju *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* Fryderyk Nietzsche nazywa współczesnych mu Niemców – i szerzej ludzi jego epoki – chodzącymi abstrakcjami. Tak zanurzeni mieli być w historii, że przestali trzeźwo oceniać rzeczywistość, stali się konformistami i zrezygnowali z indywidualności. „Historię wytrzymują osobowości silne, a słabe unicestwia ona całkowicie” – pisał niemiecki filozof¹. Ponad sto lat wcześniej Stanisław Konarski podobnie patrzył na swoich współobywateli – jako na zbiorowość ludzi unicestwionych przez historię. Szlacheckie społeczeństwo połowy XVIII w. zatraciło, zdaniem pijara, umiejętność adekwatnego opisu rzeczywistości politycznej. Myśl polityczna tego czasu była dla Konarskiego bezrefleksyjnie powtarzaną po przodkach paplaniną, pozbawionym realnej treści zbiorem mitów. Sarmaci deklarujący swoje przywiązanie do „złotej wolności” i przekonani o dziedziczonej po przodkach potęgze politycznej nie zauważyli, że ich republika przestała być suwerenna.

Konarski był burzycielem przesądów, ale nie dążył do radykalnego zerwania z tradycją – przeciwnie, starał się ją odnowić. Łączył poglądy pozornie niemożliwe do pogodzenia – realizm polityczny zbliżony do poglądów Machiavellego z ortodoksyjnym katolicyzmem, koncepcję silnego państwa z typowo polskim umiłowaniem wolności, a w końcu oświecenie z sarmackością. Do Machiavellego upodabnia go przyjmowanie pesymistycznej antropologii, przekonanie o fundamentalnej roli instytucji i krytyka nadmiernego zaufania do cnót obywateli. Pozostawał przy tym pobożnym chrześcijaninem i przeciwnikiem zachodniego deizmu. Twierdził, że jedynym trwałym fundamentem moralności może być wyłącznie szczerza wiara w Chrystusa. Wolność, którą pojmował jako brak dominacji, była dla niego przywilejem wynikającym ze sprawnie funkcjonujących instytucji. Zreformowany sejm jako serce republiki i rozbudowana władza wykonawcza miały odnowić sarmackie państwo, położyć kres anarchii i przywrócić wolność polityczną obywatelom. Wszystkie zaś nowe idee, które wprowadzał, nie miały na celu jedynie burzenia zastanego świata. Konarski rozumiał źródła tożsamości politycznej obywateli Rzeczypospolitej i pragnął zniszczyć wyłącznie te elementy tradycji, które nie wytrzymywały testu racjonalności. Posługując się metaforą Konarskiego (użył jej w swoim *opus magnum*), można stwierdzić, że nawet jeśli chciał zbudować od fundamentów

¹ F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. M.L. Kalinowski, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2020, s. 133.

nową republikę, to jednak używał tych samych materiałów co jego przodkowie². W istocie przyświecało mu zakorzenione w polskiej tradycji marzenie o obywatelskiej wolności w silnej i rządnej republice. Dlatego właśnie można nazywać go oświeconym sarmatą.

Tytułowy „moment Konarskiego”, nawiązujący do fundamentalnej pracy Johna Pococka *Moment Makiawela*³, uwypukla wyjątkowość autora *O skutecznym rad sposobie*. Tak jak autor *Księcia* był prekursorem nowoczesności w filozofii polityki, tak Konarski zapowiadał modernę w Polsce. Jego myśl polityczna stanowi dowód, że polska tradycja republikańska była odporna nawet na rewolucyjne zmiany i potrafiła dostosować się do wymagań nowych czasów.

Celem tej pracy jest ukazanie Stanisława Konarskiego jako filozofa polityki, myśliciela łączącego skrajności oraz prekursora polskiej moderny wyrastającej z krytycznego przepracowania sarmackich tradycji republikańskich. Główną inspiracją do podjęcia tych badań była książka Macieja Parkitnego *Nowoczesność oświecenia*, w której autor wskazał na współzależność sarmatyzmu i oświecenia w polskiej kulturze XVIII w.⁴

Podobne podejście do polskiej myśli politycznej można odnaleźć w książce Richarda Butterwicka *Światło i płomień*, a także w pracach Anny Grześkowiak-Krwawicz, wskazujących na trwałość polskiego myślenia o wolności w XVIII stulecia⁵. W opracowaniach tych oprócz szacunku wobec tradycji polskiego republikanizmu podkreśla się fundamentalną rolę Stanisława Konarskiego dla rozwoju polskiej myśli politycznej. Warto również wspomnieć o nowej monografii Pawła Zająca OMI poświęconej traktatowi *O religii poczytych ludzi*, które razem świadczą o rosnącym zainteresowaniu zarówno dorobkiem politycznym, jak i samą postacią Konarskiego⁶.

Leszek Kołakowski w jednym ze swoich esejów wyraził jasne przeciwstawienie sarmackiej tradycji i przełomu, jaki rzeczywiście nastąpił w „wieku światła”. Pisał: „Tak się polskość jakoś z ciemnotą spoila i wiek minął z okładem, nim co się poprawiać zaczęło, a wtedy za późno było. Prawda, jeżeliśmy się w końcu z sarmackiej obory dźwigać, zdobyliśmy się na Oświecenie godziwe”⁷. Oświecenie – traktowane tutaj jako początek nowoczesności –

² Por. S. Konarski, *O skutecznym rad sposobie*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1763, s. 490.

³ J.G.A. Pocock, *Moment Makiawela*, przeł. A. Górniewicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2023.

⁴ M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII w.*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.

⁵ R. Butterwick, *Światło i płomień. Odrodzenie i zniszczenie Rzeczypospolitej (1733-1795)*, Kraków 2022. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018. Taż, *Regina libertas, Regina libertas, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2006.

⁶ P. Zając, *Stanisław Konarski przed Świętym Oficjum (1769-1771)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2023.

⁷ L. Kołakowski, *O nas samych*, „Kultura” 1975, nr 6 (333), s. 27.

przedstawiane jest jednoznacznie pozytywnie jako dystansujące się wobec „sarmackiej obory”. Niniejsza praca rezygnuje z tak jednoznacznego wartościowania, stara się unikać zarówno nostalgii za dawną Rzeczpospolitą, jak i całkowitego negowania wartości jej intelektualnego dziedzictwa. Tak zarysowanemu celowi podporządkowana jest struktura pracy.

Pierwszy rozdział porządkuje dyskusję na temat kategorii nowoczesności i stara się odpowiedzieć na pytanie, co moderna może oznaczać w filozofii polityki. Refleksje te osadzone są na kilku konceptualizacjach nowoczesności dokonanych przez myślicieli, takich jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wolfgang Ivers, Leo Strauss czy Reinhart Koselleck.

W drugim rozdziale podjęto próbę określenia światopoglądu sarmackiego, wyłaniającego się z kluczowych tekstów zaliczanych do kanonu politycznej literatury sarmackiej powstałych w XVII i na początku XVIII w., które kształtowały dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów w czasach Konarskiego. W analizie szczególnie pomocne okazały się badania Marka Tracza-Trynieckiego i jego zespołu, prowadzone w ramach serii wydawniczej *Biblioteka Staropolskiej Myśli Politycznej*.

Precyzyjne zdefiniowanie pojęć w pierwszych dwóch rozdziałach było konieczne, aby następnie w sposób adekwatny i wolny od ideologicznych uproszczeń opisać przełom, jaki nastąpił za sprawą Stanisława Konarskiego. Wcześniej jednak należało zaznaczyć, że ksiądz pijar nie stworzył swojego projektu ideowego z niczego. Trzeci rozdział pracy poświęcony jest jego bezpośrednim poprzednikom, takim jak Stanisław Dunin Karwicki i Stanisław Leszczyński, którzy również wnieśli nowe treści do szlacheckiego dyskursu politycznego, choć ich koncepcje nie miały takiego wpływu, jak dzieło Konarskiego. Przybliżenie tych postaci pozwala lepiej zrozumieć kontekst intelektualny, w którym przyszło działać księdzu pijarowi, oraz pokazać, w jaki sposób jego myśl wpisuje się w szerszy proces przekształcania polskiej tradycji republikańskiej.

Ostatni, a zarazem najbardziej obszerny rozdział pracy przedstawia Stanisława Konarskiego jako filozofa polityki. Jego myśl polityczna jest swoistą zapowiedzią polskiej nowoczesności godzącej sarmackość z niektórymi ideami rodzącej się moderny. Kluczowa część pracy podzielona została na trzy części. W pierwszej przedstawiono poglądy księdza pijara na naturę ludzką. W drugiej poddano analizie republikanizm Konarskiego. Ostatni fragment porównuje pijara do Machiavellego, formułuje również argumentację na potwierdzenie głównej tezy niniejszej pracy – Stanisław Konarski był prekursorem nowoczesności w polskiej myśli politycznej, który jednakowoż nie zrezygnował z sarmackich idei.

Metodyka pracy

Najważniejsze intuicje metodologiczne, które stoją za tym projektem badawczym, zostały ukształtowane pod wpływem rozważań Leo Straussa. Amerykańsko-niemiecki filozof polityki podkreślał w swoich pracach istotność „momentu aktywnego” w badaniu źródeł historycznych. W tym sensie, analizując myśl polityczną dawnych wieków, nie należy, zdaniem Straussa, poprzestawać na badaniu kontekstu, skupiać się wyłącznie na rekonstrukcji poglądów, oddaniu sensu pojęć i ocenie ich istotności dla danego dyskursu. Filozofia polityki powinna opierać się tak pojętemu historycyzmowi⁸. Karolina Wigura w następujących słowach interpretuje uwagi metodologiczne Straussa: „Swoista *rozmowa z poprzednikami* miała prowadzić historyka idei do samodzielnego uprawiania filozofii w rozumieniu Sokratejskim: koncentracji na podstawowych, fundamentalnych ideach i problemach”⁹. Z perspektywy polskiego badacza takim fundamentalnym pytaniem wymagającym uruchomienia owego „pierwiastka aktywnego” jest zderzenie dziedzictwa staropolskiej tradycji republikańskiej z nowoczesnością. Ostatecznym celem nie była więc po prostu rekonstrukcja światopoglądu politycznego Stanisława Konarskiego i jego poprzedników, lecz wpisanie analizowanej myśli politycznej w filozoficzny dyskurs na temat nowoczesności. W tym celu podjęta została próba opracowania w syntetycznym zarysie staropolskiego światopoglądu politycznego w postaci uprzedzającej wystąpienie księdza Konarskiego. Aby uwyraźnić moment gruntowanej zmiany tegoż światopoglądu dokonanej przez księdza pijara, zdecydowano się tutaj doprecyzować znaczenie pojęcia sarmackości, którym w polskiej humanistyce posługują się przede wszystkim historycy literatury i kultury, niezwykle rzadko zaś historycy idei i filozofowie polityki.

Nie tylko próba opowiedzenia przekonań księdza Konarskiego w kontekście debat nad kategorią moderny sprawia, że projekt ten można uznać za filozoficzny. Strauss pisze, iż „tylko w przypadku, gdy *tu i teraz* przestaje być centrum zainteresowania może pojawić się filozoficzne czy naukowe podejście do polityki”¹⁰. Zwraca więc uwagę, że u swojego źródła filozofia polityki badała rzeczy wieczne, a więc takie, które ani nie dotyczyły obecnej chwili, ani nie mogły być sprowadzone wyłącznie do historii. Filozoficzny namysł nad polityką zaczyna się tam, gdzie założenia i niejako podstawowe pojęcia danego tekstu stają się tematem krytycznego namysłu. Postawą badawczą, do przyjęcia której zachęca nas Strauss, jest więc

⁸ L. Strauss, *Political Philosophy and History*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10, s. 38.

⁹ K. Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019, s. 32.

¹⁰ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, [w:] tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 67.

dążenie do odkrywania najgłębszego źródła światopoglądu politycznego danego autora, które nierzadko na pierwszy rzut oka pozostaje zakryte. W badaniu myśli politycznej ignorowanie jej filozoficznych podstaw, o ile takie są *explicite* lub *implicite* wyrażane, grozi poruszaniem się po powierzchni.

Taką postawę badawczą podczas analizy tekstów z XVII i XVIII w. starano się tutaj wykonywać poprzez oddzielenie poglądów dotyczących konkretnych rozwiązań instytucjonalnych i projektu reform od analizy kluczowych pojęć, z których to dopiero poglądy te wypływają. Stąd charakterystyczne dla filozofów polityki zogniskowanie na pojęciach podstawowych, takich jak natura ludzka, wolność czy równość. Ponadto w niektórych fragmentach udało się tutaj pokazać wyraźne połączenie między konkretnymi propozycjami reform a ich źródłami filozoficznymi opartymi o przyjmowanie takiej, a nie innej antropologii, określeniu, czym jest wspólnota polityczna i jaki powinien przyświecać jej cel. Podobną metodę starano się wykonać, dokonując opracowania syntetycznego ujęciu światopoglądu sarmackiego poprzez podzielenie go na warstwę mityczną, ideologiczną i filozoficzną właśnie.

Filozofia polityki od czasów Platona i Arystotelesa miała charakter normatywny i ogólny, badała istotę sprawiedliwego ustroju i dobra wspólnego. Po przełomie pozytywistycznym nastąpiła jej specjalizacja prowadząca do wyodrębnienia m.in. historii idei i nauk o polityce jako niezależnych dyscyplin naukowych. Współczesna filozofia polityki rozwijana w Polsce, reprezentowana przez takich badaczy, jak Bogdan Szlachta, Dorota Pietrzyk-Reeves czy Steffen Huber, pozostaje dziedziną integrującą te rozproszone dyscypliny, przywraca polityce jej normatywny wymiar. Niniejsza praca wpisuje się w ten nurt myślenia, stara się dotrzeć do „twardego rdzenia” refleksji filozoficznej polskiej myśli politycznej XVII, a szczególnie XVIII w. Znajdują się więc w tej pracy fragmenty, w których nie tylko bada się koherentność prezentowanych poglądów czy jakość prezentowanej argumentacji, lecz także ich charakterystykę normatywną, zwracającą uwagę na przyjmowane przez analizowanych autorów ideały i wartości.

Sam Leo Strauss podkreślał, że współcześnie filozofia polityki musi być połączona z badaniem historii idei. Pisał, że „jeśli chcemy wyjaśnić idee polityczne, które odziedziczyliśmy, musimy zaktualizować ich implikacje, które były wyraźne w przeszłości, a to może zostać zrobione tylko za pomocą historii idei politycznych [...] W tym zakresie wysiłek filozoficzny i wysiłek historyczny całkowicie się złączy”¹¹. Dlatego też historia idei

¹¹ L. Strauss, *Political Philosophy and History*, dz. cyt., s. 47.

politycznych pełni tutaj istotną funkcję. Praca podąża za intuicjami Anny Grześkowiak-Krwawicz, która w swojej praktyce badawczej stara się łączyć dwie dominujące dziś perspektywy metodologiczne – szkołę z Cambridge i niemiecką *Begriffsgeschichte*¹². Warszawska badaczka podkreśla przy tym, że korzysta z obu tradycji w sposób dość ogólny, dostosowuje pewne aspekty metody niemieckiej i anglosaskiej do własnego, specyficznego przedmiotu badań, jakim jest dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów¹³. Tradycja anglosaska stworzona przez Quentina Skinnera i Johna Pococka zwraca uwagę przede wszystkim na kontekst społeczny idei politycznych. Inspirując się tzw. zwrotem lingwistycznym w filozofii i teorią Johna L. Austina. Badacze ci traktują wypowiedzi polityczne w kategoriach aktów mowy. Każdy akt dzieli się na lokucje, illokucje, perlokucje. Lokucje to sama treść, illokucje to intencje, jakie stoją za treścią, a perlokucje to wpływ, jaki treści te wywołują na odbiorcach. Szkoła z Cambridge będzie ogniskować swoją uwagę na illokucjach, czyniąc z kontekstu wypowiedzi najważniejszy przedmiot analizy. Z kolei tradycja badawcza *Begriffsgeschichte*, zapoczątkowana przez Reinharta Kosellecka, koncentruje się na ewolucji znaczeń kluczowych pojęć w danym dyskursie. Zakłada, że semantyka idei politycznych nie jest statyczna i kształtuje się pod wpływem dyskursów i praktyk społecznych¹⁴.

Wskazania metodologiczne obu szkół przyświecają po części temu projektowi badawczemu. Bierze się tutaj pod uwagę zarówno konteksty konkretnych wypowiedzi politycznych (np. ukrywający się pod tradycyjną retoryką rewolucjonizm Stanisława Konarskiego), jak i ewolucję podstawowych pojęć dyskursu szlacheckiego (cnota, wolność, sarmackość).

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że istnieje wyraźne napięcie między szkołą z Cambridge a poglądami Leo Straussa. O ile amerykańsko-niemiecki filozof zwracał uwagę przede wszystkim na tzw. wielkie tematy i wieczne idee, oceniał konkretne ich konceptualizacje od strony normatywnej i badał ich racjonalność, tak Quentina Skinnera będzie interesowało raczej, dlaczego idee polityczne znajdowały w danym momencie takie, a nie inne sposoby artykulacji i z jaką intencją były konstruowane. Sam Skinner zresztą bezpośrednio poglądy Straussa krytykował, m.in. za to, że redukował jego zdaniem rozumienie idei tylko do tekstu.

¹² Na ten aspekt metodologiczny w książkach Anny Grześkowiak-Krwawicz zwraca uwagę Joanna Orzeł. Zob. J. Orzeł, *Między semantyką historyczną a kontekstem społecznym epoki – o języku politycznym szlachty Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik historyczny” 2021, nr 3, s. 813.

¹³ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 11-15.

¹⁴ Por. P. Kuligowski, *O ważności metahistorii idei. Szkoła z Cambridge i Begriffsgeschichte: porównania, spory, krytyki*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2019, nr 49, s. 403-427.

Ignorował przy tym aspekt illokucyjny wypowiedzi politycznych, a także narzucał na źródła historyczne swoje własne, etyczne uprzedzenia, popełniał przy tym błąd prezentyzmu¹⁵.

Po upływie ponad połowy wieku napięcie między szkołą z Cambridge a Leo Straussem wydaje się możliwe do przekroczenia. Rafael Major, podsumowując krytykę stylu filozofowania Straussa dokonywaną przez Skinnera, stwierdza, że obaj „tworzą wspólny front przeciwko tym historykom idei, którzy nie rozumieją filozoficznego znaczenia zdobywania dokładnego zrozumienia historii”¹⁶. Ostatecznie Skinner wydaje się zgadzać ze Straussem w najważniejszym punkcie – rozważania historyczne nie mogą być celem samym w sobie, powinny zaś stwarzać przestrzeń do namysłu o charakterze filozoficznym i odkrywać prawdę o nas samych¹⁷. Taki też cel przyświeca tejże pracy. Podobnie jednak jak dla Anny Grześkowiak-Krwawicz kierunki metodologiczne wyznaczone przez Straussa, Kosellecka czy Skinnera funkcjonują tutaj jako jedynie ogólne wskazówki, które należało dostosować do specyfiki badanych źródeł i podejmowanych, szczególnie w pierwszym rozdziale, wysiłków teoretycznych.

¹⁵ Zob. Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, nr 8, s. 12-13.

¹⁶ R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly Volume” 2005, nr 58, s. 481.

¹⁷ Q. Skinner, *Meaning and Understanding*, dz. cyt., s. 53.

Rozdział I

Pojęcie nowoczesności

Wieloznaczność moderny

Moderna to kategoria o wielowarstwowym znaczeniu, która ulega zmianom w czasie i kulturowym kontekście. Wydzielenie kolejnych sensów nowoczesności i uporządkowanie ich w pewnej hierarchii rodzi zaś problem doboru kryterium. Droga, jaką tutaj się proponuje, wychodzi od analizy języka potocznego i zmierza do ustalenia znaczenia nadawanego nowoczesności we współczesnej dyskusji filozoficznej i historii idei. Wydzielenie konkretnych sensów nagromadzonych w tej pojemnej kategorii ma stworzyć miejsce dla namysłu nad polskim wariantem nowoczesnej myśli politycznej w epoce oświecenia jako progu nowoczesności¹⁸.

Nowoczesność jako pojęcie filozoficzne odsyła nas do polemik postmodernistów, takich jak Jean-François Lyotard i Wolfgang Iser, z późnymi przedstawicielami szkoły frankfurckiej, jak Herbert Schnädelbach i Jürgen Habermas¹⁹. Próby dookreślania kategorii nowoczesności są bowiem konsekwencją dyskusji na temat ogłoszonej przez Jean-François Lyotarda w 1979 r. końca moderny i proklamowania postmodernizmu, w której to zarówno Habermas, jak i Iser brali udział²⁰. Na polskim rynku wydawniczym propozycją, która systematyzuje wyniki tej debaty i odnosi je do polskiej kultury, jest książka Macieja Parkitnego p.t. *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII w.* Poznański literaturoznawca w pierwszej części stara się zdefiniować *modernitas* na płaszczyźnie filozoficznej²¹. Wyrażenia „nowoczesność” używa się, zdaniem Parkitnego, na cztery różne sposoby: wartościujący, normatywny, historyczny i strukturalny²². Do pewnego stopnia analogiczny schemat analizy pojęciowej zostaje zachowany w tym rozdziale.

Równolegle do dyskusji toczonej między postmodernistami, a frankfurczykami,

¹⁸ Wyrażenia tego używam za Teresą Kostkiewiczową: zob. Taż, *Oświecenie – próg naszej współczesności*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1994, s. 6.

¹⁹ Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000; H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

²⁰ Zob. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2008, s. 7-19.

²¹ M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, dz. cyt., s. 15-67.

²² Zob. M. Parkitny, dz. cyt., s. 20-49. Autor z kolei zapożycza schemat analizy tego pojęcia od Herberta Schnädelbacha. Por. Tenże, *Przegrana moderna?*, [w:] *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 326-344.

refleksja nad kategorią nowoczesności trwała również w ramach historii idei i filozofii polityki – w szkole z Cambridge (Quentin Skinner i John Pocock), w niemieckiej *Begriffsgeschichte* (Reinhardt Koselleck), istotnym teoretykiem moderny jest dla tej pracy również Leo Strauss pragnący powrotu klasycznej filozofii polityki.

Wszystkie te debaty tworzą dziś jeden interdyscyplinarny dyskurs na temat nowoczesności²³. Uporządkowanie rezultatów tej debaty jest niezbędne, aby rozpocząć refleksję nad ideą polskiej nowoczesności – czym miałyby być i czy stosowanie przymiotnika „polska” jest tutaj niezbędne, a jeśli tak, to co miałyby to określenie oznaczać.

A. Normatywny wzór

Pierwszy sens nowoczesności oznacza pozytywny stosunek „do tego, co teraz”, przy jednocześnie negatywnym nastawieniu „do tego, co było”. Nowoczesność w tym znaczeniu odpowiada najbardziej potocznym intuicjom językowym. Dla przykładu: gdy po raz pierwszy używamy dziś jakiegoś nowego sprzętu elektronicznego, to określamy go jako *nowoczesną* technologię. Jesteśmy pod wrażeniem jego możliwości, jednocześnie zauważając, że to co nowe odpowiada na jakiś technologiczny brak poprzedniego modelu. Wartościujący sens nowoczesności nie jest przyporządkowany do jakiegoś konkretnego historycznego czasu. To po prostu sposób wyrażenia afirmatywnego stosunku wobec nowości i tego co aktualnie obowiązujące. Maciej Parkitny podaje, że choć hasło „moderne” opracowane przez Diderota pojawia się z całym swoim znaczeniowym bogactwem w *Encyklopedii* i właśnie w czasach francuskiego oświecenia ten typ rozumienia stał się wyjątkowo wyrazisty, to jednak był obecny w poprzednich wiekach, a nawet czasach antycznych: „Już Arystarch z Samotraki przeciwstawiał »nowych« poetów (np. Kallimacha) Homerowi”²⁴.

²³ Warto nadmienić, że w ostatnich dekadach do tych dyskusji dołączyli również teoretycy posługujący się terminem „metamodernizm” lub „postpostmodernizm”. Te zyskujące na popularności pojęcia nadal wydają się negocjowane i niedookreślone, trudno więc w kilku słowach stwierdzić kategorycznie, co oznaczają. Pewną intuicję językową wyrabia jednak stwierdzenie Grega Dembera, że o ile modernizm charakteryzował się wielkimi narracjami, a postmodernizm ogłaszał ich śmierć, tak metamodernizm ma stworzyć przestrzeń pozwalającą wierzyć w powrót wielkich opowieści. W tym sensie metamodernizm wydaje się wyrazem tęsknoty za nowoczesnością, dyskursem starającym się uratować modernę, czyniąc to z pełną świadomością bagażu postmodernistycznych krytyk. Jest też, w zależności od konkretnego autora, dyskursem starającym się czerpać pozytywne treści zarówno z modernizmu jak i postmodernizmu, zgodnie z duchem oscylacji jako czołowej, metamodernistycznej kategorii. Termin „metamodernizm” jest jednak dla tej analizy bezużyteczny. Jeśli istnieje jakaś analogia między podejmowanymi tutaj zagadnieniami, a metamodernizmem, to będzie nią swego rodzaju postawa metodologiczna, wyrażająca się w przekonaniu, że mimo wielu kryzysów nowoczesność nadal stanowi horyzont naszego doświadczenia i rozumienia. Warto więc nadal się nią zajmować. Zob. G. Dember, *Metamodernism and the Structure of Feeling*, 2020, [dostęp online: 15.07.2024] <https://thesideview.co/journal/what-is-metamodernism-and-why-does-it-matter/>; A. Pipere, K. Mårtinson, *Metamodernism and Social Sciences: Scoping the Future*, 2022, [dostęp online: 15.07.2024].

²⁴ M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, dz. cyt., s. 26-27.

Nie jest to jedyny możliwy sposób radzenia sobie z funkcjonowaniem słowa *modernitas* w czasach tak odległych jak średniowiecze czy nawet starożytność. Edmund Morawiec stara się dowodzić, że mówienie o nowoczesności jest obecne w różnych epokach historycznych i nie ma wystarczających powodów, aby nowoczesność właściwą datować od historycznego oświecenia, jak chce tego na przykład Parkitny, ale i wiele innych badaczy. We wstępie do swojej pracy poświęconej nowoczesności Morawiec stwierdza, że „każdą wyróżnioną epokę historyczną charakteryzuje specyficzna nowoczesność, powstała w wyniku określonych przemian kulturowych w Europie [...] Pojęciem nowoczesności ze względu na jego relatywność określać można każdą wyróżnioną dotąd epokę historyczną”²⁵.

Rzeczywiście, sprowadzanie sensu *modernitas* do potocznej intuicji językowej, a więc afirmacji „nowych czasów”, sprawi, że nowoczesność jako kategoria teoretyczna okaże się trywialna i bezużyteczna. Morawiec nie bierze pod uwagę jednak trzech pozostałych perspektyw, które podejmowane są przez autora *Nowoczesności oświecenia*. W zrelatywizowanym do konkretnej epoki ujęciu Edmunda Morawca *modernitas* jest pojęciem pozbawionym ahistorycznej treści. Ściśle rzecz ujmując, nie ma czegoś takiego jak „nowoczesność”, jest tylko przymiotnik „nowoczesny” służący do pozytywnego określenia jakichś aktualnych cech lub zjawisk w relacji do tego, co funkcjonowało w obrębie anachronicznej tradycji.

Drugie znaczenie nowoczesności to znaczenie normatywne. Jak stwierdza Parkitny za Schnädelbachem, stanowi ono radykalizację pierwszego wariantu. Już nie tylko afirmacja teraźniejszości, ale wręcz imperatyw pozytywnego odniesienia do tego, co nowe lub nawet do tego, co ma dopiero nadejść. Można zwrócić uwagę na pewną estetyczną cechę tak pojętej *modernitas*. Stanowi ona postawę podobną do swego rodzaju mody – „być modnym” oznacza „być na czasie”. Nowoczesność sprowadzona do tego typu postawy nie może zakorzenić się w czymś obcym, musi – podobnie jak modny sposób ubierania się – dowartościować sama siebie, z samej siebie też musi brać wyznawane wartości²⁶. I choć w tym wypadku Parkitny sugeruje, że sens normatywny jest charakterystyczny dopiero dla czasów oświecenia, to jednak stwierdza, że i on nie może wyczerpywać całości zagadnienia. Wówczas nowoczesność oznaczałaby powierzchowną postawę „bycia na czasie” lub opisywała jakieś mgliste doświadczenie, dla którego źródłem pozytywnego wartościowania byłby sam powab nowości

²⁵ E. Morawiec, *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 12.

²⁶ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 18.

i popularności. To jednak wydaje się zbyt mało, aby w ogóle mówić o pełnoprawnej definicji – postawa nowoczesna to doświadczanie lub stosunek wobec tego, co nowe. Brakuje jednak określenia, czym to „nowe” ma być, a także jakie ma być, za wyjątkiem być może tego, że ma być popularne jak ulotna z definicji moda²⁷.

Wydaje się również, że można pokusić się o redukcję znaczenia wartościującego i mówić jedynie o normatywnym. Jeśli sens normatywny stanowi radykalizację pierwszego, z pozytywnego wartościowania czyniąc imperatyw tej postawy jako konstytutywnej dla *modernitas*, to nie istnieje wystarczający powód, aby wyróżniać i oddzielać znaczenie wartościujące. Drugi (normatywny) zawiera bowiem pierwszy (wartościujący). Jeśli z postawy obowiązującej uczynimy konieczne prawo, to nie podważamy samego wartościowania, ale nadajemy mu specjalną rangę.

Choć znaczenie normatywne nie jest semantycznie bogate, to jednak zwraca uwagę na charakterystyczny motyw wielu klasycznych tekstów uznawanych w literaturze za ważne dla moderny czy nawet fundujące nowoczesność. Cechę tę można określić radością zerwania – z tradycją, z autorytetem mistrza, z intelektualnymi stereotypami. Zauważalna jest ona w filozofii wielu nowożytnych myślicieli, zarówno u zwykle wymienianego w tym kontekście XVII-wiecznego Kartezjusza jak i na przykład XVI-wiecznego Machiavellego. Choć korzystają przecież z pewnej tradycji – Kartezjusz ze scholastyki, Machiavelli zaś z tradycji republikańskiego Rzymu – obaj ogłaszają nowy początek i radykalne zerwanie. Będzie to nowatorskie rozumienia człowieka, jak w przypadku Kartezjusza, czy też polityki, jak w przypadku Machiavellego. Nie trudno znaleźć podobne momenty u Spinozy („Filozofie [...] nie biorą ludzi, jakimi są, lecz jakimi chcieliby ich mieć. Stąd powstało, że po największej części zamiast etyki pisano satyrę i nie utworzono nigdy polityki takiej, która mogłaby mieć zastosowanie praktyczne”²⁸), filozofii Kanta (krytyka klasycznej metafizyki i ugruntowanie moralności w samoświadomym podmiocie), Marksa („Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*”²⁹), Nietzschego (koniec klasycznie pojętej etyki i oczekiwanie na nadczłowieka), Husserla (próba ponownego ugruntowania poznania naukowego dzięki powtórzeniu ruchu Kartezjusza), czy nawet postmodernistów (zerwanie z koncepcją kartezjańskiego podmiotu). Historia filozofii jawi się przeto po części jako opowieść o intelektualnych rewolucjach i następujących kolejno po sobie

²⁷ M. Parkitny, dz. cyt., s. 30.

²⁸ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern, De Agostini: „Altaya”, Warszawa 2002, s. 25.

²⁹ K. Marks, *Teza o Feuerbachu*, przeł. S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 1975, s. 8.

przewrotach kopernikańskich – w reakcji na realizm przychodzi nominalizm, na kontynentalny racjonalizm brytyjski empiryzm, etc. Każda z tych orientacji intelektualnych rozpoczynała się od rzucenia tradycji wyzwania, swoistej radości rozpoczynania od początku. Radość ta, oznaczająca pozytywne dowartościowanie teraźniejszości i przyszłości, jest tak naprawdę funkcją krytycznego nastawienia do wszystkiego co zastane w kulturze. Wyznacza kierunek myśli w stronę wyzwolenia z okowów ograniczającego dziedzictwa, pełnego przesądów i zabobonów. Myślicielem nowoczesnym nie jest więc ten, kto cierpliwie kontynuuje naukę mistrza; na miano prawdziwie nowoczesnego intelektualisty zasługuje raczej uczeń odrzucający jego nauki, ogłaszający nowy system lub koncepcję, a najlepiej takie, które będą występować w sprzeczności do wszystkiego co znaliśmy do tej pory.

W tym sensie na miano nowoczesnych *par excellence* zasługują wszystkie te koncepcje i zjawiska, których nazwy zaczynają się od przedrostka *post*. Mowa o takich pojęciach jak postmodernizm, poststrukturalizm, postkonserwatyzm czy postprawda. Emblematyczne jest w tym kontekście pojęcie postpostmodernizmu, obwieszczające koniec końca moderny. Ogłaszanie kresu dyskursu/teorii/koncepcji jest zarazem wezwaniem do pracy nad *novum*, nad tym co nieuchronnie musi nadejść po opisywanym przełomie.

B. Kategoria metahistoryczna

Drugim sensem nowoczesności jest znaczenie historyczne. To nowoczesność pojęta ramach określonego czasu ujętego w ramach epoki. Ustalenie znaczenia historycznego nowoczesności polega na zlokalizowaniu pewnej kluczowej idei lub całego ich zbioru, następnie znalezieniu pierwszego dzieła, w którym owa idea lub koncepcja zostały zawarte, a ostatecznie uznaniu czasu jego opublikowania za początek *modernitas*. Skala tego wyzwania powoduje, że konkretna data, a nawet jednoznaczne określenie wieku rozpoczęcia nowoczesności, nadal stanowią punkt sporu. Istnieją różne warianty: czy uznawać za początek nowoczesności połowę wieku XVIII, z uwagi na dobrze zbadany fakt, że to właśnie w tym czasie została ustalona semantyka wszystkich najważniejszych pojęć używanych w późniejszych wiekach³⁰; czy może przesunąć granicę *modernitas* do 1628 roku, kiedy Kartezjusz rozwija ideę uniwersalności matematyki jako płaszczyzny naukowej, do której odnosi się wszystko, co istnieje w rzeczywistości; czy może jednak sytuować nowoczesność w okolicach 1830 r., kiedy koniec epoki Goethego spotykał się z początkiem rewolucji

³⁰ Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 354-366.

przemysłowej w Europie?

Właściwy porządek tym rozważaniom mogą nadać dwie chronologie nowoczesności zaproponowane przez myślicieli tak od siebie różnych jak Wolfgang Welsch oraz Leo Strauss. Pierwszego z nich można określić mianem drobiazgowego kronikarza myśli postmodernistycznej, drugi natomiast powraca do filozofii polityki w klasycznych ujęciach Arystotelesa i Platona. Dzięki takiemu nieoczywistemu zestawieniu można ukazać w miarę pełne spectrum podejścia do chronologii *modernitas*.

W książce *Nasza postmodernistyczna moderna* Welsch dzieli historię nowoczesności na cztery okresy: nowożytność zapoczątkowana przez Kartezjusza, nowożytną nowoczesność rozpoczynającą się w oświeceniu, radykalną nowoczesność XX w. oraz trwający do dziś postmodernizm³¹.

Nowoczesność, zdaniem niemieckiego filozofa, zaczyna się w pierwszej połowie XVII w. Kartezjusz jest uznany za prekursora *modernitas* z dwóch powodów. Dla Hegla, a także całej tradycji filozofii idealistycznej, Descartes zasługuje na miano filozofa nowoczesnego, ponieważ jako pierwszy odkrywa samoświadomość i na niej opiera fundament swojej metody i systemu. Dzisiaj częściej podkreśla się drugą przyczynę, mianowicie ideę *mathesis universalis* stanowiącej fundament cywilizacji naukowo-technicznej. Idea ta, rozwijana równolegle przez Leibniza i Newtona, oznacza hipotetyczny model nauki ustrukturyzowanej dzięki uniwersalnemu językowi matematyki, który miał redukować wieloznaczność obecną w języku naturalnym, a przez to zapewniać ostateczną i niepodważalną prawdziwość poznania naukowego.

Wydaje się, że najistotniejszym punktem rozważań Wolfganga Welscha jest ten, w którym autor wskazuje na 1750 r. jako kluczową cezurę nowoczesności filozoficznej. Połowa XVIII w. to z trzech niezależnych przyczyn istotna data dla dziejów filozofii.

Po pierwsze, to czas opublikowania w ramach konkursu ogłoszonego przez Akademię w Dijon eseju J.J. Rousseau zatytułowanego *Rozprawa o naukach i sztukach*, w której francuski filozof poddaje radykalnej krytyce ówczesną cywilizację europejską³². Akademia zadała wówczas otwarte pytanie: *Czy postęp nauk i sztuk przyczynił się do zepsucia, czy do poprawy obyczajów?*, Rousseau udzielił zaś odpowiedzi negatywnej, jednocześnie krytykując oświeceniowych piewców rozumu, którzy odwracali uwagę społeczeństwa od spraw istotnych

³¹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 92-120.

³² J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 9-44.

– takich jak cnota publiczna lub nierówność – w zmian rozważając treści oddalone od zwykłego człowieka – jak szczegółowe analizy naukowe czy encyklopedyczne hasła.

W tym samym roku ukazuje się również *Aesthetica* Alexandra Gotlieba Baumgartena, która zdaniem Welscha rozpoczyna dzieje estetyki jako niezależnej dyscypliny filozoficznej. Skupiona na poznaniu zmysłowym miała dać odpór dominującemu wówczas racjonalizmowi. Do dzieła tego w późniejszych wiekach nawiązywali niemieccy romantycy – tacy jak chociażby Schlegel czy Fichte³³. Pamiętając o ostrożności wobec wielkich generalizacji, niemiecki postmodernista zdaje się twierdzić, że droga zapoczątkowana przez Baumgartena przeszła z etapu rozumienia funkcji estetyki jako uzupełnienia modelu nowożytnej nauki, po pełnienie roli kompensacyjnej, aż po krytykę obowiązującego modelu naukowości i rewolucję Fryderyka Nietzschego, według którego nauka miała zostać zastąpiona przez artystę³⁴.

Ostatni przełom datowany na połowę XVIII w. to nie tyle wydarzenie, co próba opisanie największej zmiany dokonującej się wówczas na płaszczyźnie języka filozofii. Można zapytać, dlaczego Rousseau i estetyka wchodząca w polemikę z kontynentalnym racjonalizmem również stanowią przykłady myśli nowoczesnej. Skoro koncepcje te były mniej lub bardziej bezpośrednią polemiką z ideami uznawanymi za oświecone i nowoczesne, to czy ich twórcy nie są po prostu przeciwnikami *modernitas*, czy nie są anti-nowocześni? Kluczowa teza Welscha stanowi, że krytyki nowoczesności od czasów oświecenia są formułowane w jej własnym języku. Do analogicznych wniosków doszedł niemiecki historyk Reinhardt Koselleck. Jego zdaniem to właśnie w połowie XVIII w. ukształtowano znaczenie wielu konstytutywnych pojęć dla nowoczesności – takich jak „postęp”, „rewolucja”, „emancypacja”. Czas ten został określony jako próg, „czas przełęcz” czy też „siodło” nowoczesności³⁵. Welsch argumentuje podobnie, stwierdzając, że każda krytyka nowoczesności, aby mogła zostać uznana za adekwatną, musi zostać wyrażona w języku racjonalnym, a także dążyć do uniwersalności. Obie te cechy, racjonalny język i postulowanie uniwersalności, będą istotnymi punktami zaczepienia w definiowaniu nowoczesności dla obu autorów.

Z poglądu Wolfganga Welscha wynika, że chociażby konserwatyzm, jako doktryna polityczna, jest nowoczesny. I to nawet jeśli powszechnie uznaje się, że myśl zachowawcza programowo występuje przeciwko nowoczesności kojarzonej z historią wybuchu Rewolucji

³³ W. Welsch, dz. cyt., 103-104.

³⁴ Tamże.

³⁵ R. Koselleck, *O niedostatku teorii w naukach humanistycznych*, [w:] tenże, *Warstwy czasu: studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012; tenże, *Dzieje pojęć...* dz. cyt., s. 309-367.

francuskiej. Zgodnie z rozumowaniem niemieckiego postmodernisty myśl odrzucająca idee nowoczesne, aby być w modernie zrozumiana, musi posługiwać się precyzyjnym językiem operującym pojęciami nowoczesności, a ten – jak argumentuje Welsch za Koselleckiem – jest wynalazkiem pochodzącym z połowy XVIII w. W argumentacji tej używa się trzech sensów nowoczesności: jako przymiotnika określającego nowy język filozofii, jako idei, które są powszechnie z nowoczesnością kojarzone oraz epoki, w której były formułowane. Teza Welscha brzmi: nawet jeśli konserwatysta sprzeciwia się idei nowoczesności, to jednak zmuszony jest uprawiać swoją krytykę w epoce nowoczesnej stworzonej przez zmiany dokonane na poziomie języka.

Dla Welscha dyskurs nowoczesności jest totalny. Nie jest więc możliwe filozofowanie nienowoczesne w erze moderny. Teza ta nie do końca jest prawdziwa. Nawet jeśli uznamy rozstrzygnięcia Kosellecka z zakresu semantyki historycznej, godząc się, że istnieje wiele pojęć, które zostały wynalezione owym „czasie przełęcz”, a co za tym idzie każdy uczestnik dyskursu musi się nimi posługiwać, aby być zrozumiały, to jeszcze nie znaczy, że każdy termin został wówczas zdefiniowany i to zdefiniowany raz na zawsze. Język filozoficzny jest żywy, filozofowie powracają do pojęć używanych przed wiekami, pojawiają się również zupełnie nowe terminy niemające związku z pierwotnym słownikiem nowoczesności. Totalizacja dyskursu moderny jest wyrazem postmodernistycznego pesymizmu, jakoby filozofia nie mogła się już rozwijać, tj. wyjść poza ramy modernistycznego języka i wartości. Oznacza również negację filozofii przez historię, ponieważ zakłada, że nasze obecne usytuowanie w czasie historycznym w pełni warunkuje sposób naszego myślenia. Filozofia przestaje być uniwersalna, zostaje zredukowana do kontekstu. Staje się sposobem wypowiadania w czasie, a nie myśleniem walczącym o niezależność wobec czasu. Wydaje się, że niemiecki teoretyk ulega modernistycznej z gruntu pokusie nadawania zbyt dużego znaczenia swoim czasom. Z perspektywy kilkudziesięciu lat od napisania tej pracy, gdy coraz mniej pisze się o postmodernizmie, jest to jeszcze bardziej oczywiste. Jednakże odrzucenie tezy Wolfganga Welscha o totalności języka moderny, nie neguje samej chronologii i znaczeń, jakie są jej przypisywane.

Trzeci podokres nowoczesności zaczyna się, zdaniem niemieckiego filozofa, w XX wieku. Jego wyróżnikiem jest dominacja pluralizmu i pożądanie różnorodności. To jednocześnie stopniowy zanik koncepcji, które miałyby unieważniać wszystkie poprzednie systemy, a także być powszechne i uniwersalne. Jako przykład jest podawany współczesny kształt nauk pozytywnych, które – na czele z teorią względności Einsteina – zakwestionowały

totalność modelu *mathesis universalis*. Nie wchodząc szczegółowo w to zagadnienie, trzeba nadmienić, że pogląd Welscha nie jest bezdyskusyjny. Thomas Kuhn będzie sądzić na przykład, że nauka nie odrzuca dziś modelu *mathesis universalis*, ale twórczo go reinterpretuje³⁶. Rewolucja, jakiej dokonał Einstein, nie polegała na negacji fizyki Newtona, lecz na zmianie paradygmatu naukowego, a więc takim zmodyfikowaniu klasycznego modelu, aby opisywał większą klasę zjawisk. Zmiana paradygmatu w naukach pozytywnych nie oznacza zaś pełnej negacji i odcięcia się od poprzedniego paradygmatu, lecz jego uzupełnienie i rozwój. Nie jest to jednak adekwatne miejsce, aby rozstrzygać, kto lepiej ujmuje sens rewolucji dokonanej przez Einsteina. Wystarczy nadmienić, że sceptycyzm Welscha wobec wymagającego modelu naukowości wynika raczej z postmodernistycznej inklinacji do krytyki scjentyzmu aniżeli znawstwa teorii fizycznych.

Etapem zamykającym dzieje nowoczesności jest, zdaniem Welscha, postmodernizm. Pojęcie to rozumiane jest w *Naszej postmodernistycznej modernie* bardzo szeroko. Oznacza uświadomione afirmowanie wielości i sprzeciw wobec wielkich metanarracji. Toteż za paradygmatycznego przedstawiciela postmodernizmu uznany jest Jean-François Lyotard, który upadek wielkich opowieści ogłosił jako pierwszy³⁷. Mianem postmodernistów nieuświadomionych, co wydaje się nieuzasadnione, określani są również tacy filozofowie jak wspomniany wyżej Kuhn, ale także Hans Blumenberg, Odo Marquard i Hans Georg Gadamer. Spośród nich tylko Lyotard do etykiety postmodernisty otwarcie się przyznawał. Zarówno w dyskursie publicystycznym, jak i akademickim, termin „postmodernizm” często funkcjonuje jak epitet czy wręcz obelga używana wobec tych wszystkich intelektualistów, którzy podważają dziedzictwo nauki i cywilizacji Zachodniej *in extenso*. Na paradoksalne implikacje wynikające z nadużywania pojęcia postmodernizmu wskazuje Krystyna Wilkoszewska, stwierdzając, że ambiwalentność rozsądza ten termin od środka. Trudno zamykać bowiem w jednym pojęciu treść, która według programu ogłoszonego przez Lyotarda nie może być totalizująca i ogólna, a raczej operować wieloznacznością, nie może mówić także o opozycji, ale co najwyżej o różnicy. Takie postawienie problemu uniemożliwia zdefiniowanie postmodernizmu. Definiowanie polega przecież na jednoznacznym, totalnym można powiedzieć, określeniu danego przedmiotu. Wilkoszewska stwierdza ostatecznie: „Dominuje świadomość, że nie mamy do czynienia z odrzuceniem [...], lecz że *conditio postmoderne*

³⁶ Zob. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago-Londyn 1996.

³⁷ Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalski, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.

polega na zrozumieniu przez nas moderny głębiej (niż ona sama mogła to uczynić), na skutek świadomego podjętego, retrospektywnego jej odczytania, ukazującego modernistyczne motywy, strategie i techniki”³⁸. Choć sama badaczka ogranicza znacząco liczbę reprezentantów postmodernizmu, brakuje tam dla przykładu przedstawicieli hermeneutyki, to jednak wnioski są spójne z rozważaniami Welscha – postmodernizm to nie przekreślenie, lecz następny etap nowoczesności.

Podobną chronologię jej dziejów, choć na płaszczyźnie filozofii polityki, zaproponował Leo Strauss. Trzeba nadmienić, że w języku angielskim nie istnieje rozróżnienie na nowożytność i nowoczesność. Nowożytność to po prostu *the early modern period*. Stąd można stwierdzić, że Leo Strauss pisze o nowoczesności, a także o jej wczesnym stadium³⁹. To z kolei zgadza się z perspektywami zarówno Welscha jak i Parkitnego. Amerykański konserwatysta wychodzi jednak z zupełnie innych założeń:

Przez nowożytność [wczesną nowoczesność] rozumiemy radykalną modyfikację przednowożytnej filozofii politycznej, która jawi się w pierwszym rzędzie jako odrzucenie tejże filozofii. Jeśli przednowożytna filozofia polityczna posiada fundamentalną jedność, własne oblicze, to nowożytną [nowoczesną] filozofię polityczną, jej przeciwieństwo, będzie cechować taka sama odrębność, przynajmniej na zasadzie negacji⁴⁰.

Strauss po pierwsze sprowadza nowoczesność do historii dziejów jej podsystemu, a więc filozofii polityki, a po drugie, dużo bardziej wyraziście podkreśla niejednoznaczność *modernitas*. Zdaniem autora można wyróżnić trzy etapy rozwoju nowoczesności, określane przez niego mianem fal.

Pierwsza zaczyna się filozofią polityki Thomasa Hobbesa, który zamknął w spójną teorię rozważania Niccolò Machiavellego opisane 120 lat wcześniej w *Księżciu*, poradniku sprawowania władzy napisanego dla Wawrzyńca II Medyceusza. XVI-wieczny przedstawiciel renesansowej filozofii polityki zanegował rozstrzygnięcia Platona i Arystotelesa, zapowiadając w ten sposób nową epokę i wyprzedzając swoje czasy. Zawyrokował podobnie jak wiek po nim Spinoza, że do tej pory myśliciele nie opisywali polityki taką, jaka jest naprawdę, ale taką, jaka być powinna. To zaś sprawiało, że rozważania z zakresu filozofii polityki były bezużyteczne dla praktyki politycznej. Celem myślicieli politycznych nie powinno być sprawiedliwie urządzona wspólnota, która będzie w możliwie najpełniejszy sposób tworzyć warunki do wzrostu cnót moralnych wśród obywateli. Machiavelli proponuje swoiste

³⁸ K. Wilkoszewska, dz. cyt., s. 13.

³⁹ Dlatego cytowany niżej tytuł powinien być zostać przetłumaczony jako *Trzy fale nowoczesności, nie nowożytności*, skoro tematycznie Strauss obejmuje cztery wieki myśli politycznej.

⁴⁰ L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 16-17.

„obniżenie standardów”⁴¹. Celem formy politycznej państwa jest więc przetrwanie osiągnięte dzięki odporności na wstrząsy zewnętrzne i wewnętrzne oraz umiejętność realizacji skutecznej polityki. Machiavelli zamiast na cnotach skupia uwagę na instytucjach⁴². Jego realizm polityczny był jednak szczególnego rodzaju. Stwierdził bowiem, że polityczna moc zdolna jest zapanować nad przypadkiem i ludzką naturą. To co dla starożytnych, ale i autorów chrześcijańskich (na przykład *Państwo Boże* św. Augustyna) stanowiła przeszkodę nie do pokonania, u Machiavellego może zostać przezwyciężone dzięki wybitnej jednostce i dobrze urządzonemu państwu. Filozoficzny problem poszukiwania sprawiedliwego ładu politycznego został zastąpiony problemem natury technicznej. Jak stwierdza cytowany przez Straussa Thomas Hobbes, „gdy więc państwo ulega rozkładowi wskutek bezwładu wewnętrznego, to winę ponoszą nie ludzie jako materia tego państwa, lecz jako jego twórcy”⁴³.

Warto nadmienić, że Leo Strauss jako zwolennik klasycznej filozofii polityki podchodzi do nowożytników z nieukrywanym sceptycyzmem. Jego analiza myśli politycznej Machiavellego w co najmniej jednym aspekcie wydaje się przesadzona. Podstawową tezę *Księcia* nie jest wiara w możliwość okiełznania losu przez człowieka. Teza florentczyka jest dużo bardziej zniuansowana – celem polityka jest opanowanie okoliczności i wyprzedzanie faktów, to nie znaczy jednak, że zawsze jest to możliwe⁴⁴. Machiavelli w jednoznaczny sposób stwierdza w *Księciu*, że nawet gdyby dany polityk odpowiadający za decyzje w państwie nie popełnił żadnych błędów, to jednocześnie los może sprawić, że postawione przez niego cele nie zostaną nigdy osiągnięte⁴⁵.

Drugą falę nowoczesności zaczyna, podobnie jak u Welscha, J. J. Rousseau. XVIII-wieczny krytyk cywilizacji, oburzony upadkiem obyczajów, dokonał reinterpretacji pojęcia cnoty. W klasycznej filozofii polityki cnota była pojęciem z zakresu filozofii moralnej, a moralność nie była konstruktem, lecz miała odpowiadać naturalnemu porządkowi rzeczywistości. Rousseau dokonuje uhistorycznienia moralności, a także człowieczeństwa jako takiego. W tym sensie, również dla Straussa, czasy oświecenia stanowią „czas przełeczy” *modernitas*. Rousseau uważa, że człowiek w stanie natury, pozbawiony cywilizacji, jest istotą para-humanoidalną. Człowiek jest z natury dobrym zwierzęciem, pozbawionym racjonalności,

⁴¹ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, [w:] *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 92.

⁴² Tamże, s. 98.

⁴³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 285.

⁴⁴ Por. J. G. A. Pocock, *Moment Makiawela*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁵ N. Machiavelli, *Książę*, przeł. W. Rzymowski, Prześwity, Warszawa 2023, s. 65.

„uczwłowiecza” się natomiast wraz z postępem procesu historycznego. Specyficznie rozumiany postęp głoszony przez Rousseau również wykorzystany jest jako teoretyczne narzędzie do zasypania przepaści między powinnością a faktem politycznym⁴⁶. Państwa dojdą w końcu do tego, że zapewnienie słusznych rządów musi zostać wprowadzone przez instytucję woli powszechnej. Dzięki powszechnemu dostępowi do głosowania powinność kolektywna stanie się politycznym faktem. Wola powszechna dlatego jest sprawiedliwa, bo wyraża zbiorowe mniemanie na temat sprawiedliwości. Sprawiedliwość zatem, podobnie jak indywidualne cnoty, nie jest naturalna, lecz umowna. W innym miejscu Strauss stwierdza jednoznacznie, że dla Rousseau „wola powszechna, która immanentnie istnieje w pewnego typu społecznościach, zastępuje transcendentne prawo naturalne”⁴⁷.

Trzecią falę nowoczesności, zdaniem Leo Straussa, inicjuje myśl Fryderyka Nietzschego. Tak jak historyzm Rousseau przepełniony był tęsknotą za naturą i bijącą z niej harmonią, tak poglądy Nietzschego – choć również zanurzone w refleksji nad historią – przepełnione są goryczą i potrzebą unicestwiania złudzeń. Niemiecki myśliciel pisze: „Wszyscy filozofowie mają wspólną wadę, że za punkt wyjścia biorą człowieka teraźniejszego i myślą, że przez jego analizę dojdą do celu [...] Brak zmysłu historycznego jest dziedziczną wadą wszystkich filozofów”⁴⁸. Z tej perspektywy Nietzsche podważa filozoficzny pogląd obecny na Zachodzie co najmniej od czasów oświecenia, że oto dzieje ludzkości są jednocześnie dziejami postępu. Idea ta, rozwinięta w najwyższej formie w postaci Heglowskiej historiozofii, zostaje przez Nietzschego zanegowana. Z oczywistego dla autora *Tako rzecze Zaratustra* spostrzeżenia, które stanowi, że wszystkie zasady dotyczące moralności, urządzenia państwa, rozumienia nauki, są efektem historii, nie wynika przecież, że zmierzamy do jasno określonego celu – obiektywnego i sprawiedliwego ładu. To odkrycie miało dla Nietzschego fundamentalne znaczenie. Świadomość tej wiedzy zaprowadziła go ostatecznie do postulatu przewartościowania wszystkich wartości i oczekiwania na nadczłowieka. Tym mechanizmem nie rządzi jednak żadne odgórne prawo. To od ludzi zależy, czy osiągniemy stan nadczłowieka. Jeśli ten nie nadejdzie, to człowiek przyszłości będzie jednocześnie człowiekiem ostatnim.

Na uwagę zasługuje fakt korespondowania sensów *modernitas* uwypuklonych przez

⁴⁶ J.J. Rousseau daleki był od naiwnej wiary w szczęście ludzkości dane przez panowanie rozumu, do historii przeszedł natomiast jako jeden z pierwszych krytyków ideologii postępu. Napięcia między projektem oświecenia, a myślą Rousseau są komentowane w dalszej części rozdziału.

⁴⁷ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Ludzkie, Arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2016, s. 16.

Welscha analizującego nowoczesność *sensu largo* oraz Straussa badającego jedynie filozofię polityki. Dla amerykańsko-niemieckiego konserwatysty nowoczesność jawi się jako triada trzech rewolucji mentalnych podkopujących dziedzictwo filozofii klasycznej, dla niemieckiego postmodernisty dzieje nowoczesności są mimo wszystko historią uzyskiwania przez człowieka Zachodu wiedzy o samym sobie. Historia nowoczesności jest w jego optyce historią świadomości własnego „ja”. Charakterystyczne jest również to, że obaj – mimo dzielących ich fundamentalnych różnic – analizują podobne filozoficzne tropy, podkreślają znaczenie oświecenia jako punktu zwrotnego *modernitas*, a także obejmują w swej analizie analogiczny okres czasu.

Paralelność ta nie może jednak zakryć wniosku o charakterze normatywnym. Niemiecki postmodernista zdecydowanie bardziej pozytywnie wartościuje drogę, jaką przebyła nowoczesna filozofia. Wnioski Straussa są odwrotne. Swój klasyczny esej *Czym jest filozofia polityki?* kończy precyzyjnym określeniem natury wszystkich wcześniej opisywanych fal nowoczesności: „Zapomnienie wieczności albo, innymi słowy, wyobcowanie człowieka od jego najgłębszego pragnienia, a tym samym podstawowych zagadnień jest ceną, jaką zapłacić musi nowożytny człowiek, od samego początku, za próbę bycia absolutnym suwerenem, panem swej własnej natury, próbę opanowania przypadku”⁴⁹. Istotą nowoczesności więc jest w tej optyce pycha przejawiająca się w przekonaniu o samowystarczalności człowieka i jego umiejętności do tworzenia nowych, politycznych światów.

Podsumowując, nowoczesność stanowi kategorię chronologiczną wyższego rzędu, i w tym sensie jest pojęciem metahistorycznym⁵⁰. Przedrostek meta można tłumaczyć zarówno jako *ponad* jak i *głębiej*. *Modernitas* jest *ponad* tradycyjną chronologią epok, ponieważ obejmuje schyłek wczesnej filozofii nowożytnej, filozofię oświeceniową, filozofię romantyczną jak i pozytywizm oraz wszystkie pozostałe nurty opisywane w ramach uporządkowanych okresów czasu, aż do wieku XX i czasów postmoderny. Jest również chronologią rozumianą *głębiej*, tj. doszukującą się nieoczywistych powiązań między epokami filozoficznymi, które są zwykle definiowane w opozycji do siebie – jak oświecenie i romantyzm.

Można więc na gruncie przyjętych założeń mówić o nowoczesności nowożytności,

⁴⁹ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, dz. cyt., s. 106.

⁵⁰ Por. H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014. W pracy tej termin „metahistoria” oznacza analizę narracyjnych struktur obecnych w historiografii. W niniejszym tekście termin ten używany jest niezależnie od rozumienia proponowanego przez White’a – jako określenie chronologii wyższego rzędu, pozwalającej opisać całościowy horyzont nowoczesności.

a także nowoczesności oświecenia, romantyzmu i pozytywizmu etc. *Modernitas* obejmuje 400 lat myśli człowieka Zachodu. Powstaje więc zasadne pytanie: co istotnego spaja tak obszerny okres trwający w niektórych wariantach od wieku XVI do dziś? Próba odpowiedzi na to pytanie, ledwie zarysowaną wyżej za pośrednictwem rozstrzygnięć Welscha i Straussa, naprowadza na trzeci sens pojęcia nowoczesności.

C. Typ idealny i warianty

Pozbawienie analizowanego pojęcia znaczeń normatywnych i historycznych naprowadza na ogólne cechy nowoczesności. Należą do nich: idea autonomicznego rozumu, a także radykalny sceptycyzm. Obie można uznać za składowe typu idealnego nowoczesności. Wniosek ten właściwie streszcza kryteria, dzięki którym Welsch i Strauss ustalili chronologię dziejów *modernitas*. Ich rozstrzygnięcia trzeba jednak traktować z dużą ostrożnością. Można byłoby sugerować, że zapanowanie autonomicznego rozumu, pozbawionego gorsetu wiary i myślenia magicznego, a także radykalny sceptycyzm, przejawiający się w zdolności do krytyki wszelkich fundamentów, sprowadza się do walki ze średniowiecznym *Christianitas* oraz ze skutkami, jakie dominacja religii chrześcijańskiej wywarła przez wieki na zachodnią kulturę umysłową. Po jednej stronie należałoby umieścić światłych progresyistów noszących kaganek oświaty, z drugiej zaś epigonów cywilizacji walczących o utracone dziedzictwo. Po jednej stronie mamy więc dobrych filozofów nowoczesnych, a po drugiej antynowoczesnych, a więc złych filozofów tradycyjnych. Takie rozumowanie jest jednak błędne, bazuje bowiem na nieuprawnionej generalizacji, sprowadza się także do stanowiska normatywnego. W zderzeniu z konkretnymi źródłami można pokazać, że autonomiczny rozum i radykalny sceptycyzm to cechy, które przez autorów nowoczesnych są bardzo szeroko interpretowane; natomiast dawanie wiary stereotypowi nowoczesności jako projektu zawsze walczącego z chrześcijaństwem prowadzi co najmniej do dwóch błędów. Po pierwsze, każdego filozofa krytycznie nastawionego do ideologii rozumu trzeba byłoby uznać za nienowoczesnego. To zaś wydaje się przesadą, mając w pamięci chociażby przedstawicieli szkoły frankfurckiej, którzy z mitem rozumu walczyli. Po drugie, takie odczytanie obu tych cech radykalnie ogranicza również reprezentację „koryfeuszy nowoczesności” – jak wspomniani wyżej głęboko religijny Descartes czy czołowy przedstawiciel „wieku światła”, Jean Jacques Rousseau, którego trudno nazwać ideologiem cywilizacyjnego postępu opartego o wszechmocny rozum.

Pozostając w kontekście francuskim, można wymienić myślicieli uważanych

powszechnie za paradygmatycznych przedstawicieli nowoczesności, którzy jednocześnie reprezentowali radykalnie opozycyjne wobec siebie światopoglądy filozoficzne, i to w tak fundamentalnych kwestiach jak cywilizacyjny postęp oraz kult racjonalizmu. A jednak obaj wyrażali niechęć wobec zewnętrznych autorytetów, wykazywali także zdolność do nierzadko radykalnej krytyki idei uznawanych ówczesnie za fundamentalne. Porównanie poglądów Nicolasa de Condorceta (1743-1794) właśnie z poglądami Jean-Jacquesa Rousseau (1712-1778) rzuca światło na właściwy sens wskazanej charakterystyki nowoczesności.

Condorcet, zwolennik bezkrwawej rewolucji, a jednocześnie ofiara jakobinów, w dziele zatytułowanym *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, napisanym w 1793 r., kreśli przyszłość świata opanowanego przez ideały oświecenia i zbawiennej dla ludzkości cywilizacji postępu: „Nadejdzie czas, gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nie uznającym innego pana niż własny rozum; gdy tyrani i niewolnicy, kapłani oraz ich głupie i obłudne narzędzia istnieć będą jedynie w historii i w teatrze”⁵¹. I dalej: „Realne korzyści, jakie pociągnie za sobą postęp, którego możemy spodziewać się niemal że z zupełną pewnością, będą się zwiększać tak długo, jak długo doskonalić się będzie rodzaj ludzki”⁵². Jednak tego samego, niezależnego rozumu, używał Rousseau w *Rozprawie o naukach i sztukach*, wyrażając poglądy w całości przeciwne do apoteozy przyszłego kształtu cywilizacji dokonanej przez Condorceta:

Nienawiści narodowe wygasną, ale wraz z miłością ojczyzny. Miejsce wzgardzonej niewiedzy zajmie niebezpieczny pirronizm. Niektóre wybryki się wyklnią, niektóre przywary potępi; ale z innych zrobi się cnoty; albo mieć je będzie trzeba, albo udawać. Niech, kto chce, chwali umiarkowanie naszych mędrców; ja widzę w nim tylko wyrafinowaną niepowściągliwość, równie niegodną mojej pochwały, jak ich pełna przebiegłości prostota⁵³.

Charakterystyczny jest sposób, w jakim Rousseau opisuje niebezpieczeństwa wiążące się z rozwojem cywilizacji rozumu. Zauważa, że walka z niewiedzą może przerodzić się w tryumf niebezpiecznego pirronizmu. Przestroga przed konsekwencjami przyjmowania postawy sceptycznej, tj. antydogmatycznej, wśród społeczeństwa nie jest jednak tożsama ze stosunkiem do samego sceptycyzmu, jakim powinien się zdaniem Rousseau odznaczać filozof. Nie tyle więc neguje wartość samego pirronizmu, tak charakterystycznego dla jego temperamentu intelektualnego, co wskazuje na potencjalne negatywne skutki upowszechnienia tej postawy wśród ogółu społeczeństwa, które w przyпыływie nadmiernej wiary w rozum może burzyć porządek społeczny.

⁵¹ A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957, s. 218.

⁵² Tamże, s. 226.

⁵³ J. J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, dz. cyt., s. 15.

Do samej idei postępu w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tak gorącą promowaną przez Condorceta, również pochodził krytycznie:

Przykład dzikich, których niemal wszystkich zastaliśmy na tym właśnie szczeblu rozwoju, zdaje się potwierdzać, że przeznaczeniem właściwym rodzaju ludzkiego było zawsze na nim pozostać, że stan ten jest prawdziwą młodością świata i że cały postęp późniejszy to już tylko szereg etapów wiodących, jak mogło się zdawać, ku udoskonaleniu jednostki, faktycznie zaś ku schyłkowi gatunku⁵⁴.

Condorcet wierzący w liniową dynamikę nieprzerwanego przez dzieje postępu, który dokonuje się dzięki mocy ludzkiego rozumu, jest tak samo pisarzem nowoczesnym jak Rousseau, upatrujący w postępie cywilizacji technologicznej źródła cierpień. Można wręcz pokusić się o stwierdzenie, że Condorcet ślepo wierzący w moc ludzkiego rozumu jest mniej nowoczesny od wątpiącego w jego totalną siłę Rousseau. Obu przedstawicieli francuskiego oświecenia łączy natomiast radykalny sceptycyzm, a także wiara w myśl wolną od zewnętrznych autorytetów.

Elastyczność tak pojmowanej nowoczesności nie dotyczy wyłącznie różnic w obrębie jednego narodowego dyskursu filozoficznego. Trzymając się przykładu oświecenia, inaczej do autonomii rozumu i radykalnego sceptycyzmu będzie podchodzić brytyjski, amerykański lub polski „wiek światła” *in extenso*. Jak pisze Gertruda Himmelfarb w *Drogach do nowoczesności*:

Siłą napędową brytyjskiego Oświecenia nie był rozum, lecz »cnoty społeczne« czy »uczucia społeczne«, w Ameryce zaś wolność polityczna stanowiła przesłankę Rewolucji i podstawę republiki. Dla brytyjskich filozofów moralnych i dla amerykańskich Ojców Założycieli rozum **był narzędziem** [pogrubił K.P.] do osiągania wyższych celów społecznych, nie zaś celem samym w sobie⁵⁵.

Brytyjska badaczka wskazuje na istotny trop przydatny w analizowaniu nowoczesności. Postulowana niezależność rozumu nie musi jeszcze oznaczać jego hegemonii, ten może być przydatnym narzędziem w osiąganiu innych celów. Język filozofii zaś odsączony od teologii lub języka magicznego nie musi jeszcze prowadzić do przeceniania zdolności umysłu ludzkiego i często zarzucanej oświeceniu francuskiemu pychy. Przykład ten pokazuje również, że w obrębie samego Zachodu oświecenie jako próg nowoczesności przyjmowało różne warianty, a ich ostateczny kształt zależny był od lokalnych uwarunkowań kulturowych, pomimo istnienia w każdej z tych kultur specyficznie rozumianej niezależności poznania rozumowego oraz zdolności nowoczesnej kultury umysłowej do samokrytyki. Teza ta prowadzi do fundamentalnego wniosku: pomimo wskazania ogólnych cech *modernitas*, o istnieniu syngularnej definicji nowoczesności można mówić jedynie formalnie. W rzeczywistości mamy

⁵⁴ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 197.

⁵⁵ G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenie*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2018, s. 40-41.

bowiem do czynienia z wielością różnych nowoczesności. Wyliczone cechy są sformułowane tak, że albo prowadzić będą do stworzenia definicji zbyt ogólnej, albo wybrania konkretnej wersji lokalnej nowoczesności, która z jakiś powodów miałaby stanowić paradygmatyczny wzór dla pozostałych. Obie strategie mogą dostarczać prostych modeli interpretacyjnych, jednak ich wartość eksplanacyjna poprzez ignorowanie kontekstów lokalnych naraża na zbyt daleko idące uproszczenia.

Warto podkreślić, że przyjęcie za Himmelfarb pluralistycznej koncepcji nowoczesności dopuszcza również jej procesualną asynchroniczność. *Modernitas* złożona jest bowiem z wielu wzajemnie uwarunkowanych podsystemów, które pojawiały się jako zjawiska kulturowe zgodnie z dynamiką lokalnego kontekstu. Procesy te zachodziły w różnym czasie i w różnej kolejności. Nowoczesność filozoficzna obok nowoczesności politycznej, społecznej i ekonomicznej niekoniecznie musiała materializować się w pełni według wzoru nadanego przez francuskie oświecenie, które tradycyjnie uważano za paradygmatyczne. Stąd też lokalne konkretyzacje wskazanych wyżej cech nie ograniczają naukowego dyskursu o nowoczesności, dopuszczają bowiem analizę tego niezwykle złożonego zagadnienia również na płaszczyźnie innych dziedzin, nie roszcząc sobie prawa do pierwszeństwa.

Wykluczenie syngularnych definicji nowoczesności nie jest niczym nowym. Badania Himmelfarb poświęcone oświeceniu brytyjskiemu odpowiadają dokonaniom Teresy Kostkiewiczowej, która skupia się na analizach polskiego „wieku światła”. Zwolennikiem pluralizacji nowoczesności jest również Maciej Parkitny⁵⁶. Podkreślenie zaś zderzenia abstrakcyjnych cech *modernitas* z lokalną tradycją skupia uwagę na perspektywie, którą za Andrzejem Waśką można nazwać diachroniczną⁵⁷. Optyka ta wymusza niejako spoglądanie na dzieje nowoczesności w zderzeniu z lokalnymi tradycjami przednowoczesnymi. Dopiero tak opisywana nowoczesność może oddawać właściwe wewnętrzne napięcia i sensy. Perspektywa synchroniczna, skupiająca się na porównaniu dyskursu nowoczesności w różnych krajach, również może przynosić owocne rezultaty badawcze, pozbawiona jednak kontekstów lokalnych będzie zbliżała się do ideologicznego, czy też – jak zostało to nazwane wyżej – specyficznego normatywnego pojmowania nowoczesności, gdzie najistotniejszym zadaniem badawczym jest nie dogłębna charakterystyka lokalnych wariantów *modernitas*, lecz opisanie transmisji idei z centrum na peryferia.

⁵⁶ Tamże, s. 43.

⁵⁷ A. Waśko, *Sporne i bezsporne dziedzictwo polskiego oświecenia*, [w:] „Teologia Polityczna” 2019-2020, nr 12, s. 29.

Na gruncie porównawczego studium cywilizacji poglądy analogiczne do Himmelfarb i polskich literaturoznawców reprezentował Szemu'el Noach Eisenstadt, autor koncepcji nowoczesności zwielokrotnionych. Izraelski socjolog, choć przeciwstawia się unifikującym definicjom, stwierdza, że typu idealnego *modernitas* można doszukiwać się w europejskim oświeceniu. Reinterpretując dorobek Maxa Webera, stwierdza:

Zarówno wokół podstawowych przesłanek ontologicznych, jak i wokół fundamentów społeczno-politycznego porządku władzy społecznej rozwinęła się głęboka refleksyjność – podzielana nawet przez najbardziej radykalnych krytyków tego programu, którzy z zasady podważali prawomocność tej refleksyjności. Sedno tego programu polegało także na naturalizacji: kosmosu, człowieka i społeczeństwa oraz na dążeniu do emancypacji człowieka z okowów »zewnętrznych« autorytetu lub tradycji⁵⁸.

Eisenstadt usiłował w swoim pogłębionym studium opisać napięcia między ideami filozoficznymi i myślą społeczno-polityczną *sensu largo*, a realnymi zmianami w funkcjonowaniu społeczeństw. Jednak pozostając na gruncie filozofii, wystarczy wziąć pod uwagę te elementy jego teorii, które dotyczą nowoczesności filozoficznej. Zachodzi tutaj dokładna analogia między rozważaniami izraelskiego socjologa, a poglądami Parkitnego, ale również Welscha i Schnädelbacha. Refleksyjność w ujęciu autora *Utopii i nowoczesności* odpowiada otwartości na radykalną krytykę własnych fundamentów, natomiast sens naturalizacji można sprowadzić do cechy określonej wyżej jako autonomiczność rozumu. Istnienie abstrakcyjnego typu idealnego jednak nie podważa głównej tezy Eisenstadt'a – modelowa charakterystyka nowoczesności musi brać pod uwagę przede wszystkim jej wewnętrzny pluralizm.

Warto na koniec tego fragmentu rozważyć hipotetyczną sytuację, w której autonomiczny rozum przeciwstawia się radykalnemu sceptycyzmowi lub gdy granicę samokrytyki nowoczesności postawi się na zakazie krytykowania autonomicznego rozumu. Mówiąc inaczej, czy między obiema wskazanymi cechami nowoczesności mogą występować wewnętrzne tarcia i sprzeczności? I czy taka sytuacja nie rozsądziłaby analizowanego typu idealnego od środka? A jeśli tak, to czy filozof, który nie zgadzałby się na autonomię rozumu lub stawiałby granicę sceptycyzmowi, mógłby zostać uznany za nowoczesnego? Odpowiedź jest przewrotna i na swój sposób paradoksalna. Filozof, który programowo chciałby być antynowoczesny, a jednocześnie pragnąłby zostać wysłuchany i zrozumiany – postulowałby dla przykładu powrót do powiązania racjonalności z prawdami wiary – musiałby wyrazić swoją

⁵⁸ S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 289.

krytykę, posługując się językiem nowoczesnej filozofii⁵⁹. Wewnętrzne napięcia tworzą ogólne znaczenie nowoczesności, a autonomiczny rozum i radykalny sceptycyzm są jej cechami nie tyle treści, co formy właśnie. Oznacza to, że filozof bezwzględnie występujący przeciwko ideom nowoczesności skazany jest w pewnym stopniu na tworzenie swych koncepcji w dyskursie zdominowanym przez *modernitas*. Uwikłany w kontekst nowoczesności używa więc nowoczesnych instrumentów do jej zwalczania. Idee autonomicznego rozumu i radykalnego sceptycyzmu nie oznaczają koniecznie ideologii rozumu dającej łatwe odpowiedzi, lecz postulat wolności do zadawania pytań podważających nawet największe świętości, poza wpływem zewnętrznych autorytetów – czy to tradycji, czy też postępu⁶⁰.

Dlatego też nowoczesność stanowi swego rodzaju labirynt, z której trudno się wydostać. To nie oznacza jednak, że jest to niemożliwe. Rodzajem strategii proponowanej przez Leo Straussa jest droga od historii idei do filozofii. Wolna myśl dziejąca się poza reżimem moderny otwiera się przed myślicielem dzięki dystansowi, jaki uzyskuje się poprzez świadomą krytykę nowoczesności (nawet wyrażonej w jej własnym języku) i uwypuklenie przewag filozofii sprzed nowożytnego zwrotu.

Strauss pragnie powrotu klasycznej filozofii polityki, aby odzyskać utracony komfort wolnego myślenia. Chce wyzwolić się z dyskursu opartego na wiecznej tymczasowości, który tworzony jest przez dyktat autonomicznego rozumu i radykalnego sceptycyzmu. Jak stwierdzili Karol Marks i Fryderyk Engels w *Manifestie komunistycznym*, „wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”. Marshall Berman posłużył się tym cytatem, tytułując swoją książkę poświęconą doświadczeniu nowoczesności. Analizy *modernitas* skupione na aspekcie egzystencjalnym opisują zmiany istnienia-w-świecie ludzi doświadczających skutków tak pojętej nowoczesności. W świat nowoczesny wpisana jest dialektyka między tym co jest, a tym co dopiero nadchodzi. Dynamizm ten stwarzając wielkie możliwości, stanowi jednocześnie wielkie zagrożenie dla tożsamości kultur i społeczeństw, owa dynamika zmiany i stałości określa nowoczesność. Berman na samym początku swojej książki pisze: „Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale jednocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy; wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy”⁶¹. Właśnie w czasach oświecenia

⁵⁹ Dobrym przykładem takiej strategii jest propozycja Habermasa, aby świecki rozum otworzył się na idee płynące z religii. Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003.

⁶⁰ Por. H. Schnadelbach, *Przebrana moderna*, dz. cyt., s. 344.

⁶¹ M. Berman, *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 15.

rzeczywistość w Europie radykalnie przyspiesza, dyskurs nowoczesności natomiast stara się oddać to przyspieszenie w pojęciach filozoficznych.

Oświecenie a nowoczesność

Po analizie nowoczesności jako kategorii metahistorycznej i opisanu typu idealnego *modernitas*, gdzie temat „wieku światła” pojawiał się kilkakrotnie, należy osobno rozważyć, dlaczego teoretycy nowoczesności najczęściej poszukują jej genezy w oświeceniu; oraz jakie konsekwencje rozstrzygnięcia te przynoszą dla niniejszej pracy.

A. Projekt filozoficzny czy polityczny?

Refleksja nad charakterem nowożytnego projektu wymaga uwzględnienia pluralizmu nowoczesności. Lokalne warianty „wieku światła” zderzały się z własną tradycją, próbując ją reinterpretować, a także – nierzadko choćby częściowo – zachowywać wiele z jej dziedzictwa, często w sposób nie do końca uświadomiony. Trudno powtarzać dziś pogląd największych entuzjastów francuskiego oświecenia stanowiący, że czysty rozum jest w stanie w pełni racjonalnie zorganizować daną kulturę i stworzyć kulturę nową niejako *ex nihilo*. Samokrytyka danego oświecenia zawsze przebiegała wewnątrz specyficznego kontekstu, według swoistych i trudnych do zdefiniowania reguł. W związku z tym nie istniało nigdy jedno oświecenie, a wyżej wskazane cechy nowoczesności materializowały się w odmienny sposób w ramach konkretnego miejsca i czasu. Absolutny prymat oświecenia francuskiego, które miałoby w całości i bez wyjątku zapanować w Europie, to teza lansowana przez m.in. Petera Gaya w latach 60. XX w.; dziś jednak przeważa stanowisko przeciwne reprezentowane chociażby przez wspomnianą już G. Himmelfarb czy J.G.A. Pocock’a⁶². Stan tej debaty w rozbudowany sposób streszcza Richard Butterwick⁶³.

Podejście uwypuklające istotność lokalnych uwarunkowań rzutujących na kształt oświecenia w danej kulturze charakterystyczne jest również dla Teresy Kostkiewiczowej. Zdaniem badaczki poprzez zapośredniczenie polskiego oświecenia w imaginariusium epoki baroku, do unikatowych cech rodzimego „wieku światła” należały takie zjawiska jak: relatywnie znacząca rola religii w literaturze, dialektyka swojszczyzny i cudzoziemszczyzny

⁶² Zob. G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności...*, dz. cyt.; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, t. I: *The Enlightenment of Edward Gibbon*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁶³ R. Butterwick, *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, [dostęp online: 16.07.2024], https://www.researchgate.net/publication/325333282_Miedzy_owswieceniem_a_katolicyzmem_czyli_o_katolickim_owswieceniu_i_owswieconym_katolicyzmie

lub ważna pozycja antyku w sztuce⁶⁴. Co nie oznacza jednocześnie negacji wpływu innych prądów – czy to francuskich, angielskich, niemieckich, czy niderlandzkich.

Co więcej, wspomniany Butterwick zgadza się z tezą postawioną przez Richarda Evensa jakoby oświecenie zaczęło się nie we Francji kilkadziesiąt lat przed rewolucją, lecz jeszcze w XVII w. w Niderlandach, w których działał Spinoza, a także hugenoci uciekający z Francji, wigowie z Anglii i Irlandii (John Locke), czy Bracia Polscy. To pierwotnie stamtąd, a nie z Paryża, miał zacząć się proces popularyzacji filozofii materialistycznej, panteizmu, republikanizmu i sceptycyzmu wobec zastanego porządku⁶⁵.

Rozpoczynając refleksje poświęconą specyfice „wieku światła”, trzeba wyjaśnić jeszcze jedną wątpliwość. Można pokusić się bowiem o stwierdzenie, że cechy *modernitas* wskazane jako składowe opisanego wyżej typu idealnego nie określają wystarczająco przekonująco *differentia specifica* nowoczesności. Czy w poprzednich etapach historii filozofii nie postulowano niezależności rozumu od zewnętrznych autorytetów i zdolności do krytyki nawet najbardziej fundamentalnych elementów kultury umysłowej danego czasu? Sceptyk mógłby stwierdzić wobec tego, że pierwszym filozofem nowoczesnym był Sokrates, skazany prawomocnym wyrokiem sądu za odznaczanie się w swojej działalności publicznej właśnie takimi cechami. Kultura dialogu ojca klasycznej filozofii greckiej charakteryzowała się przecież i tym, że swoimi poglądami podważał zasadność religii państwowej, a także negował kulturowe dogmaty, chcąc wytrącać Ateńczyków z komfortu funkcjonowania w obrębie stereotypów, zabobonów i powszechnie przyjmowanych, aczkolwiek błędnych (jego zdaniem), opinii.

Istotnie, myśliciele oświeceniowi przekraczający próg nowoczesności, a także przedstawiciele *modernitas* w kolejnych epokach, zachowują wiele z sokratejskiego modelu uprawiania filozofii, nadając tego typu umysłowości nową, pogłębianą treść. Argument taki jednak nie podważa, lecz umacnia zasadność opisanego typu idealnego. Według Ernsta Cassirera to właściwe *novum*, jakie przynosi oświecenie – sokratejska postawa zyskuje wówczas niespotykaną popularność⁶⁶. Newralgiczna różnica polega na miejscu, jakie zajmowała filozofia w strukturze społecznej Greków w porównaniu do roli, jaką pełniła

⁶⁴ T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła – obszary swoistości*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 457-459.

⁶⁵ R. Butterwick, *Między oświeceniem a katolicyzmem...*, dz. cyt., s. 12. Por. R. J. W. Evans, *The Origins of Enlightenment in the Habsburg Lands*, [w:] tenże, *Austria, Hungary, and the Habsburgs: Essays on Central Europe, c. 1683-1867*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 41.

⁶⁶ E. Cassirer, *Wstęp*, [w:] tenże, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. XIV.

w XVIII wiecznej Francji jako kolebki oświecenia⁶⁷. Nie bez powodu mówi się przecież o XVIII stuleciu jako o wieku filozofii. Hasło to oznacza nie tylko wzrost popularności namysłu filozoficznego dzięki tak spektakularnym przedsięwzięciom jak wydanie między 1751 a 1780 r. trzydziestu pięciu tomów *Encyklopedii*, wiek filozofii nie oznacza również jedynie postępu nauki dokonującego się w XVIII w.; w pierwszym rzędzie epitet ten opisuje szczególną pozycję, jaką w tworzącej się debacie publicznej zajmowali ówcześni filozofowie, na czele z J. J. Rousseau, Wolterem, Diderotem, d’Alambertem i Condillaciem. Obecność tych autorów na salonach, misja cywilizacyjna, którą większość z nich sobie postawiła, kontakty z monarchami europejskimi, a ostatecznie wpływ ich idei na przemiany polityczne właściwie oddają sens tego hasła. Za przykład może posłużyć popularna wśród badaczy opinia, że to właśnie idea woli powszechnej oraz wezwanie do odrodzenia rodzaju ludzkiego, sformułowane przez J.J. Rousseau, wywarły przemożny wpływ na wybuch rewolucji francuskiej – do tego stopnia, że genezy filozofa nazywa się jej autorem.⁶⁸ Dlatego też zasadne jest pytanie: skoro filozofia oświeceniowa popularyzowała i radykalizowała pewne idee pochodzące z poprzednich wieków, doprowadzając do powstania zaczynu nowoczesnej debaty publicznej, to czy nie była bardziej projektem politycznym, niż filozoficznym? To pytanie, na które trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Zapewne filozofia oświeceniowa, jak żadna inna wcześniej, wpływała na rzeczywistość polityczną. Hegel napisze w *Wykładach z filozofii dziejów*: „Odkąd słońce jaśnieje na firmamencie a planety krążą wokół niego, nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość”⁶⁹. Wyjątek czynił jednak dla oświecenia, które ugruntowało drogę rewolucji francuskiej, uznawanej powszechnie za fundamentalnie wydarzenie w dziejach nowoczesności.

Zarówno aspekt polityczny jak i filozoficzny obecny jest w bodaj najczęściej cytowanym w tym kontekście eseju – słynnej odpowiedzi Immanuela Kanta na pytanie „Co to jest oświecenie”, udzielonej w 1784 r. na łamach periodyku naukowego *Berlinische Monatsschrift*⁷⁰. Krótki tekst Kanta, który z perspektywy całego jego dorobku filozoficznego

⁶⁷ Najwyrazistszym symbolem miejsca, jakie w strukturze społecznej starożytnego świata zajmowali filozofowie, jest cynik Diogenes, w którego to stylu filozofowania upatruje się zresztą pierwowzoru dla nonkonformistycznej umysłowości oświecenia. Zob. L. Shea, *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.

⁶⁸ Zob. M. Ozouf, *Regeneration* [w:] *A Critical Dictionary of the French Revolution*, red. F. Furet, M. Ozouf, przeł. A. Goldhammer, Belknap Press, Cambridge, Mass, 1989, s. 781.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 344.

⁷⁰ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005.

należy uznać w gruncie rzeczy za mało istotny, zawiera wiele treści, którym poświęcono już tutaj znaczną ilość miejsca. To przykład zaangażowanego w myślenie społeczno-polityczne filozofa, wierzącego w postęp – w, jak to określa, „święte prawo ludzkości”⁷¹. Oświecenie nie jest stanem, lecz procesem, w który wikła się całe XVIII stulecie. Cytowany niezliczoną ilość razy początek eseju, definiujący oświecenie jako wychodzenie „człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości”, stanowi swoisty manifest, w którym można odnajdywać zarówno wskazanych cech nowoczesności, jak ideologicznego ciężaru „wieku światła”. Autonomia rozumu widoczna jest we fragmentach odżegnujących się od wszelkich dogmatów i formuł będących „kajdanami ludzkości”. Krytyczna funkcja filozofii zaś zostaje podkreślona, gdy Kant od światłych umysłów domaga się konstruowania nowego świata. Z obu tych cech wyłania się głęboka samoświadomość epoki, a także próba oddania tej postawy przy pomocy języka filozoficznego. Jak stwierdza Teresa Kostkiewiczowa, „oświecenie jest to pierwszy w dziejach kultury europejskiej okres, którego współtwórcy i uczestnicy wyrażali przekonanie o odmienności i szczególnym charakterze własnego czasu”⁷².

W parze jednak z ową samoświadomością idzie również intelektualna pycha. Immanuel Kant *implicite* definiuje swoją rolę społeczną przez pryzmat należenia do elitarnej grupy intelektualistów, którzy mają nieść kaganek oświaty zarówno niedojrzałemu społeczeństwu, jak i monarchom pozwalającym na istnienie wolnej wymiany myśli w obrębie absolutystycznych struktur władzy. Z wyniosłością spogląda na tych, którzy nie są zdolni odważyć się na korzystanie z własnego rozumu i konfrontację ze światem. Pruski filozof jednak zauważa paradoksalność swojego położenia – postulując niezależność rozumu i zdolność idei do przemiany świata, konstatuje jednocześnie, że wolność przez niego wyznawana możliwa jest tylko i wyłącznie dzięki łasce władcy. Jak pisze z nieukrywaną ironią, wypowiadając się w imieniu monarchy: „rozmyślajcie, ile tylko chcecie, i nad czym tylko chcecie, lecz bądźcie posłuszni!”⁷³. W zderzeniu oświeceniowych postulatów z rzeczywistością ówczesnych stosunków władzy – i to nawet jeśli Kant deklarował sympatię dla Fryderyka II Wielkiego – uwidacznia się ideologiczny ładunek poglądów reprezentowanych przez filozofa. Jak określił ten aspekt moderny Koselleck, horyzont doświadczenia w radykalny sposób zaczyna się rozmijać z horyzontem oczekiwań. Oczekiwania te są postulowane w myśli politycznej poprzez innowacje semantyczne. Marzenia ubierane są w filozoficzne pojęcia, które często

⁷¹ Tamże, s. 48.

⁷² T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła...*, dz. cyt., s. 394.

⁷³ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie...*, dz. cyt., s. 49.

zyskiwały w przyszłości swoje empiryczne wcielenia⁷⁴.

Wymiaru politycznego nadaje temu esejowi zderzenie poglądów na postęp ludzkości Kanta w innych jego tekstach⁷⁵. Inaczej niż u Condorceta postęp dla pruskiego filozofa nie oznaczał bowiem zapanowania doskonałości naukowej we wszystkich sferach działalności człowieka, płaszczyzną jego realizacji miał być przede wszystkim stan doskonałości moralnej. Ten zaś mógł zostać osiągnięty tylko zbiorowo, wewnątrz sprawiedliwie urządzonej, globalnej republiki pokoju. Za Justyną Miklaszewską tego rodzaju światopogląd można określić mianem racjonalistycznej utopii⁷⁶. Choć trzeba również przyznać, że myśl polityczna Kanta mocno jest zakorzeniona w rozważaniach natury religijnej. Jak wskazuje Andrzej Bobko, w obliczu dobra i zła racjonalna jednostka pozostaje dla autora *Krytyki praktycznego rozumu* w dużej mierze bezbronna⁷⁷. Tym samym niezależność od zewnętrznych autorytetów, na czele z religią, nie musi oznaczać jeszcze wrogości wobec nawet zinstytucjonalizowanej religijności, a co dopiero nie można jej utożsamiać z wojowniczym ateizmem – obecnym chociażby w pismach Holbacha lub d’Alamberta. Utożsamianie oświecenia z ateizacją filozofii jest błędem, który może pochodzić z analizowania „wieku światła” z perspektywy następnego stulecia i stwierdzenia Nietzschego o „śmierci Boga”.

Istotność oświecenia dla dalszych dziejów nowoczesności, na przykładzie eseju Kanta, ukazuje analogia do greckiego mitu o Prometeuszu. Samoświadomi filozofowie „wieku światła”, na czele z francuskimi *philosophes*, widzieli w sobie klasę uprzywilejowanych tytanów ofiarujących bezbronnej ludzkości wynalazek rozumu. Wynalazek ten podobny był do daru ognia, jakim Prometeusz obdarzył człowieka. Dzięki niemu ludzie byli w stanie przeciwstawić się wyrokom natury, a także zrobić odpowiedni użytek ze swojego umysłu. Wraz z ogniem tytan daje im naukę o liczbach, kunszt pisma i sztukę leczenia schorzeń. W konsekwencji ludzkość uzyskała moc panowania nad światem. Symbolem braku roztropności, a więc ślepego zawierzenia w autorytet boski, jest w tej samej historii Epimeteusz – co się tłumaczy, według Parandowskiego, jako „wstecz myślący”⁷⁸.

⁷⁴ Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć...*, dz. cyt., s. 326.

⁷⁵ Zob. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa 2000; Tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. M. Żelazny, Comer, Toruń 1995.

⁷⁶ J. Miklaszewska, *Kantowska utopia racjonalności*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 76.

⁷⁷ A. Bobko, *Fundament religijny filozofii politycznej Kanta*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, dz. cyt., s. 191-198. Por. Tenże, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Znak, Kraków-Rzeszów 2007, s. 253-283.

⁷⁸ J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Wydawnictwo Puls, Londyn 1992, s. 46.

Brat Prometeusza przyjął bezmyślnie podarunek od bogów – Pandorę. Jego błąd powstał w konsekwencji uległości wobec wyroku boskich autorytetów, sprowadził zarówno na Prometeusza jak i na całą ludzkość straszliwą zemstę. Epimeteusz odpowiada więc w tej analogii wszystkim tym, którzy „z własnej winy nie chcą wyjść z wieku dziecięcego ku dojrzałości”. Oświecenie jako newralgiczny czas w historii *modernitas* jawi się tutaj jako ideowo-polityczny projekt mający na celu uszczęśliwienie ludzkości dzięki mocy rozumu. Rozum jako największy dar dany ludzkości stanowi konsekwencję przechytrzenia bogów dzięki świętokradztwu – kradzieży olimpijskiego ognia.

Późniejsze dzieje nowoczesności to historia gorzkiego rozczarowania. Stanowią niejako „kronikę zemsty” za pychę „wieku światła” i próbę ujęcia teraźniejszości w pojęcie bez udziału prometejskiej ideologii. Po Heglu, przez Marska i Nietzschego, aż po filozofów współczesnych, nowoczesność przestała być ideowym projektem, a zaczęła być postrzegana jako los lub fatum, z którymi należy się zmierzyć. Historia *modernitas* od XIX w. będzie więc odpowiadała smutnemu końcowi mitu o Prometeuszu: „Co dzień zgłodniały orzeł zlatywał, by mu wyjadać wątrobę, która wciąż odrastała. Wokoło było pusto i głucho [...] trwał Prometeusz, niby wieczny wartownik, dla którego zawsze za późno przychodzi noc w płaszczu gwiazdzistym i za późno zorza poranka roztopia się w ciepłocie dnia”⁷⁹. Tego typu postawę wobec nowoczesności można odnaleźć w eseju Michela Foucaulta, zatytułowanego analogicznie do tekstu Kanta. Na to samo pytanie po dwóch wiekach francuski poststrukturalista odpowiada pesymistycznie. Diagnoza nowoczesności, tak przepełniona u Kanta politycznym entuzjazmem, u Foucaulta zdaje się redukować do autokreacyjnej postawy człowieka wobec wyzwań stawianych przez teraźniejszość. Wzorując się na rozważaniach Charlesa Baudelaire’a, pisze Foucault o „ironicznej heroizacji teraźniejszości”⁸⁰. Zamiast wielkich projektów mamy słabą jednostkę skazywaną przez los na wieczną tymczasowość i niekończącą się autokreację:

Świadoma postawa nowoczesna łączy się nieodłącznie z ascetyzmem. Być nowoczesnym, to nie akceptować samego siebie [...]; to traktować siebie jako przedmiot złożonego i trudnego procesu kształtowania [...] człowiek nowoczesny nie dąży do odkrycia samego siebie, swych sekretów i ukrytej prawdy, to człowiek, który próbuje siebie wykreować⁸¹.

Nowoczesność zredukowana do postawy wobec tego co nieuchronne, oprócz utraty wiary w wolność, przynosi ze sobą również utratę wiary w kreacyjną moc rozumu. Oświecenie

⁷⁹ Tamże, s. 47.

⁸⁰ M. Foucault, *Czym jest oświecenie?*, [w:] tenże, *Filozofia, Historia, Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 283.

⁸¹ Tamże, s. 285.

jawiło się Kantowi jako wiek walki z mitami, niecałe dwa stulecia później sama wiara oświecenia w możliwości kreacyjne rozumu została uznana przez Horkheimera i Adorno za mit⁸². Drogę, jaką nowoczesność filozoficzna przebyła, widać wyraźnie, gdy zestawimy ze sobą entuzjazm Condorceta wierzącego, że rozum zawładnie nie tylko naukami przyrodniczymi, ale także ekonomią i stosunkami władzy, z ograniczoną rolą, jaką Herbert Schnadelbach przypisuje dziś sferze idei: „Można planować rewolucję, ale już przejawem dewocyjnego kultu herosów byłoby twierdzenie, że rewolucja rosyjska, tak jak przebiegała, była projektem [ideowym] Lenina”⁸³.

Konkludując te rozważania i trawestując znane powiedzenie Marksa, można stwierdzić, że w czasach oświecenia jako progu nowoczesności, w filozoficznym imaginarius dominował pogląd, że to świadomość określa byt; następne zaś wieki odwracają to *dictum* – to byt określa świadomość. Idea oświecenia jest dlatego niejako rewersem następnych okresów filozofii, stanowiąc jednocześnie nieusuwalny punkt odniesień. W tym też sensie, autonomia rozumu i zdolność do samokrytyki jako cechy nowoczesności nadal pozostają w mocy, choć zmieniają się ich funkcje.

Modernitas ze świadomie realizowanego projektu w czasach oświecenia zmieniła znaczenie i dziś pojmowana jest raczej w ramach losu, wobec którego refleksja filozoficzna pozostaje wtórna.

B. Próg nowoczesności

Pozostaje określić, jak rozumieć sformułowanie „oświecenie jako próg nowoczesności”, które już kilkakrotnie się tutaj pojawiło. W tym celu warto zwrócić uwagę na dwie prace poświęcone w istotnej mierze temu zagadnieniu – syntezę filozofii „wieku światła” dokonaną przez Ernsta Cassirera oraz trzecią część *Dziejów pojęć* Reinharta Kosellecka⁸⁴. Oświecenie często kojarzone jest z abstrakcyjnymi ideami, wielką pracą na pojęciach i konkretną wizją rozumu ludzkiego jako motoru dziejów. Skojarzenia te, choć słuszne, mogą wprowadzać w błąd. Dzięki kilku tym hasłom można byłoby odnieść wrażenie, że wiek XVIII w całości poświęcił się zagadnieniom świata idei, zamiast czerpać swą siłę z analizy fenomenów. Nic bardziej mylnego. Jak dowodzi Cassirer, oświeceniowa filozofia, niezależnie od lokalnych wariantów, charakteryzowała się dwoma metodologicznymi

⁸² Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. J. Siemek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

⁸³ H. Schnädelbach, *Przegrana moderna*, dz. cyt., s. 327.

⁸⁴ R. Koselleck, *Dzieje pojęć...*, dz. cyt. s. 309-395; E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt.

założeniami. Po pierwsze, filozofowie pokładali wiarę w jedność i niezmiennność rozumu ludzkiego, po drugie droga poznania naukowego wiodła – w przeciwieństwie do wielkich systemów filozoficznych XVII w. – od analizy zjawisk w stronę zasad, które nimi rządzą i pojęć, które mają oba te elementy określać. Umysł ludzki zaś, choć niezmienny i jednorodny, jest postrzegany nie przez pryzmat poszukiwania jego istoty, czy też substancji, jak chciałby tego Kartezjusz, lecz przez pryzmat działania – umiejętności analizy konkretnych zjawisk. Oświeceniowi filozofowie pojmują zatem rozum jako siłę, która zajmuje się analizą i syntezą rzeczywistości postrzeganej zmysłowo. Rozumieć coś, znaczy rozłożyć dane zjawisko na fenomeny, te zaś na czynniki pierwsze, poznać zasadę je łączącą, a następnie mechanizm zdolny uporządkować całość z powrotem do jednorodnej konstrukcji. Pierwotnym źródłem i inspiracją do takiego rozumienia teorii poznania był rozwój XVIII-wiecznej nauki, na czele z astronomią, fizyką i matematyką⁸⁵. Poglądy te wywierały przemożny wpływ na pozostałe dziedziny wiedzy.

Nie inaczej było z filozofią polityki. Gdy przyjrzymy się bodaj najtrwalszej spośród idei politycznych oświecenia, a więc trójpodziałowi władzy Monteskiusza, to zauważymy – powiada Cassirer – że sposób uprawiania refleksji poświęconej proporcjom władzy w państwie niewiele różni się od analizy z zakresu fizyki. Równowaga osiągnięta poprzez wzajemne oddziaływanie na siebie trzech rodzajów władzy pomyślana jest tak, aby poprzez refleksję nad częstkami elementarnymi każdej z form ustrojowych zagwarantować możliwie dużą sferę wolności i zarazem bezpieczeństwa w państwie. System polityczny musi składać się z pojedynczych ściśle skoordynowanych ze sobą elementów – niczym dobrze naoliwiony mechanizm⁸⁶. Podobną logikę można również odnajdywać w doktrynie umowy społecznej mającej swoje źródło jeszcze w XVII w. Tradycja kontraktualna skupia się bowiem na odnalezieniu politycznego „punktu zero”, co do zasady poza rozstrzygnięciami natury metafizycznej. Sama zasada rozumowania zaś, łącznie z analizą konkretnych zjawisk, miała wystarczać, aby poznać genezę polityczności⁸⁷.

Postępowanie metodologiczne od analizy zjawisk do poszukiwania zasad i pojęć oraz doktryna niezmienności i jednorodności rozumu, które razem stały się wyznacznikami refleksji naukowej i filozoficznej na wszelkich możliwych polach – to prawdziwie *novum* oświeceniowej filozofii. Owe *libido sciendi*, zapoczątkowane przez odkrycia Keplera,

⁸⁵ E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 3-17.

⁸⁶ Tamże, s. 18; por. Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 1997, s. 8.

⁸⁷ E. Cassirer, *Filozofia oświecenia...*, dz. cyt., s. 214-232.

Galileusza, Newtona, Leibniza, Linneusza, Halley itd. stało się motorem rozwoju filozofii w XVIII w., a także podstawą samoświadomości epoki i ostatecznie źródłem ideologii rozumu, wywierając znaczący wpływ na nowoczesność pojmowaną nie tylko w podsystemie filozofii. Cywilizacja naukowo-techniczna, która zdominowała dzieje nowoczesności ma swoje intelektualne źródło w filozofii oświecenia. I właśnie w tym sensie „wiek światła” stanowi próg nowoczesności.

Wyrażenie to posiada również inny sens, oddalający nierozstrzygalny ostatecznie problem bezpośredniego wpływu ideałów oświecenia na powstanie materialnych podsystemów nowoczesności. Namacalnym i dobrze zbadanym kontekstem, który empirycznie weryfikuje oświecenie jako próg czy też siodło nowoczesności, jest semantyka historyczna Reinharta Kosellecka. W swojej pracy naukowej niemiecki historyk poświęcił się zagadnieniu historii kluczowych dla nowoczesności pojęć. Z tej perspektywy to właśnie oświecenie stanowi klucz do późniejszych innowacji semantycznych, tak istotnych dla nowoczesnego języka filozofii ogólnej i politycznej. Zdaniem Kosellecka, od połowy XVIII w. powstają tzw. temporalne pojęcia podstawowe oraz temporalne pojęcia kompensacyjne, swój sens zmieniają również podstawowe pojęcia języka prawa. Wszystkie one zaś nie byłyby możliwe bez nadrzędnego terminu oświecenia. Wyraz ten, co dobrze widać w komentowanych już eseju Kanta, nie jest stwierdzeniem cywilizacyjnego *status quo*. To pojęcie dynamiczne, procesualne, zawierające zapowiedź przyszłej doskonałości. W połowie XVIII w. we Francji zawyrokowano o początku przyspieszenia drogi zmierzającej do osiągnięcia tego stanu⁸⁸.

Do temporalnych pojęć podstawowych, które pod wpływem kultury umysłowej „wieku światła” zmieniły swoje pierwotne znaczenia, należą: „historia”, „postęp”, „rozwój”, „emancypacja”, „rewolucja” i „kryzys”. Wszystkie one są analogiczne do pojęcia oświecenia – określają zmianę i otwierają się na przyszłość, na tym polega ich uczasowienie (temporalność). Podstawowość określa natomiast wagę wyliczonych terminów, które stają się pojęciami niezbędnymi dla dynamiki rodzącej się nowoczesności. Nie jest jednak tak, że słowa te nie były używane w poprzednich wiekach. Koselleck twierdzi, że pod wpływem ideałów oświecenia ich znaczenie stopniowo ulega zmianom. Nie poświęcając miejsca na analizę każdego z temporalnych pojęć podstawowych, zasadne jest ukazanie ewolucji semantycznej na podstawie jednego z nich – emancypacji. Pozostałe modyfikacje bowiem przebiegały w analogiczny sposób. Emancypacja – pisze Koselleck:

⁸⁸ R. Koselleck, *Dzieje pojęć...*, dz. cyt., s. 354-366.

było to pojęcie z prawa rzymskiego. Nowe w tym pojęciu, co wyparło jego stare znaczenie, było jednak to: przez »emancypację« nie rozumiano już powtarzalnej, specyficznej dla każdego pokolenia możliwości zostania wyemancypowanym, lecz coraz częściej autonomiczną samoemancypację, która warunkuje linearne, skierowane ku przyszłości i nieodwaracalne pojęcie [...] Pojęcie [to] nie jest już powtarzalne w każdym pokoleniu, chodzi tu raczej o ogólnie pojęcie emancypacji⁸⁹.

Inna logika dotyczy temporalnych pojęć kompensacyjnych. Ich znaczenie było zupełnie nowe, a także nie posiadało wówczas empirycznego ekwiwalentu. To pojęcia zawierające pewną obietnicę, manifestujące potrzebę zmiany, dlatego kompensują pewien brak odczuwany przez ówczesnych filozofów. Należą do nich: „patriotyzm”, „kosmopolityzm” oraz „republikanizm”. Obecne w pismach filozofów oświecenia, wzięte ze starożytnych słowników lub powstające na zasadzie neologizmu, wyrażały treść, która nie mogła zostać spełniona w realiach absolutyzmu oświeconego. Dla przykładu, pierwotnym znaczeniem patriotyzmu, określonym w *Encyklopedii*, było powiązanie z obywatelem i spełnianiem obywatelskich obowiązków względem ojczyzny. Patriota, w opozycji do burżuazji zajmującego się wyłącznie gospodarką i prywatnym życiem, miał dużą wagę przywiązywać do spraw publicznych. W tym sensie było to w połowie XVIII w. pojęcie kompensacyjne, ponieważ patriotyzm jako postawa nie mógł być praktykowany w obrębie instytucji monarchii absolutnej przez wszystkie stany społeczeństwa⁹⁰.

Podobny proces dotyczył również podstawowych pojęć należących do języka prawa. Chociaż terminy te były powszechnie używane w ramach kodeksów prawa stanowionego, to jednak wraz z myślą oświecenia zyskały ogólne, a nierzadko i rewolucyjne znaczenie. Do pojęć tych należą: „wolność”, „równość”, „sprawiedliwość”. Przed oświeceniem terminy te określały zawsze konkretną sytuację. „Wolność” była zawsze „wolnością czegoś”. Działalność publiczna francuskich *philosophes*, czy też rodzącego się rynku prasowego w Wielkiej Brytanii (angielski *The Spectator* ukazywał się regularnie już od 1711 roku) lub w późniejszym nieco okresie *Federalisty* w USA lub *Monitora* w Polsce, propagowała abstrakcyjne i polityczne znaczenie terminów należących do tej pory przede wszystkim do języka prawa⁹¹.

Rewolucje semantyczne tych wszystkich terminów należących dziś do podstawowego słownika dyskursu politycznego powstawały lub zmieniały swoje znaczenia w połowie XVIII w. To, obok wagi samej treści oświeceniowej filozofii, główny powód, aby uznawać „wiek

⁸⁹ Tamże, s. 354.

⁹⁰ Tamże, s. 360.

⁹¹ Tamże, s. 357-359.

światał” za swoisty próg nowoczesności. Obie te perspektywy będą miały zaś niebagatelny wpływ na analizę genezy polskiej nowoczesności na płaszczyźnie filozofii polityki.

Matryca hermeneutyczna nowoczesności

Ostatni fragment tego rozdziału poświęcony jest sprowadzeniu dotychczasowych wniosków i rozstrzygnięć w obręb rozważań charakterystycznych dla filozofii polityki. Wyróżnienie typu idealnego nowoczesności, a także uzasadnienie tezy o oświeceniu jako jej prog, to konieczne etapy na drodze do określenia *modernitas* na tej płaszczyźnie. Do tej pory przeważająca część rozdziału dotyczyła treści niezwiązanych bezpośrednio z polityką.

Dla klarowności wywodu istotne jest, aby krótko podsumować dotychczasowe wnioski. Po pierwsze, wiara w moc i niezależność ludzkiego umysłu (idea autonomii rozumu), a także dyspozycja do krytyki fundamentów kultury umysłowej (idea radyklanego sceptycyzmu), tworzą w oświeceniu nowe spectrum doświadczenia intelektualnego, które niejako na mocy samych przesłanek teoretycznych domagają się urzeczywistnienia w praktyce społecznej i politycznej. Po drugie, XVIII stulecie to kluczowy moment dla dziejów *modernitas*. To czas przełęczy, w którym nowoczesność z projektu ideowego za pośrednictwem języka powoli stawała się rzeczywistym losem zachodnich społeczeństw. Po trzecie, na mocy przyjętych przesłanek teoretycznych, bez analizy zderzenia oświeceniowych wzorców z tym, co przed-nowoczesne w danym kontekście kulturowym, nie można w adekwatny sposób opisać żadnego z lokalnych wariantów pluralistycznie pojętej nowoczesności.

A. Matryca hermeneutyczna

Odpowiedzenie na pytanie o sens pojęcia nowoczesności w filozofii polityki wymaga wprowadzenia jeszcze jednego, kluczowego pojęcia. Mowa tutaj o matrycy hermeneutycznej. Jego autorem jest Miłosz Puczydłowski. Zdaniem krakowskiego filozofa, od oświecenia mamy do czynienia z sytuacją, w której społeczną wyobraźnię i kulturę Zachodu modelują dwie matryce czy też ramy interpretacyjne – religijna i, tradycyjnie przeciwstawiana jej, rama świecka. Główna zaś teza Puczydłowskiego ma charakter dialektyczny: obie matryce są od siebie uzależnione, jedna nie może funkcjonować bez drugiej⁹². Pojęcie nowoczesności wiąże się z analizowaną przez Puczydłowskiego sekularyzacją. I tak pewną analogią do matrycy świeckiej będzie niezależność rozumu od zewnętrznych autorytetów jako jednej ze strukturalnych cech nowoczesności. Jednak sprowadzenie *modernitas*, szczególnie badanej

⁹² M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Universitas, Kraków 2017, s. 72.

w podsystemie filozofii polityki, do tematu sekularyzacji byłoby zbyt dużym uproszczeniem, a utożsamianie czasów nowożytnych chociażby z zanikiem wiary religijnej nadmiernie zawęzałoby obszar refleksji. Celem tego fragmentu nie jest jednak badanie relacji między pojęciami nowoczesności i sekularyzacji, lecz próba przeniesienia terminu „matrycy hermeneutycznej” w obręb rozważań dotyczących moderny w filozofii polityki. Do tej pory bowiem, zarówno w ramach rozważań poświęconych trzem sposobom definiowania nowoczesności, jak i przy opisywaniu oświecenia jako progu *modernitas*, dociekania związane ze sferą polityczną nie wchodziły na pierwszy plan. Puczydłowski tak formułuje definicję owego pojęcia:

Zadaniem matrycy jest dostarczanie powtarzalnego, uniwersalnego wzoru, według którego formuje się jednostkowe egzemplarze. Matryca jest oczywiście w tym sensie »matką«, gdyż to z niej rodzą się poszczególne indywidua i to po niej dziedziczą decydujące cechy. Trzymając się drukarskiej metafory, należałoby dodać, że dzięki wynalazkowi ruchomej czcionki produkty wytwarzane przez matryce mogą różnić się pomiędzy sobą. Możliwa jest manipulacja układem czcionek, tworzenie nowych zdań, przeformułowanie dotychczasowych. Wszystkie one posiadają jednak spajającą je uniwersalną ramę, która odciska swój charakter na poszczególnych produktach. Matryca hermeneutyczna oznacza taki rodzaj ramy, który dyktuje jej użytkownikom możliwe spektrum rozumienia⁹³.

Pojęcie to jest użyteczne dla niniejszych rozważań z trzech powodów. Po pierwsze, pozwala na operacjonalizację tezy o pluralistycznym charakterze nowoczesności. Choć istnieje nowoczesność pojęta w ramach uniwersalnej struktury posiadającej określone cechy, to jednak w lokalnych wariantach przybierają one odmienną charakterystykę. Wariantowość uzyskiwana jest dzięki możliwości modyfikacji ogólnej ramy, a także odmiennym składnikom (czcionkom – w metaforze Puczydłowskiego) kulturowego gruntu, na którym *modernitas* się pojawia. Nowoczesność jest właśnie ową matrycą hermeneutyczną, pozbawioną jednoznacznego geograficznego centrum, która w kontekście lokalnym dzięki zderzeniu z kulturą przed-nowoczesną przybiera konkretny kształt. Matryca to narzędzie interpretacyjne, stworzone *ex post*, wychodzi więc poza ramy samoświadomości historycznych uczestników danego dyskursu. Pojęcie matrycy hermeneutycznej, oderwane od historycznych i geograficznych kontekstów wieku światła oraz czasów późniejszych, tworzy również furtkę do przeciwstawienia się zastałym interpretacjom opartym o zero-jedynkowe dystynkcje (pełni więc funkcję analogiczną do tej, która występuje w rozważaniach autora *Religii i sekularyzmu*).

Po drugie, pojęcie matrycy – zgodnie z intuicjami Puczydłowskiego – obejmuje również przedteoretyczne wymiary badanego zjawiska, takie jak obyczaje, mity czy legendy. W tym sensie zbliża się ono do pojęcia „społecznego imaginarium”, zaproponowanego przez Charlesa

⁹³ Tamże, s. 23-24.

Taylora w *A Secular Age* – co zresztą sam Puczydłowski podkreśla. Tego rodzaju podejście okazuje się szczególnie przydatne w badaniu nowoczesności w kontekście polskiej filozofii polityki. Zderzenie kultury przednowoczesnej z ideami oświeceniowymi, obecne w pismach politycznych polskich autorów, które często kierowane były do konkretnego odbiorcy, wymaga uwzględnienia także tych elementów, które wykraczają poza ramy ścisłej teorii. Jeśli więc trudno mówić o czystej, oderwanej od kontekstu formie nowoczesności, warto sięgnąć po narzędzia interpretacyjne, które pozwalają uchwycić także wątki nieracjonalne czy intuicyjne – obecne w napięciu między tym, co nowe, a tym, co tradycyjne. Jest to szczególnie istotne ze względu na zakres niniejszych badań, które koncentrują się na obiegu idei w okresie od pierwszej połowy XVII do pierwszej połowy XVIII wieku – a więc w żywym dyskursie obecnym w polskich utworach politycznych. W tym kontekście trudno oczekiwać obecności „czystej” formy oświecenia.

Po trzecie, termin nowoczesności – choć nikt tego zjawiska tak nie określa – już dziś funkcjonuje w polskiej humanistyce właśnie jako jedna z nadrzędnych matryc hermeneutycznych. Dystynkcje zaś, z pewnymi wyjątkami⁹⁴, nadal wydają się zero-jedynkowe. Zwolennicy syngularnie pojmowanej nowoczesności, do których można zaliczyć Andrzeja Ledera i Jana Sowę, będą ścierali się z jej przeciwnikami – takimi jak chociażby Zdzisław Krasnodębski⁹⁵ czy Ewa Thompson⁹⁶. Jak pokazał Tomasz Kizwalter, zajmowane stanowisko w tej dyskusji jest często pochodną afirmatywnego lub krytycznego stosunku wobec dziedzictwa dawnej Rzeczypospolitej, a także ocen dotyczących późniejszych dziejów modernizacji i polskiej historii *sensu largo*⁹⁷. Pojęcie *modernitas*, najczęściej rozumianej w liczbie pojedynczej i w ramach stosunku kultury polskiej do Zachodu, dzieli więc uczestników polskiego dyskursu humanistycznego na dwie kategorie – jego liberalnych zwolenników i konserwatywnych oponentów. Matryca hermeneutyczna nowoczesności na płaszczyźnie politycznej, uzupełniona o konkretną treść, a następnie wykorzystana do analizy polskiego wieku światła, ma stworzyć pole, w którym będzie można wyobrazić sobie pojednanie obu tych skrajności.

⁹⁴ Do wąskiego grona humanistów, którzy proponują odmienną perspektywę należą cytowany już wielokrotnie Maciej Parkitny, a także w pewnej mierze Przemysław Czapliński oraz Paweł Rojek. Zob. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011; P. Rojek, *Awangardowy konserwatyzm. Idea polska w późnej nowoczesności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016.

⁹⁵ Zob. Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2003.

⁹⁶ Zob. E. Thompson, *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6 (132).

⁹⁷ T. Kizwalter, *Polska nowoczesność: genealogia*, wydawnictwo UW, Warszawa 2020, s. 22-55.

B. Hegel i Koselleck

Na końcu *Wykładów z filozofii dziejów*, serii prelekcji wygłoszonych przez Hegla w 1822, 1828 i 1830 r., otrzymujemy analizę trzech wydarzeń historycznych: reformacji, oświecenia i rewolucji francuskiej. Niemiecki filozof nie traktuje jednak tych wydarzeń po prostu jako istotnych momentów w najnowszej historii Europy. Nadaje im określone filozoficzne znaczenie. Dlatego też zupełnie obojętne jest to, kiedy i gdzie reformacja, oświecenie czy też rewolucja francuska się wydarzyły. Istotna jest postawa Hegla, który traktuje te wydarzenia jako z gruntu nowoczesne, nadające ówczesnym dziejom dynamikę i sens. Filozof odrywa również owe wydarzenia z rąk ludzkiej podmiotowości w tym sensie, że nie widzi w Lutrze, Kancie czy też Robespierze bezpośrednich wynalazców nowoczesności. To nie tylko częściowi sprawcy, ale również wybitni interpretatorzy i współuczestnicy tworzącej się *modernitas*. *Wykłady z filozofii dziejów* przedstawiają trzy konstytutywne dla nowoczesności idee: subiektywizm, naturalizm i rewolucjonizm. Idee te tworzą matrycę hermeneutyczną nowoczesności.

Wybór tego akurat dzieła jako kluczowego tekstu dla rozumienia moderny podyktowany jest faktem, że właściwie wszyscy z komentowanych już teoretyków nowoczesności – na czele z Parkitnym, Koselleckiem, Straussem, Schnädelbachem i Welschem – transponują niektóre z używanych tam treści na rzecz swoich koncepcji. Po drugie, powrót do Hegla jest niejako powrotem do źródła nowoczesnej filozofii polityki. Jak stwierdza Jürgen Habermas, autor *Fenomenologii ducha* nie jest pierwszym filozofem nowoczesnym, ale pierwszym, dla którego nowoczesność stanowi problem filozoficzny⁹⁸. Dla Habermasa *Wykład z filozofii dziejów* trafnie opisuje genezę rozpadu klasycznej nauki o polityce, jaka dokonuje się pod koniec XVIII w⁹⁹. Celem tego projektu badawczego jest przedstawienie przełomu w pojęciach filozoficznych oraz analiza polskiej myśli politycznej XVIII wieku w konfrontacji z tradycją przednowoczesną – jako klucz do zrozumienia genezy polskiej nowoczesności.

Hegel, analizując źródło subiektywizacji sfery publicznej, zwraca się ku analizie reformacji. Marcin Luter rewidując katolicką wiarę w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, nie tylko neguje podstawowy dogmat Kościoła, ale również oddziela świat obiektywny od subiektywnego – „Hostia to tylko ciasto, a relikwie to tylko kości”¹⁰⁰. Chrześcijańska

⁹⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, dz. cyt., s. 26.

⁹⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 335.

prawda, centrum tej religii, a więc zmartwychwstały Chrystus, nie jest obecny realnie i nieprzerwanie jako ciało i krew w konsekrowanym chlebie i winie, lecz jako realność istnieje w sposób ciągły jedynie w ludzkim sercu, w świecie obiektywnym zaś przede wszystkim jako symbol¹⁰¹. Mechanizm symbolizacji każe nam w rzeczywistości postrzeganej zmysłowo dopatrywać się nie podstawowego punktu odniesienia, lecz znaków odsyłających do ukrytej dla oka prawdy tego co wewnętrzne. Świat poza moim „ja” jest zbiorem znaków, w stosunku do których należy utrzymywać czujność i podejrzliwość. Rzeczywistość obiektywna uzależniona jest od subiektywnej świadomości. Już nie może być postrzegana jako konieczna arena życia, prawdziwa rzeczywistość bowiem rozgrywa się w moim subiektywnym wnętrzu. I tak też należy rozumieć strategię polityczną Lutra, który w miejsce tradycji Kościoła umieścił postulat powrotu do Biblii. Nowoczesność nie może poszukiwać pewności w odziedziczonej i czystej tradycji niepoddanej refleksji, ale w strukturze podatnej na wariantywność interpretacji. Dlatego Luter zamiast wyznawać „kościelny zabobon”, tłumaczy Biblię na niemiecki. To tam, w Bożym Słowie, pełnym symboli i niejednoznaczności, kryje się prawda o nas samych i obietnica wolności. Symbolizacja nie jest celem, ale środkiem do celu. Nie jest ostatecznością i dogmatem, ale narzędziem, dzięki któremu możemy „majsterkować” przy tym, co zastane. Możemy to co zastane podważać, odrzucając narzucony obiektywizm w imię dowartościowania własnego „ja”. Czerpiemy dynamikę własnego rozwoju z krytycznego zderzenia z tym, co zewnętrzne wobec nas. Dzięki temu odkrywamy siłę własnej subiektywności i osiągamy niezależną podmiotowość. Jak pisał Immanuel Kant, wychodzimy z okresu niedojrzałości, w który weszliśmy z własnej winy. Luter to pierwowzór nowoczesnego obywatela, buntującego się przeciwko nierozumnym strukturom tradycji. W perspektywie politycznej, rzeczywistość stosunków społecznych i spraw państwa jest jak Biblia dla reformacji – wymaga nieustannej gry znaczeń i reinterpretacji, a także uzgodnień zbiorczego wysiłku upodmiotowionych członków wspólnoty jako reakcji na to, co obiektywne. Luter jako prawzór nowoczesnej postawy obywatelskiej przybliży nas więc do rozważań poświęconych źródłom nowoczesnego pojmowania partycypacji podmiotów politycznych w systemie władzy.

Drugim wydarzeniem analizowanym przez pruskiego filozofa jest francuskie

¹⁰¹ Luteranizm nie zanegował realnej obecności ciała i krwi Chrystusa podczas nabożeństwa (doktryna konsubstancjacji), lecz w odróżnieniu do katolicyzmu (doktryna transsubstancjacji) Kościół Ewangelicko-Augsburski uznaje, że ciało i krew Chrystusa bezpośrednio po nabożeństwie na powrót staje się zwykłym chlebem i winem. Symbolizacja w większym stopniu dokonała się w innych wersjach protestantyzmu, np. poprzez poglądy Jana Kalwina lub Ulricha Zwingliego.

i niemieckie oświecenie. Nowożytne wzmoczenie intelektualne zapoczątkowane w dwóch ostatnich dekadach XVII w. i trwające do wybuchu rewolucji francuskiej, to dla Hegla przede wszystkim arena zwycięstwa abstrakcji. To co podczas niemieckiej reformacji wydarzyło się w sferze ducha, we Francji miało wówczas miejsce na płaszczyźnie rozumu. Nie należy jednak mylić tego z racjonalizmem jako abstrahowaniem od świata w stronę czystej refleksji. To co racjonalne, słuszne i dobre zostało nazwane rozumem, a obowiązywanie tych zasad otrzymało miano oświecenia¹⁰². Jak powiada Schnädelbach:

Myśl, że obok czystego mniemania (*Meinung*) i nagiej władzy istnieje również prawda i sprawiedliwość – i to w sposób dostępny naszemu nieprzymuszonemu wglądowi w rzeczy – była niegdyś sednem »prostej idei rozumu«, którą przywoływał jeszcze Hegel; zachodnie, logocentryczne oświecenie upatrywało w λόγος (logos) zarazem podstawy naszej wolności¹⁰³.

Jeśli prawda i sprawiedliwość ulegają procesowi naturalizacji, to zmienia się również sposób postrzegania polityki. Dostępne powszechnie sprawiedliwość i prawda, jako zjawiska naturalne, przyczyniają się do demokratyzacji i nierozzerwalnie związanych z nią nowożytnych idei: wolności i równości wobec prawa. „Cel zaś społeczeństwa jest celem politycznym, celem realizowanym w państwie i polega na tym, by utrzymać w mocy *prawo naturalne*; prawo natury zaś oznacza *wolność*, której dalszym określeniem jest *równość* wobec prawa”¹⁰⁴. Naturalizacja w filozofii przynosi redukcję obszaru inteligibilnego, z horyzontu refleksji znikają stopniowo pojęcia transcendentne. Oznacza to początek wysiłków mających na celu oderwanie sfery nauki i etyki od wpływu myślenia magicznego i religii. Naturalizacja rozumu politycznego oznacza więc stopniową i choć fragmentaryczną desakralizację oraz demitologizację języka myśli politycznej. Ten staje się bardziej precyzyjny, wskutek wiary oświecenia w jednorodność rozumu używanego w refleksji naukowej. Filozofia polityki ulega więc scjentyzacji.

Ostatnim momentem historycznym analizowanym przez Hegla jest rewolucja francuska. To centralne wydarzenie *modernitas* i niejako ukonstytuowanie nowoczesności w praktyce społecznej i politycznej. Zdaniem pruskiego filozofa, o ile zasada ducha została objawiona w działalności narodów germańskich (reformacja), tak zasada abstrakcji objawiła się w działalności narodów romańskich (oświecenie). Oba te żywioły zostały zaś ze sobą połączone w 1789 r. Nastąpiło zderzenie tego co subiektywne z tym, co obiektywne. Oświecony umysł pożądamy wolności zapragnął jej realizacji w obiektywnych strukturach dotychczas niesprawiedliwie zorganizowanej władzy. W imię tej wolności dokonał politycznego

¹⁰² Tamże, s. 336.

¹⁰³ H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, [w:] dz. cyt., s. 8.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, dz. cyt., s. 340.

przewrotu. Hegel stwierdza nawet, że „nie należy protestować przeciwko twierdzeniu, że pierwszym bodźcem do rewolucji była filozofia”¹⁰⁵. Z niezwykłym entuzjazmem uważa, że to bezprecedensowy przypadek, gdy człowiek „podług myśli budował rzeczywistość”¹⁰⁶.

W późniejszych fragmentach sam przebieg rewolucji poddaje krytyce, mówiąc dla przykładu o terrorze dokonywanym za pośrednictwem jednostkowo pojmowanej cnoty, jednak do samego ruchu rewolucji odnosi się entuzjastycznie. Rewolucja dokonywana jest w imię refleksji poświęconej temu co przednowoczesne i pragnie tę przednowoczesność przekroczyć w imię jasno określonego celu politycznego. Chce *de facto* nowoczesność ustanowić i ogłosić.

Dwa poprzednie elementy matrycy, a więc konstytucja samoświadomego podmiotu jako obywatela oraz polityczna naturalizacja, uzbrajają jednostkę w przekonanie o niesprawiedliwości świata, w którym żyje. Obowiązujące prawo nie potrafi utrzymać w ryzach wolności, z którą wchodzi w konflikt. Nowoczesność, jak powiada Koselleck, rodzi się wówczas, gdy „oczekiwania nie są już w pełni wyprowadzane z dotychczasowych doświadczeń. Doświadczenie – przeszłość i oczekiwanie – przyszłość – rozchodzą się”¹⁰⁷. Rewolucjonizm stanowi więc efekt procesów obywatelskiej samoświadomości i naturalizacji języka politycznego. Przed jednostką, pozbawioną dotychczasowych ograniczeń, otwiera się horyzont nowych możliwości. Pragnie przekroczyć własne doświadczenie i ustanowić przestrzeń dla tego, co nowe.

Trzeba nadmienić jednak, że idea rewolucji oraz jej realizacja nie są tym samym, co dobitnie pokazuje przykład francuski. Jak pisze Bronisław Baczko, choć przewrót 1789 r. był inspirowany ideami oświecenia, to „[...] wraz z biegiem rewolucyjnego nurtu owe idee podlegały stopniowym przekształceniom: kosmopolityzm stał się agresywnym nacjonalizmem, pacyfizm stał się militarystką, tolerancja – fanatyzmem, a wolność – terrorem”¹⁰⁸.

Podsumowując, triada – subiektywizm, naturalizm, rewolucjonizm – spełnia swoją funkcję jako matryca hermeneutyczna nowoczesności na płaszczyźnie filozofii polityki. Pierwsze dwa elementy matrycy stanowią, używając heglowskiego sformułowania, *nowoczesność w sobie*, przejścia zaś do etapu rewolucji oznacza osiągnięcie stanu *nowoczesności dla siebie*.

Paralelny do heglowskiej triady jest również sposób konceptualizacji fundamentów

¹⁰⁵ Tamże, s. 342.

¹⁰⁶ Tamże, s. 344.

¹⁰⁷ R. Koselleck, *Uczasowienie pojęć...*, s. 83.

¹⁰⁸ B. Baczko, *Enlightenment*, [w:] *A Critical Dictionary of the French Revolution*, dz. cyt., s. 120.

nowoczesności stworzony przez Reinhardta Kosellecka. Rekapitulacji jego tez rozproszonych w różnych miejscach dokonał Michał Łuczewski. Warszawski socjolog przedstawił na podstawie kilku artykułów Kosellecka model nowoczesności złożony z trzech następujących po sobie procesów: neutralizacji zła, neutralizacji czasu i neutralizacji kryzysu¹⁰⁹.

Neutralizacja zła ma miejsce wówczas, gdy polityka zostaje oddzielona od moralności i religii. To co do tej pory było uważane za dobre, staje się złe, a to co uchodziło za złe, staje się dobre¹¹⁰. Następuje więc proces, który w kontekście współczesnych przemian moralności w świecie Zachodu Chantal Delsol nazwała inwersją normatywną¹¹¹. Obiektywność tradycji zostaje zanegowana przez samoświadomy podmiot, który zaczyna systematycznie wątpić w dotychczasowe fundamenty starego świata. Dzięki sile własnej racjonalności odziera rzeczywistość z naleciałości stereotypów, zabobonów i fałszywych mniemań. Podważa uświęcony mocą czasu i zbiorowych doświadczeń obraz świata. Umysł nowoczesny fragmentaryzuje rzeczywistość, oddziela to co dotychczas było integralnie ze sobą połączone. Rzeczywistość przestaje być dana, staje się zadana człowiekowi. Proces neutralizacji zła nie byłby możliwy bez uprzedniego ukonstytuowania się podmiotu, a jednocześnie nowoczesny podmiot ogłasza swoje istnienie po raz pierwszy właśnie poprzez neutralizację zła.

Neutralizacja transcendencji oznacza wypłaszczenie horyzontu refleksji i doświadczenia. Przestrzeń inteligibilna zostaje zredukowana do świata materialnego i ludzkiej świadomości. Łuczewski pisze: „W nowoczesności *dramatis personae* dziejów przestają być istoty transcendentne, jak Bóg, anioły i demony, a ich rolę przejmują ludzie. Cel ludzkiego życia przeniesiony zostaje z planu eschatologicznego w doczesność i to człowiek za swoje życie bierze pełną odpowiedzialność”¹¹². Świat zaczyna być pojmowany jako przestrzeń zarządzana i planowana przez ludzi, jednostki wyzwalają się już nie tylko z okowów tradycji, ale również z odniesień do transcendentnych bytów¹¹³. Racjonalna jednostka zastępuje Bożą opatrność. Pustkę powstałą w wyniku neutralizacji transcendencji wypełnia postulat naturalizacji.

Efektem neutralizacji zła i transcendencji jest neutralizacja kryzysu. Skoro podmiot nowoczesny oddziela moralność od innych sfer życia, zaczyna z dogmatycznym krytycyzmem spoglądać na przeszłość, a jednocześnie rezygnuje z odwołań do rzeczywistości

¹⁰⁹ Zob. M. Łuczewski, *Kontrrewolucyjne pojęcie „polityka historyczna” w Polsce*, „Stan rzeczy: teoria społeczna”, Warszawa 2016, s. 224-226.

¹¹⁰ Zob. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. K. Duraj, M. Moskaiewicz, Res Publica Nova, Warszawa 2015, s. 58-68.

¹¹¹ Por. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, WAM, Kraków 2023, s. 75-92.

¹¹² M. Łuczewski, *Kontrrewolucyjne pojęcie*, dz. cyt., s. 224.

¹¹³ Zob. R. Koselleck, *Warstwy czasu...*, dz. cyt., s. 158-200.

niepojmowalnej zmysłowo, to zmienia się również jego rozumienie czasu¹¹⁴. Nowoczesność w pewnym sensie afirmuje chaos, „akceptuje siebie jako stałą zmienną”¹¹⁵, jak wyraził się Michel Berman. Podmiot nowoczesny jest marzycielem, postacią faustyczną, która burzy rzeczywistość, aby budować ją od początku¹¹⁶. Nadziei upatruje w przyszłości i chce za wszelką cenę przezwyciężyć kryzys będący produktem przeszłości, od której trzeba się oddzielić. Dlatego rdzennym pojęciem nowoczesności jest postęp. Łuczewski konkluduje: „W momencie, kiedy dzieje przestają być postrzegane jako arena walki dobra ze złem, a stają się areną odcinania się teraźniejszości od zła i realizacji dobra, które przychodzi z przyszłości, wizja kryzysu zostaje zastąpiona przez wizję postępu lub – gdy postęp został zrealizowany – wizję końca historii”¹¹⁷. Rewolucjonizm jako trzecia składowa nowoczesnej matrycy hermeneutycznej jest efektem tak pojętej neutralizacji kryzysu.

Pozostaje jeszcze określić, aprioryczny stosunek tak opisanej matrycy interpretacyjnej do lokalnych wariantów *modernitas* na płaszczyźnie filozofii polityki. Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie, jaką przestrzeń – według definicji podawanej przez Puczydłowskiego – będzie się pozostawiać na modyfikację tej konstrukcji teoretycznej. Trzymając się metaforyki autora *Religii i sekularyzmu*, które elementy zaliczyć do matrycy właściwej, a które do czcionek i zdań podlegających zmianom ze względu na lokalne uwarunkowania. Częściową odpowiedź na to pytanie zawiera już charakter opisu trzech elementów matrycy. Każdy z nich – konstytucja samoświadomego podmiotu jako obywatela, naturalizacja rozumu politycznego opisująca wpływ języka oświecenia na język myśli politycznej oraz rewolucjonizm początkowo wykoncypowany na kartach pism politycznych, a następnie realizowany w praktyce społecznej – pozostaje w mocy. Modyfikacje zaś oznaczają odmienny sposób konkretyzacji tych idei, różną intensywność i proporcje ich występowania. Bez analizy konkretnego materiału źródłowego nie sposób precyzyjnie odpowiedzieć teraz na tak zadane pytanie. W pewnym sensie następne rozdziały będą jej dopełnieniem. Na razie można stwierdzić, że obecność wszystkich elementów matrycy w danym dyskursie będzie oznaczać nowoczesność spełnioną, obecność dwóch niepełną, jedną zaś – *modernitas* śladową.

Podsumowując, relewantne dla zrozumienia kategorii nowoczesności są w tym rozdziale trzy paralelne teorie. Pierwszą jest nowoczesność pojmowana jako swego rodzaju typ idealny koncentrujący się na dwóch ideach – radykalnym sceptycyzmie i autonomicznym

¹¹⁴ Zob. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys...*, dz. cyt., s. 273-390.

¹¹⁵ M. Berman, *Wszystko, co stałe...*, dz. cyt., s. 25.

¹¹⁶ Tamże, s. 47-113.

¹¹⁷ M. Łuczewski, *Kontrewolucyjne pojęcie*, dz. cyt. s. 225.

rozumie. Idee te stanowiły dla Leo Straussa i Wolfanga Welscha kryterium, dzięki któremu ustalili oni chronologię dziejów moderny. Drugą conceptualizację stanowi matryca hermeneutyczna, na którą składają się trzy zjawiska: subiektywizm, naturalizm i rewolucjonizm. Matryca hermeneutyczna jako pojęcie zapożyczone z filozofii Miłosza Puczyłdowskiego zostało użyte do interpretacji *Wykładów z filozofii dziejów* Georga Wilhelma Friedricha Hegla, jednego z kluczowych tekstów dyskursu nowoczesności. Korespondującą z tymi rozstrzygnięciami jest ponadto teoria moderny zaproponowana przez Reinhardta Kosellecka zrekapitulowana z kolei przez Michała Łuczewskiego. Zgodnie z nią nowoczesność powstała jako rezultat trzech procesów: neutralizacja zła, neutralizacji transcendencji i neutralizacji kryzysu.

Teorie te okazały się użyteczne w analizie myśli politycznej Stanisława Konarskiego jako jednego z prekursorów polskiej nowoczesności. Aby jednak rozpoznać piarstwo polityczne księdza pijara jako przykład rodzącej się w Rzeczypospolitej moderny, należy wcześniej opisać szlachecki dyskurs polityczny bezpośrednio sprzed tego przełomu. Tylko dzięki głębokiego cofnięciu, ku przednowoczesnemu dziedzictwu sarmackiemu, przewrót kopernikański polskiego wieku światel może zostać ukazany we właściwy sposób.

Trzy conceptualizacje moderny
Typ idealny nowoczesności (Strauss, Welch)
- idea radykalnego sceptycyzmu
- idea autonomicznego rozumu
Matryca hermeneutyczna nowoczesności (Hegel, Puczyłdowski):
-samoświadomy podmiot jako obywatel (subiektywizm)
-naturalizacja języka politycznego (naturalizm)
-negacja starego świata, tworzenie nowego (rewolucjonizm)
Neutralizacje nowoczesności (Koselleck, Łuczewski)
-neutralizacja zła
-neutralizacja transcendencji
-neutralizacja kryzysu

Opracowanie własne.

Rozdział II

Światopogląd sarmacki. Mit, ideologia, filozofia polityki

Sarmackość w obszarze badań historii idei i filozofii polityki

Sarmatyzmem zajmują się przede wszystkim historycy literatury, dużo rzadziej pojęcie to analizowane jest przez historyków idei, niemal w całości termin ten omijany jest przez filozofów polityki¹¹⁸. Literatura przedmiotu poświęcona sarmatyzmowi jest obszerna, wielowątkowa, zawiera wiele cennych propozycji teoretycznych, a co za tym idzie dobrze uargumentowanej i potwierdzonej w źródłach wiedzy. Jednakże skutkiem ubocznym tego bogactwa jest brak zgody co do precyzyjnej treści określającej sarmatyzm, a nawet zauważane już niemal pół wieku temu paradoksy związane z tym terminem¹¹⁹.

W konsekwencji pojawiają się gdzieniegdzie postulaty, aby zawęzić znaczenie tego pojęcia, uznając na przykład, że współcześnie rekonstruowany sarmatyzm to postromantyczny fantazmat – tradycja wynaleziona przez Adama Mickiewicza i jego naśladowców ulegająca współcześnie ponownej ideologizacji, tak w publicystyce jak i na płaszczyźnie naukowej¹²⁰. Inni badacze starają się ograniczyć znaczenie i rolę sarmatyzmu w polskiej kulturze, dowodząc istnienia zjawisk w XVII w., które można byłoby umieścić poza nawet szeroko pojętą tematyką sarmacką¹²¹. Wszystkie te spory i problemy wydają się wystarczającym powodem, aby pojęcie sarmatyzmu zaczęło być analizowane przez filozofów polityki skupionych na analizach

¹¹⁸ W literaturze przedmiotu określenia „filozofia polityczna” w kontekście sarmatyzmu używa Zbigniew Ogonowski. Zob. Tenże, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999. W antologii 700-lat myśli polskiej, w tomie poświęconym latom 1700-1763, pojęcie sarmatyzm pojawia się we wstępie Mariana Skrzypka oraz w spisie treści. Zob. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830. T.1 Okres saski 1700-1763*, red. M. Skrzypek, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000. Sarmatyzm jest istotnym punktem odniesienia w ramach refleksji filozoficznej również dla Steffena Hubera, który rekonstruuje poglądy polityczne Stanisława Orzechowskiego. Zob. Tenże, *Orzechowski a filozofia*, [w:] *Stanisław Orzechowski. Pisarz polityczny*, red. J. Musiał, Księgarnia Akademicka, Przemysł-Kraków 2011, s. 43-53. W ramach polskiej historii idei zaś kluczowe ustalenia dotyczące sarmatyzmu (aczkolwiek z wyraźnym sceptycyzmem co do używania tego terminu) należą nadal do przedstawicieli warszawskiej szkoły historii idei. Częściowo swoistego podsumowania dyskursu sarmackiego w tym zakresie dokonał niedawno Andrzej Gniazdowski. Zob. tenże, *Tradycja republikańizmu szlacheckiego z perspektywy historii idei*, „Sensus Historiae”, Vol. XXXIII (2018/4), s. 145-161.

¹¹⁹ Dla przykładu można byłoby tu podać stosunek ideologów sarmackich XVII w. do zachodniej Europy – jak bowiem pokazuje Stefan Zabłocki opisywanie sarmackiego pochodzenia obywateli Rzeczypospolitej raz było wykorzystywane do podkreślania dystansu wobec zachodu Europy, innym razem zaś do wykazywania pokrewieństwa kulturowego Polski do starożytnego Rzymu. Sarmatyzm więc paradoksalnie pełnił dwie wykluczające się funkcje – miał zbliżać do Europy, a jednocześnie manifestować wobec niej odrębność. Zob. S. Zabłocki, *Paradoksy sarmatyzmu*, „Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 3 (21), 1974, s. 129.

¹²⁰ Zob. J. Niedźwiedź, *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, „Teksty Drugie” nr 1, 2015, s. 46-62.

¹²¹ Zob. A. Czyż, *Polski barok niesarmacki*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 131-143.

pojęciowych i badających normatywny charakter zagadnień politycznych. Uzupełnienie refleksji nad sarmatyzmem o tę perspektywę może pomóc w lepszym zrozumieniu polskiej myśli politycznej doby oświecenia w kontekście dyskursu nowoczesności.

Słowo „sarmatyzm” zostało użyte po raz pierwszy na łamach czasopisma „Monitor” w pierwszym roku jego wydawania i miało charakter polemiczny¹²². Sławetne określenie „bałwanów sarmatyzmu”, które czyniły „naród polski pośmiewiskiem przez dwieście lat”, zostało opublikowane w trzydziestym numerze czasopisma w 1765 roku¹²³. Pierwotnie więc sarmatyzm był synonimem warchoła wierzącego w zabobony. Był także symbolem tradycjonalisty niechętnego wszelkim zmianom kulturowym i państwowym reformom, odznaczającego się ksenofobią, megalomanią i upadłymi obyczajami. Obywatele Rzeczypospolitej jednak już w XVI w. byli określani sarmatami, tworzyli kulturę i pisma polityczne, utożsamiając się w następnych wiekach ze swoimi mitycznymi przodkami. Sarmatyzm definiowany przez twórców polskiego wieku świateł, jak zresztą każdy „-izm”, jest pewnym uproszczeniem, syntezą stereotypów obciążonych negatywnym wartościowaniem. Dlatego też współcześni badacze dawnej Rzeczypospolitej coraz częściej odróżniają to polemiczne pojęcie ukute na początku oświecenia od „sarmackiej literatury”, „sarmackich poglądów”, „sarmackiej religijności” etc. Przykładem naukowca, który rezygnuje z nadmiernie obciążonego pojęcia sarmatyzmu na rzecz sarmackości jest Jacek Kowalski, historyk sztuki, ale również osoba popularyzująca wiedzę na temat kultury dawnej Rzeczypospolitej¹²⁴.

Sarmatyzm nie tylko był, ale i nadal jest pojęciem politycznym. Nadal funkcjonuje bowiem w polskiej debacie publicznej, przyjmując również inne znaczenia w zależności od tego, kto tym słowem się posługuje. Umownie dla autorów reprezentujących konserwatywne poglądy będzie używany w ramach dychotomii *swojszczyzna-cudzoziemczyzna*, natomiast dla autorów reprezentujących poglądy lewicowe i liberalne dychotomia *zacołanie-postęp* będzie bardziej naturalna. Konserwatyści bowiem skupiają dziś często uwagę na swoistości sarmatyzmu jako oryginalnej i wartościowej kulturze politycznej republiki szlacheckiej, podczas gdy autorzy liberalni i lewicowi będą podkreślać najczęściej jego anachroniczność

¹²² Ostatnio ukazała się monografia naukowa poświęcona historii pojęcia „sarmatyzm”, która w szczegółowy sposób przedstawia dzieje posługiwania się słowem „sarmatyzm” od oświecenia po XX w. Zob. M. Nawrocki, „Sarmatyzm”. *Historia pojęcia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.

¹²³ „Monitor Warszawski” 1765, nr 30, s. 234.

¹²⁴ J. Kowalski, „Ars sarmatica”, czyli *Sarmacja a sztuka. Zarys problemu*, [w:] *Sarmatyzm. Rewizje i kontynuacje*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 1(45), s. 48-50.

i nieprzystawalność do drogi, jaką nowoczesność obrała w zachodniej Europie¹²⁵. Spór o sarmatyzm jest więc dziś sporem o znaczenie tradycji, dyskusją na temat istotności lub braku znaczenia staropolskiego dziedzictwa kulturowego, w końcu jest też sporem o relację polskości z Zachodem.

Sarmatyzm jako pojęcie polityczne, opisujące wszystko co najgorsze w polskiej historii i mentalności, jest żywe właśnie od czasów oświecenia. Zbigniew Rau jako entuzjasta dawnej Rzeczypospolitej stwierdza z przekąsem, że „w dziejach Polski sarmatyzm i jego dziedzictwo stanowiły kuriozalne połączenie najgorszych cech narodowego charakteru z bezprzykładną głupotą”¹²⁶. Pojęcie sarmatyzmu jest też wyjątkowym przykładem wpływu, jaki dyskurs polityczny wywierał na naukę. Skoro wiek XVII traktowany był jako kwintesencja ideologicznie pojmowanego sarmatyzmu, to i okres ten cieszył się mniejszą popularnością wśród badaczy. Istotnie, o ile myśl polityczna epoki renesansu i oświecenia jest w Polsce wnikliwie przebadana, tak wiek XVII dopiero niedawno wydaje się odzyskiwać swoje należne miejsce w dyskursie naukowym¹²⁷.

Już nie jako pojęcie ideologiczne ukute w czasach oświecenia i powtarzane w następnych wiekach, lecz jako charakterystyczne zjawisko dla polskiej kultury, sarmatyzm zyskuje swoją periodyzację. Janusz Pelc przedstawia trzy okresy w historii sarmatyzmu. Początek to ostatnie ćwierćwiecze XVI stulecia, szczyt rozwoju przypada na pierwszą połowę wieku XVII, do końca tegoż wieku trwa stopniowa degeneracja staropolskiego sarmatyzmu, który trwa aż do końca XVIII stulecia¹²⁸.

Klasycznie sarmatyzm uznaje się albo za „formację kulturową”¹²⁹, albo „światopogląd”¹³⁰. Oba te ujęcia wyznaczyły odmienne kierunki rozumienia tematyki sarmackiej przez kolejnych badaczy, choć nieraz i te dwa podstawowe propozycje przecinały się w różnych koncepcjach. Jak pisze w klasycznym tekście Janusz Maciejewski:

¹²⁵ Por. P. Bohuszewicz, *Kategoria sarmatyzmu w dyskursie „Gazety Wyborczej”*, „Teksty Drugie” 2015, nr. 1; P. Czapliński, *Sarmatyzm, uwłaszczenie mas i późna nowoczesność*, [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, s. 189-214.

¹²⁶ Z. Rau, *Przedmowa*, [w:] A. M. Fredro, *Vir Consilii*, cz. I, przeł. J. Marszałek, J. Macjona, I. Krawczyk, B. Bednarka, oprac. M. Tracz-Trzyński, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022, s. 17.

¹²⁷ Na uwagę zasługuje tutaj seria *Biblioteki Staropolskiej Myśli Politycznej* przygotowywana od kilku lat przez zespół badaczy związanych z wydziałem Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego i wydawana przez Narodowe Centrum Kultury.

¹²⁸ Zob. J. Pelc, *Barok – epoka przeciwnieństw*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 229-234.

¹²⁹ J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kulturowa (Geneza i główne cechy wyodrębniające)*, „Teksty drugie” 1974, nr. 4.

¹³⁰ T. Ulewicz, *Okolo genealogii sarmatyzmu. Spóźnione podjęcie nieprzedawnionej dyskusji*, „Pamiętnik Słowiański”, t. 1, Kraków 1949, s. 113.

Sarmatyzm traktuję 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 (Poza obrębem kultury sarmatyzmu znalazło się natomiast chłopstwo uprawiające własny folklor, mimo różnych związków z ówczesną kulturą górnych warstw narodu, zachowujące swą odrębność). Odcinkiem dziejowym był okres od ostatecznego ukształtowania się ustroju demokracji szlacheckiej w końcu XVI wieku do jej kryzysu w XVIII stuleciu¹³¹.

Propozycja Maciejewskiego opisuje bardzo szeroką klasę zjawisk. Obejmuje swoim zakresem co najmniej dwa wieki historii społeczeństwa (przede wszystkim bardzo zróżnicowaną wewnątrzstanowo szlachtę, ale i mieszczaństwo) Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pokrywa również wszystkie dzieła kultury: od literatury, po sztukę, architekturę, rękodzielnictwo, a także filozofię, naukę, pisma polityczne etc. Warto zdać sobie sprawę, że tak rozumiany sarmatyzm miałby być uniwersalną kulturą dla kilku wspólnot etnicznych, ludzi posługujących się wieloma językami, zamieszkujących w XVII w. na ogromnym obszarze niemal miliona kilometrów kwadratowych. Nic dziwnego więc, że do dziś trwają spory, czy sarmatyzm można nazywać, jak chciałby tego Maciejewski i potomni, „formacją kulturową”. Czy był jedyną ówczesną formacją kulturową? Czy wszystkie zjawiska kulturowe we wskazanym okresie można swobodnie określać mianem zjawisk sarmackich? Na te pytania wciąż poszukuje się odpowiedzi¹³².

Druga tradycja badawcza zapoczątkowana przez Tadeusza Mańkowicza i Tadeusza Ulewicza definiuje sarmatyzm, posługując się przede wszystkim kategorią „światopoglądu”. Tego typu perspektywę badawczą rozwinął w latach dziewięćdziesiątych Krzysztof Obremski. Autor formułując swoje rozumienie sarmatyzmu, posiłkuje się jednym ze słownikowych ujęć terminu światopogląd:

[To] zespół ogólnych przekonań i twierdzeń składający się na spójny – przynajmniej w oczach jego zwolenników czy wyznawców – i całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje) oraz związanych z nimi ocen i norm wyznaczających postawy i ukierunkowujących postępowania względem siebie i otoczenia [...] Światopogląd jest z natury systemem otwartym, lecz posiadającym swoje centrum, które przesądza o sposobie porządkowania rzeczywistości¹³³.

Obremski przedstawia konstrukcję „światopoglądu sarmackiego” w sposób graficzny, wymienia takie elementy jak: szlachectwo jako tożsamość stanu, wolność szlachcica, równość

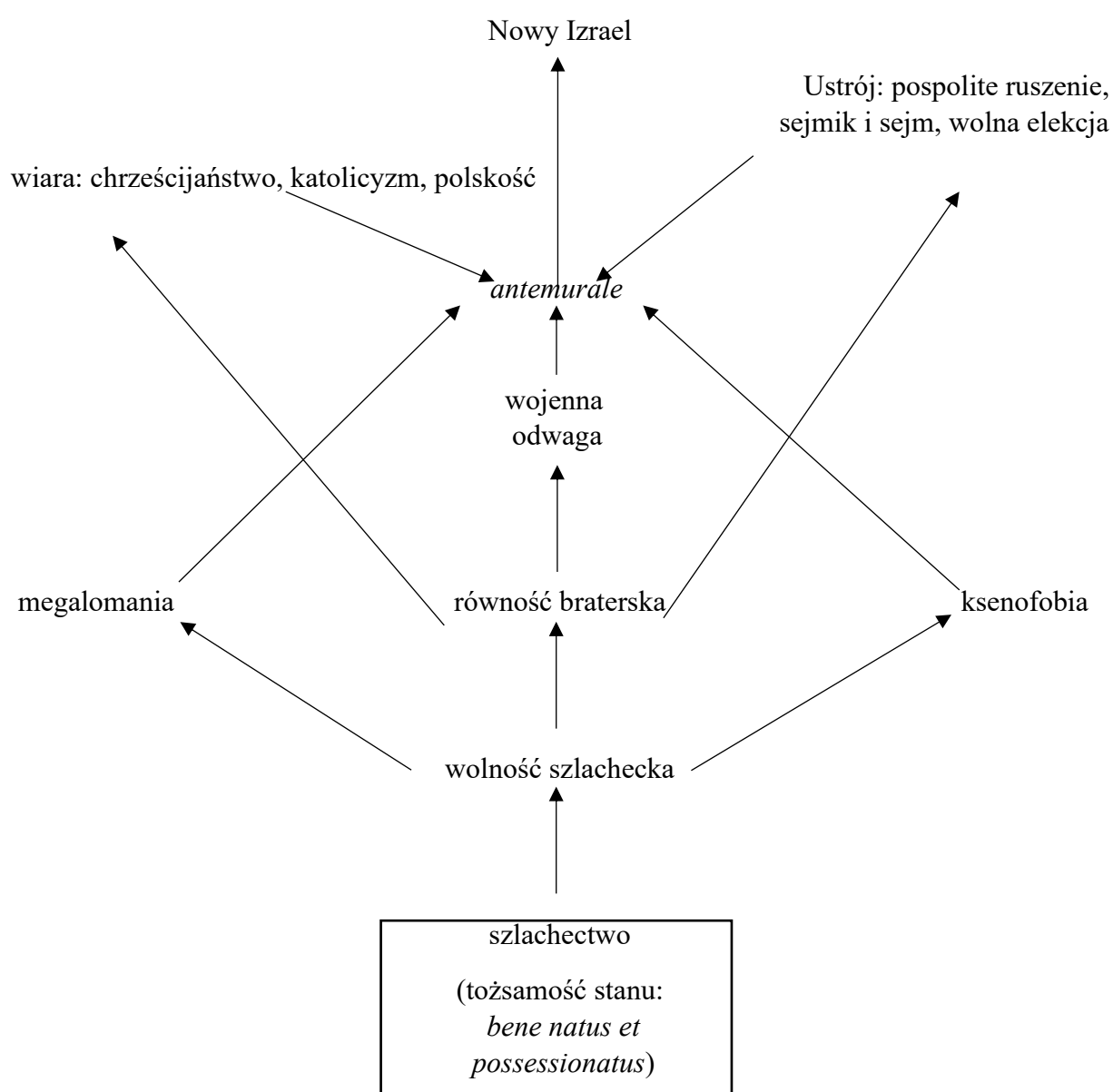
¹³¹ J. Maciejewski, dz. cyt., s. 19.

¹³² Znamienna pod tym względem była konferencja pt. *Dookreślenie sarmatyzmu. Ponowienie dyskusji sprzed ćwierćwiecza* organizowana na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu między 14-15 kwietnia 2021 r., gdzie współcześni badacze sarmatyzmu reprezentowali w zdecydowanej większości orientację redukcjonistyczne, polemizujące z klasycznym Janusza Maciejewskiego. Efektem tej konferencji jest numer *Litteralia Copernicana*. Zob. *Sarmatyzm. Rewizje i kontynuacje*, dz. cyt.

¹³³ *Światopogląd*, hasło w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Zb. Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 388, cyt. za., K. Obremski, *Sarmatyzm – konstrukcja światopoglądu*, [w:] tenże, „*Psalmidia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 122.

braterska, wojenna odwaga, *antemurale* (przedmurze chrześcijaństwa), Nowy Izrael (utożsamiany przez autora z sarmackim mesjanizmem). Znajduje się też miejsce na ksenofobię i megalomanię, oddzielnie wymieniane są fundamenty ustroju (pospolite ruszenie, sejmik i sejm, wolna elekcja) oraz składowe wiary sarmatów (chrześcijaństwo, katolicyzm, polskość)¹³⁴.

KONSTRUKCJA SARMACKIEGO ŚWIATOPOGLĄDU WEDŁUG K. OBREMSKIEGO¹³⁵



Opracowanie graficzne K. Obremskiego.

¹³⁴ K. Obremski, dz. cyt., s. 128.

¹³⁵ Tamże.

Światopogląd sarmacki ugruntowany jest na szlacheństwie definiowanym poprzez „dobre urodzenie” i „posiadany majątek” (*bene natus et possessionatus*). Z owego szlacheństwa wynikają zarówno wolność jako kluczowa wartość dla tego światopoglądu, a także równość „panów braci”. Dla Obremskiego duma z bycia polskim szlachecciem przeradza się często w niechęć do obcych, ksenofobię, a także pychę znajdującą odzwierciedlenie w narodowej megalomanii. Jednak z drugiej strony szlachta, właśnie dzięki przyrodzonej wolności i równości swojego stanu, tworzy naród polityczny wezwany do odważnego bronięcia ojczyzny. Obrona ojczyzny zaś najczęściej polega na walce z innowiercami i heretykami, dlatego w optyce narodu szlacheckiego polskość stanowiła jednocześnie przedmurze rzymskiego katolicyzmu. Rola ta, wraz z wiernością wobec wiary i ustrojem ugruntowanym na wolności i równości, zapewnia Polsce rolę Nowego Izraela, narodu wybranego. Można więc stwierdzić, że dla Obremskiego źródłem światopoglądu sarmackiego jest stanowa tożsamość szlachecka, szczytem zaś szlachecki mesjanizm.

Schemat ten nie jest wyczerpujący. Należy go traktować w ramach wstępnego szkicu opartego w głównej mierze na interpretacji *Psalmidii polskiej* Wespazjana Kochowskiego. Charakter tej propozycji badawczej sprawia, że nie wszystkie jej elementy są wystarczająco uzasadnione. Nie wiadomo na przykład, jak rozumieć umieszczenie polskości i chrześcijaństwa w ramach sarmackiej wiary jako nadrzędnej kategorii. Można się jedynie domyślać, że polskość złączona w jednym miejscu z katolicyzmem ma podkreślać doniosłość tożsamości narodowej Polaków, która nieodłącznie związana jest z religią chrześcijańską, ale finalnie również z Bożym posłannictwem. Ukoronowaniem schematu jest przecież sarmacki mesjanizm, do którego wszystkie elementy tego światopoglądu dążą. Pomimo skrótowości i niejednoznaczności sposób ujmowania problematyki sarmackiej przez Obremskiego jest dla niniejszej analizy bardziej wartościowy od definicji Maciejewskiego. Obremski wskazuje bowiem na kluczowe pojęcia tworzące sarmatyzm, stara się opisywać relacje między nimi, a także – co niebagatelne – proponuje hierarchię ich ważności. Zaproponowany schemat zawiera jednak pojęcia z różnych porządków. Autor wylicza instytucje, wady narodowe, wyznawane wartości, przekonania religijne, a nawet historiozoficzne. Lapidarność opisu, a także obejmowanie przez schemat wielu klas zjawisk zmuszają do domysłów.

Dalsze próby zdefiniowania sarmatyzmu są niejako uszczegółowieniem dwóch podstawowych orientacji – sarmatyzmu jako formacji kulturowej i sarmatyzmu jako

światopoglądu. Sarmatyzm definiuje się także jako „typ kultury”¹³⁶, „sumę wzorców zachowań”¹³⁷ czy „styl życia”¹³⁸. Często opisywany jest również dzięki kategoriom „ideologii”¹³⁹ czy też „mitu”¹⁴⁰. Podobne wyliczenia niejako podsumowujące sarmacki dyskurs na różnych etapach jego historii sporządzili Janusz Maciejewski, Janusz Pelc, Stanisław Roszak, Maciej Parkitny i inni¹⁴¹.

Wymienione znaczenia można dość jednoznacznie podzielić na dwa zbiory – pierwszy zawiera terminy charakterystyczne dla refleksji kulturowej, drugi politycznej. Do zbioru znaczeń relewantnych dla analiz kulturowych należą kolejno: „formacja kulturowa”, „typ kultury”, „suma wzorców zachowań” czy „styl życia”. Do zbioru znaczeń relewantnych dla analiz z zakresu filozofii polityki i historii idei zaś: „światopogląd”, „mit”, „ideologia”. Oba zbiory nie są rozłączne. Zbiór polityczny zawiera się w kulturowym, bez szerszych odniesień kulturowych trudno bowiem właściwie odczytywać mnogość znaczeń sarmatyzmu pojmowanego politycznie. Polityka jest wszak częścią rzeczywistości, i tylko w kontekście kulturowym i historycznym może być poprawnie rozumiana. O ile jednak zbiór kulturowy będzie interesował przede wszystkim literaturoznawców i historyków kultury, o tyle zbiór polityczny stanowi przedmiot zainteresowania historyków idei i filozofów polityki.

Najnowsze propozycje badawcze wprowadzają do ustalonych w XX wieku teorii sarmatyzmu kilka nowych elementów. Jakub Niedźwiedź stara się pokazywać, że pojęcie to ulegało ideologizacji, a współczesne wyobrażenia na temat tego, czym jest sarmatyzm, zostały ukształtowane w epoce romantyzmu¹⁴². Romantycy, argumentuje autor, potrzebowali sarmatyzmu dla uratowania pamięci o republice szlacheckiej. Dlatego też traktuje sarmatyzm jako tradycję wynalezioną, która nie przedstawia dziejów kultury, lecz niewytrzymujące zderzenia z materiałem źródłowym XIX-wieczne wyobrażenie na temat przeszłości. Tożsamość sarmacka ukonstytuowana w końcówce XVI i w XVII wieku opierała się na micie

¹³⁶ E. Angyal, *Manieryzm, sarmatyzm, barok*, „Przegląd humanistyczny”, Warszawa 1962, nr 1, s. 6.

¹³⁷ A. Zajączkowska, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo PAN, Wrocław 1961, s. 97.

¹³⁸ S. Cynarski, *Sarmatyzm – ideologia i styl życia*, [w:] *Polska XVII wieku. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Tazbir, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 320.

¹³⁹ S. Cynarski, *Kilka uwag w sprawie sarmatyzmu w Polsce w początkach XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, z. 17, 1966.

¹⁴⁰ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII w.*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006, s. 295.

¹⁴¹ J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kulturowa*, dz. cyt., s. 17-19; J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 211-218; M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018, s. 79-81; S. Roszak, *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII w. Między kulturą sarmatyzmu i oświecenia*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998, s. 11-15.

¹⁴² J. Niedźwiedź, *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, dz. cyt., s. 54.

genetycznym części narodu szlacheckiego, stając się w późniejszym czasie podstawą nowoczesnej tożsamości narodowej Polaków. Jednak równolegle do mitu sarmackiego rozwijał się na Litwie mit palemoński, z którym utożsamiała się tamtejsza szlachta co najmniej od XVII w. Palemon miał być rzymskim uchodźcą, który osiedlił się na Litwie razem z 300-stoma swoimi towarzyszami. Od Palemona miały wziąć się wszystkie szlachetne rody litewskie¹⁴³. Jakub Niedźwiedź wychodząc od rozważań na temat znaczeń niesłusznie przypisywanym sarmatyzmowi jako formacji kulturowej, zmierza do pojmowania sarmatyzmu jako ideologii powstałej w romantyzmie; ideologii, która czerpała z jedynie wybiórczo traktowanych źródeł. Autor jednocześnie nie neguje jednak potrzeby badań samych tekstów politycznych, które klasycznie zaliczane są do kanonu literatury sarmackiej. Przestrzega jednakże przed ekstrapolacją tych treści na całość historii kultury polskiej funkcjonującej między końcem XVI a drugą połową XVIII w. Pokazuje również, że motywy spichlerza Europy czy też przedmurza chrześcijaństwa były obecne także w węgierskiej mitologii narodowej, a pewne zjawiska kulturowe takie jak specyficzna moda czy sztuka wykraczały poza teren Rzeczypospolitej i znajdowały swoje analogie na terenie całej Europy Środkowo-Wschodniej¹⁴⁴.

Aby ustosunkować się do propozycji Jakuba Niedźwiedzia, trzeba podkreślić, z jakimi podejściami badacz ten polemizuje. Otóż stara się krytykować stanowiska wychodzące od klasycznej propozycji Janusza Maciejewskiego, które traktowały sarmatyzm jako spójną i jednorodną formację kulturową charakteryzującą się określonymi cechami i długim trwaniem. Jednak słuszna krytyka zbyt ogólnej propozycji Maciejewskiego i potomnych, bazująca na pokazaniu niespójności i niespecyficzności zjawisk zaliczanych do sarmatyzmu, nie może abstrahować od faktu reprezentowania w tekstach pisarzy politycznych XVI, XVII i XVIII w. autoidentyfikacji ze starożytnymi sarmatami, a także stale powtarzających się idei, które tworzą światopogląd polityczny nazywany w polskiej humanistyce sarmatyzmem. Krytyka Jakuba Niedźwiedzia jest jednak wartościowa, pozwala bowiem nie tyle pozbyć się kategorii sarmatyzmu czy też sarmackości z polskiej humanistyki, co zdroworozsądkowo zakładać jego zmienność w czasie, a także dopuszczać istnienie zjawisk kulturowych w ostatnich trzech wiekach Rzeczypospolitej niemieszczących się w do tej pory błędnie rozumianym sarmatyzmie.

Kolejne *novum* do dyskursu sarmackiego wprowadził niedawno Maciej Parkitny, podkreślając, również wbrew stereotypom powtarzanym w XX-wieku, że sarmatyzm jako

¹⁴³ Tamże, s. 50.

¹⁴⁴ Tamże, s. 51-53.

zjawisko kulturowe był wielonurtowy i otwarty na zmiany¹⁴⁵. I właśnie dzięki elastyczności sarmackiej formacji kulturowej możliwe było przyjęcie przez sarmackich autorów w XVIII w. co najmniej części nowych, oświeceniowych idei. Co więcej, również autorzy klasycznie zaliczani do reprezentantów oświecenia zdaniem Parkitnego bazowali często na sarmackiej tradycji¹⁴⁶.

Zarówno krytyka sarmatyzmu jako romantycznego fantazmatu sformułowana przez Jakuba Niedźwiedzia, jak i tezy o wewnętrznym zróżnicowaniu sarmatyzmu, a także braku bezwzględnego antagonizmu między oświeceniem a sarmatyzmem zaproponowane przez Macieja Parkitnego sprawiają, że wydaje się uprawnione a nawet konieczne, aby ponownie – bez ograniczających przedzałożeń obecnych w XX-wiecznej humanistyce – pochylić się nad ideami politycznymi obecnymi w tekstach zaliczanych do kanonu literatury sarmackiej.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych Andrzej Borowski przedstawił podobny pomysł¹⁴⁷. Skupił się analizie samych tekstów, badając wyobrażenia ich autorów na temat tożsamości narodowej i ideale wolnej republiki szlacheckiej. Przedstawił analizę mitów sarmackich i ideologii, abstrahując jednocześnie od kontekstu kulturowego. Rozważania te są jednak skupione przede wszystkim na mesjanizmie sarmackim, nie przedstawiają więc w wyczerpujący sposób światopoglądu sarmackiego jako zbioru konkretnych idei politycznych. Celem tego rozdziału będzie rozwinięcie i uzupełnienie tej propozycji badawczej.

O ile zaliczanie ideologii do zbioru koncepcji ujmujących sarmatyzm z perspektywy politycznej wydaje się oczywiste, o tyle włączenie do tych zagadnień kategorii mitu wymaga wyjaśnienia. Mit bowiem rodzi skojarzenia przede wszystkim literackie, rzadziej polityczne. Teorie mitu bardzo często zwracają uwagę na aspekt normatywny. Świat wartości zaś, jak zostało to wyrażone powyżej, jest kluczowym obszarem badawczym dla współczesnej filozofii polityki. Dlatego też mitologia sarmacka będzie analizowana w kontekście politycznym. Po drugie, jak zostanie wykazane, istnieje zależność między sarmackim mitem a sarmacką ideologią. Wyrażany w najważniejszych tekstach epoki sarmacki sposób myślenia o wspólnocie politycznej był silnie zakorzeniony w przekazywanych z pokolenia na pokolenia opowieściach tożsamościowych, które odpowiadały na kluczowe pytania, takie jak: „Jak powstała nasza wspólnota?”, „Jak powinna być rządzona?”, „Do jakich celów została

¹⁴⁵ M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, dz. cyt., 73-103.

¹⁴⁶ Tamże, s. 103-115.

¹⁴⁷ Por. A. Borowski, *Powrót Europy*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.

powołana?”.

Analiza mitologii sarmackiej i powiązanej z nią ideologii, które łącznie tworzą sarmacki światopogląd, prowokują pytanie o istnienie sarmackiej filozofii polityki. Nawet jeśli uzna się, że w epoce, w której sarmatyzm najpierw został ostatecznie ukształtowany, przyjmując następnie zwyrodniałe formy, nie powstawały dzieła zasługujące na miano filozofii polityki w dzisiejszym rozumieniu tej dyscypliny, to jednak można pokusić się o rekonstrukcję zarysu takowej. Pozbawione uprzedzeń odczytanie podstawowych sensów mitu i ideologii sarmackiej, a także uporządkowanie tworzących je idei, odpowiada zadaniu, jakie filozofii polityki postawił Quentin Skinner, a mianowicie: „wyjaśnienie natury dobrego życia oraz wytyczanie granic wolnego i sprawiedliwego społeczeństwa”¹⁴⁸. Jeśli mit i ideologia sarmacka będą nakierowywały na te cele lub wprost je wyrażały, to nic nie stoi na przeszkodzie, żeby tak pojętą sarmacką filozofię polityki (zre)konstruować¹⁴⁹.

Poniższa re(konstrukcja) będzie opierać się przede wszystkim na dojrzałej formie światopoglądu sarmackiego ukształtowanego w drugiej połowie XVII stulecia. Poglądy wówczas artykułowane spotykały się następnie z polemikami ze strony autorów zapowiadających czy też rozpoczynających wiek oświecenia. Do twórców tak rozumianej sarmackości zaliczani są przede wszystkim: Andrzej Maksymilian Fredro (zm. 1679), Joachim Pastorius (zm. 1681), Walenty Pęski (zm. 1681), Wacław Potocki (zm. 1696), Wespazjan Kochowski (zm. 1700), Stanisław Herakliusz Lubomirski (zm. 1702) oraz Jan Schultz-Szulecki (zm. 1704)¹⁵⁰.

Mity sarmackie

Mity sarmackie to przede wszystkim próby wyrażenia w symbolicznej formie zbiorowej świadomości, formie mającej określone funkcje, na czele z cementowaniem wspólnoty wokół konkretnego zestawu wartości¹⁵¹. Mity te były uznawane w Rzeczypospolitej za źródła

¹⁴⁸ Q. Skinner, *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 21.

¹⁴⁹ Granica między rekonstrukcją a konstrukcją najgłębszych sensów sarmackości nie jest ostra. Wynika to zarówno ze statusu pojęciowego (pojęcie polityczne w rozumieniu Kosellecka), jak i skomplikowania badanej materii. Na tę kwestię, tak problematyczną jak i stwarzającą nowe możliwości interpretacyjne, zwraca uwagę Paweł Rzewuski. Zob. Tenże, *Sarmatyzm, czyli co? Konstrukcja sarmatyzmu*, portal „Teologia Polityczna”, [dostęp online: 10.02.2022], <https://teologiapolityczna.pl/pawel-rzewuski-sarmatyzm-czyli-co-konstrukcja-sarmatyzmu>. Wcześniej potrzebę konstrukcji pojęcia sarmatyzmu zgłaszał Mariusz Karpowicz, tenże, *Zapisy: pytania o sarmatyzm*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 60-62.

¹⁵⁰ Za reprezentantów sarmatyzmu dojrzałego uznaje te postaci m.in. istotny dla tej refleksji i cytowany już Krzysztof Obremski. Zob. K. Obremski, *Kryzys sarmackiej teologii historii*, dz. cyt., s. 131-32.

¹⁵¹ Por. A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2016, s. 47.

historyczne rekonstruuujące starożytne korzenie Polski. Oprócz jednak tych dzieł, które ukonstytuowały i rozpowszechniły sarmacką tożsamość obywateli I RP, za mity będą brane także te wypowiedzi (przede wszystkim wyżej wymienionych przedstawicieli sarmatyzmu dojrzałego), które przedstawiają generalne opinie na temat tożsamości sarmatów, ich sposobu życia lub specyficznych przymiotów i cnót narodowych – w skrócie wszystkich tych wypowiedzi, które operują generalizacjami tworzącymi obraz sarmackiej polityczności.

W tak pojętym planie mitycznych sarmatyzm składa się z trzech „opowieści”: o pochodzeniu, o sensie sarmackiej egzystencji, a także o celu, dla którego wspólnota sarmacka została powołana. Pierwszy mit, mit genetyczny, odpowiada na pytanie: Kim jest sarmata? Drugi mit, mit arkadyjski, odpowiada na pytanie: Jaki jest sarmata? Trzeci zaś, mit mesjański, odpowiada na pytanie: Kim sarmata ma się stać? Te trzy mity, czy może bardziej trzy poziomy tego samego mitu, opisują przyczynę, istotę i cel tożsamości sarmackiej.

A. Mit genetyczny¹⁵²

Do autorów, którzy stworzyli sarmacki mit genetyczny należą: Jan Długosz (zm. 1480), Maciej z Miechowa (zm. 1523), Marcin Kromer (zm. 1589), Marcin (zm. 1575) i Joachim (zm. 1599) Bielscy, Maciej Strykowski (zm. 1593), Aleksander Gwagwin (zm. 1614), Stanisław Sarnicki (zm. 1597), Krzysztof Warszawicki (zm. 1603), Paweł Piasecki (zm. 1649), Wojciech Dębołęcki (zm. 1646), Joachim Pastorius (zm. 1681) i Jan Schulz-Szulecki (zm. 1704).

Najważniejsze dzieła ukazujące starożytną genezę Sarmatów powstały w epoce renesansu, w późniejszych okresach, aż do czasów oświecenia, były kopiowane, modyfikowane i przekazywane szlachcie przez następne pokolenia twórców. Były częścią tendencji intelektualnych, które można zauważyć również wśród innych narodów europejskich. Renesans dążył bowiem do nawiązania kontaktu z antykiem, toteż nobilitacja – tak na poziomie kulturowym jak i politycznym – w postaci starożytnego rodowodu jakiegoś państwa była niezwykle cenna. Przydawała się w prezentowaniu roszczeń terytorialnych, a także dodawała państwu ogólnej estymy i pozycji. Jak stwierdza Stanisław Cynarski,

literatura włoska wyrażała przekonanie, że Italia jest spadkobierczynią kulturalnych i politycznych osiągnięć starożytnego Rzymu [...] Z podobnymi próbami przedstawienia starożytnych początków narodu spotykamy się także we Francji. Występuje tam frankogallizm, [który – przypis K.P.] sugerował pokrewieństwo Francuzów z Grekami trojańskiego Priama [...] Według Geoffrey’a z

¹⁵² W literaturze przedmiotu najczęściej mówi się o micie etnogenetycznym. Poprzez takie nazewnictwo sprowadza się często opowieść o pochodzeniu Sarmatów do funkcji zakorzenienia tożsamości szlachty w konkretnym etnosie. Nawet jeśli pochodzenie od konkretnego ludu miało pewne znaczenie, to jednak – jak zostanie wykazane – mit pochodzenia od starożytnego ludu pełnił również, a może przede wszystkim, inne funkcje.

Monmouth, a także Eneasza Sylwiusza Anglicy wywodzili swój początek od trojańskiego Brutusa¹⁵³.

W Niemczech ponadto mieliśmy do czynienia z germanizmem, tamtejsi historycy dowodzili, że Polska, Ruś, Czech, Anglia i Francja należały do pradawnej Germanii. W Rosji twierdzono natomiast, że dynastia Rurykowiczów wywodzi się od cesarza Augusta, co stało się podstawą ideologii Moskwy jako trzeciego Rzymu¹⁵⁴.

Najwybitniejszym dziełem polskiego renesansu, które badało starożytne korzenie polskości było *O pochodzeniu i dziejach Polaków (De origine et rebus gestis Polonorum)* Marcina Kromera, sekretarza Zygmunta I Starego a później biskupa warmińskiego. Książka doczekała się pięciu wydań w języku łacińskim (pierwsze w 1555 r. w Bazylei), wydanie polskie ukazało się w 1611 r. Początkowo przełomowa praca Kromera została uznana jedynie za granicą, w Polsce zaś pozycję tę krytykowano. Jednak do połowy XVII w. przełomowe dzieło Kromera było niezwykle popularne, a następnie stało się inspiracją dla kolejnych badaczy¹⁵⁵. Sekretarz królewski dowodził, że przodkami Polaków są sarmaci przybyli z Europy Wschodniej. Kromer zrywa tym samym z poprzednimi koncepcjami, jakoby Polacy pochodzili od wandalów i gotów. Te plemiona miały należeć już do germańskiego kręgu kulturowego.

Mniej znaczącymi, aczkolwiek również stanowiącymi punkt odniesienia zarówno dla ogółu szlachty jak i dla następnych historyków, pozycjami były *Kronika wszystkiego świata* (1551) i *Kronika polska* (1597) Marcina Bielskiego (drugie z tych dzieł przypisywane jest po części jego synowi Joachimowi), w których broniło starszej tezy, że Polacy pochodzą również od wandalów.

Niemniej to właśnie dzięki Kromerowi i Bielskim zarówno w Rzeczypospolitej, jak i za granicą ugruntował się pogląd, że Polacy pochodzą od starożytnego ludu sarmatów. Co znamienne podkreślano równocześnie, że sarmaci potrafili dzielnie odpierać ataki starożytnego Rzymu, jak i starano się dowodzić biblijnej genealogii, jakoby lud sarmacki był spokrewniony albo z Jafetem (Bielscy), albo Semem (Kromer). Według Starego Testamentu wszystkie narody biorą swój początek z trzech synów Noego: Sema (protoplasta Semitów), Jafeta (protoplasta ludów zamieszkujących Południową Europę i Azję Mniejszą) i Chama (protoplasta Chamitów, czyli ludów zamieszkujących Egipt, Etiopię, Libię i Kanaan). Znamienne, że dla mitu mesjańskiego istotne będzie genealogia zaproponowana przez

¹⁵³ S. Cynarski, *Sarmatyzm – ideologia i styl życia*, dz. cyt., s. 248.

¹⁵⁴ Tamże, s. 249.

¹⁵⁵ Zob. W. Paszyński, *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 100.

Kromera, co stwarzało później możliwość przedstawiania sarmatów jako narodu wybranego.

Poszukiwania starożytnej lub biblijnej genealogii nie były celem samym w sobie. Jak wskazuje Janusz Pelc, interpretując kronikę Marcina Bielskiego, naczelny cel pisania o starożytnej czy też biblijnej przeszłości był tożsamościowy¹⁵⁶. Właśnie dlatego tak wielką wagę przykuwano do przypisywanych legendarnym sarmatom cech. Tak Bielski zaczyna swoją *Kronikę polską*: „Królestwo polskie zasiadło w Europie, [...] w krainie Sauromacyey, od Assarmota syna Jektanowego, albo raczey od ludzi z iaszczorczeni oczoma [gr. Sauros (jaszczurka), *omma* (oko)]”¹⁵⁷ i dalej: „Przetosz tedy chocia Rzymianie wszystek świat posiadli, samych Sarmatów a Szcztow [Scytów] nigdy posieść nie mogli: a nawet moc y sława Rzymska przez te tu ludzie Sarmackie, zwłaszcza Wandality y Gotty upadła”¹⁵⁸. Jaszczurcze oczy to nie tylko opis cechy fizycznej, ale wyraz pewnej orientalizacji, poszukiwania własnej odmienności i wyraz dumy, że nawet sam widok sarmatów napawał przeciwników lękiem. Lęk ten nie był bezpodstawny, bowiem – jak podkreśla Bielski – Rzymianie podbili cały świat oprócz Sarmacji.

Wyobrażenie o wybitnej dzielności, ale i dzikości sarmackich barbarzyńców podkreśla również kilka pokoleń starszy nadworny historiograf Jan III Sobieskiego, Jan Schulz-Szulecki, w czasach, w których sarmackie pochodzenie Polaków było uznawane za oczywiste: „Wiadomo z całą pewnością, zarówno z ojczystych jak i obcych przekazów, że Polacy są potomkami starożytnego plemienia sarmackiego. Nie przypadkiem albo dla jakiegoś schlebienia im tę nazwę przydano, ponieważ po grecku znaczy to samo, co »plemię o żmijowatych oczach«, czyli plemię wzbudzające strach, mocne w boju, przywykłe zwyciężać, nie ulegać”¹⁵⁹. Ten sam autor będzie również podejmował refleksję nad ustrojem Sarmacji. Mierzy się z przekonaniem ówczesnie dominującym, że w państwie tym panowała monarchia. Dostosowuje jej rozumienie jednak do ówczesnie panującego w Rzeczypospolitej ustroju mieszanego, odwołując się przy tym do sposobu panowania Tezeusza według relacji Plutarcha: „Tezeusz sprawował tylko wodza na wojnie i strażnika praw, poza tym był równy współobywatelom”¹⁶⁰.

W poszukiwaniu analogii do ówczesnych stosunków władzy i ustroju wolnej republiki szlacheckiej wtóruje Schulz-Szuleckiemu również inny historiograf piszący w czasach, gdy mit

¹⁵⁶ J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 207.

¹⁵⁷ M. Bielski, *Kronika polska*, Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, Warszawa 1829, s. 3.

¹⁵⁸ Tamże, s. 5.

¹⁵⁹ J. Schulz-Szulecki, *Traktat historyczno-polityczny o Polsce nigdy nie zhołdowanej*, przeł. Ł. Wójtewicz, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1952, s. 431.

¹⁶⁰ Tamże.

sarmacki był zinternalizowany przez szlachtę – a mianowicie Joachim Pastorius. Ten nadworny historyk Władysława IV i Jana Kazimierza przywołuje w swoim dziele pt. *Florus polski, czyli nowy zarys dziejów Polski*, wydanym po raz pierwszy w 1641 r., znaną jeszcze od Kadłubka i Długosza legendę o Lechu, pierwszym polskim/sarmackim władcy. Píše, że Lech nie tylko zakłada Gniezno bez stosowania jakiejkolwiek przemocy, ale również dowiadujemy się, że po śmierci pierwszego władcy państwem tym zaczynają rządzić obywatele. Stało się tak dlatego, że charakteryzowali się oni wrodzoną potrzebą wolności. Dla uzyskania efektu nobilitacji Pastorius podkreśla również, że rozwiązanie ustrojowe, jakie wówczas przyjęto, zbliżone jest do urzędu palatynatu, znanego z rzymskiej historiografii:

[...] Lech albo nie pozostawił potomka, albo też, jeśli go pozostawił, to nie był on zdolny do sprawowania władzy, a może z tej racji, że lud, obstający przy wolności, nie chciał jednemu oddać władzy na wszystkich. Uznano więc za wskazane, by wybrać dwunastu mężów, którzy by wspólnie pełnili obowiązki związane z rządzeniem Rzeczypospolitą. W potocznym języku nazywano ich wojewodami, to znaczy wodzami wojska; obecnie posługujący się językiem łacińskim nazywają ich palatynami. Urząd ten [...] niewiele różnił się więc od instytucji rzymskiego kolegium dziesięciu mężów¹⁶¹.

We wszystkich omawianych genealogiach sarmackich, pisanych przeważnie przez historyków znajdujących się blisko dworu królewskiego, charakterystyczny jest ambiwalentny stosunek wobec Zachodu, a mówiąc ściślej tradycji starożytnego Rzymu. Z jednej strony autorzy podkreślają, że sarmaci jako jedyni nie ulegli potędze imperium, z drugiej zaś często odwołania do rzymskiej tradycji politycznej pełnią funkcję nobilitującą sarmatów. Niemniej wydają się, że najgłębszym sensem wyrażania mitycznej genealogii było geopolityczne, a co za tym idzie tożsamościowe oddzielenie się od reszty świata – tak zachodniego, jak i wschodniego. Szlachta i dwór królewski właśnie dzięki tej koncepcji pokazywały światu swoją odmienność. Kluczem do zrozumienia mitu genetycznego jest jedna wartość, reprezentowana przez wszystkie te opowieści – a mianowicie poczucie dumy z własnej odmienności, własnego barbarzyństwa, jak można byłoby powiedzieć z perspektywy Zachodu. Barbarzyństwa nierozumianego jednak jako zaprzeczenie cywilizacji czy jako stanu antykultury¹⁶², lecz swoistości, czasu przedhistorycznego, skazanego na domysły.

Podwójną funkcję mitu genetycznego jako tego, który oddziela od świata i dowartościowuje inność obywateli Rzeczypospolitej, a jednocześnie dzięki któremu czują się oni dumnymi mieszkańcami chrześcijańskiej Europy, w sposób bardzo wyrazisty ukazuje

¹⁶¹ J. Pastorius, *Florus polski, czyli nowy zarys dziejów Polski*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w*, dz. cyt., s. 187.

¹⁶² S. Gałkowski, *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 44-53.

słynna mowa Jerzego Ossolińskiego wygłoszona w Rzymie przed papieżem Urbanem VIII w 1633 r. Ossoliński stwierdza jednoznacznie:

To właśnie Sarmacja, niedostępna dla rzymskich wojsk, oddała się rzymskiej wierze. Niegdyś tyle żywiła bożków, a teraz służy jednemu Bogu. Zagorzała strażniczka wolności, która nigdy nie zaznała jarzma, rzymskim pontyfikom i ich apostolskiej stolicy oddana bez miary. Polska, która, jak powiadam, jako jedyna nie rodzi potworów, skąd nie wywodzi się żadna schizma¹⁶³.

Ossoliński daje wyraz swej dumy z własnej odrębności, podkreślając jednocześnie, że niezwyciężony naród oddał się dobrowolnie pod władanie Jezusa Chrystusa i papieża jako jego apostoła. Dzięki wierze Polak stał się Polakiem, wyrósł z barbarzyństwa – „Sarmacką bowiem dzikość (jeśli o czymś takim może być mowa) oswoiły łacińska wiara i Muzy”¹⁶⁴. A więc już nie tylko wiara chrześcijańska, ale również kultura rzymska stały się istotnym elementem tożsamości obywateli Rzeczypospolitej. Ossoliński zauważa, że zarówno on jak i całe poselstwo nie muszą korzystać z pomocy tłumaczy, ale przemawiają po łacinie, uniwersalnym języku europejskim, a także nośniku obyczajowości i tradycji.

Sarmacki mit genetyczny jest więc pierwszym etapem historii, w której, sarmata, nasz bohater zbiorowy, zostaje oddzielony od świata. Dzięki temu oddzieleniu poznajemy go jako wędrującego ze Wschodu barbarzyńcę, który swoim męstwem i wrodzonym umiłowaniem wolności zakłada państwo daleko odróżniające się od innych, a dopiero później wstępuje na drogę cywilizacji i wyższej, zachodniej kultury. Staje się chrześcijaninem, a to znaczy częścią historii i cywilizowanego świata. Jednocześnie zachowuje jednak swą odrębność.

B. Mit arkadyjski

Lucjusz Kwincjusz Cyncynat, patrycjusz rzymski, obwołany przez Senat republikańskiego Rzymu w 458 r. p.n.e. dyktatorem, dzięki opisom Tytusa Liwiusza przeszedł do historii jako wzór cnót obywatelskich. Według legendy Cyncynat pracował w polu, gdy przekazano mu wiadomość o nominacji na rzymskiego dyktatora. Obraz ten, łączący ideał życia ziemiańskiego z walecznością i odpowiedzialnością za losy ojczyzny, był zdaniem Stanisława Cynarskiego ważnym motywem dla polskiej szlachty od XVI w. Można stwierdzić, że ziemiański styl życia stanowił, łącznie z obowiązkami obywatelskimi, pewien ideał

¹⁶³ J. Ossoliński, *Mowa Jerzego Ossolińskiego Wielkiego Kanclerza Królestwa Polskiego, wygłoszona w Rzymie przed papieżem Urbanem, dnia 6.12.1633. Gdy w imieniu Króla Polski, Władysława IV, zapewniał o katolickim posłuszeństwie wobec tego papieża*, [w:] A. M. Fredro, *Vir Consilii*, t. II, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022, s. 457.

¹⁶⁴ Tamże, s. 461.

szczęśliwego życia sarmaty/Polaka – *vita beata polonorum*¹⁶⁵.

Współczesne badania dotyczące tego tematu jednak weryfikują nieco tezy Cynarskiego napisane pół wieku temu. Roman Krzywy pokazuje, że w wieku XVII (ale również i sto lat wcześniej) mit ziemiańskiej arkadii był najczęściej przeciwstawiany życiu żołnierskiemu – pierwszy traktowany był jako sposób na życie szczęśliwe, drugi zaś często piętnowany za potrzebę wojowania dla pustej sławy¹⁶⁶. Zdarzają się jednak autorzy sarmaccy łączący motywy ziemiańskie i rycerskie, choć w oddzielnych typach utworów. Krzywy tłumaczy to adresowaniem poezji ziemiańskiej dla własnych potrzeb, zaś rycerskiej dla potrzeb zewnętrznych – utworów patriotycznych pisanych na zamówienie lub po prostu dla szerszej publiczności. Przykładem takiego poety może być arianin, Zbigniew Morsztyn (zm. 1689), który doświadczywszy trudów życia wojennego, postanowił osiedlić się na wsi. Bardziej znanym autorem, który starał się łączyć te dwa zdawałoby się wykluczające etosy – gospodarza i rycerza – był Wacław Potocki, autor *Transakcyi wojny chocimskiej*. Potocki powraca w napisanym w 1670 r. dziele do ideału walczącego sarmaty, jednocześnie krytykując upadek etosu rycerskiego na rzecz wygodnego życia gospodarskiego współczesnym mu Polaków.

Nie łoże, nie łabędzie mchy, nie miękkie szaty

Przodki nasze a stare zdobiły Sarmaty.

Ziemia łóżko, barłóg mech – falandysz od festu.

[...] gdzie cnota rycerska nas braci,

Ani złotogłów, ani tam aksamit płaci.

Póddże z nim do rynsztunku, najdziesz tam i krzesła [tj. siodła],

*Znajdziesz i marsowego zwierciadła rzemiosła*¹⁶⁷

Roman Krzywy podkreśla jednak, że w innych fragmentach tego samego eposu da się znaleźć pochwałę dla życia ziemiańskiego. Jak podsumowuje ten wątek autor,

kreśląc epicki obraz walk sprzed półwiecza, w pełni uznawał autor obowiązki wynikające z rycerskiego etosu stanowego (sam zresztą wywiązywał się z nich w młodości, zasłużony się choćby pod Beresteczkiem). Przypomnienie bitwy pozwala skonstruować upokarzające zwierciadło dla współczesnych, którzy odeszli – jak uważał – od chwalebnych wzorców. Ich pochodzenie nie podlega dla poety wątpliwości: stanowiły one dlań dziedzictwo sarmackie. I chociaż wojnę uznawał Potocki za wynik wypaczonych ambicji, zjawisko niegodne rozumu, to jednak traktował ją również jako trwały element funkcjonowania społeczeństw oraz sposobność do wykazania się męstwem

¹⁶⁵ Podobne zdanie wyraziła A. Nowicka-Jeżowa. Zob. Taż, *Barok polski między Europą i Sarmacją*, cz. I. *Profile i zarysy całości*, Neriton, Warszawa 2009–2011, s. 237.

¹⁶⁶ R. Krzywy, *Sielskie bytowanie szlachty a stanowe powinności rycerskie w świetle staropolskiej poezji ziemiańskiej*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce”, nr LXV 2021, s. 99–130.

¹⁶⁷ W. Potocki, *Wojna chocimska*, oprac. A. Brückner, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924, s. 90.

i miłością do ojczyzny. Odnosi się nawet wrażenie, że w opisach batalistycznych autor dawał się nieraz ponieść patriotycznemu zapalowi¹⁶⁸.

Równie istotnym (jeśli nie istotniejszym) dla dojrzałego sarmatyzmu autorem jest Wespazjan Kochowski, w poezji którego etosy żołnierza i gospodarza także zostają ukazane jako komplementarne. Widać to na przykład w piątym psalmie *Psalmidii polskiej*, gdzie początkowo autor wywodzi nazwę „Polska” od dalmackich pól uprawnych („Początek gniazda twego Polaku, na Faryjskich polach w Dalmacyjej”¹⁶⁹), ażeby zaraz później przejść do walki w obronie wolności („A bystry Dunaj na paizach przepłynawszy, mocno się z rzymskimi pułkami ucierali, złotej broniąc wolności”¹⁷⁰). Sprawia to wrażenie, jakoby autor uprawiał poetycką grę polegającą na dwuznaczności słowa „pole” – pole jako ziemia uprawna oraz pole jako miejsce bitwy. Jak pogodzić oba etosy? W zbiorze opublikowanym w 1674 r. pt. *Niepróżnujące próżnowanie* Kochowski kreśli jasną hierarchię wartości. Jak zauważa Obremski,

spośród szlacheckich wzorów osobowych na pierwszy plan zdecydowanie wysuwają się szlachci ziemianin i szlachcie-rycerz, łącząc się w postać obywatela Rzeczypospolitej. Gospodarność ziemianina i cnota rycerza zostają wpisane w świadomość obywatelskich obowiązków. Ta zaś jest poddana religii i szlachectwu jako wartościom nadrzędnym¹⁷¹.

Janusz Tazbir dowodzi z kolei, że tożsamość regionalna była stawiana na równi z przynależnością państwową. Na tym właśnie polegało umiłowanie własnego domostwa, tego co bliskie, domowej arkadii. Przez Wacława Potockiego, Samuela Twardowskiego, Zbigniewa Morsztyna hierarchia ta jest tylko powielana, wystarczy nadmienić, że już u Kochanowskiego słowo „ojczyzna” funkcjonuje w dwóch znaczeniach: jako ojcowizna, i w znaczeniu współczesnym¹⁷².

Wspomniana już mowa Jerzego Ossolińskiego również przedstawia topos obywatela, który w czasie pokoju jest dobrym gospodarzem, a w czasach wojny zamienia się w wielkiego wojownika. Ossoliński podkreśla również rycerskie, proste obyczaje, chwali życie oddalone od pokus wielkich miast. „Rycerze nie wstydzą się uprawiać ojcowskich pól, byle tylko miejskie rozkosze nie osłabiły ich, czyniąc mniej przydatnymi do wojny. Zamieszkują domy przeważnie skromne, lecz ducha żywią wzniosłego”¹⁷³. Sarmata jest więc mieszkańcem wsi, jego życie z

¹⁶⁸ R. Krzywy, dz. cyt., s. 121.

¹⁶⁹ W. Kochowski, *Psalmidia polska*, red. Julian Krzyżanowski, Biblioteka Narodowa, Kraków 1926, s. 132.

¹⁷⁰ Tamże, s. 133.

¹⁷¹ K. Obremski, *Sarmata wśród rzeczy i wartości*, [w:] Tenże, „*Psalmidia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, dz. cyt., s. 112.

¹⁷² J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat: studia z dziejów kultury XVII w.*, Instytut Historii PAN, Wrocław 1971, s. 40-41.

¹⁷³ J. Ossoliński, *Mowa...*, dz. cyt., s. 461.

dale od metropolii zapewnia mu hardość ducha i umożliwia służbę ojczyźnie, jeśli pojawia się taka potrzeba.

Najwybitniejszy pisarz polityczny drugiej połowy XVII w., Andrzej Maksymilian Fredro, także powraca do obrazu sarmaty jako dobrego gospodarza i wojownika. W dziele *Vir consili* (mąż radny), swoistym testamencie politycznym napisanym dla syna w formie podręcznika retoryki, przedstawia ideał życia sarmackiego¹⁷⁴. Pisze o oddawaniu się literaturze, broni, ekonomii i pobożności. Uczy, aby przedstawiać zalety życia wiejskiego. Kreśli ideał pobożnego i pracowitego gospodarza, który stroni od „nieprzyzwoitości miasta”¹⁷⁵. Miasto uznane jest jako miejsce nie tylko rozrywek gubiących duszę sarmaty, ale również „siedlisko wszelakich cenzorów i koterii”¹⁷⁶. Uwidacznia się w tym fragmencie niechęć Fredry do polityki realizowanej na sposób dworski, opartej o układy i korupcję. Fredro jako mężczyzna stanu pojmował działalność polityczną jako obowiązek spełniany dla ojczyzny w imię wolności obywatelskiej, a nie jako zajęcia codzienne, zarezerwowane dla królewskich dworzan. Polityka była wspólną sprawą wszystkich obywateli, a nie nieczystą grą profesjonalistów i domeną biurokracji. W innym miejscu stwierdza, że obywatel republiki sarmackiej musi łączyć cnoty rycerskie z politycznymi, bowiem kontusz to dusza państwa, a zbroja to jego ciało. Wyżej ceni więc działalność obywatelską od przemocy, której należy używać jedynie w stanie najwyższej konieczności¹⁷⁷.

Opisywanie mitu arkadyjskiego obarczone jest zagrożeniem wtórnej ideologizacji. Połączenie etosu ziemiańskiego z rycerskim i obywatelskim stało się w czasach romantyzmu wdzięcznym motywem wyrażającym nostalgię za utraconą arkadią, by wspomnieć tylko *Pana Tadeusza*, który niechybnie zawsze z ziemiańską idyllą będzie się Polakom kojarzył. Innym zagrożeniem jest pokusa nadmiernej generalizacji. Sarmacki mit arkadyjski połączony na modłę Cyncynata z obowiązkiem obywatelskim może dotyczyć w większym stopniu dojrzałego sarmatyzmu, który powraca do etosu rycerskiego, by znowu stracić na znaczeniu w czasach saskich. Nie dzieje się to bez przyczyny, okres wzmożonych wojen od połowy XVII w. niejako zmusił Polaków/sarmatów do negacji deklarowanego przezeń nierzadko pacyfizmu i umiłowania życia z dala od wielkiej historii. Właśnie do połowy XVII w. można mówić nawet

¹⁷⁴ A. M. Fredro, *Vir Consilii*, t. I, dz. cyt., s. 56-58.

¹⁷⁵ Tamże, s. 343.

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Zob., tamże, t. II, s. 931.

o „programowym pacyfizmie szlachty polskiej”, jak ujął to Jarema Maciszewski¹⁷⁸. Powszechnie sądzi się również, że po krótkim ożywieniu drugiej połowy XVII w., w czasach saskich ponownie doszło do pojawienia się wśród szlachty nastrojów pacyfistycznych i kwietystycznych.

Konieczność funkcjonowania w czasach nieustannych wojen w wieku XVII, a co za tym idzie wzmożone życie obywatelskie, były niejako ponownym momentem inicjacyjnym dla tożsamości sarmackiej. Moment historyczny wymuszał pogodzenie wartości ziemiańskich takich jak gospodarność i umiłowanie prostoty z wartościami obywatelskimi, a nierzadko rycerskimi¹⁷⁹. Trzeba jednak pamiętać o tym, że o ile wiele pism wyżej ceniło obowiązki obywatelskie nad prywatnym szczęściem gospodarskim, to jednak etos ziemiański był podstawowym sposobem życia i to właśnie on określał *vita beata polonorum*.

Ten ideał szczęśliwego życia ziemiańskiego w wolnej republice, w której szlachcic nie podlegał nikomu poza prawem, ukonstytuowany był na dumie z walecznych i pobożnych przodków – sarmatów, którzy najpierw zdołali właśnie taką republikę sobie wywalczyć, a następnie przyjąć chrzest. Znowuż w tym miejscu na uwagę zasługuje Kochowski:

Ale że ich prawda ewangelijej nie doszła, dlatego u potomności, dlatego u potomności w niepamięci zagrzebieni zostają. Jednak kocha Pan i w niewiernych cnotę i nagradza w potomstwie dobre uczynki, które znajomość wiary poprzedziły. Wskrzesał z nasienia ich Mieczława, którego z urodzenia ślepemu, przyjęta wiara doskonały wzrok przywróciła [...] Z przyjęciem wiary zaraz i przybysz honorów, gdy Bolesław I, koroną królewską uczczony z przedniejszych monarchami świata w jednym szeregu chodzi¹⁸⁰

Wiara staje się dla sarmaty źródłem mocy, dzięki niej dosłownie zaczyna widzieć prawdę, zdobywa również uznanie wśród narodów europejskich, staje się częścią cywilizowanego świata. Sarmata nie jest już barbarzyńcą usiłującym udowodnić swoją odrębność i wyjątkowość. Jego państwo należy nie tylko do uznanych w świecie wspólnot politycznych, jest również wspólnotą najdoskonalszą, państwem złotej wolności realizowanej na swój własny sposób przez każdego członka narodu politycznego – pobożnego szlachcica. Republika polskiej wolności jest przecież zewsząd otaczana monarchicznymi despotami, które niewolą nie obywateli, a poddanych sąsiednich krajów. Przedstawiany przez Kochowskiego ideał życia sarmackiego, łączący spokojne życie ziemianina z obowiązkiem obrony ojczyzny, uznany

¹⁷⁸ J. Maciszewski, *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej w Polsce doby kontrreformacji*, [w:] J. Pelc, *Wiek XVII – Kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, Instytut Badań Literackich PAN, Wrocław 1970, s. 67.

¹⁷⁹ Choć nie dotyczyło to mas szlacheckich *sensu largo*. Pospolite ruszenie nie spełniało swojej funkcji już w XV w. Zob. R. Gałaj, *Życie codzienne szlachty polskiej w okresie sarmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 1998, s. 107.

¹⁸⁰ W. Kochowski, dz. cyt., s. 133.

został przez Franciszka Bielaka¹⁸¹ i Krzysztofa Obremskiego za portret sarmatyzmu, jak sformułował to drugi z wymienionych badaczy¹⁸².

Sarmaci nie zamykali jednak oczu na rzeczywistość. W pisarstwie politycznym Andrzeja Maksymiliana Fredry pojawia się świadomość kryzysu republiki. Uwidacznia się on również na poziomie wartości i tożsamości sarmackiej wspólnoty politycznej. W liście do anonimowego adresata polemizuje z przekonaniem, że skutecznym remedium na rosnący kryzys państwa jest powrót do prostych obyczajów rycerskich i politycznych, które były reprezentowane przez przodków. Adwersarz Fredry sądzi, że silna republika gwarantująca wolność była zbudowana przez hardych i roztropnych obywateli. To cnota ukonstytuowała silne państwo. Fredro nie wątpi w te historyczne przekonania, lecz stwierdza, że takie recepty już dzisiaj nie wystarczą. Porównuje republikę szlachecką do 70-lątka, a pomysł swojego polemisty do lekarza, który przedstawia osobie w podeszłym wieku zalecenia dobre dla młodzieńca. Wartości wyrażane w micie arkadyjskim nadal są dla Fredry aktualne, ale coraz bardziej odsyłają do nostalgicznych wspomnień i czasów świetności Sarmacji, niż opisują ówczesny sposób życia szlacheckiego społeczeństwa¹⁸³.

C. Mit mesjański

Mesjanizm bywa kojarzony ze zbiorowym szaleństwem, dewocją, a nade wszystko wywyższaniem się ponad inne narody¹⁸⁴. Tak rozumiany mesjanizm jest poglądem antyuniwersalistycznym, wyrażającym egoizm narodowy, poglądem niemożliwym do pogodzenia z chrześcijańską teologią. Mesjanizm należy do kluczowych kategorii polskiego romantyzmu, dlatego osobom nieznającym literatury przedmiotu poświęconej historii kultury XVII i XVIII w. może wydawać się zaskakujące, że używanie kategorii mesjanizmu sarmackiego jest tak powszechne. Mesjanizm to jednak wieloznaczne pojęcie, warto więc określić, co będzie tutaj oznaczało.

W tym celu pomocna okazuje się koncepcja mesjanizmu integralnego zaproponowana przez Pawła Rojka¹⁸⁵. Co prawda propozycję tę należy wpisać w dyskusję nad oceną dziedzictwa mesjanizmu romantycznego, niemniej to właśnie ta optyka ciąży również nad

¹⁸¹ F. Bielak, „*Mesjanizm Kochowskiego w świetle poglądów pisarzy XVII w.*”, „Prace Filologiczne 1927, t. 12, s. 454.

¹⁸² K. Obremski, „*Psalmodya polska*”. *Trzy studia nad poematem*, dz. cyt., s. 131.

¹⁸³ A. M. Fredro, *Vir Consilii*, t. II, dz. cyt., s. 937-939.

¹⁸⁴ Zob. A. Bielik-Robson, *Tanato-mesjano-faszyzm. O ostatnich odsłonach polskiej symboliki mesjańskiej*, [w:] *Żaloba*, red. S. Sierakowski, A. Szczśniak, Warszawa 2010, s. 206-213.

¹⁸⁵ Zob. P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” nr 28, 2011, s. 20-49.

autorami, którzy analizują mesjanizm w czasach sarmackich, dopatrując się w wieku XVII a nawet XVI źródeł poglądów późniejszych romantyków¹⁸⁶. Rojek stwierdza, że mesjanizm oparty jest na trzech głównych ideach:

Po pierwsze, mesjanizm głosi konieczność radykalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim, po drugie – akceptuje istnienie misji dziejowych narodów i – po trzecie – uznaje wartość cierpienia zbiorowego. Te trzy idee będę nazywał krótko (i prowizorycznie) millenaryzmem, misjonizmem i pasjonizmem. Terminu „millenaryzm” używam w sensie, który nie przesądza o jego heterodoksyjności. Poszczególni mesjaniści różnili się między sobą, kładąc różny nacisk na te trzy wątki, przy czym za kluczowy uważano ten pierwszy. Niestety, z biegiem czasu mesjanizm zaczęło utożsamiać głównie z dwiema ostatnimi ideami¹⁸⁷.

W obrębie tekstów zaliczanych do dojrzałego sarmatyzmu najłatwiej znaleźć misjonizm i pasjonizm, millenaryzm zaś, wezwanie do budowy Królestwa Bożego na Ziemi, jest nieobecny. Zdaniem Rojka (powtarzającego tę myśl za Andrzejem Walickim), to właśnie romantycy zwracali na millenaryzm szczególną uwagę. To co było największym brakiem mesjanizmu sarmackiego, stało się więc głównym polem namysłu mesjanizmu romantycznego.

Misjonizm to idea głosząca, że dany naród ma swoją misję, wynikającą z jego indywidualności, zaś pasjonizm oparty jest na przekonaniu, że zbiorowe cierpienie, cierpienie narodu, może mieć głęboką wartość i sens. Pasjonizm nie jest (lub przynajmniej nie musi) być masochizmem. Twierdzenie, że zbiorowe cierpienie ma jakiś sens, nie musi jeszcze oznaczać rozkoszowania się w męce i zbiorowym odczuwaniu bólu. Cierpienie może być sensowne, gdy upatruje się w nim kary za grzechy, przestrozę lub Boży znak.

Co ciekawe, nieintegralny mesjanizm sarmacki (misjonizm i pasjonizm, bez millenaryzmu) nie był używany jako strategia dystansowania się od Europy. Wręcz przeciwnie, dzięki widzeniu roli Polski jako granicy chrześcijaństwa podkreślano, że wolna wspólnota sarmatów stanowi jednocześnie konieczną część Zachodu, jego zbrojny mur i nieprzekraczalną dla wrogów chrześcijaństwa *limes*, za którą roztaczała się już jedynie dzika i niebezpieczna barbaria rozumiana jako zaprzeczenie kultury Zachodu, której sarmaci czuli się integralną częścią. Mur jednak traktowany był metaforycznie. To sami sarmaci nim byli. Jak pisał Szymon Starowolski:

Żadnym murem, zadowoleni z wiosek i to rozproszonych, powstrzymywali wrogów nie wałem, fosą, rzeką czy górą, lecz sianem postrachu niby Spartanie [...]. Żołnierze nasi do tego stopnia żądni są sławy i nie dbają o swe życie, iż nie przeraża ich ani sztuka, ani potęga wojenna innych

¹⁸⁶ Krzysztof Koehler podkreśla jednak istotową różnicę pomiędzy mesjanizmem staropolskim a romantycznym. Ten drugi pełnił przede wszystkim funkcje konsolacyjne, pierwszy miał przedstawiać miejsce Polski w Europie, był również próbą opisu tożsamości zbiorowej, a także po prostu pewną konwencją literacką. Zob. K. Koehler, *Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego Próba charakterystyki zjawiska*, [w:] „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 4, s. 262-268.

¹⁸⁷ Tamże, s. 21.

narodów. Stąd też w ogóle w ogóle gardzimy śmiercią na wojnie, gdyż nią możemy stać się nieśmiertelni¹⁸⁸.

Właśnie takie poglądy sprowokowały Andrzeja Głowackiego do postawienia tezy, że sarmatyzm był „historycznie pierwszą, a zarazem dojrzałą oraz upowszechnioną formą świadomości europejskiej”¹⁸⁹. Wehikułem, który wprowadza mit sarmacki na drogę do owej dojrzałej świadomości europejskiej jest misjonizm, który oddaje słynne hasło Polski jako *Antemurale christianitatis* (szaniec, mur obronny czy też przedmurze chrześcijaństwa). Dojrzały sarmatyzm więc opierał się na swego rodzaju dialektycznym podejściu do Zachodu. Podkreślał swoją odmienność, a jednocześnie europejską tożsamość. Głowacki twierdzi, że owego dialektycznego podejścia nie należy łączyć z konfliktem, czy doszukiwać się w nim znamion paradoksu. Autor powtarza za Witoldem Gombrowiczem, że przeciwstawienie swojskości i europejskości jest sztuczne, ponieważ Europejczykiem stajemy się przez własną swojskość, a nie wyrzekając się jej¹⁹⁰. Europejskość nie jest kategorią abstrakcyjną, istotą sarmackiej tożsamości europejskiej było utożsamianie się z geopolityczną rolą, jaka przypadła sarmatom w udziale w obrębie wspólnoty Zachodu.

Położenie na mapie było interpretowane jako posiadające swój ustalony przez Boga cel. W pismach autorów dojrzałego sarmatyzmu pojawia się przekonanie, że naród polityczny Rzeczypospolitej jest narodem wybranym przez Boga – osaczonym przez wrogów (Turków, schizmatyków), przed którymi należy bronić chrześcijańskiej cywilizacji. Ten teologiczny aspekt zajmowanej przez sarmatów przestrzeni na mapie Europy był ściśle powiązany z Bożym planem. Celem istnienia Polaków była obrona chrześcijaństwa. „Chorągwie otomańskie, które zwyciężyły tyle bitew [...] rozbiły tyle wojski chrześcijańskich, zatrzymały się dopiero na nagiej polskiej piersi i dotąd wzbrania im dostępu na otwarte i łatwe do przejścia równiny”, podkreślał dumnie Jerzy Ossoliński¹⁹¹.

Poglądy te, choć zyskały popularność szczególnie w drugiej połowie XVII w. (czego kulminacją była reakcja na odsiecz wiedeńską), pojawiały się już sto lat wcześniej i to w pismach najwybitniejszych i jakże różnych od siebie przedstawicieli renesansowej myśli politycznej – Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Przekonania obu postaci zestawiał Krzysztof Obremski. W *O poprawie Rzeczypospolitej* czytamy: „A że obietnica ta uczyniona przez Boga Abrahamowi odnosi się nie mniej do nas jak do

¹⁸⁸ S. Starowolski, *Mowa przeciwko oszczercom Polski*, [w:] Tenże, *Wybór pism*, przeł. i oprac. I. Lewandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków-Wrocław 1991, s. 190-191.

¹⁸⁹ A. Głowacki, dz. cyt., s. 46.

¹⁹⁰ Tamże, s. 24.

¹⁹¹ Jerzy Ossoliński, *Mowa*, dz. cyt., s. 459.

Izraelitów, to jest zaznaczone także i w tym, że wzorem Izaaka jesteśmy dziećmi obietnicy”¹⁹². I dalej: „Bóg w najtajniejszym jakimś swoim zamiśle usadzał na granicach tak innym narodom jak i nam wrogich sąsiadów [...] niegdyś mieszał swój wybrany naród w Ziemi Obiecanej”¹⁹³. Natomiast w *Mowie do szlachty polskiej* Stanisława Orzechowskiego czytamy:

Sądziliśmy, że to nasze Polskie Królestwo dlatego na końcu północy, na północ od innych chrześcijańskich królestw zostało umieszczone, aby naród nasz walczył za wiarę Chrystusową, za stolicę Piotrową przeciw Scytom, przeciw Moskwie, przeciw Wołoszczyźnie i przeciw Turcji. Nie ma dookoła Polski miejsca ani okolicy nie zroszonych krwią naszych rycerzy walczących przeciw ludom schizmatyckim czy scytyjskim¹⁹⁴.

Zroszenie krwią sarmatów swoim ziemi w obronie ojczyzny i chrześcijaństwa, podnoszone w ramach mitu mesjańskiego, nakierowuje na drugi składnik sarmackiego mesjanizmu – poszukiwania sensu w zbiorowym cierpieniu, a więc na pasjonizm.

Sens nadawany zbiorowemu cierpieniu widać szczególnie wyraźnie w przywoływanej już wcześniej *Psalmidii polskiej* Wespazjana Kochowskiego, napisanej w 1693 r. Zbiorowe cierpienie, jakiego sarmaci doświadczały w wieku XVII, nie jest jednak uświęcającą pasją niczym męka Chrystusa na krzyżu. Ofiara poniesiona w walkach potopu szwedzkiego czy powstania Chmielnickiego to kara za grzechy popełnione przez Polaków. Grzechy nie dotyczące jednak sfery polityki, lecz religii. Kochowski przekonuje, że Polska zgromadziwszy majątek, trwała w zbytku i odwróciła się od chrześcijaństwa, podobnie jak czynili to niejednokrotnie na kartach Starego Testamentu Żydzi, depcząc przymierze z Bogiem:

Wyniesiona w sławę, wytuczona dostatki, obfitością wszelką nabrzmiała, potrzebowała zbyt wielu humorów ujęcia. Gdybyśmy zaś do Boga w tych paroxyzmach się obrócili, nie tylko miłościwie nas wysłuchał, ale też nieodwłocznie stał się pomocnikiem naszym. Przez wojnę ukarał, przez wojnę pocieszył, kiedyśmy wszystkich nieprzyjaciół startych przed sobą widzieli, albo którzy wojowali, nas o przymierze prosili¹⁹⁵.

Podobne wnioski odczytujące sens nie tylko cierpienia, ale i historii Polski przedstawia Psalm XIV. Bóg karze grzesznych sarmatów za podeptanie przymierza, ale współdziałając z odwagą pomaga również odeprzeć wszelkie zagrożenia, nie pozwalając na ostateczną klęskę polskich wojsk. Szymon Starowolski w *Lamencie utrapionej Korony Polskiej*, utworu napisanego w czasie potopu szwedzkiego, używa analogicznego argumentu: „Podałeś mi sąsiadom moim nielitościwym, Sudermanowi, Moskwicinowi, Tatarzynowi i rebelizującemu Kozakowi, ale na skarcie tylko, nie na zgubę, na wykorzenienie zbytków swej woli dzieł moich, ale nie na

¹⁹² A. F. Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, PWN, Warszawa 1953, s. 467.

¹⁹³ Tamże, s. 318.

¹⁹⁴ S. Orzechowski, *Mowa do szlachty polskiej* [w:] Tenże, *Wybór pism*, opr. J. Starnawski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 99.

¹⁹⁵ W. Kochowski, dz. cyt., s. 137.

zatrącenie i wyniszczenie imienia polskiego”¹⁹⁶.

Dla Kochowskiego Polska jest narodem wybranym, który współdziałając z wolą Bożą może skutecznie bronić Europy przed barbarzyńcami; jeśli jednak przymierze to jest zrywane, wówczas Bóg jako Pan Historii wymierza sarmackiemu narodowi wybranemu sprawiedliwość: „Boś ty Panie mój, wygubił wszystkie, przeciwiające mi się bez przyczyny, i pokruszyłeś zęby grzeszników. Ufam i dalej, że mię z pasczki żarłoka wybawisz, a nad ludem swoim pokażesz miłosierdzie Swoje”¹⁹⁷. W kilku miejscach *Psalmidii* Kochowski wprost nazywa wolną republikę sarmacką narodem wybranym¹⁹⁸.

Poglądy Wespazjana Kochowskiego nie były odosobnione wśród przedstawicieli sarmatyzmu dojrzałego. Wojciech Dębołecki (zm. 1646), Andrzej Maksymilian Fredro (zm. 1679), Samuel Szemiot (zm. 1684), czy już w czasach saskich Jakub Kazimierz Rubinkowski (zm. 1749), Jan z Dębion Dębiński (zm. 1754), a nawet wczesnym oświeceniu jak Szymon Majchrowicz (zm. 1783) reprezentowali podobne poglądy.

Mesjanizm w czasach sarmatyzmu dojrzałego zmienia swoje znaczenia w czasie. Nasila się w czasach reformacji katolickiej, po odsieczy wiedeńskiej przyjmuje najbardziej radykalną i żywiołową postać¹⁹⁹, by później, szczególnie w czasach saskich, uzasadniać przyjmowany przez sarmatów kwietyzm. Postawę, która w pustych słowach nawoływała do odnowy obyczajów, jednocześnie wystrzegając się jakiegokolwiek wysiłku dążącego do zreformowania coraz bardziej chorego państwa²⁰⁰. Cięży więc na nieintegralnym sarmackim mesjanizmie, pozbawionym millenarystycznego dążenia do budowy Królestwa Bożego na Ziemi, pewna antynomia. Z jednej strony mesjanizm oznaczał apogeum sarmackiej tożsamości politycznej, bowiem za sprawą hasła *antemurale Christianitatis* stanowił pewien cel i kres podróży bohatera sarmackiego, z drugiej zaś ostatecznie usprawiedliwiał brak podejmowania poważnego wysiłku reformatorskiego, jedynie pogłębiając kryzys Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Rozwój bohatera zakończył się, można więc było tylko trwać.

¹⁹⁶ Sz. Starowolski, *Lament utrapionej Matki Korony Polskiej*, [w:] Tenże, *Wybór z pism*, dz. cyt., s. 337.

¹⁹⁷ Tamże, s. 157.

¹⁹⁸ Tamże, s. 146, s. 178, s. 181-183.

¹⁹⁹ Zob. K. Obremski, *Jan III – od Wiednia do Jerozolimy (apogeum sarmackiego mesjanizmu)*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska w drugiej połowie XVII w.*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyka, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1997, s. 100.

²⁰⁰ Por. J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 234.

Sarmacka ideologia

A. Związek mitu z ideologią

Każdy z wyżej opisanych mitów – mit genetyczny, mit arkadyjski i mit mesjański – łączył się z ideologią sarmacką. Zbiór ideologicznych postulatów, powtarzanych przez kolejne pokolenia sarmackich pisarzy politycznych, uzasadniał podstawy instytucjonalne dawnej Rzeczypospolitej. Aby powiązać treści mityczne ze *stricte* politycznymi, trzeba na początku wprowadzić definicję ideologii, która pomoże naświetlić praktyczne implikacje mitu sarmackiego. Właściwa dla tych rozważań będzie definicja zaproponowana przez Andrew Heywood'a traktującego kategorię ideologii nie normatywnie, lecz deskrypcyjnie. Propozycja ta jest atrakcyjna, bowiem umożliwia myślenie o pojęciu ideologii jako projektu politycznego integralnie powiązanego z płaszczyzną mityczną:

[Ideologia to] mniej lub bardziej spójny zespół idei, stanowiący podstawę zorganizowanego działania politycznego, bez względu na to, czy zmierza ono do zachowania, przekształcenia czy obalenia istniejącego systemu sprawowania władzy. Zatem wszystkie ideologie (a) dostarczają obrazu istniejącego porządku, (b) lansują model pożądanej przyszłości, wizję *dobrego społeczeństwa*, a także (c) wyjaśniają w jaki sposób zmiana może się dokonać – czyli jak przejść z (a) do (b)²⁰¹.

Obraz istniejącego porządku (a), wzięty z obserwacji konkretnych wydarzeń politycznych i wyrażany w konkretnej sytuacji politycznej był oceniany przez sarmatów w odniesieniu do wizji pożądanej wspólnoty politycznej (b), której to wzór dostarczany był przez wyżej opisane mity. Dlatego też mity stanowią integralną część sarmackiej ideologii. Aby mówić w pełni o ideologii sarmackiej trzeba również wskazać przejście między oceną rzeczywistości politycznej, a wizją dobrego życia, które to – według podanej definicji – powinno polegać na wskazaniu konkretnych rekomendacji mających na celu urzeczywistnienie politycznego projektu reprezentującego sarmackie wartości.

Jak pośrednio zostało to wskazane już powyżej, sarmacki mit genetyczny powiązany był z silną pozycją szlachty w polskim ustroju. Skoro już po śmierci legendarnego Kraka, z powodu wrodzonej sarmatom wolności zrodził się ustrój nieomal republikański, to nie znajdowano powodów, aby tradycji tej nie kultywować. Z refleksji nad starożytnymi dziejami Polaków również starano się ukuć narrację spajającą wieloetniczną i wielojęzykową Rzeczypospolitą Obojga Narodów, czyniąc z sarmackiej tożsamości już w drugiej połowie XVI w. ideologię państwa Jagiellonów. Powołując się na tę samą opowieść, usiłowano także

²⁰¹ E. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, PWN, Warszawa 2008, s. 25.

zwiększyć prestiż polskiego państwa na arenie międzynarodowej.

Mit arkadyjski sprzęgnięty był z samym sposobem pojmowania polityczności. Ta miała polegać na regularnych interwencjach obywateli, którzy na co dzień trudnili się uprawą roli i zarządzaniem swym gospodarstwem. Przystawali być gospodarzami, a zaczynali być posłami lub żołnierzami, gdy wymagała tego sytuacja. Ideał życia wiejskiego z dala od miasta uzasadniał niechęć do silnych i centralnych instytucji, które mogłyby narzucać swą zwierzchność wolnym obywatelom. Pochwała życia na prowincji, swobodnego zarządzania własnym folwarkiem lub wsią, stanowiły nieodłączne tło sarmackiego rozumienia wolności jako nadrzędnej wartości w życiu obywatela dawnej Rzeczypospolitej. Potwierdza związek mitu arkadyjskiego z ideałem wolności znamieny cytat z Fredry: „I właśnie przez to, że mieszkamy nie razem, lecz rozsiani po wsiach i dworach, jest jedną z najważniejszych przyczyn wolności, którą do dziś cieszy się nasz lud”²⁰² Ideał ten był również powiązany z niechęcią wobec władzy królewskiej, która z perspektywy stolicy usiłowała narzucić swą wolę zakochanym w swej niezależności sarmatom. Obywatel szlachecki pragnął samodzielnie dbać o własne bezpieczeństwo, nikomu nie podlegać oprócz prawa. Można też pokusić się o opinię, że tak pojmowany ideał *vita beata Polonorum* stanowił normatywną podstawę liberum veto, a więc najjaskrawszego przykładu wcielenia ideału dogmatycznie rozumianej niezależności w życie polityczne.

Mit mesjański stanowił natomiast ideologiczną podbudowę polityki zagranicznej – hasło *Antemurale christianitatis* wyraźnie określało rolę, jaką we wspólnocie państw chrześcijańskich miała pełnić Polska. Misjonizm ten obecny w wyżej przytaczanych tekstach musiał wywierać również wpływ na tożsamość samych sarmatów, którzy widzieli w sobie obrońców nie tylko własnej małej ojczyzny i swojego państwa, ale również katolickiej Europy. Podkreślanie zaś roli obronnej republiki sarmackiej wpływało na dominującą przez wieki narrację sprzeciwiającą się zaborczym wojnom inicjowanym przez Polskę. Ostatecznie zaś nieintegralny mesjanizm sarmacki prowokował kwietystyczne nastroje i sceptycyzm wobec jakichkolwiek zmian i reform. Skoro Rzeczypospolita jest państwem stworzonym przez Boga cieszącym się niespotykaną nigdzie indziej wolnością, a Bóg jako Pan Historii wpływa na jej losy, to nie można dzieła tego psuć zbędnymi reformami, które mogą jedynie wolność tę ograniczyć. Ostatnią ideologiczną implikacją mesjańskiego mitu sarmackiego,

²⁰² A. M. Fredro, *Scriptorum Seu Togae et Belli Notationum Fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa. Fragmenty pism, czyli uwagi o wojnie i pokoju. Zawierają dodatkowo królewskie kobierce symbolicznie odtworzone*, przeł. J. Chmielewska, B. Bednarek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s. 631.

tak popularnego w czasach saskich, jest więc skrajny „konserwatyzm ustrojowy” wyrażający niechęć do jakichkolwiek zmian politycznych. Zgodnie z duchem tego przekonania nie decydowano się również na likwidację liberum veto, uznawanego za „źrenicę wolności”. Jeśli już jakiegokolwiek zmiany były zgłaszane, to używano retoryki powrotu do harmonii ustrojowej znanej z przeszłości. Czyniono to nawet w czasach oświeceniowego przełomu²⁰³.

Ideologia sarmatyzmu dojrzałego jest więc ideologią zachowawczą, pre-konserwatywną, skupioną na petryfikacji ustalonego ideału ustrojowego. W drugiej połowie XVII w. można zauważyć, jak bardzo normatywne myślenie na temat państwa, myślenie zdominowane przez mit, formowało sarmacką polityczność. Wraz z pogłębiającym się kryzysem państwa jeszcze mocniej wzmagają się głosy, aby z zaistniałym kryzysem walczyć nie dzięki reformom ustrojowym, lecz dążyć do powrotu republikańskich cnót, którymi odznaczał się sarmaccy przodkowie.

Przewartościowanie ideologii sarmatyzmu dojrzałego przyszło wraz z uświadomieniem przez szlachecki naród faktu, że pozostawanie w obrębie ustrojowego dogmatyzmu może zakończyć się utratą wolnej republiki. Utratą niesprowokowaną jednak zakusami władzy monarszej, lecz obcych mocarstw. Trafnie antynomię ideologii dojrzałego sarmatyzmu zdominowanej przez mit opisał Jan Sowa, stwierdzając, że taki sposób myślenia o państwie mógł wyjaśnić każde zjawisko w ten sam sposób: kiedy w państwie działo się dobrze, było tak z powodu złotej polskiej wolności, którą Bóg obdarował sarmatów; jeśli w państwie działo się źle, to tłumaczono to Bożą karą za upadek obyczajów zrywających przymierze z Bogiem²⁰⁴.

Łatwo oceniać zgubny wpływ ideologii sarmatyzmu dojrzałego, zresztą w polskiej humanistyce jest to tendencja wyraźna i dominująca. Jednakże ani sarmacki mit, ani sarmacka ideologia tymi mitami się karmiąca, nie wyczerpują treści zawartych w sarmatyzmie. Oprócz analizy obu tych kategorii można również pokusić się o opis trzech poglądów z zakresu filozofii polityki, które sarmaci reprezentowali lub przynajmniej traktowali jako oczywiste założenie. Chodzi mianowicie o poglądy dotyczące równości i wolności a także roli, jaką w mitach sarmackich przypisuje się Bożemu działaniu w historii. Droga do istoty sarmackiego pojmowania polityki prowadzi więc od analizy mitów i połączonej z nimi ideologii do refleksji o bardziej fundamentalnych charakterze – sarmackiej filozofii polityki.

Największym problemem sarmatyzmu dojrzałego nie było błędne myślenie na temat normatywnych fundamentów republiki, lecz utrata umiejętności przekucia tych pryncypiów

²⁰³ J. Maciszewski, *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej...*, dz. cyt., 69-70.

²⁰⁴ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Universitas, Kraków 2011, s. 282.

w rozsądną ideologię polityczną, ideologię zdolną do reagowania na zmieniające się okoliczności. Taką pracę wykonali dopiero myśliciele publikujący już w XVIII w., tacy jak Stanisław Dunin Karwicki czy też Stanisław Konarski. Przykładem takiej nieudolności i niewątpliwego kryzysu myśli politycznej jest traktat napisany najprawdopodobniej przez Walentego Pęskiego w 1671 r., który został zmodyfikowany i wydany przez Jan z Dębion w 1727 r.

B. *Domina Palatii Regina Libertas*

W największej edycji źródeł staropolskich, a więc w *700 latach myśli polskiej*, w tomie poświęconym literaturze z okresu saskiego, znajduje się podrozdział zatytułowany „W kręgu sarmatyzmu”²⁰⁵. Do przedstawicieli tej ideologii politycznej w wydaniu XVIII-wiecznym zostali zaliczeni tacy autorzy jak Jan z Dębion Dębiński, Kazimierz Wieruszewski, Józef Aleksander Jabłonowski i Szymon Majchrowicz. Dzieło pierwszego z wymienionych²⁰⁶, *Domina Palatii Regina Libertas*, zostało poprzedzone komentarzem Mariana Skrzypka, w którym badacz stwierdza, że „traktat ten zawiera skondensowany zarys światopoglądu i ideologii sarmatyzmu”²⁰⁷. Idąc za tym tropem, można potraktować dzieło Jana z Dębion jako wykład dojrzałej ideologii sarmackiej, zawierający niemal pełny zestaw przekonań i mitów politycznych, które z różnym natężeniem i w różnym kształcie reprezentowane są w dziełach napisanych w drugiej połowie wieku XVII i na początku wieku XVIII.

Autor traktatu *Domina Palatii Regina Libertas* stwierdza, że zrywane sejmy, kłótnie parlamentarne i retoryczne popisy posłów tworzą jedynie pozorny chaos. Republika charakteryzuje się niestabilną równowagą. Tworzy bowiem konieczność nieustannego ścierania elementu ludowego, monarchicznego i arystokratycznego. Jan z Dębion porównuje ustrój Rzeczypospolitej do nieba. Dla laika gwiazdy i planety poruszają się bez żadnego ładu, znawca astronomii ma jednak świadomość, że ruch ciał niebieskich przebiega według określonych praw. Ci, którzy krytykują bezład polskiej republiki, nie są przyzwyczajeni do oglądania wolności i nie potrafią zauważyć, że pod pozorem chaosu ustrój Rzeczypospolitej

²⁰⁵ Zob. M. Skrzypek, *Wstęp* [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830. Okres saski 1700-1763*, dz. cyt., s. IX.

²⁰⁶ Pierwotnym autorem *Domina Palatii* jest najprawdopodobniej Walenty Pęski. Tak zatytułowany traktat pozostał w rękopisie od 1671 r. Jan z Dębion dzieło Pęskiego przepisał, dodając do pierwotnej wersji refleksje poświęcone Augustowi II, w ramy dzieła włączył również swoje mowy sejmikowej i sejmowe.

²⁰⁷ M. Skrzypek, *Jan z Dębion Dębiński (zm. 1725)*, [w:] *Filozofia i myśl...*, dz. cyt., s. 505.

skrywa wyższy porządek²⁰⁸. „Polska nie rządem stoi, to jest niezwykłym u innych narodów trybem”²⁰⁹. Ten często cytowany fragment nie oznacza, że cechą charakterystyczną ustroju republikańskiego jest brak poszanowania prawa, ale pewien stopień nieładu wynikający z konieczności podejmowania decyzji politycznych na drodze debat sejmowych godzących sprzeczne interesy i punkty widzenia²¹⁰. W obawie przed utratą tej niestabilnej równowagi nie można proponować reform, które zmieniałyby charakter ustroju. Istnieje bowiem zagrożenie, że w konsekwencji przyjmowania zmian, zagrożona byłaby największa wartość tak urządzonego państwa – wolność szlachecka.

Aby wyjaśnić, dlaczego „Polska stoi nie rządem” Jan z Dębion odwołuje się również do argumentów providencjalistycznych. Wydaje się, że rząd zapewnia harmonię w państwie i porządek, nierząd zaś generuje chaos i niszczy naród. Dla sarmackiego mesjanisty, jakim był Dębiński, kwestia ta wyglądała zgoła inaczej:

Jeżeli tak jest jako twierdzą uczeni, że Bóg zawsze sobie obierał królestwo, któreby osobiwą swoją Prowidencją rządził i zachowywał, tedy o Polsce naszej ma się to teraz rozumieć, że ją sam Bóg rządzi i dziwnemu łaskawej Prowidencji swojej środkami od upadku zatrzymuje. Przy takim nierządzie i niesworze naszej, jużby sto razy zginąć potrzeba, my zaś stoimy i często ani wiemy jako po ciężkiej ledwie nie ostatniego nieszczęścia zimie zakwitniemy²¹¹.

Istotnie, porównując sarmacką republikę z innymi państwami, można powziąć przekonanie, że polski ustrój polityczny pogrążony jest w głębokim kryzysie. Jan z Dębion jednak przeciwstawia się takiemu myśleniu, stwierdzając, że skoro Polska rządzona jest przez Pana z Niebios, to do tych niebios jest podobna – tak jak gwiazdy na niebie z ludzkiej perspektywy zdają się być porzucane chaotycznie i bez porządku, a tak naprawdę reprezentują porządek wyższy, znany jedynie Bogu. Podobnie jest z ustrojem Rzeczypospolitej – jest wyższy nad inne, ale tajemnicy jego funkcjonowania również należy szukać w inspiracji nadprzyrodzonej. Gdyby tak nie było, Polska dawno przestałaby już istnieć²¹². Autor wydaje się nie zauważać konsekwencji takiego światopoglądu. Skoro ustrój republiki szlacheckiej stanowi przykład dzieła wyższej inteligencji nad ludzką, to czy rzeczywiście można uznawać obywateli takiej republiki za wolnych ludzi? Skoro sami nie są autorami tegoż ustroju, a nawet nie mogą go wystarczająco dobrze pojąć, to jak można uważać ich za pełnoprawnych gospodarzy państwa?

²⁰⁸ J. z Dębion Dębiński, *Domina Palatii Regina Libertas*, [w:] Tenże, *Różne mowy polityczne sejmikowe i sejmowe. Miane przez Jegomości Pana P. Jana z Dębion Dębińskiego, komornika granicznego województwa krakowskiego, a powiatu księskiego*, Częstochowa 1727, s. 121-122.

²⁰⁹ Tamże.

²¹⁰ Zob. R. Butterwick, *Światło i płomień*, dz. cyt., s. 41.

²¹¹ J. z Dębion Dębiński, *Domina Palatii Regina Libertas*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, dz. cyt., s. 508.

²¹² Tamże, s. 507.

Pytań takich autor w ogóle sobie nie stawia.

W mowie wygłoszonej na Sejmie w 1707 r. ten sam autor zauważa jednak głęboki kryzys polityczny, z którym zmagają się Polacy. Opinie tam prezentowane należy czytać przez kontekst trwającej wówczas wojny północnej (1700-1721). Nie jest to jednak kryzys ustrojowy i instytucjonalny, ten wszak pochodzi z samego boskiego nadania. Wszystkie bolączki, które Dębiński wymienia – takie jak ogólna bieda, łupienie dóbr królewskich i duchowych, depopulacja miast i wsi – pochodzą z niezgody wewnątrz narody szlacheckiego, zatracenie dzielności i umiejętności obywatelskich, którymi odznaczały się poprzednie pokolenia Polaków: „Szczycimy się wprawdzie przodków naszych wolnością, szczycimy procederami i poczciwością, cóż po tym, kiedy sami nie tylko ich naśladować nie umiemy, raczej nie chcemy, ale ich chwalebne praw postanowienie i wolności fakejami, dysydencjami, *non sevatis legibus* rujmujemy”²¹³.

Wolność nazwana jest przez Jana z Dębion żrenicą lub sercem republiki. Obie te części ciała są bardzo delikatne i podatne na urazy, a jednocześnie niezbędne do sprawnego funkcjonowania organizmu. Podobnie jest z wolnością w Rzeczypospolitej. Trzeba nieustannie jej bronić, ponieważ nawet drobne jej osłabienie może sparaliżować całe państwo, tak jak nawet lekka niewydolność serca lub drobne uszkodzenie oka mogą negatywnie wpływać na funkcjonowanie całego organizmu człowieka²¹⁴.

W traktacie reprezentowany jest pogląd, według którego to Bóg bezpośrednio wpływa na losy państwa szlacheckiego:

Jeżeli tak jest jako twierdzą uczeni, że Bóg zawsze sobie obierał królestwo, któreby osobiwą swoją Prowidencją rządził i zachowywał, tedy o Polszcę naszej ma się to teraz rozumieć, że ją sam Bóg rządzi i dziwnemi łaskawej Prowidencji swojej środkami od upadku zatrzymuje. Przy takim nierządzie i niesworze naszej, jużby sto razy zginąć potrzeba, my zaś stoimy i często ani wiemy jako po ciężkiej ledwie nie ostatniego nieszczęścia zimie zakwitniemy²¹⁵.

Przekonanie o bożej providencji nie wyrasta bezpośrednio z często przywoływanej w tym kontekście megalomanii szlacheckiej. Nie dlatego polskie państwo jest lepsze od innych, ponieważ wybrane jest przez Boga. Jest lepsze, dlatego że gwarantuje wolność swoim obywatelom i funkcjonuje pomimo „nieswory” szlacheckiej. Interwencja boska jest dla Jana z Dębion jedynym wytłumaczeniem, dlaczego wolna Rzeczpospolita wciąż trwa, skoro w porównaniu do innych organizmów państwowych nie ma w niej silnej władzy króla, karności

²¹³ J. z Dębion Dębiński, *Mowa na Consilium walnym lubelskim pro die 23 maj naznaczonym, anno 1707 miana prze mnie jako posła województwa krakowskiego dystyngowanego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, dz. cyt., s. 519.

²¹⁴ J. z Dębion Dębiński, *Domina Palatii Regina Libertas*, dz. cyt., s. 4.

²¹⁵ Tamże, s. 122-123.

obywatelskiej i twardego prawa ograniczającego szlachecką swobodę.

Domina Palatii zawiera typową dla republikanizmu teorię wolności. Monarchia absolutna nie może gwarantować prawdziwej wolności obywatelom, ponieważ jeśli tylko zechce tego władca, jego wola staje się równoważna z obowiązującym prawem. Nawet jeśli król nie ingeruje w swobodę szlachty, a nawet gwarantuje jej prawa, to zawsze zachowuje moc zmiany tego stanu rzeczy. W republice wolność funkcjonuje na innych zasadach. Władca ograniczany jest prawem uchwalanym przez naród polityczny. A to gwarantuje obywatelom wolność od dominacji jakiegokolwiek czynnika politycznego²¹⁶. Jedynym ograniczeniem są prawa ustanawiane wspólnie, które obowiązują wszystkich. Obywatel ogranicza własną swobodę, aby zabezpieczać swoją wolność i wolność państwa. Jan z Dębion wielokrotnie podkreśla dumę z posiadania tego przywileju. Jest to również powód, dla którego uważa, że inne Rzeczypospolite są gorzej urządzone od Polski. Duma daje o sobie znać na przykład wtedy, gdy autor stara się odrzucić krytykę słyszana z zagranicy obarczającą republikę szlachecką odpowiedzialnością za ciężenie stanu kmiecego. Autor *Domina Palatii* odpowiada, że nawet jeśli byłaby to prawda, to i tak *summa summarum* w Polsce wolności jest więcej, bo w przeciwieństwie do innych krajów, cały stan szlachecki może szczycić się nieskrępowanym prawem do samostanowienia²¹⁷.

Ważną częścią ideologii sarmackiej reprezentowanej w traktacie jest wręcz dogmatyczna podejrzliwość wobec zakusów króla do powiększania władzy. Król ma być *Pius pater patrie* i symbolem jedności, głową państwa i stabilizatorem ustroju, nie ma jednak wykazywać szczególnej inicjatywy politycznej. Musi także działać zgodnie z *pacta conventa*, swoistą umową z narodem szlacheckim, określającą zobowiązania i ramy podmiotowości monarchy. Wolność w innym fragmencie dzieła porównana jest do piór ptaka. Jeśli wyrwie się niepostrzeżenie jedno pióro, nie da się zauważyć różnicy. Trudno jednak rozpoznać moment, w którym ubytki te stają się widoczne i zmieniają postać zwierzęcia. Tak samo jest z wolnością, należy przeciwstawiać się jakimkolwiek reformom, które w choć niewielkim stopniu ograniczają sprawstwo i swobodę obywatelską, ponieważ te drobne zmiany mogą bardzo szybko przerodzić się w niewolę²¹⁸.

Są dwa najważniejsze momenty, w którym szlachcic najpełniej korzysta ze swojej wolności. Są nimi wolna elekcja i „wolne nie pozwalam”, czyli *liberum veto*. Wolna elekcja

²¹⁶ Zob. Ph. Petit, *Wolność republikańska*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Dante, Kraków 2003, s. 168- 176.

²¹⁷ J. z Dębion Dębiński, *Domina Palatii Regina Libertas*, dz. cyt., s. 125.

²¹⁸ Tamże.

nazywana jest przez Dębińskiego prawdziwym jarmarkiem wolności²¹⁹. To właśnie podczas elekcji przywileje szlacheckie są wyliczane, potwierdzane i akceptowane przez króla. Naród szlachecki w swojej suwerennej decyzji wybiera kandydata, który następnie realizuje swoją władzę w zgodzie z warunkami ustanowionymi przez szlachtę. Argumentacja, jaka stoi za instytucją *liberum veto*, ma w dużej mierze charakter historyczny. Autor powołuje się na urząd trybuna ludowego w starożytnej republice rzymskiej, w której funkcja ta wiązała się z obroną interesów ludu przed patrycjuszami i urzędnikami. Jednak zbyt wielka władza dawana ludowi zdestabilizowała republikę rzymską. Podobnie w Polsce, *liberum veto* stanowi fundament wolności szlacheckiej, ponieważ używane jest jako instrument obrony interesów szlachty²²⁰. Można odnieść wrażenie, że autor podkreśla w ten sposób, że jeśliby szlachta zamiast bronić swoich interesów, zdominowałaby politycznie senat i króla, to oznaczałoby, tak jak w starożytnym Rzymie, naruszenie równowagi ustrojowej, co ostatecznie skazywałoby republikę na destabilizację. *Domina Palatii* podkreśla więc nie tyle istotność stanowienia prawa przez obywateli, co fundamentalną rolę sprzeciwu wobec decyzji politycznych, które mogłyby ograniczać złotą wolność szlachecką. Sejm jest *de facto* sprowadzony do roli kontrolowania monarchy. Skoro zaś król również nie ma wykazywać inicjatywy prawodawczej, to wynika z tego prosty wniosek – republika szlachecka nie potrzebuje zmian o charakterze instytucjonalnym, należy petryfikować dawniej ustalony ład, przekroczenia kryzysu politycznego zaś oczekiwać ze strony moralnego przewrotu, który miałby spowodować, że zdegenerowany po części naród szlachecki wskrzesiłby mityczną już wówczas cnotę przodków.

Rekapitułując, najważniejszymi składnikami światopoglądu sarmackiego reprezentowanego w *Domina Palatii* są sceptycyzm wobec reform ustrojowych, pochwała republikańskiej formy wspólnoty politycznej, mesjanizm połączony z przekonaniem o wyższości polskiej republiki nad innymi państwami, apologia złotej wolności połączona z niechęcią wobec jakiegokolwiek formy proaktywnej polityki oraz obrona *liberum veto* i wolnej elekcji jako fundamentów szlacheckiej wolności, świętych praw dzięki którym sarmaci mogą cieszyć się niezależnością od współobywateli i monarchy.

²¹⁹ Tamże, s. 62.

²²⁰ Tamże, s. 20-21.

C. Odrębność Fredry

Przykład traktatu Walentego Pęskiego, zmodyfikowanego następnie już w XVIII w., przez Jana z Dębion, ukazuje newralgiczny problem ówczesnej myśli politycznej. Ideologia późnego sarmatyzmu została niejako wchłonięta przez mit. Sarmaccy statysci nie byli w stanie zbudować pomostu między normatywnymi fundamentami republiki, a wymaganiami, które zaczęła im stawiać coraz trudniejsza do zniesienia rzeczywistość. Gdy utrzymywania status quo nie dawało się już uzasadnić przy pomocy argumentacji opartej o przesłanki empiryczne, tam powoływano się na wolę Bożą, utrzymującą republikę przy życiu; trawiono czas i atrament na nostalgiczne wspomnienia czasów świetności, upatrując jedynej nadziei w odnowie moralnej klasy politycznej, jednocześnie przeciwstawiając się jakimkolwiek zmianom ustrojowym.

Obserwacje te potwierdzają badania Anny Grześkowiak-Krwawicz poświęcone pismom politycznym podejmującym tematykę związaną z *liberum veto*. Do momentu wystąpienia Stanisława Konarskiego w latach 60. XVIII w. częściej skupiano się na zgubnym wpływie *veta* dla polskiej państwowości niż starano się opisać jego założenia teoretyczne²²¹. *Ius vetandi* było przez długi czas rozumiane nie tyle jako prawo jednostki do zerwania obrad sejmu (choć taką możliwość również autor ten dopuszczał), co bardziej jako prawo sprzeciwu sprawiedliwych obywateli wobec niesprawiedliwej woli większości. Dopiero później, w XVIII w., sens *liberum veto* wyrażający się w hasle „nic o nas bez nas”, został zastąpiony dużo bardziej niebezpiecznym i przepełnionym anarchistycznym duchem *dictum* – „nic o mnie beze mnie”. Szlachta pisała w wieku XVII o *liberum veto* jako „zawiasie szlacheckiej wolności” lub wręcz utożsamiała wolne „nie pozwalam” ze szlachecką wolnością²²².

Co ciekawe, według do tej pory ustalonych faktów, jedynym ideologiem *liberum veto*, który podjął się próby wyczerpującego uzasadnienia tej instytucji w oparciu o republikańskie pryncypia, był Andrzej Maksymilian Fredro. Wyczerpujące omówienie tego uzasadnienia zawdzięczamy Zbigniewowi Ogonowskiemu²²³. Kasztelan lwowski, który zresztą był marszałkiem zerwanego przez Sicińskiego sejmu z 1652 r., podaje kilka założeń teoretycznych, jakie stoją za „wolnym, nie pozwalam”.

Ludzie w ogromnej większości są mało rozumni. Często posługują się emocjami,

²²¹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Veto-Wolność-Władza w polskiej myśli politycznej*, [w:] „Kwartalnik historyczny” 2004, nr 3, s. 142.

²²² Tamże, s. 142-145.

²²³ Z. Ogonowski, *Nad pismami A. M. Fredry w obronie „liberum veto”*, [w:] *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999, s. 9-57.

nie zdrowym rozsądkiem. Losy ludzkości wykuwane są przez nielicznych cnotliwych i rozsądnych, którym dano jeszcze zdolność do działalności publicznej. To właśnie oni są przewodnikami narodów. Dlatego też większość nie może decydować o losach kraju, bowiem mnogość gorszych nie może królować nad mniejszością cnotliwych. Fredro widzi w instytucji *liberum veto* zabezpieczenie przed tyranią większości, a jednocześnie mechanizm wymuszający jednomyślność²²⁴. Na pierwszy rzut oka *liberum veto* wydaje się instytucją opartą na zbyt optymistycznej antropologii. Pogląd, według którego całe państwo ma funkcjonować dzięki cnotcie pojedynczych mężów stanu, jawi się współczesnemu człowiekowi jako skrajna naiwność. Jednak ówczesny dyskurs szlachecki zdominowany był przez myślenie kategorią cnót politycznych mających tworzyć ład Rzeczypospolitej²²⁵. W świetle tej klasycznej teorii argumentacja Fredry bynajmniej nie uchodziła za nieracjonalną ani pozbawioną realizmu politycznego. Wszak autor podkreślał, że ukształtowanie tak pojętej cnoty jest bardzo trudne, wręcz nieosiągalne dla większości obywateli, dlatego niechętnie podchodził do zdania większości. Republika szlachecka gwarantowała prawo głosu każdemu obywatelowi, nie każdy jednak był na tylko światły i zdyscyplinowany, aby panować nad sobą, przedkładać interes wspólnoty nad interes prywatny. Stąd taka wiara Fredry w szlachetne jednostki, które ratują republikę przed upadkiem.

Autor nie rozważa szeroko sytuacji, w której to niecnotliwa mniejszość, jak działa się to w realiach ustrojowych I RP, będzie wykorzystywała instytucję *liberum veto* do torpedowania dobrych projektów politycznych popieranych przez większość. Na taką wątpliwość odpowiada jedynie pokrótce, że istotnie może się tak zdarzyć, jednak „wolne, nie pozwalam” może jedynie zablokować urzeczywistnienie prawa, nie zaś jakiekolwiek prawo uchwalić. Konkluzja zaś jest taka, że nieopublikowanie nawet dobrego prawa jest lepsze niż opublikowanie złego²²⁶.

Zbigniew Ogonowski, podchodząc życzliwie do postaci kasztelana lwowskiego, stwierdza, że takie rozumowanie można uznać za racjonalne tylko, gdy weźmie się pod uwagę dwa dodatkowe założenia. Po pierwsze, panujący układ stosunków politycznych i ogólny stan państwa jest co najmniej tak dobry, że nie wymaga radykalnych zmian. Po drugie, nie istnieje realne niebezpieczeństwo zniszczenia tego układu przez siły zewnętrzne. A jeśliby takie

²²⁴ Tamże, s. 27-30.

²²⁵ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

²²⁶ Tamże, s. 35.

zagrożenie się pojawiło, to wówczas Rzeczypospolita byłaby zdolna sobie z nim poradzić²²⁷. Pierwsze z tych założeń można uznać za przykład dumy z wolnej republiki otaczanej wówczas przez absolutne monarchie, drugie zaś za wyraz pychy, przeceniającej siłę państwa. Oba te założenia bardzo łatwo jednak oceniać dziś negatywnie, jak i dość łatwo jest uznać całą obronę *liberum veto* dokonaną przez Fredrę za wyraz demagogii lub naiwności. Cenne jednak w analizie Ogonowskiego jest to, że czołowe pióro dojrzałego sarmatyzmu badacz ten przede wszystkim chciał zrozumieć, a nie lekceważyć, jak czyniono to przed nim²²⁸.

W obu komentowanych założeniach widać zaś wyraźnie oddziaływanie opisanego wyżej mitu arkadyjskiego. Brak większej liczby analiz *ius vetandi* w czasach, gdy było tak powszechnie używane, pokazuje ważkość sarmackiego mitu dla sarmackiej ideologii. Jak pokazuje Grześkowiak-Krwawicz, żadna inna instytucja I RP nie doczekała się wśród czołowych szlacheckich retorów takich określeń jak „klejnot”, „dusza” wolności czy „najdelikatniejsza część ciała” politycznego Rzeczypospolitej²²⁹. Zamiast ideologizacji mitu politycznego mamy właściwie do czynienia z apologetyką, bezpośrednim odniesieniem mitu do rzeczywistości politycznej.

Pozostając przy tak pesymistycznej diagnozie, trzeba jednakże oddać sprawiedliwość Andrzejowi Maksymilianowi Fredrze, czołowemu pisarzowi politycznemu dojrzałego sarmatyzmu. Nowe wydania jego dzieł i badania prowadzone między innymi przez Marka Tracza-Trynieckiego każą spojrzeć na tego autora nie tylko jako jedyne go ideologa *ius vetandi* i czołowego przedstawiciela wieku srebrnego, ale również jako myśliciela politycznego, który choć pozostał zachowawczy, to jednak proponował dość daleko idące zmiany, jednocześnie najpełniej wyrażając sarmacką filozofię polityki.

Zauważał zagrożenia, jakie wiązały się z nadużywaniem veta. Proponował, aby poseł zgłaszający sprzeciw pozostawał w Sejmie do czasu końca obrad, tak aby pozostali posłowie, król i marszałek mieli szansę przekonać go do zmiany decyzji. Postulował także umocnienie urzędu monarchy, który miał zapewnić większą harmonię w pracach Sejmu. Veto jednak musiało zdaniem Fredry zostać zachowane, aby chronić wspólnotę polityczną przed zakusami króla do wprowadzenia władzy absolutnej²³⁰.

Co jednak wyjątkowo zaskakujące, Fredro miał u schyłku swojego życia stworzyć

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Por. W. Konopczyński, *Liberum veto*, Universitas, Kraków 2002, s. 251-253

²²⁹ Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz, dz. cyt., s. 142.

²³⁰ M. Tracz-Tryniecki, *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2019, s. 259-264.

projekt zmian ustroju republiki szlacheckiej, wprowadzając funkcyjny podział władzy. Pomysł ten odnaleziony w archiwum przez profesora Tracza-Trynieckiego miał zostać napisany na 80 lat przed powstaniem słynnego dzieła Monteskiusza *O duchu praw*, w którym to ta rewolucyjna idea została przedstawiona po raz pierwszy²³¹. Co prawda, koncepcja Fredry jest szkicowa i właściwie nieobudowana teoretycznie, co odróżnia ją od dojrzałej koncepcji filozofa francuskiego oświecenia, jednakowoż sama jej obecność stanowi niejako rewolucję w postrzeganiu dorobku Fredry. Jednak brak recypowania tej idei i fakt, że refleksje nad trójpodziałem władzy pojawiły się w Polsce dopiero w oświeceniu i to z inspiracji Monteskiuszowskiej pokazują, że kasztelan lwowski oddziaływał raczej jako zachowawczy ideolog niż wielki reformator.

Sarmacka filozofia polityki

Nazywanie staropolskiej myśli politycznej powstałej w drugiej połowie XVII w., mianem filozofii polityki może wydawać się obrazoburcze. Filozofia polityki to wieloznaczny termin, kojarzony raczej z klasycznymi traktami Platona i Arystotelesa, nie zaś ze szlacheckimi autorami doby złotej polskiej wolności. Używa się więc powszechnie i asekurancko takich bezpieczniejszych słów jak myśli polityczna czy ideologia. O filozofii nie wspomina się w tym kontekście również dlatego, że najczęściej wśród autorów tworzących w późnych czasach sarmackich nie mamy do czynienia z rozbudowanymi traktami, które skupione byłyby na wnikliwych analizach natury polityki, źródeł i celów państwa, badających związki między polityką a moralnością. W zamian za to ówczesna myśli polityczna zaprzęgnięta jest do komentowania bieżących wydarzeń politycznych lub co najwyżej wyklada podstawy ustroju republiki. W tym wąskim sensie rzeczywiście sarmaci filozofii polityki nie tworzyli. Jednakowoż w interpretowanych tutaj pismach politycznych z łatwością można znaleźć rozproszone twierdzenia ogólne i normatywne dotyczące natury polityki, a także kluczowych pojęć, takich jak równość czy wolność. Te zręby politycznego systemu myślowego wraz z wprost przedstawianymi nierzadko założeniami, tworzą wiązkę racjonalnych poglądów opisujących model dobrego życia we wspólnocie, przedstawiają wizję ładu politycznego. Te najbardziej ogólne i istotne pojęcia, mające swoje konkretne źródła w filozofii klasycznej, chrześcijańskiej i nowożytnej nazywane są tutaj sarmacką filozofią polityki. To że są to koncepcje rozproszone, stanowiące swego rodzaju brikolaż, nie oznacza jeszcze, że należy

²³¹ Zob. M. Tracz-Tryniecki, *Wstęp*, [w:] A. M. Fredro, *Poparcie wolności*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2022, s. 7-57.

redukować je do zbioru doktryn politycznych i prawnych czy też ideologii. Słynną metaforą przedstawiającą, czym jest filozofia polityki, jest wieża, po której intelektualiści wspinają się w stronę bardziej ogólnych i mniej dostępnych dla pozostałych dyscyplin rozważań. Michael Oakeshott, autor tejże metafory, zwraca uwagę, że te same zagadnienia badane przez filozofa z pozycji wyższego piętra abstrakcji, wyglądają zupełnie inaczej²³². Porównanie angielskiego intelektualisty można jednak odwrócić. Filozof polityki niekoniecznie musi uciekać się do większej abstrakcji niż historyk czy politolog, może schodzić również niżej od nich, wgłębiać się w tekst od strony badania jego założeń, ukrytych pod warstwą kontekstu historycznego i politycznego. Chodzi tutaj o odkrycie korzenia zagadnień, na których zwykle skupiają się nie-filozofowie analizujący staropolskie źródła.

A. Idea równości

Równość dla polskiej szlachty była nieodłącznie powiązana z wolnością, stanowiła jej warunek możliwości i fundament. Znamienną anegdotę podaje Krzysztof Obremski, podkreślając, że szlachta wykazywała daleko idący sceptycyzm wobec przyjmowania zaszczytów, które podkreślałyby wyższość jednego obywatela nad drugim: „Jan Zamoyski, kiedy poseł hiszpański chciał mu wręczyć w imieniu swego króla order Złotego Runa [...] miał oświadczyć, że nie mniejsze zaszczyty czerpie on z tytułu polskiego szlachectwa i nie widzi potrzeby dalszego ich pomnażania”²³³. Janowi Zamoyskiemu wtóruje Fredro, który w *Gestorum* stwierdza, że szlachta polska sprzeciwiała się przyznawaniu jej specjalnych tytułów z rąk obcych monarchów, zagrażałoby to bowiem równości panów braci. Mają oni również pod dostatkiem tytułów, „ponieważ są Senatorami tak wielkiej Rzeczypospolitej, ponieważ z królami na równi dyskutują o sprawach pokoju i wojnie, co nie przysługuje poszczególnym książętom za granicą, z wyjątkiem tych, których łaska władcy z osobna dopuściła do sypialni”²³⁴. Troska o równość stanu szlacheckiego była nieodłącznie związana z pozycją, jaką szlachta zajmowała w ustroju państwa. Znaczenie to uwidacznia znamienna anegdota przywołana przez Janusza Tazbira. Kiedy podczas sejmu Stefan Batory krzyknął do pewnego posła „milcz błaznie!”, ten odpowiedział mu z całą stanowczością: „Nie jest błaznem, lecz posłem, który wybiera królów i obala tyranów”²³⁵. Szeregowy szlachcic mógł pozwolić

²³² M. Oakeshott, *Political Philosophy*, [w:] tenże, *Religion, Politics and the Moral Life*, red. T. Fuller, Yale University Press, New Haven 1993, s. 143.

²³³ K. Obremski, „*Psalmodya polska*”. *Trzy studia nad poematem*, dz. cyt., s. 81.

²³⁴ A. M. Fredro, *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio, Polonorum postea vero Galliare Rege*, przeł. J. Macjona, wstęp i oprac. M. Tracz-Tryniecki, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019, s. 445-447.

²³⁵ J. Tazbir, *Staropolskie granice swobody słowa i czynu*, „Odra” 1992, nr 12, s. 25

sobie na wygłoszenie takiej opinii, sądził bowiem nie bez racji, że król w Rzeczypospolitej zależny jest od woli szlachty, a obywatel chroniony jest na równi z innymi przez prawo.

Tazbir jednak trafnie zauważa, że w miarę zwiększającej się przewagi politycznej magnaterii, w czasach gdy równość szlachecka okazywała się *de facto* iluzją, tym bardziej starano się podkreślać jej znaczenie²³⁶. Dla filozofa polityki temat ten jest przez to jeszcze bardziej interesujący. Wydaje się bowiem, że idea równości stanu szlacheckiego nie mogła opierać się na porównywalności majątków czy też sprowadzać się jedynie do sprzeciwu wobec przewagi politycznej możnych. Ufano, że wpływ magnaterii na życie republiki zostanie ograniczony dzięki równemu dla wszystkich prawu. Było to myślenie zakorzenione w tradycji klasycznej. Cynceron w traktacie *O państwie* przekonuje, że prawo jest „najważniejszym spoiwem obywatelskiej wspólnoty”. Obowiązuje bowiem wszystkich jednakowo. Rzymianin pyta retorycznie „[...] jaka ustawa pozwoli utrzymać więzi społeczne, gdy uprawnienia nie są równe? Skoro nie życzymy sobie równego podziału dóbr materialnych, skoro rozmaite bywają zdolności, to przynajmniej niech wszyscy obywatele danego państwa mają równe prawa. Czymże jest społeczeństwo, jeśli nie wspólnotą jednoczoną prawem”²³⁷. niesprawiedliwie byłoby wymagać równości materialnej, ponieważ nierówności na tym polu są czymś naturalnym, wynikającym z osobistych talentów i zaradności. Jednak predyspozycje te, a także bogactwa czy nawet zasługi dla republiki, nie mogą stanowić argumentów podważających równość wobec prawa. Zaradność na polu prywatnym jeszcze nie predysponuje do narzucania swojej woli współobywatelom ponad obowiązującymi normami. Jeśli społeczeństwo ma być wolne, to przemoc jakiej mogliby dopuszczać się możni w stosunku do biednych, musi być okiełznana przez wspólne dla wszystkich prawo. Zasada ta obowiązuje bezwzględnie nie tylko wewnątrz mocno zróżnicowanego wewnątrznie stanu szlacheckiego, również monarcha musi ją respektować. Obywatele tworzą wspólnotę polityczną, o ile podlegają prawu. To równość wobec prawa stanowi rdzeń tożsamości politycznej.

Ta generalna zasada zyskiwała swoją reprezentację w fundamentach ustrojowych dawnej Rzeczypospolitej. W świadomości szlachty najpełniej wyrażała się podczas elekcji *viritim*. Każdy szlachcic mógł na taką elekcję przybyć i zabrać głos. Stan szlachecki jako całość, bez względu na różnice materialne i piastowane urzędy, w świetle prawa na równych zasadach wybierał króla. Andrzej Maksymilian Fredro podkreśla z dumą, że podobne prawo nie funkcjonowało w innych państwach. „To za właściwość prawdziwej wolności uważają Polacy,

²³⁶ J. Tazbir, *Rzeczypospolita pełna pozorów*, „Nauka” 2011, nr 3, s. 66.

²³⁷ M. T. Cynceron, *O państwie*, tenże, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1999, s. 30.

że ma się na względzie w Rzeczypospolitej nie Senatora albo bogacza, nie wielu albo możnych, lecz każdego, i każdego głos się liczy, kto szlachcicem w Rzeczypospolitej się urodził²³⁸. Właściwością wolności, czyli inaczej mówiąc jej podstawą i warunkiem, jest więc równość.

Była przeto równość nadrzędną wartością polityczną, konieczną wobec możliwości zaistnienia innych – takich jak wolność i trwałość (a więc samo istnienie) Rzeczypospolitej. Stan szlachecki był jeden, ponieważ był równy wobec prawa. W innym miejscu podkreśla Fredro:

Jak długo w narodzie polskim nie będzie prawa pierworództwa, tak że dziedzictwo każdego będzie przechodziło na dzieci w podziale na równe części; a także jak długo nie będą wprowadzane tytuły do dumnych rodów szlacheckich (by zachować równość i co do domów, i co do oznaczenia), tak długo można będzie wróżyć z tego pierwszego warunku trwałość wolności i Rzeczypospolitej. Lecz dlaczego miałby ktoś rozumny starać się zbyt gorliwie o utytułowanie swego szlachectwa? Chyba że miałby zamiar umniejszyć raczej walor swego szlachectwa z dziada pradziada²³⁹.

Szlachectwo jest tutaj rozumiane jako wyjątkowa prerogatywa przekazywana z pokolenia na pokolenie. Pierwotnie zostało przyznane za zasługi, następnie wraz z tytułem miał być przekazywany obywatelski etos. Równość republikańska, ograniczona w I RP do jednego stanu, była pochodną systemu politycznego, w którym republika szlachecka funkcjonowała. Przynależność do szlachty była kwestią zasadniczo przyrodzoną, chłopów i mieszczan uznawano za stany służące w Rzeczypospolitej, republika zaś należała i była rządzona przez szlachtę i króla.

W tym aspekcie tkwi jedna z podstawowych różnic między sarmackim republikanizmem a koncepcjami liberalnymi równolegle rozwijającymi się na Zachodzie, które były oparte o koncepcję prawa natury. Warto jednak nadmienić, że o ile dyskurs zachodnioeuropejski rozwijający rewolucyjną ideę równości uprawnień politycznych całego społeczeństwa wyprzedzał rozstrzygnięcia, które w dyskursie szlacheckim pojawiły się i to dość nieśmiało dopiero w XVIII w., tak proto-demokratyczna koncepcja suwerenności szlacheckiego ludu dawała większą wolność polskiej wspólnotie politycznej aniżeli poddanym ówczesnych monarchii absolutnych. Jak pokazuje Andrzej Walicki: „Polski szlachcic nie uważał się za człowieka prywatnego. »Ludźmi prywatnymi« byli plebejusze, szlachta natomiast była zbiorowym suwerenem. Przynależność do niej to służenie dobru publicznemu, »rzeczy wspólnej«²⁴⁰. Podmiotowość polityczna była więc rodzajem prerogatywy, ale również

²³⁸ A. M. Fredro, *Gestorum...*, dz. cyt., s. 455-457.

²³⁹ A. M. Fredro, *Od czego zależy trwałość Rzeczypospolitej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, dz. cyt., s. 308.

²⁴⁰ A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] *Tenże, Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000, s. 231-232.

obowiązku. Mieszczanin i chłop nie mógł decydować o republice, nie musiał jednak służyć ojczyźnie radą ani szablą – ponosić bezpośrednio kosztów sejmowania lub walki w obronie Rzeczypospolitej.

W polskiej humanistyce trwa dyskusja na temat stosunku przedstawicieli narodu politycznego do chłopów i mieszczan. Dla przykładu Michał Rauszer pisze o „rasizmie” stanu politycznego, który miał uzasadniać podział na chłopów i szlachtę. Nie jest w tym względzie odosobniony²⁴¹. Autor zdaje sobie sprawę, że rasizm jest pojęciem nowoczesnym, jednakowoż stwierdza, że termin ten najlepiej oddaje „kulturowo uzasadniony stosunek podległości politycznej i ekonomicznej” chłopstwa względem stanu szlacheckiego. Rauszer wskazuje, że kluczowym źródłem, które uzasadniało przewagę narodu politycznego nad resztą społeczeństwa, był mit sarmacki. Wprowadzał on bowiem „wyraźną dystynkcję protorasową między szlachtą i chłopami”. Częścią tego mitu było zdaniem autora powiązanie chłopów z Chamem, synem Noego, który miał służyć Semowi (kapłanowi) i Jafetowi (rycerzowi)²⁴². Przekonanie to jest jednak błędne i nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Odmienne pochodzenie etniczne szlachty i plebejuszy nie występuje w kronikach, na które powołuje się Rauszer i inni badacze²⁴³. Potwierdza to spostrzeżenie Jacka Kowalski, który zauważył, że i owszem mit pochodzenia trzech stanów społecznych istniał i był w dawnej Rzeczypospolitej popularny, jednak nie stanowił części sarmackiego mitu genetycznego. I choć wyrażał przekonanie, że szlachta jest lepsza z natury od chłopstwa i mieszczaństwa, to jednak nie pod względem etnicznym²⁴⁴. Etniczność bowiem w dawnej Rzeczypospolitej nie odgrywała kluczowego znaczenia, a posługiwanie się tą kategorią jako wyjaśnieniem uzasadniającym podział stanowy należy uznać za przykład ahistoryzmu.

Przekonanie Jacka Kowalskiego zyskuje potwierdzenie w pismach Andrzeja Maksymiliana Fredry. W *Gestorum* kasztelan lwowski posługiwał się trzema pojęciami określającymi naród – *populus*, *natio* i *gens*. Choć granice znaczeniowe tych trzech określeń nie są jasno wyznaczone, to nie ulega wątpliwości, że *populus* był używany przez niego najczęściej na określenie narodu politycznego zredukowanego w ówczesnej Rzeczypospolitej do stanu szlacheckiego, natomiast *gens* określał również inne stany, w tym chłopów²⁴⁵. Píše

²⁴¹ Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*, dz. cyt., s. 262-273.

²⁴² M. Rauszer, *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, [w:] „Lud” 2017, t. 101, s. 120-123.

²⁴³ Por. P. W. Ryś, *Błędne utożsamienie. O wątpliwym związku między sarmackim mitem etnogenetycznym a szlacheckim protorasizmem stanowym*, [w:] *Sarmatyzm. Rewizje i kontynuacje*, „Litteraria Copernicana”, dz. cyt. s. 38.

²⁴⁴ J. Kowalski, *Sarmacja. Obalanie mitów. Podręcznik bojowy*, Bellona, Warszawa 2016, s. 46.

²⁴⁵ Por. M. Tracz-Tryniecki, *Wstęp*, [w:] A. M. Fredro, *Gestorum*, dz. cyt., s. 141-142.

bowiem o „plebejskiej Polaków krwi”²⁴⁶.

Określenia opisujące chłopów, które dziś można uznać za urągające godności człowieka oczywiście pojawiały się w pismach politycznych, staropolskiej poezji czy książkach takich jak *Liber chamorum* Waleriana Nekandy Trepki, jednakże brak jednoznacznych dowodów na to, że to właśnie treści tego typu stanowiły najważniejsze czy nawet istotne źródła dla pojmowania idei szlachectwa w dyskursie sarmackim.

Wyższość natury szlachcica nad naturą chłopą i mieszczanina to pogląd zakorzeniony w klasycznej i średniowiecznej filozofii, w której dużą rolę odgrywała organicystyczna wizji wspólnoty politycznej. Przedstawiciele stanów niepolitycznych powołani byli do innych celów we wspólnocie. Pojęcie Rzeczpospolita zawierało pewną znaczeniową ambiwalencję. Najczęściej było rozumiane wąsko jako wspólnota polityczna tworzona przez szlachtę. Obok tego wąskiego rozumienia funkcjonowało szersze, wówczas integralnymi częściami Rzeczpospolitej byli także chłopci, mieszczenie i oczywiście duchowieństwo²⁴⁷.

Jednakże choć sam podział na stany był w oczach sarmatów sprawiedliwy, tak już przyporządkowanie konkretnych osób do stanów niższych nie musiało być wieczne. Niektóre rody szlacheckie wyrażały dumę, że pochodzą ze stanu kmiecego, a dzięki odwadze przodków uzyskiwały nobilitację²⁴⁸. O ile więc podział stanowy społeczeństwa uznawany był za roztropny, oddający naturalne predyspozycje ludzi, to jednak sam fakt istnienia nobilitacji za zasługi świadczy o tym, że podział ten funkcjonował raczej jako zasada porządkująca polityczną rzeczywistość, nie zaś jak dogmat tworzący nieprzekraczalną barierę klasową między panującą szlachtą, a niewolonymi chłopami i mieszczanami. Trzeba też dodać, że analiza klasowa w kontekście społeczeństwa szlacheckiego jest o tyle trudna do przeprowadzenia, że zarówno stan szlachecki, jak i kmiecy i mieszczański były mocno zróżnicowane wewnętrznie pod względem materialnym i statusowym.

Można więc stwierdzić, że o ile porządkowanie rzeczywistości politycznej przez podział społeczeństwa na mającą prawa polityczne szlachtę, a niemających tych prerogatyw mieszczaństwo i chłopstwo, uznawany był ówczas za zasadniczo naturalny, to jednak na poziomie jednostkowym schemat ten mógł być zaburzany przez cnotę ludzi, którzy dzięki swojej działalności uzyskiwali możliwość partycypacji w narodzie politycznym.

Ponadto, w pisarstwie politycznym można znaleźć argumentację zaczerpniętą z teologii

²⁴⁶ A. M. Fredro, *Gestorum*, dz. cyt., s. 563.

²⁴⁷ Zob. E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995, s. 19-25.

²⁴⁸ Zob. J. Kowalski, *Sarmacja. Obalania mitów...*, dz. cyt., s. 43.

chrześcijańskiej, w której podkreślano równą godność ludzką stanu kmiecego, mieszczaństwa i szlachty. Poglądy takie wyrażał już w XVI w. Andrzej Frycz Modrzewski, a w XVII w. Krzysztof Opaliński²⁴⁹. Ślad tej argumentacji można znaleźć nawet we wspomnianej legendzie biblijnej, która miała w oczach zwolenników teorii szlacheckiego rasizmu uzasadniać domniemana „dystynkcję proto-rasową” między szlachtą – *polites*, a stanem kmiecym i mieszczańskim – *idiotes*. Dla przykładu Maciej Strykowski w *Gońcu cnoty* przedstawia to zagadnienie w następujący sposób:

*Bo urząd Pan Bóg każdemu naznaczył,
W jakim kto ma żyć stanie nie przebaczył,
Ślachcic, ksiądz, oracz, każdy ma swój urząd,
By go chwalił stąd
Także on Noe synom swym urzędy.

Trzem rozdał, które i dziś trwają wszędy,
Przykazując im, by każdy w swym żyli,
A Boga czcili.
Rzekł: «Ty Sem będziesz Bogu ofiarował,
Ty Japhet będziesz rządził i wojował,
Ty Cham orz rolę, rób, strzeż każdy tego, Urzędu swego».*

*Tu trzy urzędy trzem synom różne dał,
Kapłan, ślachcic, chłop, by każdy swym władał,
Ten modłą, ten zaś mieczem, ten robotą,
By żyli s cnotą²⁵⁰.*

Widać więc, że każdy człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Patrząc z perspektywy człowieka jako obrazu Boga każdy byt ludzki jest równy, nie każdy jednak jest w taki sam sposób i w takim samym stopniu do Boga podobny. Ludzie powołani są do różnych ról w społeczeństwie. Jedni powołani są do pracy fizycznej, inni do walki w obronie wspólnoty politycznej, jeszcze inni do służby Bogu. W tym sensie i patrząc z perspektywy politycznej,

²⁴⁹ Zob. A. F. Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, PIW, Warszawa 1953, s. 273. Zob. K. Opaliński, *Satyry*, wyd. Kazimierza Bartosiewicza, Kraków 1884, s. 16-21.

²⁵⁰ M. Strykowski, *Goniec cnoty do prawych ślachciców przez Matysa Strykoviusa uczyniony* [w:] *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego*, t. II, nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, Warszawa 1846, s. 481-482.

szlachta jest lepsza z natury do rządzenia państwem, tak jak chłopstwo z natury jest lepsze w pracy fizycznej, a kapłani z natury lepsi do służenia Bogu. Wszystkie stany są zaś niezbędne do funkcjonowania organizmu państwowego, zaburzanie tego porządku zaś stanowi wyraz buntu przeciwko Bogu i prowadzi do chaosu.

Bez względu natomiast na samą genezę szlachectwa, wydaje się, że polityczna równość stanu szlacheckiego była powszechnie pojmowana jako warunek konieczny pozostałych kluczowych sarmackich wartości. Zdarzało się również, że uznawano faktyczną nierówność władzy i majątności wewnątrz szlachty za główny powód kryzysu państwa²⁵¹.

Przekazywany z pokolenia na pokolenie dogmat o szlacheckiej równości można łączyć ze wszystkimi wyżej opisanymi mitami sarmackimi. Skoro obywatele I RP widzieli w sobie spadkobierców starożytnych sarmatów, którzy swoją dzielnością bronili państwa przez zaborczością cesarskiego Rzymu i *de facto* należy uznawać ich za założycieli republiki, to nic dziwnego, że właśnie na podstawie dzielności przodków został ugruntowany pogląd na temat równości wewnątrz stanu szlacheckiego. Skoro sarmata miał wieść swój żywot w autarkicznej, mikro wspólnotce swojego folwarku, to równość wobec prawa taką niezależność wobec innych mu gwarantowała. Skoro republiką sarmacką opiekował się Bóg, to i porządek społeczny był sankcjonowany władzą absolutu. Powołał więc do życia doskonały organizm, w którym głową był król, sercem i zbrojnym ramieniem równy wobec prawa stan szlachecki. Równość jako warunek istnienia republiki była więc wartością świętą, jawne występowanie przeciwko niej zaś bluźnierstwem.

B. Idea wolności

Oczywiście, mógłbyś powiedzieć, że wielu ludziom żyjącym pod rządami absolutnymi powodzi się dobrze, zwłaszcza gdy trafią na dobrego władcę. Jednak wolność tę mógłbym nazwać raczej wolnością z łaski, a nie wolnością prawdziwą, bo oto lud znajduje się ustawicznie na granicy niewoli, a jego krew i życie jest w ciągłym niebezpieczeństwie; pod panem, który gdy popadnie w gniew, ma prawo szaleć swobodnie i bezkarnie. [...] Żyjąc w rzeczypospolitej **dzierzę wolność w swym własnym ręku i posiadam niejako nad nią władzę**; natomiast w państwie monarchicznym moje bezpieczeństwo spoczywa w ręku kogoś innego²⁵².

W tym krótkim fragmencie ważnego dzieła Andrzeja Maksymiliana Fredry uwypuklony jest sens sarmackiego pojmowania wolności. Zbigniew Ogonowski, który jako jeden z nielicznych

²⁵¹ K. Siemek, *Lacon seu de republicae reactae instituendae arcanis dialogus*, przeł. L. Joachimowa [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, dz. cyt., s. 165-179.

²⁵² A. M. Fredro, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w XVII w.*, dz. cyt., s. 335.

tak chętnie używa sformułowania filozofii politycznej XVII w. w kontekście sarmatyzmu, analizując temat wolności, powołuje się na inny tekst. Mianowicie *De libertate* Andrzeja Wolana (zm. 1610), który to traktat ukazał się w 1606 r. w polskim przekładzie. Istotą ujmowanej przez Wolana wolności, powtarzającego klasyczne poglądy Arystotelesa i Cycerona, są rządy prawa²⁵³. Ogonowski nie dodaje jednak, że sarmaci do rządów prawa dokładali kolejny warunek – muszą być to prawa uchwalane przez samym sarmatów. Na tę kwestię zwraca również uwagę Anna Grześkowiak-Krwawicz, cytując anonimową broszurę szlachecką z 1573 r.: „Wielka to wolność pospolita, iż mię pan nie rządzi, jako chce i jako mu się zda, ani też żadna lekka osoba, ale brat mój [...], i milej mi to wolnemu człowiekowi znościć, na co sam i brat mój na to ode mnie wysadzony przyzwolił”²⁵⁴. Widać wyraźnie, że z jednej strony podkreśla się w tych wypowiedziach obywatelską sprawczość, z drugiej zaś uwypuklona zostaje wartość braku kontroli instancji wyższych nad obywatelem. To wolni szlachcice są strażnikami prawa, któremu król, senat, ale i oni sami mają być posłuszni. Wolność szlachecka była podstawowym i najważniejszym zabezpieczeniem przez *absolutum dominium*, dlatego też reagowano sceptycznie na wszelkie projekty umacniające władzę króla lub ukracająca przywileje szlachty.

Ogonowski stara się pokazywać, że staropolskie rozumienie wolności opierało się zarazem na tzw. wolności negatywnej („wolności od”), jak i wolności pozytywnej („wolności do”)²⁵⁵. To liberalne rozróżnienie jest jednak późniejsze; powstało w czasach, w których szczególną uwagę zaczęto zwracać na wolność prywatną, wolność nieingerowania w życie jednostek²⁵⁶. Koncepcja wolności republikańskiej, trwale zakorzeniona w I RP, jest dużo wcześniejsza i zupełnie inaczej definiuje stosunek obywatela do władzy i republiki. Irlandzki filozof, Philip Petit, stwierdza, że liberalna koncepcja wolności oparta jest o postulat braku ingerencji (*non-interference*), natomiast republikańska na braku dominacji (*non-domination*)²⁵⁷. Brak dominacji definiowany jest przez Petita jako brak samej możliwości ingerencji. Ingerować w życie obywatela może król w monarchii absolutnej, bo to on stanowi prawo, więc może przepisy prawne dowolnie zmieniać. W republice zaś nie istnieje nawet

²⁵³ A. Wolan, *O wolności politycznej, czyli obywatelskiej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI w.*, przeł. M. Cytowska, s. 333-356.

²⁵⁴ Cyt. za: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 2006, nr CXIII, s. 63, gdzie przywołano: *Naprawa rzeczypospolitej do elekcyi nowego króla (1573)*, wyd. K.J. Turowski, Kraków 1859, s. 18.

²⁵⁵ Z. Ogonowski, dz. cyt., s. 78-81.

²⁵⁶ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, red. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991.

²⁵⁷ Ph. Petit, *Wolność republikańska*, dz. cyt., s. 168-176.

możliwość odgórnego ingerencji, bowiem prawo uchwalane jest przez samych obywateli. Brak możliwości tej ingerencji jest zaś tożsame z brakiem dominacji. Dokładnie taki tok rozumowania oddaje przywołany na początku tego fragmentu cytat Fredry z traktatu *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*. Istnienie samego prawa w państwie nie wystarczy, aby gwarantować obywatelom wolność. Zawsze bowiem może istnieć władca, który nie zważając na uchwalone prawo będzie realizować po prostu swoją wolę, kosztem woli już nie obywateli, lecz poddanych. Republikańskie postrzeganie wolności zaczyna się od niechęci wobec podporządkowania się komukolwiek i cemukolwiek poza własną wolą. Zawiązanie i trwanie wspólnoty politycznej wymaga jednak istnienia prawa, które nie stanowi przeszkody w realizowaniu wolności; nie ogranicza i nie pęta wolności, o ile uchwalane jest przez te same osoby, które mają mu podlegać. Nawet więc król nie rządzi posługując się swoją wolą, rządzi w ramach i granicach prawa.

W klasycznych koncepcjach liberalnych mamy do czynienia z transakcją, w której obywatele zrzekają się części wolności na rzecz uzyskania od państwa gwarancji bezpieczeństwa. Państwo nowoczesne klasycznie za Maxem Weberem uznawane jest za jedyną instytucję, która w sposób legalny może stosować przemoc. W ramach wolności republikańskiej rozumowanie takie nie jest możliwe. To wolność jest warunkiem koniecznym zaistnienia bezpieczeństwa, nie na odwrót. Jak pisze Izajasz Berlin, rekonstruując myśl jednego z ojców założycieli liberalizmu, „prawo jest zawsze spętaniem, nawet jeśli chroni cię przed zakuciem w kajdany jeszcze cięższe – może to być, dajmy na to, bardziej represyjne prawo lub zwyczaj, arbitralny despotyzm lub chaos”²⁵⁸. Republikański stosunek bezpieczeństwa do wolności wygląda zgoła inaczej. Wolność jest warunkiem koniecznym zaistnienia bezpieczeństwa, jak i wszystkich pozostałych dóbr; tylko wolny człowiek może właściwie zadbać o własne bezpieczeństwo, a co za tym idzie o całe własne życie. Nie ma w tym myśleniu jasnego przeciwstawienia ja-państwo. W pewnym sensie sarmacki republikanin uznawał, że państwo to ja²⁵⁹. Janusz Pelc podaje dla przykładu, że czymś zupełnie naturalnym było w dyskursie szlacheckim mówienie o „państwie Lubomirskiego” lub „państwie Czartoryskich”²⁶⁰. Trafnie sarmacki sens wolności oddaje również Anna Grześkowiak-Krwawicz w *Regina Libertas*: „Wolność jawiła się im jako niezbędny i właściwie jedyny warunek bezpiecznego korzystania z wszelkich dóbr, zarówno duchowych, jak i materialnych,

²⁵⁸ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, dz. cyt., s. 116.

²⁵⁹ W literaturze podkreśla się na przykład brak rozróżnienia między społeczeństwem a państwem. Zob. H. Wisner, *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Szkice z dziejów Polski szlacheckiej XVI-XVII wieku*, PIW, Warszawa 1978, s. 225.

²⁶⁰ J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, dz. cyt., s. 82.

bez niej »Próżno by każdy z nas to za swe poczytać miał, co być swoim mianujemy« [szlachcic anonim z 1587]»²⁶¹.

Na nierozzerwalny związek bezpieczeństwa i wolności zwraca również uwagę Andrzej Maksymilian Fredro. Człowiek może być prawdziwie wolny tylko wówczas, gdy będzie dzierżył spokój i bezpieczeństwo we własnym ręku²⁶². Tylko wtedy może zasługiwać na miano obywatela, jeśli będzie w stanie pozostać niezależny od jakichkolwiek zewnętrznych okoliczności. W gruncie rzeczy republikańską koncepcję wolności da się sprowadzić do ideału absolutnej samorządności – jestem wolny, o ile samostanowię o sobie. Współcześnie bardzo łatwo jest przyznać, że takie rozumowanie zbliża się do anarchii. Jednak sarmaci przeciwstawiali wolność swawoli. W tym rozróżnieniu Fredro upatrywał wyższości polskiej szlachty nad Kozakami²⁶³. Aby w pełni zależeć od samego siebie, trzeba być cnotliwym człowiekiem, panować nad sobą. Nie tylko nad rzeczywistością, ale również nad własną duszą. Postulat braku dominacji nie sprowadza się więc jedynie do radykalnego sprzeciwu wobec możliwości zaburzania indywidualnej swobody przez innych obywateli, wrogów republiki czy ze strony monarchy. Wrogiem człowieka może być on sam, żeby więc w pełni ukonstytuować siebie jako wolnego obywatela należało przede wszystkim panować nad swoimi pożądaniami, opierać się egoizmowi, który w polityce przejawia się w potrzebie narzucania swej woli innym ponad prawem i w podejmowaniu decyzji zgodnie z własnym interesem, a nie interesem republiki. Było to przekonanie zakorzenione w klasycznej filozofii, Arystoteles właśnie w umiejętności panowania nad sobą, rządzenia samym sobą, widział rozróżnienie między człowiekiem wolnym a niewolnikiem²⁶⁴. Wolność od dominacji jako nadrzędne prawo republiki gruntowało jej istnienie na ładzie moralnym. Ład ten nie tyle był ukonstytuowany na prawie stanowionym i instytucjach, lecz na porządku etycznym, wyprzedzającym rzeczywistość polityczną. „I Polacy kierują się bardziej nie prawem pisanym [...], lecz prawem naturalnej, głębszej łaski dla dobra, dzięki niemu skłaniają się ku cnocie i narzucają sobie przyzwoitość”²⁶⁵ – stwierdza Fredro. Nie można więc oceniać republiki szlacheckiej po jakości stanowionego prawa, a nawet zapisanie surowych norm w kodeksach może stanowić przejaw braku niezbędnej cnotliwości obywateli. Z takiego rozumowania wypływa paradoksalny wniosek – im w danej republice prawa stanowione i instytucje mają więcej powagi i surowiej

²⁶¹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas*, dz. cyt., s. 297.

²⁶² Zob. A. M. Fredro, *Vir Consilii*, t. II, dz. cyt., s. 695.

²⁶³ Zob. Tamże, s. 199-201.

²⁶⁴ Zob. *Polityka*, 1254a34–36.

²⁶⁵ A. M. Fredro, *Vir Consilii*, dz. cyt., s. 745-747.

traktują obywatela, tym wspólnota polityczna jest prawdopodobnie w gorszym stanie. Potwierdza to zaskakujące rozumowanie Fredro: „Nazbyt surowe prawa są czasem oznaką nie doskonałej republiki, lecz zepsutego narodu, któremu potrzeba surowych przepisów. Tak znakiem upadającego Rzymu było tworzenie znamienitych, ale i niezwykle surowych praw, gdy przestępstwa ludności przybrały na sile”²⁶⁶. Dawna Rzeczpospolita więcej niż rozbudowanym instytucjonalnie państwem była pojmowana w kategoriach wspólnoty moralnej i duchowej, w której wolne podmioty powodowane cnotą i dawnymi obyczajami podtrzymywały jej istnienie i zabezpieczały jej byt.

Przyjmowanie tak radykalnej koncepcji wolności miało swoje konsekwencje. Wśród najważniejszych można wymienić dwie – pulsacyjny charakter polityczności szlacheckiej²⁶⁷ oraz przywiązanie do zasady jednomyślności mającej paradoksalny związek ze szlachecką anarchią.

Przez pulsacyjny charakter polityczności rozumie się sytuację, w której wkraczanie wielkiej polityki do szlacheckiej codzienności było okolicznością częstą choć incydentalną. Polityka krajowa czy nawet ta realizowana na szczeblu samorządowym była uprawiana zawsze pod wpływem okoliczności zewnętrznych – potrzeby reakcji na zaburzenie harmonii, przywrócenia sprawiedliwości, obrony ojczyzny. Miała też coś w swojej strukturze z kulturowego rytuału – sejmiki i Sejm walny szczególnie w czasach saskich stanowiły raczej rodzaj festynu, okazji do zamanifestowania czy też odgrywania spektaklu wolności, niż procesu politycznego skupionego na stanowieniu prawa i podejmowaniu ważnych decyzji dla republiki. Dlatego też w sarmackiej filozofii polityki lepiej jest mówić o koncepcji „wspólnej sprawy” niż koncepcji „wspólnego dobra”. Współcześnie pojęcie wspólnego dobra, zakorzenione w klasycznych rozważaniach Platona, Arystotelesa, św. Augustyna i św. Tomasza, definiowane jest na przykład przez Kościół katolicki w kategoriach stałego zaangażowania w budowanie jak najlepszych warunków rozwoju dla osiągnięcia doskonałości przez ogół członków społeczeństwa²⁶⁸; zaś w politycznej myśli szlachty mamy raczej polityczną sprawę wymagającą podjęcia i bezpośredniego zaangażowania. Widać to szczególnie w instytucjach takich jak pospolite ruszenie czy konfederacja, w których nie chodziło o cierpliwe budowanie instytucji nakierowanych na rozwój wspólnoty politycznej, lecz po prostu o naprawienie zła aktualnie trawiącego wspólnotę. Tym złem był albo zagrożenie zewnętrzne, albo monarcha chcący

²⁶⁶ Tamże, s. 747.

²⁶⁷ Por. D. Karłowicz, *Konfederaci z Soplicowa*, „Plus Minus” 2011 grudzień, nr 4, [dostęp online: 18.02.2022], <https://www.rp.pl/plus-minus/art14013191-konfederaci-z-soplicowa>

²⁶⁸ Konstytucja duszpasterska *Gaudium et Spes*, 26.

rozszerzyć swą władzę.

Skoro zaś wolność oznacza brak dominacji, to decyzje podejmowane w republice muszą być zgodne z wolą narodu politycznego. Każdy obywatel jest suwerenny niemal niczym oddzielne państwo, jeśli więc choć jeden obywatel postrzega procedowane prawo jako nawet potencjalne zagrożenie dla swej wolności, to ma wówczas nie tylko prawo, ale i obowiązek w imieniu własnym, ale i całej republiki zaoponować. Widać więc, że tak radykalne rozumienie koncepcji wolności jest bezpośrednio związane z zasadą jednomyślnego podejmowania decyzji, z której to wyłoniła się z czasem instytucja liberum veto. Nie jest to jednak związek konieczny, a jedynie wynik ewolucji sarmackiego myślenia w czasie, co dobitnie pokazał i udowodnił Stanisław Konarski dopiero w połowie XVIII wieku. Instytucja liberum veto powstała w trosce o zgodę ogółu, by chronić przed despotyzmem monarchy i koterii mających tendencję do narzucania swej woli narodowi politycznemu. Tymczasem szczególnie od czasów saskich była najczęściej wyrazem nie troski o dobro ogółu, ale właśnie jednostkowego sprzeciwu sumienia wobec woli wyrażanej przez Sejm. Można więc powiedzieć, że instytucja ta przynosiła w praktyce skutki odwrotne do zamierzonych. Zamiast zabezpieczać wolność obywateli, umożliwiła despotyzm jednostki, która jedną protestacją na sejmie mogła zamknąć całemu narodowi politycznemu usta. Znamienne, że już w 1641 r., a więc na jedenaście lat przed pierwszym liberum veto, Łukasz Opaliński zauważał ten paradoks: „wolność jest w niewoli i siebie samej i sama sobie gwałt czyni, gdy dla jednego przeczącego zgoda wszystkich rozrywać się musi i jeden drugiemu, iż tak rzekę, manus inferre videtur”²⁶⁹. W instytucji tej, rozumianej nie jako troska o jednomyślność narodu szlacheckiego, lecz prawo sprzeciwu pojedynczego obywatela wobec woli ogółu, można odnajdywać już nie radykalnego republikanizmu, ale równie radykalnego proto-liberalizmu. Jak argumentuje Stanisław Gałkowski, „z liberalizmem [liberum veto – przyp. K.P] dzieli jego podstawowe idee: nieufność do wszelkiej władzy, nacisk na prawa jednostki oraz ideę umowy społecznej jako źródła prawa”²⁷⁰.

Wolność republikańską, będącą rdzeniem sarmackiej filozofii polityki, można również w pewnym sensie łączyć z mitem arkadyjskim. Ziemianin prowadzący harmonijny żywot we własnym „sobie-państwie” angażuje się w sprawy polityczne wielkiej wagi, gdy sytuacja tego wymaga. Na co dzień zaś rozkoszuje się wolnością. Łukasz Opaliński pisał w 1648 r.:

²⁶⁹ Ł. Opaliński, *Rozmowa plebana z ziemianinem*, [w:] tenże, *Pisma polskie*, oprac. L. Kamykowski, Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1938, s. 24.

²⁷⁰ S. Gałkowski, *Barbarzyńcy i obywatele...*, dz. cyt., s. 149.

„Zajmujemy się Rzeczpospolitą, gdy nam się tak podoba. Nie zmuszani, bierzemy na się obowiązki, nie składamy ich bez przyczyny, choćby na rozkaz. Bezpiecznie możemy pędzić życie prywatne, sprawowanie urzędów nie naraża na żadną obawę [...] Tak szczęśliwy pędzimy żywot, któremu niczego dodać nie można [...]”²⁷¹. Sarmata, niezależnie od tego czy we własnym dworze, folwarku, czy ogromnych połaciach magnackich ziem, myślał o sobie jak o niezależnym państwie i jako państwo swoją własnością zarządzał. Właśnie w ten sposób trzeba rozumieć sarmacką wolność jako brak dominacji, która w praktyce politycznej przybierała od połowy XVII w. coraz bardziej karykaturalny kształt. Koncepcja ta była oparta na wierze w silny podmiot. U jej źródła legło przekonanie, że indywidualna cnota będąca efektem osobistego wysiłku i życia w wolnej republice rządzonej starodawnymi obyczajami, stanowi kluczową podporę wspólnoty politycznej. Stąd takie przywiązanie w dyskursie szlacheckim do imperatywu publicznej działalności i kształtowania cnót przez patriotyczne wychowanie.

C. Idea providencjalizmu

Providencjalizm to pogląd uznający Opatrzność Bożą za siłę kierującą dziejami świata – rzeczy, ludzi, ale również bytów politycznych. Pogląd ten był w drugiej połowie XVII w. i w czasach saskich często wyrażany w tekstach politycznych. Bóg jako pan historii to przekonanie ugruntowane w filozofii i teologii chrześcijańskiej, recypowanej przez autorów szlacheckich. Św. Augustyn w *Państwie Bożym* stwierdza, że rzeczywistość uporządkowana jest zgodnie z wolą Boga w sposób absolutny. Dotyczy to również polityki: „Państwo rzymskie przez Boga prawdziwego dane było, bo od Boga wszelka pochodzi władza i Opatrzność jego rządzi wszystkim”²⁷². Nie znaczy to jednak, że człowiek jest w stanie ten porządek objąć swoim rozumem: „Bóg to jedyny i prawdziwy wszelkimi tymi sprawami kieruje i rozrządza nim; a choć dla przyczyn ukrytych przed nami, czyliżby dlatego niesprawiedliwych?”²⁷³.

Tak pojmowany providencjalizm był też warunkiem koniecznym pojawienia się sarmackiego mesjanizmu. Nie sposób nadawać teologicznego znaczenia cierpieniom całego narodu szlacheckiego lub też upatrywać celu istnienia wspólnoty w realizowaniu misji nadanej przez Boga, jeśli by uprzednio nie założyć, że to Bóg jest prawdziwym wehikułem dziejów,

²⁷¹ Ł. Opaliński, *Obrona Polski*, przeł. K. Tyszkowski, [w:] tenże, *Wybór pism*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków-Wrocław 1959, s. 197.

²⁷² Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998, s. 213.

²⁷³ Tamże, s. 214.

panem historii. Przyczynami popularności providencjalizmu był wpływ reformacji katolickiej oraz fakt, że w dyskursie szlacheckim często dochodziło do swoistego połączenia języka świeckiego z religijnym²⁷⁴. Marian Skrzypek, analizując przywoływany już tekst Jana z Dębion Dębińskiego, pisze:

Swoistej sakralizacji ustroju demokracji szlacheckiej towarzyszy przekonanie, że Polska jest narodem wybranym, nad którym czuwa Opatrzność. Jej opieka nie polega jednak na bezpośredniej interwencji, ale na włączeniu Polski do obszaru działania praw rządzących kosmosem, którego pozorny chaos nie prowadzi do destrukcji. Dzięki tej naturalizacji sfery polityki autor Domina Palatii (1727) podbudowuje sarmacki providencjalizm koncepcjami filozoficznymi, których proveniencja jest epikurejska lub stoicka. Dotyczy to zwłaszcza teorii wiecznych powrotów, którymi autor uzasadnia trwałość ustroju polskiego państwa: Polska – jak słońce – może zachodzić i wschodzić, ale nigdy na stałe nie zniknie²⁷⁵.

Dzięki zapośredniczeniu Boskiej providencji przez naturę Dębiński radzi sobie z problemem wolnej woli. Gdyby bowiem interwencja Boska była rozumiana w duchu wyłącznie Bożej woli, to wówczas pozbawiałoby to sarmatów tak cennej dla nich wolności. Bóg działa w naturze, sarmaci zaś realizują swoją wolność, postępując zgodnie z jej prawami usankcjonowanymi przez Boga.

Znamienne, że providencjalistyczne poglądy utrzymywały się w dawnej Rzeczypospolitej bardzo długo. Dochodziły do głosu nawet w czasach stanisławowskich. Najwyrazistszym przykładem, uznawanym często za wyraz epigonizmu i nostalgii, jest dzieło Szymona Majchrowicza *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona, na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej* (1764). Ten ekscentryczny jezuita stwierdza na samym początku:

Tak światem rządzi Pan Najwyższy Nieba, że które narody szczególnie upodobał sobie, szczególnie im dobrodziejstwa świadczy, aby wzajemnie od narodów takich odbierał osobliwszą wdzięczność. Tych łaskawych rządów doznawali przez wszystkie wieki Polacy, którzy jeżeli głębiej zważą dobrodziejstwa boskie, każdego czasu z wdzięcznością wyznawać powinni: Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który nas ubłogosławił wszelkim błogosławieństwem²⁷⁶.

Wierność wierze katolickiej jest podstawowym warunkiem pomyślności narodu. Polska, do której Majchrowicz podchodzi niebezkrytycznie, nadal zachowuje swoją pomyślność, ponieważ nigdy od wiary przodków nie odeszła. Autor stara się przekonywać, że właśnie odrzucenie przymierza z Bogiem przez inne narody jest głównym powodem ich nieszczęść

²⁷⁴ U. Augustyniak, *Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej XVI – XVIII wieku. Wzjęcie państwa i społeczeństwa*, [w:] *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów: struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*. Red. A. Grześkowiak-Krwiawicz, Wydawnictwo UW, Warszawa 2017, s. 52-87

²⁷⁵ M. Skrzypek, *Wstęp*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, dz. cyt., s. 37.

²⁷⁶ Sz. Majchrowicz, *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona, na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVIII w.*, dz. cyt., s. 540.

i niepowodzeń. Kiedy za granicami Rzeczypospolitej szerzyły się herezje chrześcijańskie lub atakowała muzułmańska Turcja, Bóg czuwał nad Polakami, wydając na świat pobożnych i mądrych biskupów. Inaczej niż u Jana z Dębion Majchrowicz nie wskazuje na pośrednią rolę natury, proponuje również ustroj zbliżony do teokracji.

O ile propozycję teokratycznego ustroju Majchrowicza należy uznać za pewną osobliwość, to już specyficzna teologia historii w republice sarmackiej była czymś powszechnym. Wiązała się również ze swego rodzaju idealizacją republiki szlacheckiej. Głęboka wiara szlachty miała sprawiać, że Bóg jej sprzyjał. Interweniował tam, gdzie charakter sarmackiej wspólnoty politycznej nie przystawał do realizmu politycznego i zachłanności, czym powodowani byli rywale i sojusznicy Rzeczypospolitej. Zdaniem Fredry, „Polacy [...], ponieważ z natury są otwarci i pełni czystej cnoty, łatwo dają się sprytnym wrogom nie tyle zwyciężyć w walce, ile omamić oszukańczymi paktami [...] Dlatego Bóg sprzyja im w sytuacjach beznadziejnych tym bardziej, że trwają przy katolickiej wierze”²⁷⁷. Co więcej, Bóg wynagradza nie tylko cnotliwych, ale karze również narody zachłanne i występne. Nieodłącznie z providencjalizmem łączy się wiara w sprawiedliwość Bożą. Nie jest ona czymś łatwo dostrzegalnym, ludzie nie mogą jej w pełni rozpoznać: „Albowiem Bóg zastrzegł dla siebie troskę o uczciwych i wspiera (potajemną, lecz nie zwodniczą – choć skrytą) zdolnością przewidywania i powodzeniem”²⁷⁸.

Od Zamoyskiego po Białobockiego, Fredrę, Kochowskiego czy Dembołęckiego uznawano Boga za Pana historii. Jak podsumowuje ten wątek Obremski:

Bóg – Pan Historii wymierza Bożą sprawiedliwość przede wszystkim na polach bitewnych zmagających, mniej lub bardziej osobiście interweniując w ich przebieg i końcowy wynik. W przekonaniu, że Bóg karze i nagradza bezzwłocznie, historię Rzeczypospolitej można odczytywać jako mniej lub bardziej tajemniczą księgę Bożej sprawiedliwości²⁷⁹.

W ramach providencjalizmu widać szczególnie połączenie między poziomem mitu a filozofii politycznej. Providencjalizm stanowi warunek możliwości misjonizmu oraz pasjonizmu. Nie można byłoby bowiem mówić o sarmackiej misji w dziejach, ani nadawać sensu zbiorowemu cierpieniu, gdyby nie podstawowe założenie, że Bóg działa w historii, i mniej lub bardziej wprost dziejami tymi kieruje. Sarmacki światopogląd polityczny sprzęgnięty był z przekonaniem natury teologicznej. Providencjalizm umacniał pojmowanie wspólnoty politycznej w kategoriach etycznych. Dawna Rzeczpospolita jawiła się w oczach jej obywateli

²⁷⁷ A. M. Fredro, *Vir Consilii*, t. 2, dz. cyt., s. 177-179.

²⁷⁸ Tamże, s. 557.

²⁷⁹ K. Obremski, „*Psalmodya polska*”. *Trzy studia nad poematem*, dz. cyt., s. 134.

jako wspólnota losu i ładu moralnego. Była to społeczność zaopiekowana przez Boga, który
niczym surowy ojciec za dobre wynagradza, a za złe karze.

Światopogląd sarmacki – model interpretacyjny

I – poziom mitu

A Mit genetyczny – kim jest bohater? (przyczyna)

B Mit arkadyjski – jaki jest bohater? (istota)

C Mit mesjański – kim bohater ma się stać? (cel)

II – poziom ideologii politycznej

- A
- Jednoczenie organizmu politycznego
 - Nadawanie estymy i niezależności państwu polskiemu
 - Silna pozycja ustrojowa szlachty

- B
- Niechęć wobec silnego państwa, centralizacji
 - Względnie słaba pozycja króla
 - Jednomyślne podejmowanie decyzji, liberum veto

- C
- Niezmiennność ustroju
 - Tożsamość europejska
 - Obronna polityka wojenna

III – poziom filozofii polityki

A Równość

B Wolność republikańska

C Prowidencjalizm

Opracowanie własne.

Przedstawione wyżej zależności między mitami sarmackimi, sarmacką ideologią, a także najgłębszymi treściami wpisanymi w sarmacką filozofię polityki można zilustrować również w formie graficznej. Powyższy schemat przedstawia model interpretacyjny światopoglądu sarmackiego. Zogniskowany jest wokół trzech głównych analogii oznaczonych literami: A, B, C. Każda litera łączy konkretny mit ze zgłaszanymi postulatami ideologicznymi, a także wynikającą z nich obu nadrzędną wartością analizowaną na płaszczyźnie filozofii polityki. Nie oznacza to, że w każdym analizowanym tutaj tekście związek między mitem, ideologią a filozofią jest tak oczywisty i ścisły. Jak zostanie to pokazane na konkretnych przykładach w dalszej części pracy, relacje między trzema poziomami sarmackiego światopoglądu układają się odmiennie w zależności od materiału źródłowego. Trzeba zaznaczyć też, że schemat ten, jak i cała powyższa analiza, powstały na podstawie interpretacji kanonu tekstów wiązanych z dojrzałym sarmatyzmem. Zatem wartość tego schematu w odniesieniu do nieskomentowanego tutaj materiału źródłowego należy traktować w ramach hipotezy.

Fundamentem sarmackiego myślenia o polityce były mity, które odpowiadały na najważniejsze pytania o szlachecką tożsamość, o najwyższe dobro polityczne, a także o cel istnienia szlacheckiego narodu. W warstwie tekstowej były nieodłącznie związane z wypowiedzianymi nierzadko mimochodem kluczowymi pojęciami o filozoficznym znaczeniu, takimi jak wolność, równość. Razem z opowieściami mitycznymi tworzymy normatywną wizję sprawiedliwego ustroju państwa, powinności i praw obywatelskich. I w tym sensie można przekonania te nazwać sarmacką filozofią polityczną. Opowieści mityczne przyczyniły się również, wraz z klasyczną myślą republikańską recypowaną w Polsce najintensywniej między XVI a pierwszą połową XVII w., do stworzenia fundamentów ideologii szlacheckiej. Następnie zaś ideologię tę konserwowały. Co charakterystyczne, mimo zmieniających się okoliczności politycznych, rosnącego kryzysu państwa, wyniszczających wojen i zrywanych sejmów, ideologia sarmacka nie ulegała znaczącym zmianom, aż do początku XVIII w. Co więcej, wszystkie te kryzysy jedynie wzmacniały głosy apologetów rzeczywistości politycznej wykreowanej przez sarmatów. Logikę, jaka stała za tą zależnością, można wyjaśniać na kilka sposobów. Z perspektywy późniejszej, oświeceniowej krytyki, można sądzić, że wysławiany ideał złotej polskiej wolności był tak naprawdę wyrazem cywilizacyjnego zapóźnienia. Z perspektywy historii politycznej można wskazywać na degenerację klasy politycznej w drugiej połowie XVII w. i później, która zamiast rozumieć fundamenty ustroju stworzone przez lepiej przygotowanych do rządzenia przodków, jedynie powtarzała stare mity, a tkwiąc w beczynności, pogrążała się w korupcji i skupiała wyłącznie – wbrew republikańskim

frazesom – na realizacji prywatnego interesu. Można w końcu argumentować, że intensyfikująca się apologetyka systemu politycznego republiki szlacheckiej wraz z coraz gorszą sytuacją państwa miała swoje źródło w mocy politycznych mitów, a także republikańskich wartości, które te mity wyrażały. Maksymalizm moralny, charakterystyczny dla klasycznej myśli republikańskiej, nie pozostawiał miejsca na rewolucyjne zmiany. Argumentowano, że skoro nie sposób było wyobrazić sobie systemu, który w większy sposób gwarantowałby wolność obywateli, to nie w samym systemie, ale w jakości obywateli tworzących republikę tkwiła główna przyczyna doświadczanych nieszczęść.

Zadanie, jakie postawili przed sobą późniejsi reformatorzy, było następujące: jak uratować wartości i fundamentalne idee rządzące republiką sarmatów, a jednocześnie zreformować coraz gorzej funkcjonujący ustrój. Jednym z pierwszych myślicieli, który sprostał temu zadaniu, był Stanisław Konarski. Miał też swoich poprzedników, w tym Stanisława Dunin Karwickiego oraz Stanisława Leszczyńskiego.

Rozdział III

Sarmaccy reformatorzy

Wstęp

Od początku XVIII stulecia w sarmackiej myśli politycznej zachodzą wyraźne zmiany. Pogarszający się stan państwa oraz nowożytnie prądy ideowe wpływają na szlachecki dyskurs polityczny. Myślicielem, który dokonał pewnego przełomu na tym polu był Stanisław Konarski. Jednak założyciel Collegium Nobilium nie był pierwszym autorem, który w odmienny sposób postrzegał ideowe fundamenty republiki szlacheckiej. Jego poprzednikami byli Jerzy Działuszycki, Stanisław Poniąowski, Stefan Garczyński, Stanisław Szczuka, Franciszek Radzewski. Największy wpływ na Konarskiego wywarli zaś Stanisław Dunin Karwicki²⁸⁰ oraz Stanisław Leszczyński²⁸¹. Od pierwszego ksiądz pijar wziął ideę centralnej roli Sejmu kosztem klasycznej koncepcji władzy mieszanej, a także zapal modernizacyjny i dążeń do urealnienia równości wewnątrz stanu szlacheckiego, z drugiego zaś argumenty przeciwko deistom, uwrażliwienie na los chłopstwa i krytykę sarmackiej wersji providencjalizmu.

Zestawienie poglądów obu autorów z przedstawicielami poprzedniego pokolenia statystów szlacheckich pozwoli na uwypuklenie zmian, jakie zachodziły w dyskursie politycznym Rzeczypospolitej na progu oświecenia. Zmiany te dotyczyły zarówno sarmackich mitów, sarmackiej ideologii jak i sarmackiej filozofii polityki.

Dunin Karwicki i Leszczyński to myśliciele bardzo od siebie różni. Można wręcz stwierdzić, że republikańskie poglądy pierwszego z nich zestawione z proto- czy też po prostu liberalnymi poglądami drugiego odzwierciedlały debatę, jaka toczyła się w mniej więcej tym samym czasie na Zachodzie. W XVIII w. krytycy klasycznego republikanizmu tacy jak David Hume czy też Monteskiusz spierali się z Jeanem-Jakiem Rousseau i Johnem Adamsem o sposób rozumienia wolności. Pierwsi będą podkreślać, że większym jej zakresem mogą cieszyć się ludzie żyjący pod rządami praworządnych monarchii oświeceniowych, drudzy zaś będą uwypuklać, że na miano wolnych ludzi zasługują jedynie ci, którzy sami stanowią o sobie,

²⁸⁰ Zob. W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, Wyd. Kasa im. Mianowskiego - Instytut Popierania Nauki Warszawa 1926, s. 227-228; tenże, *Lubomirski, Działuszycki, Szczuka, Karwicki* [w:] *Polscy pisarze polityczni XVIII w.*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2012, s. 29.

²⁸¹ Zob. J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 268-269.

a więc uchwalają prawo. Pierwsi będą tworzyć projekty zrównoważonych rządów, drudzy zaś szczególny nacisk kłaść będą na suwerenność i niezależność ludu²⁸². Jednak polityczny dyskurs Rzeczypospolitej znacznie odbiegał od dyskusji kontynentalnych czy anglosaskich – na czele z refleksją na temat monarchii. W czasach Konarskiego właściwie nikt, jak to miało miejsce na przykład w Stanach Zjednoczonych, monarchii nie odrzucał²⁸³.

Niemniej jednak zarówno Stanisław Dunin Karwicki jak i Stanisław Leszczyński byli myślicielami politycznymi, którzy wytoczyli ścieżki rozwoju polskiej filozofii polityki doby oświecenia. Fakt, że żaden z nich, mimo radykalnych różnic, jaki ich dzieliły, nie zrezygnował w całości z sarmackiej filozofii polityki dowodzi elastyczności i żywotności tej formacji intelektualnej.

Stanisław Dunin Karwicki (1640-1724)

Był przedstawicielem średnioziemiańskiej szlachty z województwa sandomierskiego. Przez pół wieku pełnił służbę publiczną, piastował funkcje podkomorzego i cześnika sandomierskiego, wielokrotnie posłował na Sejm. Władysław Konopczyński nazywa Karwickiego najwybitniejszym obok Stanisława Konarskiego przedstawicielem republikanizmu tego stulecia²⁸⁴. Znaczenie przypisywane Karwickiemu przez historyków oraz zmaganie tej postaci z republikańską formą Rzeczypospolitej czynią z wyrażanych przez nią poglądów istotny kontekst dla przedstawienia procesu ewolucji sarmackiego myślenia politycznego. Statysta proponujący radykalne reformy dla pogrążonej w kryzysie Rzeczypospolitej, a jednocześnie autor obawiający się wszystkiego co nowe i mogące podważyć instytucjonalny ład państwa. Filozof polityki uznający cykliczność dziejów i fatalizm historii, a jednocześnie chrześcijanin pokładający nadzieję w Opatrzności Bożej i wolność obywatela w kształtowaniu rzeczywistości politycznej. W końcu zwolennik klasycznej koncepcji ustroju mieszanego, a jednocześnie ideolog suwerennej republiki szlacheckiej, redukującej pozycję króla do poziomu urzędnika. Poglądy Stanisława Dunin Karwickiego są przykładem XVIII-wiecznego zmagania klasycznie republikańskiej formy politycznej z wyzwaniami, jakie państwu szlacheckiemu postawiła nowa, polityczna rzeczywistość. Karwicki kształtował swoje poglądy w kontekście wciąż powiększającego się

²⁸² Zob. R. Lis, *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej. Główne nurty myśli politycznej Sejmu Czteroletniego*, WAM, Kraków 2015, s. 37-96.

²⁸³ Zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Kontynuacja i zmiany w polskim republikanizmie XVII i XVIII wieku*, „Czasopismo prawno-historyczne” 2015, Tom LXVII, s. 48.

²⁸⁴ W. Konopczyński, *Stanisław Dunin Karwicki (1640-1724)*, „Przegląd historyczny” 1948, nr 32, s. 261.

kryzysu instytucji Sejmu oraz rosnących w siłę ościennych monarchii absolutnych. Projekt zmian formy rządu uzasadniony doświadczeniem obywatelskim i filozoficzną argumentacją przedstawił w dwóch pismach – wcześniejszym i napisanym w języku polskim *Egzorbitacjom we wszystkich trzech stanach Rzeczypospolitej...* oraz późniejszym i opublikowanym już pośmiertnie traktacie *De ordinanda republica*....

Podstawowym napięciem istniejącym w myśli Karwickiego jest stosunek wolności szlacheckiej do cyklicznej koncepcji czasu, którą przyjmował. Skoro, jak utrzymywał, państwami rządzą wciąż powtarzające się w historii prawa powstawania, rozwoju i destrukcji bytów politycznych, to wydaje się, że wolność polityczna szlachty, w której pokładał przecież nadzieję na odnowę państwa, może w ostatecznym rozrachunku być bezprzedmiotowa. Jeśliby rzeczywistością polityczną rządził fatalizm, wówczas wszelkie próby wpływania na losy państwa ze strony jednostek byłyby pozbawione możliwości realizacji.

Państwa, królestwa, monarchie, rzeczypospolite miawały i miaują swoje rewolucje i periody nieprzeskoczone – stwierdza Karwicki – „powstają, kwitną i upadają, tak i ta ojczyzna nasza temuż podległa jest prawu. Pewna i to, że krzywdy, zdzierstwa, opresyje ubogich, niesprawiedliwości, krzywoprzysięstwa, co się tu u nas namnożyło [...] nic nam dobrego, owszem, zginienie obiecują”²⁸⁵

Zaraz jednak dodaje do nieubłaganych kolei losu wątek Bożej Opatrzności: „[...] któż wie, co i z nami Pan Bóg myśli, który widząc, że przez ten nierząd temu państwu zginąć przyjdzie, przymusza nas prawie podając okazyją do poprawienia rządu”²⁸⁶. Analogiczne i jeszcze mocniej wyrażone treści pojawiają się w drugim traktacie Karwickiego:

Lecz i owe pierwociny Boskiej Opatrzności, która tak jak innym sprawom, tak i rządowi ustala stałe terminy zalecając (że ani radą dla mądrego, ani pomocą dla chytrego nie można odwrócić, ani zmienić fatalnego przeznaczenia Boskiej Opatrzności), a wszystko zaś inne odkładając na chwilę do ostatniej naprawy²⁸⁷.

Wydamę się więc, że skoro nie da się „odwrócić fatalnego przeznaczenia Boskiej Opatrzności”, to nie ma sensu tworzenie jakiegokolwiek projektu naprawy Rzeczypospolitej. A jednak tworzy Karwicki projekt reform obejmujący zarówno podział prerogatyw między trzy stany sejmujące, ograniczenie liberum veto, zmianę funkcjonowania armii, sejmu i sejmików szlacheckich.

Tropem prowadzącym do rozwiązywania napięcia między cyklicznością dziejów i fatalizmem, a wolnością w reformowaniu państwa, jest jeden z cytatów otwierających *De ordinanda republica*: „Cokolwiek czynimy, my śmiertelny rodzaj, cokolwiek cierpimy,

²⁸⁵ S. Dunin Karwicki, *Egzorbitacje we wszystkich trzech stanach Rzeczypospolitej...*, [w:] *Dzieła polityczne z początku XVIII wieku*, oprac. A. Przyboś, K. Przyboś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 25.

²⁸⁶ Tamże, s. 32.

²⁸⁷ S. Dunin Karwicki, *De ordinanda republica (o potrzebie urzędzenia Rzeczypospolitej albo o naprawie defektów w stanie Rzeczypospolitej Polskiej)*, [w:] *Dzieła polityczne z początku XVIII wieku*, dz. cyt., s. 95.

przychodzi z góry”²⁸⁸. To fragment *Myśli* Seneki, który tymi słowami interpretuje los Edypa. Jedno zdanie wcześniej napisane przez rzymskiego autora brzmi zaś: „Miota nami przeznaczenie: ustąpmy Przeznaczeniu. Dręczące troski nie mogą zmienić nici w fatalnym wrzecionie”²⁸⁹. Wydaje się jednak, że najmocniej z poglądami wyrażanymi przez Karwickiego koresponduje inny fragment *Myśli*, ten dotyczący już wprost Opatrzności: „Powinniśmy się nadstawiać na uderzenia Losu, aby się zahartować na nie dzięki niemu: powoli sprostamy mu, ustawicznie wystawianie się na cios zrodzi w nas pogardę dla niebezpieczeństw”²⁹⁰. Opatrzność Boża, która bezpośrednio wpływa na losy ludzi, państw i historii nie stanowi usprawiedliwienia dla bierności. Cierpienia, które spadają na państwa, można w duchu Karwickiego rozumieć w ramach doczesnej kary za winy, a jednocześnie jako szansę na przełamanie kryzysu. Bóg, zsyłając cierpienia, hartuje dusze Polaków, aby byli odporni na przyszłe nieszczęścia i godnie je znosili. Podkomorzy sandomierski zauważa, że skoro „łaska Boża zwykła nasze smutne okresy przeplatać weselszymi”, to „spodziewając się lepszych czasów nie przestajemy leczyć obecnych”²⁹¹. Ostatecznie wybory boskie są dla nas tajemnicą i niewiele możemy o nich powiedzieć. Do człowieka należy praca na rzecz poprawy swojego losu, resztę trzeba zostawić „Boskiej dyspozycji”²⁹².

Stanisław Dunin Karwicki wyznawał kalwinizm. Był patronem zboru w Sieczkowie, wybrano go również dyrektorem synodu małopolskiego. Trudno ustalić związek jego poglądów filozoficznych dotyczących wolności, Opatrzności czy też łaski Bożej z kalwinizmem. Zakładając jednak, że Karwicki jako wykształcony człowiek musiał posiadać wiedzę na temat podstawowych treści teologicznych Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, to można podejrzewać, że słowa „fatum” używał raczej jako retorycznego ozdobnika nadającego tekstowi powab starożytności, nie opowiadał się natomiast za stoicką cyklicznością czasu i fatalizmem historii. Kalwinizm rezygnuje z pojęcia fatum, skupiając uwagę właśnie na Opatrzności Bożej, która działa bezpośrednio nawet na najmniejsze byty, kierując również ludzką wolnością. Sprawstwo polityczne jest możliwe, o ile Bóg na to pozwala. Jednak rolę człowieka jest, pomimo możliwego niepowodzenia zawyrokowanego uprzednio przez Opatrzność, pokładać nadzieję w ostateczny sukces podejmowanych przez siebie działań²⁹³.

²⁸⁸ Tamże, s. 86

²⁸⁹ Seneka, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Alethea, Warszawa 2017, s. 309.

²⁹⁰ Tamże, s. 35.

²⁹¹ S. Dunin Karwicki, *De ordinanda republica*, dz. cyt., s. 91.

²⁹² S. Dunin Karwicki, *Egzorbitacje*, dz. cyt., s. 25.

²⁹³ Zob. D. Nowakowski, *Kalwina koncepcja wolnej woli i usprawiedliwienia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica” 2013, nr 26, s. 42-50.

Choć Karwicki wyraża głębokie przekonanie o konieczności systemowych zmian w Rzeczypospolitej, wykazując się przy tym wielkim zapałem reformatorskim, to ostateczny sukces swoich wysiłków uzależnia od wyroków Bożej Opatrzności. Choć nie jest więc fatalistą, to jednak ustawia człowieka, zgodnie z kalwińską koncepcją wolności, w pozycji bytu w pełni podporządkowanemu wyrokom Wszechmocnego. Odwrotnie więc niż chce tego Czesław Wróbel, współczesny komentator myśli Karwickiego, nie można uznać, że cześnik sandomierski przyznawał człowiekowi decydujący wpływ na bieg dziejów²⁹⁴. Karwicki, podobnie jak wcześniejsze pokolenia autorów szlacheckich, uznaje providencjalizm – Opatrzność Boża nadal jest siłą kierującą losem organizmów politycznych. Zauważa, że wszystkie państwa rządzą się podobnymi prawami – powstania, rozwoju i rozkładu. Sugeruje w kilku miejscach, że Bóg zsyłając gorsze czasy dla polskiej republiki, sprowadza na Polaków karę za grzechy obywatelskie, a jednocześnie domaga się w ten sposób wyjścia z kryzysu. Cześnik sandomierski nie przypisuje jednak sarmatom żadnej dziejowej misji, nie wspomina jak wielu sarmackich autorów przed nim o przedmurzu chrześcijaństwa. I choć wielką wagę przywiązuje do reform państwa, to nie łączy tego zagadnienia z budową Królestwa Bożego na Ziemi, jak będą to czynić dopiero romantycy.

To co odróżnia Karwickiego od pisarzy politycznych poprzednich pokoleń, to odmawianie sarmackiej republice statusu państwa możliwie najlepiej urządzonego i pozbawionego instytucjonalnych wad. Providencjalizm więc nie jest pierwszym krokiem do rozwijania idei mesjańskich jak chociażby u Wespazjana Kochowskiego, jest raczej poglądem uniwersalnym, jedynie pośrednio odnoszącym się do Polski. Zarówno w *Egzorbitacjach* jak i w *De republica ordinanda* autor odwołuje się do pozytywnych przykładów sprawnie działających republik, na czele z republiką wenecką, z której czyni wzór do naśladowania. Polemizuje również z rozpowszechnionym wówczas poglądem, że „Polska nierządem stoi”, jakoby do istoty sarmackiej republiki należały ciągle właśnie i spory będące konieczną ceną za złotą wolność szlachecką. Jest, zdaniem cześnika sandomierskiego, zupełnie odwrotnie – aby uratować złotą wolność, trzeba dążyć do zdecydowanych reform państwa. W przeciwnym razie, jak stwierdza profetycznie, „w podział pójdziemy sąsiadom naszym”²⁹⁵.

Zapał modernizacyjny oraz kruszenie arkadyjskich i mesjańskich mitów sarmackich rzucają już światło na Karwickiego rozumienie wolności. Autor utrzymuje konserwatywny

²⁹⁴ Por. Cz. Wróbel, *Idea Opatrzności a cykliczność dziejów: rozumna natura człowieka i możliwość reform politycznych w poglądach Stanisława Dunin-Karwickiego*, „Historyka: studia metodologiczne” 2010, Tom 40, s. 33.

²⁹⁵ S. Dunin Karwicki, *Egzorbitacje*, dz. cyt., s. 24.

wówczas pogląd, że cechą charakterystyczną Polaków jest wyjątkowe umiłowanie wolności politycznej. Sarmaci do wolności nawykli, dlatego nadal najlepszą formą ich państwa jest republika²⁹⁶. Co więcej, podkreśla, że: „głos wolny jest to ozdoba szlachcica polskiego i filar wolności szlacheckiej”²⁹⁷. Jednak tak jak w drugiej połowie XVII w. sarmaccy autorzy rozumieli wolność jako brak dominacji, czyniąc z własnej podmiotowości najważniejsze, wręcz święte, prawo republiki, tak Karwicki zupełnie inaczej stawia akcenty. Oczywiście nikt nie ma prawa dominować nad wolnym szlachcicem, jednak, aby było to możliwe, potrzebna jest kreacja rzeczywistości politycznej. Wolność republikańska Karwickiego nastawiona jest w największym stopniu na tworzenie prawa i wypełnianie obywatelskich obowiązków, nie zaś na obronę wolności stanu szlacheckiego przed zakusami króla. Wolność republikańską Karwickiego można zdefiniować, posługując się określeniem Quentina Skinnera. Bycie wolnym człowiekiem oznacza nie tylko być wolnym od przymusu, ale jednocześnie być koniecznie związanym z innymi wolnymi ludźmi mocą prawa, zgodnie z własnym sądem²⁹⁸. To wolność państwa jest warunkiem wolności obywatela, dlatego obywatel musi robić co tylko w jego mocy, aby wolność tę zabezpieczać lub o nią zabiegać.

Stanisław Dunin Karwicki odmienione sarmackie państwo nazywa absolutną republiką, pełnię władzy przekazuje w ręce Sejmu: „Pierwsze i najważniejsze jest prawo stanowienia praw, które przejął stopniowo na siebie trzeci stan, mianowicie rycerski tak dalece, że nic może być obowiązującym prawem, jeśli wcześniej nie zostanie uchwalone w izbie poselskiej”²⁹⁹. Cześnik sandomierski podkreśla, że największe piętno odciskają na republice szlacheckiej dwa zjawiska – rozdawanie urzędów i ziem przez króla oraz liberum veto. Oba prawa, argumentuje Karwicki, tylko z pozoru dają szlachcie pełnię wolności. Pokazuje, że król pozbawiony wielu innych prerogatyw jest w szlacheckim państwie właściwie skazany na uprawianie korupcji politycznej. Bowiem tylko dzięki rozdawaniu urzędów i królewszczyzn jest w stanie budować swoje poparcie i sojusze z konkretnymi stronnictwami politycznymi. Choć więc część szlachty na tym prawie zyskuje, to jednak cały naród szlachecki traci. Król kupuje bowiem sobie w ten sposób lojalność ludzi słabych, powiększając swoją władzę.

Jeszcze ciekawiej wygląda argumentacja przekonująca do ograniczenia *liberum veto*. Karwicki sądzi, że instytucja ta paraliżuje sejmiki i Sejmy. A jeśli naród szlachecki sam

²⁹⁶ Tamże, s. 29.

²⁹⁷ Tamże, s. 49.

²⁹⁸ Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, przeł. A. Czarecka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 43.

²⁹⁹ S. Dunin Karwicki, *De ordinanda*, dz. cyt., s. 96.

pozbawia się możliwości stanowienia prawa, to prerogatywa ta z konieczności musi być realizowana, pozaprawnie, przez króla i senat. Kilkadziesiąt lat później analogiczną argumentację, już przekonującą do likwidacji *liberum veto* w całości, przeprowadzi Stanisław Konarski. Karwicki nawołuje, aby zaniechać rwania sejmów, w zamian proponuje w większości rozważanych spraw – na czele z elekcją króla i senatorów – głosowanie „per pluralitatem”. *Liberalum veto* ma zostać zachowane przede wszystkim na poziomie sejmików, natomiast na Sejmach poseł musi mieć świadomość, że reprezentuje nie tylko siebie, ale i całe województwo.

Postuluje wszystkie te radykalne zmiany, jednocześnie posługując się konserwatywną retoryką. Powtarza za poprzednimi pokoleniami sarmatów, że „głos wolny i prawo veta (albo interwencji) jest szczególnym wyróżnieniem polskiej szlachty i zarazem filarem jej wolności”³⁰⁰. Tkwi w ewidentnej sprzeczności, kiedy deklaruje swoją niechęć do wszelkiej nowości, która może jedynie wprowadzać zamęt w państwie³⁰¹. Podkreśla, że należy wystrzegać się kopiowania rozwiązań, które funkcjonują w innych narodach, a jednocześnie nie ukrywa swojej fascynacji republiką wenecką, holenderską czy helwecką³⁰². Trudno tłumaczyć te sprzeczności czymś więcej ponad stwierdzeniem, że sam autor zmagał się z republikańską formą Rzeczypospolitej, obawiał się również zapewne, że nazbyt nowinkarski program polityczny nie zyska wśród szlachty poparcia. Chciał możliwie wiele zachować starych praw i obyczajów, nie rezygnując z koniecznych jego zdaniem zmian, które wymagały odważnych reform.

Z jego sposobu ujmowania szlacheckiej wolności wynika również największa zmiana, która *de facto* oznacza rezygnację z tradycyjnej dla polskiego republikanizmu koncepcji rządu mieszanego. Utwierdzona wielowiekową tradycją monarchia mixta zakładała równowagę władzy między trzema stanami sejmującymi – elekcyjnym królem reprezentującym pierwiastek monarchiczny, senatem reprezentującym pierwiastek arystokratyczny oraz szlachtą reprezentującą składnik ludowy³⁰³. Senat miał w tej konstrukcji teoretycznej pełnić rolę równoważącą dwie siły dążące do przeciwnych celów – króla dążącego do jedynowładztwa oraz szlachtę dążącą do ludowładztwa. Zdaniem Karwickiego, praktyka

³⁰⁰ Tamże, s. 105.

³⁰¹ Tamże, s. 101.

³⁰² S. Dunin Karwicki, *Egzorbitacje*, dz. cyt., s. 48.

³⁰³ Wykładnia tej klasycznej koncepcji, która była szeroko recypowana w Polsce od czasów renesansu, znajduje się w pismach Polibiusza i Cyserona. Zob. Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, przeł. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 320-321; Cyseron, *O państwie*, [w:] tegoż, *O państwie, O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1998, s. 27-39

polityczna sarmackiej republiki jego czasu pokazuje dysfunkcjonalność tej teoretycznej konstrukcji. Rzeczypospolita nie jest ani zimna, ani gorąca, ale letnia. Nie była to jednak pochwała umiarkowania, lecz krytyka bylejakości. Stanisław Karwicki sądził, że szlachecka republika zatraciła swą ustrojową esencję. Krytyczna ocena rzeczywistości politycznej prowokuje cześnika sandomierskiego do postawienia odważnej tezy – aby Rzeczypospolita Obojga Narodów ponownie stała się dobrze funkcjonującym państwem, musi wybrać: albo przekazać większą władzę królowi, albo przekazać pełnię władzy narodowi szlacheckiemu. Stanisław Dunin Karwicki stwierdza, że lepszym rozwiązaniem będzie absolutna republika³⁰⁴. Tym samym republika szlachecka, choć *de iure* nadal złożona z trzech stanów sejmujących, *de facto* stanie się prototypem nowoczesnej republiki przeciwstawianej monarchii lub czymś na kształt monarchii konstytucyjnej, w której rola króla ograniczona jest do funkcji reprezentacyjnej. Szczególnie drugie z tych określeń jest w kontekście początku XVIII w. anachronizmem, niemniej można stwierdzić, że na 85 lat przed wybuchem Rewolucji Francuskiej, polski autor tworzy prototyp nowoczesnego państwa, w którym król panuje, lecz nie rządzi, a w istocie sprowadzony jest do wybieranego przez cały naród polityczny urzędnika, który może niewiele więcej od posła czy senatora.

Myślenie o królu jako podmiocie politycznym niewiele różniącym się od posła lub senatora wprowadza w filozofii polityki Karwickiego temat równości. Podstawą równości politycznej jest, podobnie jak u autorów poprzednich pokoleń, szlachectwo. Geneza szlachectwa wykładana przez cześnika sandomierskiego nie jest niczym oryginalnym. Szlachta wywodzi się z rycerstwa, tytuł rycerza otrzymywało się z rąk króla jako wyraz uznania i nagrody za służbę publiczną i cnotę męstwa. Podmiotowość polityczna zagwarantowana jest więc tym, którzy dzięki rodowodowi mogą szczycić się dziedziczną cnotą przodków. Stanisław Dunin Karwicki nie rozważa idei równości poza stanem szlacheckim. Pisząc o równości politycznej, nie wspomina o równości naturalnej. Nie rozważa więc od tej strony ani chłopstwa, ani mieszczaństwa. Jedynie w kilku fragmentach, i to w ramach dygresji, pisze o niesprawiedliwym wykorzystywaniu i ciemnieniu chłopów przez ziemiaństwo³⁰⁵.

Karwicki problematyzuje także temat równości politycznej wewnątrz samego stanu szlacheckiego. Rodowód jest jedynie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym do korzystania z pełnej podmiotowości politycznej. Powołując się na prawa uchwalane w niektórych województwach, postuluje, aby głosu wolnego ani prawa do veta nie mieli

³⁰⁴ Tamże, s. 99.

³⁰⁵ S. Dunin Karwicki, *De ordinanda*, dz. cyt., s. 87, s. 132, s. 148-149.

szlachcice nieposiadający majątku („nieposesjonaci”), osoby wyjęte spoza prawa („banici”), a także szlachcice, którzy w danym momencie znajdują się na służbie publicznej lub prywatnej („famulusi”)³⁰⁶. Uwidacznia się tu drugi z możliwych sposobów rozumienia szlachectwa. Obok szlachectwa formalnego jest również szlachectwo realne, a więc takie, które może zagwarantować prawdziwie wolny, niepodlegający obcym mocom, głos. Szlachcic ma być autonomicznym podmiotem osobistej władzy, nikt nie może nad nim dominować. Jeśli ktoś nie ma majątku, to jest zależny od innych. Jeśli ktoś nie działa zgodnie z prawem, jest zależny od kary za swe przewiny. Jeśli ktoś komuś służy, jest zależny od czyichś rozkazów. W żadnym z tych wypadków obywatel nie jest w pełni obywatelem, co więcej dopuszczenie takich osób do współrządzenia państwem niesie za sobą ryzyko korupcji. Ten restrykcyjny cenzus obywatelski ma na celu uspojnienie głęboko zróżnicowanego wewnątrznie stanu szlacheckiego. Karwicki opowiada się więc za elitarystyczną koncepcją obywatela. Obywatele równi sobie muszą być wolni od dominacji i zewnętrznych autorytetów jakiegokolwiek władzy. Muszą rządzić samymi sobą, aby móc rządzić wolną republiką. Celem Karwickiego nie było jednak po prostu ograniczenie liczby narodu szlacheckiego, ale urealnienie jego niezależnej od obcych wpływów mocy. Tak pojmowana równość, choć ograniczająca, nie zamykała na zawsze przed żadnym szlachcicem drogi do podmiotowości politycznej. Żaden z wymienionych stanów wyłączających poza obręb podmiotowości politycznej nie musiał być stały – teoretycznie szlachcic bez majątku mógł go zdobyć, szlachcic odbywający karę czekał na jej zakończenie, służba prywatna czy publiczna również nie musiała być stała. Propozycja ta miała na celu ograniczenie korupcji politycznej, a być może i wpływu obcych potęg na szlachecką republikę (choć ten wątek nie pojawia się wprost i zostanie rozwinięty dopiero w latach 30 XVIII w. przez Stanisława Konarskiego).

Myśl polityczna Stanisława Dunin Karwickiego zapowiada wiele zmian, które w całościowy system rozwinie dopiero Stanisław Konarski. Sarmacka filozofia polityki cześnika sandomierskiego po części opierała się na republikańskich pryncypiach myślicieli politycznych poprzednich pokoleń, a jednocześnie zwalczała wiele mitów sarmackich, wprowadzała też zupełnie nowe idee. Karwicki nadal uznaje providencjalizm, choć zmienia jego znaczenie; powraca do klasycznej koncepcji wolności republikańskiej, akcentując imperatyw tworzenia prawa i powagi obywatelskich obowiązków; wprowadza elitarystyczną koncepcję równości szlacheckiej, kładąc w ten sposób nacisk na polityczną niezależność jako

³⁰⁶ Tamże, s. 106.

istotę szlacheństwa. Proponuje również zakrojoną na szeroką skalę modernizację ustroju państwa poprzez tajność głosowania, powszechność głosowania większościowego, wybór wszystkich urzędników państwowych dokonywany przez Sejm czy permanentnie obradujący parlament podzielony na stałe izby poselskie.

Trudno jednak nie dojść do konkluzji, że propozycje reform Karwickiego zatrzymywały się w połowie drogi. Jego sposób myślenia o republice szlacheckiej domagał się rozwinięcia i doprowadzenia z dobrze wyłożonych przesłanek bardziej radykalnych wniosków. Choć krytykował *liberum veto*, ostatecznie nie opowiedział się za jego likwidacją, choć pozbawiał króla jakichkolwiek znaczących prerogatyw i uznawał Sejm za absolutnego suwerena, nie postulował w pełni nowoczesnej, demokratycznej republiki. Choć zauważał niesprawiedliwość, jaka dosięgała chłopów, nie opowiadał się za przyznaniem im nawet osobistej wolności.

Stanisław Leszczyński (1677-1766)

Najbardziej doceniana przez badaczy część dorobku intelektualnego Stanisława Leszczyńskiego odpowiada największemu brakowi w twórczości Stanisława Dunin Karwickiego. Pierwszy ze Stanisławów przeszedł do historii jako adwokat wolności chłopskiej, drugi nie traktował tego zagadnienia w kategoriach istotnego problemu dla Rzeczypospolitej. Zapewne również z tego powodu Józef Feldman, autor klasycznej biografii poświęconej Leszczyńskiemu, wysoko cenił wkład króla-filozofa w rozwój polskiej myśli politycznej. Podsumowując jego twórczość, pisał: „Jeżeli w zetknięciu z rzeczywistością nazbyt często zbaczał Stanisław z drogi monarszych zadań i obowiązków, to w sferze ducha ukazuje się prawdziwym piastunek majestatu Rzeczypospolitej, zdolnym myśleć i kochać za miliony”³⁰⁷. Drugi z jego biografów zaś, Maciej Forycki, określa tytułarnego króla Polski mianem „oświeconego sarmaty”, umieszczając ten epitet w podtytule trzeciego rozdziału swojej pracy³⁰⁸. Adam Matuszewski posuwa się nawet do sformułowania, że Leszczyński „pod koniec życia stał się jednym z najbardziej postępowych filozofów politycznych i społecznych wczesnego oświecenia”³⁰⁹.

Przyjmując na chwilę opinię Matuszewskiego, można zadać pytanie: czy można być jednym z najbardziej postępowych filozofów oświecenia, a jednocześnie nadal pozostawać

³⁰⁷ J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, dz. cyt., s. 270.

³⁰⁸ M. Forycki, *Stanisław Leszczyński. Sarmata i Europejczyk 1677-1766*, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2006, s. 136.

³⁰⁹ A. Matuszewski, *Stanisław Leszczyński (1677-1766) – polityk, filozof, filantrop, mecenas nauki*, „Kwartalnik historii nauki i techniki” 2007, nr 52/2, s. 195.

sarmatą? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do kontekstu, w jakim Leszczyński tworzył swoje dzieła. Zupełnie inne intencje stały za tym autorem, kiedy pisał w okolicach 1733 r. broszurę skierowaną do sarmackiego odbiorcy *O niebezpieczeństwie na jakie wystawiona jest Polska z powodu kształtu swojego rządu*, zaś inne pobudki musiały stać za nim, kiedy w 1751 r. polemizował z Jeanem-Jakiem Rousseau, broniąc idei postępu cywilizacji i jej zbawiennego wpływu na kształtowanie dobrych obyczajów. W tym sensie, nie tylko ze względu na treść, ale i kontekst, najistotniejszym dziełem jest ogłoszony przez Stanisława Leszczyńskiego w 1749 r. *Głos wolny, wolność ubezpieczający*³¹⁰. Traktat ten bowiem skierowany jest do sarmackiego odbiorcy, a najprawdopodobniej stanowił jednocześnie odpowiedź na radykalną krytykę ustroju republiki szlacheckiej dokonaną przez Monteskiusza w dziele *O duchu praw*³¹¹. Feldman argumentuje, że choć traktat był gotowy już w okolicach 1733, to decyzja opublikowania dzieła szesnaście lat później była powiązana z ostateczną utratą nadziei na odzyskanie tronu w Rzeczypospolitej. Miała dla Leszczyńskiego zamykać pewien etap życia i to nawet jeśli król-filozof był jedynie redaktorem tegoż dzieła, nie zaś jego twórcą.

Życiorys Stanisława oraz kontekst, w jakim powstawały jego dzieła, pokazują, że był on zakorzeniony jednocześnie w oświeceniu zachodnioeuropejskim jak i w tradycji sarmackiej. Jako magnat i syn podskarbiego wielkiego koronnego już w wieku niecałych dwudziestu lat został marszałkiem sejmików województwa poznańskiego i kaliskiego, które zwołano po śmierci Jana III Sobieskiego w 1696 i 1697 roku³¹². Początkowo popierał kandydaturę Jakuba Sobieskiego, ale ostatecznie poparł wybór elektora saskiego, za co otrzymał od króla urząd wojewody poznańskiego. Sytuacja zmieniała się podczas III wojny północnej. Dzięki protekcji szwedzkiej został 1705 r. koronowany na króla Polski. Jednak po klęsce Karola XII pod Połtawą uciekł z kraju, ostatecznie oddając władzę królewską w ręce Augusta II Sasa. Po jego śmierci w 1733 r. Stanisław Leszczyński wrócił do Rzeczypospolitej z nadzieją odzyskania panowania. Jednak z powodu interwencji wojsk rosyjskich ponownie musiał uciekać z Polski,

³¹⁰ W 1963 r. Emmanuel Roztworowski poddał w wątpliwość autorstwo Stanisława Leszczyńskiego. *Głos wolny* miał zostać napisany przez Mateusza Białozora. Ta hipoteza wydaje się przeważać wśród współczesnych historyków. Roztworowski przyznawał jednak, że Leszczyński był co najmniej redaktorem i wydawcą *Głosu wolnego*. Można więc założyć, że król Stanisław nawet jeśli nie był autorem traktatu, to przynajmniej zgadzał się z wyrażanymi tam poglądami. W tym sensie uprawnione jest analizowanie *Głosu wolnego* jako integralnej części światopoglądu Leszczyńskiego. Jednak nawet jeśli poglądy wyrażane w traktacie nie były w pełni przekonaniem szczerze wyznawanymi przez Leszczyńskiego, czego śladów nie znalazłem w jego pozostałych dziełach, to dla tego projektu badawczego liczy się bardziej sam fakt zaistnienia takiego traktatu przed wystąpieniem Konarskiego niż jego autorstwo. Zob. E. Rostworowski, *Czy Stanisław Leszczyński jest autorem „Głosu wolnego”?* [w:] tenże, *Legenda i fakty XVIII w.*, PWN, Warszawa 1963, s. 125-144.

³¹¹ Zob. J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, dz. cyt., s. 245-246.

³¹² Zob. M. Zwierzykowski, *Samorząd sejmikowy województw poznańskiego i kaliskiego w latach 1696–1732*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 367.

władzę zaś przejął drugi z Sasów. Po serii niepowodzeń i tułaczek otrzymał Stanisław od Ludwika XV tytuł władcy Lotaryngii i Baru. To właśnie tam, od 1738 r. do końca swojego długiego życia, pisał swoje traktaty polityczne. Tam też, a dokładniej na zamku w Lunéville, stworzył jeden z najciekawszych ośrodków intelektualnych ówczesnej Europy, goszcząc w nim chociażby Monteskiusza i Woltera, ale również intelektualistów z Polski – między innymi Józefa Andrzeja Załuskiego, przyszłego króla Stanisława Poniatowskiego oraz Stanisława Konarskiego³¹³.

Głównym tematem kilku dzieł Leszczyńskiego, co można poczytywać za objaw utrzymującej się u tego autora tożsamości sarmackiej, jest analizowana w różnych kontekstach wolność polityczna. Tak jest we wspomnianych już *Głosie wolnym...* i polemice z Rousseau oraz w krótkiej broszurze *O prawdziwej polityce*. Wolność narodów europejskich staje się zaś tematem *Memoriału o utrwaleniu pokoju powszechnego*. Choć waga, jaką przywiązywał do tematu wolności, może być odczytana jako wyraz sarmackiego światopoglądu Leszczyńskiego, tak już sposób ujmowania tego zagadnienia wydaje się nawiązywać do zupełnie innych tradycji intelektualnych – kontraktualizmu i liberalizmu.

Sarmackie myślenie polityczne nieodłącznie związane było z mitem genetycznym. Na renesansową modłę podkreślano starożytną dawność ludu, z którego mieli pochodzić współcześni obywatele Rzeczypospolitej. Lud ten miał być bitny i miłujący wolność. Sarmaccy ideolodzy odwoływali się do cnoty i politycznej mądrości przodków, którzy pozostawili po sobie wolne i sprawiedliwie urządzone państwo. Myślenie polityczne Leszczyńskiego rozpoczyna się jednak od zupełnie innego mitu. Autor kreśli obraz pierwotnego stanu barbarzyństwa, z którego abstrakcyjnie pojmowani ludzie (już nie Sarmaci) wydobyli się sami, tworząc związek państwowy. W *Głosie wolnym* czytamy:

[...] wspomnieć, kiedy ludzie żyli po polach rozproszeni, jedni od drugich oddaleni, nie cierpiąc żadnej zwierzchności, ani znając żadnej cnoty przy grubiańskiej dzikości, nie zażywając inszych sposobów do pożywienia, tylko zdrady, wiołencje, zabójstwa, które zdały im się indispensabilitier potrzebne dla subsystencji i konserwacji życia. Nie było między nimi ani panów, ani poddanych, ani nagrody, ani kary, ani dobrej woli, ani powinności, ani odwagi, ani bojaźni, ani awersji naturalnej od złego, ani smaku do dobrego, ani na ostatek rozumu do czegokolwiek rozeznania; każdy miał za cudzego [...]³¹⁴.

³¹³ Zob. M. Forycki, *Stanisław Leszczyński. Sarmata i Europejczyk 1677-1766*, dz. cyt., s. 173-190.

³¹⁴ S. Leszczyński, *Głos wolny, wolność ubezpieczający*, [w:] J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1951, s. 89.

Związek państwowy zostaje więc powołany mocą decyzji jednostek³¹⁵. To państwo jako twór sztuczny staje się suwerenem, nie jest już nim ani król, ani zbiorowość³¹⁶. W tak rozumianą genezę państwa wpisany jest progresywizm oraz legalizm. Skoro natura jest niebezpieczna i stanowi przestrzeń walki o byt, to mityczna przeszłość przestaje być czymś, do czego warto się odwoływać. Dużo istotniejsze stają się teraźniejszość i przyszłość. Nasze wysiłki mają naprawiać zło tkwiące w naturze i przed-politycznej przeszłości.

Teoretyczne rozważania znajduje swoje odzwierciedlenie w poglądach dotyczących republiki szlacheckiej. Rzeczypospolita jest jak zniszczony i stary dom, który trzeba naprawić. Co prawda nie chodzi o wybudowanie czegoś zupełnie od nowa, autor wzywa jednak w tej architektonicznej metaforze, która łączy go również z Karwickim, do radykalnych reform³¹⁷. Na końcu zaś *Głosu wolnego* daje o sobie znać *stricte* oświeceniowa retoryka – autor namawia obywateli do wielkiej, reformatorskiego wysiłku³¹⁸. Analogiczny wątek znajduje się również w *Memoriale o utrwaleniu pokoju powszechnego*, gdzie Leszczyński pisze o błędnym zachowywaniu nawet najbardziej nierozumnych zwyczajów z przeszłości i kreśli obraz zacofanego człowieka, który nie potrafi „radzić się jedynie rozumem”³¹⁹. Poglądy te zdradzają podobieństwo myśli Leszczyńskiego do rozpowszechnionego w czasach oświecenia mitu postępu, który miał zostać osiągnięty mocą niezależnego rozumu.

Korzenie myśli króla-filozofa sięgają jednak w głąb nowożytnej myśli europejskiej. W 1651 r. podobną do Leszczyńskiego filozofię polityki zaproponował w swoim *Lewiatanie* Thomas Hobbes. Tytułowy Lewiatan jest „bogiem śmiertelnym” powołanym do życia przez ludzi. Państwo to sztuczny twór, dzięki mocy którego człowiek opanowuje zakorzenione w nim zło. Krótka broszura autorstwa polskiego króla pt. *O prawdziwej polityce* zbliża go do myśli politycznej Hobbesa także od innej strony:

Wolność w państwie jakim na tym polega, że władni jesteście czynić to wszystko, co prawo dozwala, że przeciwnie nikt nie może przymusić do robienia czegoś, czego toż prawo zabrania; taka to wolność stanowi bezpieczeństwo obywateli, sprawuje, że się jedni drugich nie lękają, a taka właśnie wolność w monarchicznych krajach ma miejsce, ona to ustala kształt rządu i zapewnia spokojność panującego³²⁰.

³¹⁵ Co prawda Leszczyński pisze w innym miejscu, że człowiek „stworzony jest jedynie dla społeczności”, ale bardziej chodzi tutaj o utylitarystyczną praktyczność życia w społeczeństwie niż o teorię Arystotelesowską. Autor upatruje w społeczeństwie po prostu użytecznego środowiska dla człowieka, nie patrzy zaś przez pryzmat jego naturalności. Por. S. Leszczyński. *Memoriał o utrwaleniu pokoju powszechnego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, dz. cyt., s. 653.

³¹⁶ Por. B. Szlachta, *Neorzymska teoria polityki*, [w:] Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, dz. cyt., s. 33.

³¹⁷ S. Leszczyński, *Głos wolny*, dz. cyt., s. 5.

³¹⁸ Zob. Tamże, s. 107.

³¹⁹ S. Leszczyński, *Memoriał o utrwaleniu pokoju powszechnego*, dz. cyt., s. 654.

³²⁰ S. Leszczyński, *O prawdziwej polityce*, [w:] J. Lechicka, dz. cyt., s. 137.

Po pierwsze, Leszczyński tak samo jak Hobbes opowiada się w tym miejscu za ustrojem monarchicznym. Podobnie czyni w swojej utopii politycznej pt. *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z królestwa Dumocela*, gdzie pada argument, że monarchie mają tę przewagę nad republikami, że są bardziej stabilne, a więc gwarantują większe bezpieczeństwo poddanym³²¹. Po drugie, kładzie nacisk na powinność podlegania pod jedno prawo, które gwarantuje wolność tworzącą bezpieczeństwo. Milczy natomiast o źródle pochodzenia tego prawa, obywatele wcale nie muszą go tworzyć. Analogiczne rozumowanie można znaleźć u Hobbesa, który podkreśla znaczenie granic prawa, nie zwracając uwagi na jego źródła³²². Hobbes zaliczany jest również do jednego z prekursorów nowożytnej szkoły prawa natury. Jednostka w stanie natury ma pewne wrodzone uprawnienia, na czele z uprawnieniem do samozachowania. Prawo to zachowuje swoją moc również w stanie państwowym. Z analogicznym rozumowaniem spotykamy się w *Głosie wolnym*, gdzie wolność polityczna uznana zostaje za naturalne uprawnienie człowieka. Jest to w kontekście sarmackiego dyskursu politycznego istotny fragmenty, dotyczy bowiem chłopów:

Czytajmy w historii rzymskiej, do jakich rewolucyj wiołencje patrycjuszów przywiódły pospólstwo; ale mamy w domu przykład z ukraińskich buntów, do których opresje dziedziców dawały okazję: może uchowaj Boże, ta zaraza ogarnąć całe państwo, gdyż **nie naturalniejszego człowiekowi, jako zrzucić z siebie jarzmo, i wybić się z niewoli kiedy może**; ten który jaki czas nie śmie się odważyć, tandem desperacja mu dodawa serca; *gravissimi sunt mosus irritatae necessitatis*³²³.

Przyrodzona wolność może zostać ograniczona trzem rodzajom osób, w trzech specyficznych sytuacjach: przeciwnikowi na wojnie, przestępcy gwałcącemu prawo oraz człowiekowi szalonemu, niezdolnemu do samodzielnego życia³²⁴. Biorąc pod uwagę wszystkie te podobieństwa między Thomasem Hobbesem a Stanisławem Leszczyńskim, warto zastanowić się, czy polski król-filozof podpisał się pod *Głosem wolnym* obfitującym w republikańską retorykę, nie jest po prostu przedstawicielem klasycznego liberalizmu. Teoria umowy społecznej, język nowożytnej szkoły prawa naturalnego oraz indywidualizm to bowiem charakterystyczne elementy klasycznej myśli liberalnej. Hobbes jest zresztą przez Leo Straussa nazywany prekursorem tej doktryny politycznej³²⁵.

Taka interpretacja wydaje się jeszcze bardziej adekwatna, gdy prześledzi się inne, już bezpośrednio niezwiązane z Hobbesem elementy filozofii polityki Stanisława

³²¹ Por. S. Leszczyński, *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z królestwa Dumocela* [w:] J. Lechicka, dz. cyt., s. 156.

³²² Por. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 190.

³²³ S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 63-64.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 168.

Leszczyńskiego. We wspomnianej już utopii politycznej, której fabuła rozgrywa się dość typowo na nieistniejącej, orientalnej wyspie, pada sformułowanie, którego nie powstydziliby się zwolennik państwa jako nocnego stróża: „[...] najlepszą polityką, jakiej się trzymać możemy w rządzie państw i w całym naszym postępowaniu, jest to правило: żeby żadnej nie mieć polityki i postępować jedynie według prawideł roztropności i rozumu”³²⁶. Argumentacja zaś, jaka pojawia się wówczas, gdy Leszczyński opowiada się za wolnością osobistą chłopów i zastąpieniem pańszczyzny systemem gospodarki czynszowej, nie ogranicza się jedynie do tezy z przyrodzonych praw plebejuszy. Wolność osobista i gospodarcza chłopów jest decyzją nie tylko dobrą moralnie, ale i ekonomicznie opłacalną. Człowiek nieprzymuszony do niewolniczej pracy u kogoś, będzie pracował bardziej efektywnie. Trzeba więc pozwolić chłopu wybrać tego szlachcica, który będzie gwarantował lepsze warunki pracy. Wzrośnie wówczas konkurencja wśród ziemiaństwa, co przyczyni się do stopniowego bogacenia się Rzeczypospolitej³²⁷. Ten typ argumentacji, nastawiony na korzyści z wolności gospodarczej i podkreślający specyfikę działania wolnego rynku, przypomina analogiczne rozważania Johna Locke’a i jego następców³²⁸.

Leszczyński kładzie nacisk na równość naturalną kosztem równości politycznej. Co więcej czyni to nie tylko odwołując się do nowożytnej filozofii, korzysta również z tradycji klasycznej. Autor *Lewiatana* nie podejmował w swoim dziele metafory państwa jako organizmu³²⁹. W *Głosie wolnym* przeciwnie, bezpośrednio po nawiązaniu do koncepcji Anglika, w której stan natury oznacza walkę wszystkich ze wszystkimi, pojawia się klasyczny organicyzm. Głową ciała państwowego ma być król, piersiami senat, rękoma szlachta, nogami chłopstwo. Aby zaś organizm ten nie był tylko zbiorem nieuporządkowanej materii, musi mieć duszę. Z kolei żeby dusza państwa, a więc jego ożywiająca zasada, mogła nadawać państwu właściwy kierunek, potrzebne są trzy władze – pamięć, wola oraz zdolność właściwego rozeznania³³⁰. Widać więc, że domniemany autor *Głosu wolnego* łączy tradycję kontraktualną z klasycznym, wywodzącym się jeszcze od Platona, organicyzmem. W kontekście rozumowania Leszczyńskiego na temat równości kluczowy jest cytat z *Plebei*, najsłynniejszej i najbardziej wpływowej części *Głosu wolnego*:

³²⁶ S. Leszczyński, *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z królestwa Dumocela*, dz. cyt., s. 55.

³²⁷ S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 65.

³²⁸ Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 201.

³²⁹ Jedynym bodaj odwołaniem do organicyzmu w dziele Thomasa Hobbesa jest słynna okładka tego dzieła przedstawiająca tytułowego Lewiatana, którego ciało składa się z wielu drobnych postaci ludzkich. To jednak nie dzieło autora, ale metaforyczne oddanie jego koncepcji w formie grafiki.

³³⁰ Zob. S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 89-90.

Choćbym innej racji nie miał, tylko tę, żeśmy wszystek nasz zaszczyt powinni pospółstwu, co jest oczywista, gdyżbym nie był szlachcicem, gdyby chłop nie był chłopem; bo co zacność urodzenia mego czyni, jeżeli nie dystynkcja, której gdyby nie było między chłopem i szlachcicem, wszyscyśmy byli równo, jeden nie będąc lepszym nad drugiego; żadnej by nikt nie miał zacności z urodzenia, tak dalece, że podłość kondycji chłopskiej, naszą wynosi³³¹.

Autor stwierdza więc, że szlachcica od chłopą różni jedynie szczególnego rodzaju „dystynkcja”. Słowo to jest kluczowe dla poprawnego zrozumienia tego fragmentu. W pierwszym jednojęzycznym słowniku języka polskiego autorstwa Samuela Bogumiła Lindego, którego pierwszy tom ukazał się 58 lat po opublikowaniu *Głosu wolnego*, czytamy, że „dystynkcja” to „różnica ludzi od ludzi pochodząca albo od opatrności, iednego więcej niż drugiego obdarzającej, albo z fantazyi, z urodzenia”³³². Leszczyński, analizując temat źródeł nierówności politycznej, pisze zarówno o wyrokach opatrności, jak i o różnorodnie rozkładających się zdolnościach (fantazyi), mniejszą zaś wagę przywiązuje do różnicy wynikającej wprost z urodzenia. Jednocześnie podkreśla równość ontyczną wszystkich ludzi oraz stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jedni dzięki urodzeniu mogą rządzić, drudzy zaś z powodu urodzenia muszą służyć. W *Głosie wolnym* czytamy, że społeczeństwo podzielone jest na tych, którzy rządzą i tych którzy są rządzeni, ponieważ zgodnie z wyrokiem Boga jedni drugich potrzebują, tworząc organiczną całość: „Pomiarkowała Opatrzność boska wszystkie kondycje, z tą proporcją, że każdy według niej żyć może; jedno przez pracę ubogich się bogacą, ubodzy zaś przez potrzebę bogatych się konserwują”³³³. Nie ma tutaj jednak pogłębionej refleksji nad sprawiedliwością lub niesprawiedliwością takiego podziału. Zostaje ona natomiast podjęta w krótkiej broszurze *Lud i możni. Wyciąg z uwag na rządem polskim*. Leszczyński argumentuje tam, że podział na rządzących i rządzonych nie tylko nie jest krzywdzący, jest po prostu sprawiedliwy:

Zdaję się, że Opatrzność w rozdzielaniu darów swoich zapełnić chciała niejako przedział między ludźmi i zrównać rozmaite stany: jednym dała ród wysoki i potęgę, drugim szczęśliwą zdolność, która im dostatecznie brak pierwszych przymiotów wynagradza. Pierwsi nazbyt byliby dumni, gdyby talenta i bogactwa razem posiadali; drudzy zaś bardzo byliby nieszczęśliwi, gdyby przymiotami umysłu nie mogli zastąpić tych korzyści, jakich im odmówiła fortuna³³⁴.

W tym fragmencie mowa jest o symbiozie między dzierżeniem władzy i bogactw przez szlachtę z jednej strony, a talentów i zdolności przez mieszczaństwo z drugiej. I to właśnie od jakości relacji – szlachty i mieszczan, a nie szlachty i chłopstwa – zależy „pomyślność narodu”. Zostawiając na moment na marginesie różnicę między mieszczaństwem i chłopstwem, trzeba

³³¹ Tamże, s. 63.

³³² S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1., Drukarnia Pijarów, Warszawa 1807, s. 576.

³³³ S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 64.

³³⁴ S. Leszczyński, *Lud i możni. Wyciąg z uwag na rządem polskim*, [w:] J. Lechicka, dz. cyt., s. 143.

zauważyć, że rozumowanie to na pierwszy rzut oka wydaje się ani o jotę nie wykraczać poza Arystotelesowskie rozróżnienie na ludzi z natury powołanych albo do polityki, albo do służby tym, którzy rządzą. Stagiryta również podkreślał współzależność jednych od drugich, a także naturalne i sprawiedliwe przyporządkowanie do tych funkcji³³⁵. Jednak zdaniem Leszczyńskiego, żaden człowiek nie jest z natury niewolnikiem i nie stanowi własności swojego pana, jak sądził Arystoteles³³⁶. „Pan Bóg człowiekowi *sine distinctione* kondycycji dał wolność, jakim prawem mu ją może kto odbierać?”³³⁷ – pyta retorycznie autor *Głosu wolnego*, krytykując brak ochrony prawnej plebejuszy i szkodliwe prawo obowiązujące w dawnej Rzeczypospolitej, które karze za zabójstwo chłopą przez pana jedynie karą stu grzywien. Brak powołania do służby publicznej nie oznacza braku wolności osobistej i gospodarczej. Wolność polityczna dlatego należna jest szlachcie, ponieważ nie muszą się oni trudzić pozyskiwaniem majątku. Obywatel dla Leszczyńskiego, podobnie jak i dla Karwickiego, to jednostka wolna od ekonomicznej i politycznej zależności.

Rozumowanie przedstawione przez Leszczyńskiego ma swoje konsekwencje. Bóg zdecydował – jak uważa król-filozof – że jedni ludzi będą mieli szczęście do bogactwa i urzędu, drudzy zaś do osobistych talentów i umiejętności. Jeśli tak, to mieszczanin i chłop niejako przez wyrok Opatrzności nie będą mogli nigdy osiągnąć ani podmiotowości politycznej, ani bogactwa porównywalnego z tym, którym dysponuje szlachcic; natomiast szlachcic nigdy nie będzie mógł urodzić się z talentami ani predyspozycjami do kształtowania umiejętności praktycznych – nauczyć się uprawiać roli, handlu czy też innego rzemiosła. Jest to więc próba obrony idei społeczeństwa stanowego, gdzie każdy stan ma swoją jasno określoną funkcję. Każdy ze stanów jest tworzony przez ludzi wolnych z natury, ale powołanych do innych celów dla państwa – chłopstwo ma gwarantować podstawy do egzystencji wspólnoty, mieszczaństwo ma zapewniać obrót towarami, szlachta pozbawiona tych obowiązków ma pełnić funkcje polityczne i obronne. Jest to jej powołanie i obowiązek, nie zaś niezobowiązujący przywilej. Zauważenie zależności szlachty od pracy chłopą i mieszczanina, kluczowy wpływ tejże pracy na ostateczne powodzenie państwa, podkreślenie równości naturalnej wszystkich ludzi, a także argumentowanie, że istotniejsza jest wolność naturalna od politycznej, czynią ze Stanisława Leszczyńskiego myśliciela na ówczesny czas postępowego. Trudno jednak doszukiwać się w jego pismach źródła idei społeczeństwa demokratycznego

³³⁵ Polityka, 9, 1254b.

³³⁶ Tamże, 13, 1254b.

³³⁷ S. Leszczyński, *Głos wolny...*, s. 63.

i bezstanowego. Jak jednak podkreśla Józef Feldman, poglądy Leszczyńskiego miały wpływ na demokratyczną ideologię powstania kościuszkowskiego³³⁸. Trudno też nie zauważyć, że nie tylko idee, ale nawet retoryka, upodabnia *Głos wolny* do rozdziału *Chłopi włościanie* z Konstytucji 3 maja: „Lud rolniczy, spod którego ręki płynie najobfitsze bogactw krajowych źródło, który najliczniejszą w narodzie stanowi ludność, a zatem najdzielniejszą kraju siłę, tak przez sprawiedliwość, ludzkość i obowiązki chrześcijańskie, jako i przez własny nasz interes dobrze zrozumiany, pod opiekę prawa i rządu krajowego przyjmujemy [...]”³³⁹.

Dla całej kwestii chłopskiej istotna jest argumentacja wzięta wprost z chrześcijańskiej antropologii. Częstokroć, gdy autor rozważa sytuację plebejuszy, posługuje się argumentacją wziętą z Pawłowego Listu do Galatów. W oczach Boga wszyscy są synami Bożymi, dlatego „nie ma już Żyda ani poganina, niewolnika ani człowieka wolnego” (Ga 3, 28). Biografowie Leszczyńskiego podkreślają, że religia chrześcijańska była dla niego bardzo istotna. Król codziennie uczestniczył w mszy świętej, co sprawia, że niekiedy posądza się go nawet o dewocję. Poglądy religijne znajdują swoje odzwierciedlenie w twórczości filozoficznej autora. W polemice z Rousseau, *Odpowiedź Stanisława na rozprawę uwieńczoną przez Akademię w Dijon przez Obywatela Genewskiego napisaną*, przedstawia pogląd, zgodnie z którym to religia, o ile się w nią człowiek wystarczająco zagłębi, może być źródłem moralności. Jest to pogląd odwrotny do tego ogłoszonego 33 lata później przez Kanta w słynnym eseju *Co to jest Oświecenie*. Źródłem moralności nie może być żaden zewnętrzny autorytet, nawet gdyby tym autorytetem był Bóg. Zdaniem niemieckiego filozofa jest tylko jedna moralność godna tego miana – ta, do której dochodzi się dzięki autonomicznemu rozumowi. Stanisław Leszczyński w 1751 r. pisze zaś, że „religia, gdy w nią wniknąć gruntownie, staje się dla wszystkich ludzi niezawodną regułą moralności”³⁴⁰. Nie istnieje sprzeczność między nauką a wiarą. Uczony, który uczciwie wykonuje swoje obowiązki, w końcu dochodzi do oczywistego dla polskiego autora wniosku – wspaniałość i harmonia świata stają się dla matematyków, przyrodników i astronomów najbardziej przekonującymi dowodami na „działalność inteligencji bez granic”³⁴¹.

Poglądy te zostały rozwinięte w rozprawie, która wywarła wpływ na Stanisława Konarskiego. Mowa tutaj o krótkim traktacie *Niedowiarstwo pokonane zdrowym rozsądkiem*

³³⁸ Zob. J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, dz. cyt., s. 272.

³³⁹ Ustawa rządowa z dnia 3-go maja 1791, [dostęp online: 03.03.2023] <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/kpol/1791.html>.

³⁴⁰ S. Leszczyński, *Odpowiedź Stanisława na rozprawę uwieńczoną przez Akademię w Dijon przez Obywatela Genewskiego napisaną*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, dz. cyt., s. 640.

³⁴¹ Tamże.

przez króla Filozofa. Leszczyński poddaje krytyce poglądy deistów. Autor pyta retorycznie, czy „światło rozumu, do którego się Deista odwołuje, i które iedynem mieć chce przewodnikiem, czyliż go upoważnia wierzyć i wpajać w niego to przekonanie, że od Stwórcy swoiey istności nic nie zawisł?”³⁴². Skoro Bóg istnieje i powołał do istnienia świat, lecz w działanie tego świata nie ingeruje – już za dobro nie wynagradza, a za zło nie karze – to jak ugruntować sprawiedliwość? Jak uzasadnić moralność? Zdaniem Leszczyńskiego, deści nie potrafią na takie pytania odpowiedzieć³⁴³. Podobnie też jest z poglądem przyjmowanym przez ateistów, że świat składa się ze zbioru atomów, nie jest zaś tworem pierwszej przyczyny. Leszczyński pyta, jak przyjmując takie założenie, wyjaśnić istnienie rozumnych istot? Jak, można powiedzieć językiem współczesnej filozofii umysłu, wytłumaczyć przejście między fizykalnym aspektem ludzkiego ciała, a jego świadomością i stanami mentalnymi? Tutaj również, zdaniem Leszczyńskiego, zwolennicy „nędznej filozofii wieku terażniejszego”, nie mają dobrych odpowiedzi³⁴⁴.

Feldman podkreśla, że w sferze religii polski król zachowywał poglądy konserwatywne³⁴⁵. Nie do końca można jednak z tym zgodzić. Stanisław Leszczyński bowiem nie uznawał sarmackiej wersji providencjalizmu. W *Głosie wolnym* czytamy, że pomyślność w państwie zależy od sprawiedliwych obywateli i dobrze pomyślanych instytucji. Znamienny jest fragment, w którym mowa o harmonii przyrody i całego świata stworzonego. Człowiek przeciwstawił się tej doskonałości. Nieszczęścia, jakie dotyczą państwa, są więc konsekwencją braku cnoty obywateli i wadliwych instytucji³⁴⁶. W *Głosie wolnym* próżno szukać poglądu jakoby Opatrzność miała wpływać na podmioty zbiorowe – faworyzować państwa cnotliwe i ganić państwa bezbożne. Łaska działa w świecie i owszem, ale na poziomie jednostek. Bóg wpisał w nasze serca pierwotne prawo sprawiedliwości. Człowiek powinien za tym wewnętrznym prawem moralnym podążać. W tym tkwi przepis na sprawne państwo. Co więcej, jeśli jednostka przeciwstawia się prawu naturalnemu, to łaska poprzez zesłanie kary naprowadza grzesznika na dobre tory³⁴⁷. W komentowanej już broszurze *O niebezpieczeństwach na jakie wystawiona jest Polska z powodu kształtu swojego rządu* polski król stawia tezę, że naród szlachecki może dzięki swoim możliwościom i pracy reformatorskiej

³⁴² S. Leszczyński, *Niedowiarstwo pokonane zdrowym rozsądkiem przez króla Filozofa*, przeł. X.S.H.S, Kraków: s. n., 1824, s. 16.

³⁴³ Tamże, s. 17.

³⁴⁴ Tamże, s. 18-19.

³⁴⁵ Zob. J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, dz. cyt., s. 235.

³⁴⁶ Zob. S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 94.

³⁴⁷ Tamże, s. 93.

dźwignąć się z upadku, źródłem zaś nieszczęść jest zaś niewolnictwo zwyczajów oraz lęk przed obcością, która sprawia, że wszystko co pochodzi z zagranicy wydaje się sarmatom albo niebezpieczne, albo „dziwaczne”³⁴⁸.

Republika sarmacka w poprzednim pokoleniu statystów szlacheckich była opisywana w kategoriach nieomal arkadyjskich jako ojczyzna wolności wybrana przez Boga i nagrodzona przez Niego za męstwo i sprawiedliwe prawo. Leszczyński zaś kreśli bardzo pesymistyczny obraz stanu polskiego państwa: „Sądy u nas nie domierzą sprawiedliwości, rady pełne niezgód, wojska niekarne i niećwiczone, skarb publiczny bez pieniędzy, zgoła wszystko się do upadku nachyla, zbliża się do przepaści, niszczy i ginie wśród niezgód i bezrządu”³⁴⁹ Nie ma podstaw, aby wywyższać naród szlachecki ponad inne narody. Co więcej, sarmacki sposób uprawiania polityki mógłby zniszczyć nawet najlepiej urządzone państwa³⁵⁰. W ten sposób polski król krytykuje zakorzenione wśród sarmatów przeświadczenie o niezwykłości republiki szlacheckiej.

Poglądy Leszczyńskiego dotyczące providencjalizmu nie są do końca konsekwentne. Z jednej strony polski król kładzie nacisk na łaskę działającą nie na poziomie podmiotów zbiorowych, lecz na poziomie jednostek, krytykując przy okazji przekonanie szlachty na temat wyjątkowości sarmackiej republiki. Z drugiej strony w dwóch końcowych fragmentach *Głosu wolnego* spotykamy się z konserwatywnym przekonaniem, że nawet gdy republika zostanie naprawiona, a obywatele wykształcą w sobie polityczną cnotę, to i tak pomyślność państwa będzie w ostatecznym rozrachunku zależeć od woli Boga. W pierwszym fragmencie Leszczyński przekonuje, że republika szlachecka istnieje do tej pory jedynie dzięki „cudowi boskiej opatrności”³⁵¹, traktat kończy się natomiast pierwszym werselem psalmu 127: „Nisi dominus aedificaverit domum in vanum laborant qui aedificant eam”³⁵² (W tłumaczeniu Jana Kochanowskiego: „Jeśli domu sam Pan nie zbuduje, Próżno człowiek o nim się frasuje”³⁵³). Nieścisłości te nie dają się łatwo wytłumaczyć, można jednak sformułować trzy hipotezy. Idąc za intuicją Feldmana, można stwierdzić, że wszędzie tam, gdzie oświeceniowy filozof używa sarmackiej retoryki robi to tylko po to, aby przypodobać się szlacheckiemu

³⁴⁸ S. Leszczyński, *O niebezpieczeństwie na jakie wystawiona jest Polska z powodu kształtu swojego rządu*, dz. cyt., s. 134-135.

³⁴⁹ Tamże, s. 136.

³⁵⁰ Zob. S. Leszczyński, *Głos wolny...*, dz. cyt., s. 107.

³⁵¹ Tamże.

³⁵² Tamże, s. 108.

³⁵³ J. Kochanowski, Psalm 127. *Nisi Dominus aedificaverit domum*, [dostęp online: 04.03.2023], <https://literat.ug.edu.pl/jkpsalm/128.htm>

odbiorcy³⁵⁴. Taka opinia jest jednak problematyczna w świetle innych fragmentów prac polskiego króla, które do polskiego odbiorcy nie były bezpośrednio skierowane, a w których to można odnajdywać śladów sarmackiego światopoglądu. Po drugie, można zarzucać Leszczyńskiemu po prostu brak konsekwencji i niespójność. Po trzecie, i ta hipoteza wydaje się najbardziej wiarygodna, można potraktować te dwa fragmenty jako pewnego rodzaju metafory. W pierwszym wypadku odwołanie się do opatrności ma ukazywać kontrast między nieporządkiem w państwie, a faktem, że nadal to państwo istnieje i mimo wszystko funkcjonuje. A jeśli tak się dzieje, to tylko dzięki boskiej interwencji. W drugim przypadku odwołanie się do kontekstu biblijnego stanowi po prostu udany zabieg kompozycyjny, zamykający cały traktat pewnego rodzaju klamrą – *Głos wolny* zaczyna się i kończy metaforą architektoniczną. Ostatecznie jednak trudno tę niekonsekwencję wystarczająco przekonująco wyjaśnić.

Pozostaje wskazać te fragmenty dzieł Stanisława Leszczyńskiego, które zdradzają jego przywiązanie do przynajmniej niektórych sarmackich pryncypiów politycznych. Oprócz omówionych wyżej poglądów wynikających z wiary polskiego króla, takich jak krytyka deizmu i upatrywanie w religii źródła moralności, można wskazać jeszcze kilka innych elementów, takich jak: krytyka makiawelizmu, idea dobra wspólnego oraz sposób rozumienia idei szlachectwa.

Leszczyński był nazywany w Lotaryngii królem-dobroczyncą. Zamiłowanie do dbania o jakość życia poddanych zostało opisane przez Leszczyńskiego w krótkiej broszurze *O prawdziwej polityce*. Czytamy tam, że cyniczna polityka jest nie tylko zła moralnie, ale również nierozsądna, ponieważ w dłuższej perspektywie nie przynosi spodziewanych rezultatów. Król więcej może działać przez własną cnotę i szczerą miłość do poddanych niż przez „przewrotne i ohydne wykręty, które są istotą, a zarazem hańbą tego, co nazywamy polityką”³⁵⁵. Leszczyński podkreśla, że władca powinien być raczej miłującej ojcem niż lwem i lisem. Fragmenty te zdradzają tradycyjnie sarmackie przywiązanie do dyskursu cnoty, a także niechęć do politycznego realizmu Machiavellego i absolutystycznej pozycji monarchy, który włada państwem wbrew woli poddanych.

Na uwagę zasługuje również postrzeganie dobra wspólnego. Autor *Głosu wolnego* nie poprzestaje na używaniu szlacheckiej retoryki, aby przypodobać się odbiorcy, lecz tłumaczy, jakie znaczenia kryją się pod tym często machinalnie używanym pojęciem. Dobro wspólne ma tę szczególną wartość, ponieważ należy rozpatrywać je w perspektywie diachronicznej.

³⁵⁴ Zob. J. Feldman, *Stanisław Leszczyński*, dz. cyt., s. 252.

³⁵⁵ S. Leszczyński, *O prawdziwej polityce*, dz. cyt., s. 137.

Nie chodzi tylko o budowę wspólnych warunków do jak najlepszego życia we wspólnocie politycznej tu i teraz, lecz również o korzystanie z mądrości przodków oraz przekazywanie tej mądrości dzieciom. Dobro wspólne jest tutaj rodzajem dziedzictwa, które należy pielęgnować i rozwijać, aby przyszłe pokolenia nadal mogły zachowywać sarmacką tożsamość. Uprawianie skutecznej polityki nie jest możliwe nie tylko bez woli politycznej, ale i pamięci³⁵⁶.

W tym samym fragmencie *Głosu wolnego* podkreślone zostaje również znaczenie idei szlachectwa. Aby państwo zaczęło sprawnie działać, potrzeba, aby każdy szlachcic żył zgodnie ze swoim powołaniem:

[...] żeby urodzenie nie zawsze miało preeminencją przed zasługami, dostatki przed cnotą, intrygi i frakcje przed rzetelnością, i interes przed dobrą reputacją; – żeby nikogo talenta w niepohamowaną nie uwodziły ambicją, fortuna w niepomiarkowany zbytek, emulacją, albo raczej zazdrość, w nieuleczoną nienawiść, i wolność w licencją niepohamowaną³⁵⁷.

Autor wskazuje więc, że szlachectwo należy definiować w ramach pewnego etosu, nie zaś etnosu. Samo pochodzenie jest mniej istotne od rzetelnego wypełniania obywatelskich obowiązków. Fragment ten przedstawia typowe dla ówczesnej szlachty poglądy, zakorzenione w klasycznym dyskursie cnoty.

Znając biografię oraz twórczość polityczną Leszczyńskiego, można dojść do przekonania, że wszystkie treści zawarte w jego dziełach skierowanych do czytelnika sarmackiego są podane tak, aby przekonać naród szlachecki do proponowanych zmian. Wówczas wszelkie afirmatywne odwołania do sarmackich pryncypiów można byłoby traktować jako zabieg czysto retoryczny, mający na celu zjednanie sobie szlacheckiego społeczeństwa. Bardziej przekonującą hipotezą jest jednak, że istotnie pewne poglądy Leszczyński ukrywał, inne w trakcie swojego długiego życia zmienił, a jeszcze inne podtrzymał. W przeciwnym razie trudno byłoby wytłumaczyć wysiłek, jaki podjął, aby gruntownie przeanalizować stan polskiego państwa oraz dostosować sarmackie kategorie polityczne do nowych realiów. Zostawiając na marginesie dyskusję na temat autorstwa *Głosu wolnego*, właśnie taki był najistotniejszy cel napisania tego traktatu.

Największa niezgodność między poglądami pisanymi w kontekście francuskim, a tymi pisanymi w kontekście sarmackim dotyczy poglądu na monarchię. Analiza pozostałych dzieł karze przypuszczać, że Stanisław Leszczyński był zwolennikiem oświeczonej formy monarchii, z silną pozycją króla oraz sprawiedliwego prawa wiążącego obywateli. W *Głosie wolnym* natomiast, pod którym widnieje jego podpis, o monarchii nawet zbliżonej do absolutyzmu nie

³⁵⁶ Zob. S. Leszczyński, *Głos wolny*, dz. cyt., s. 91-92.

³⁵⁷ Tamże, s. 92.

znajdziemy nawet słowa. Choć trzeba nadmienić, że choć na poziomie retorycznym pozycja króla w projekcie zmian ustrojowych Leszczyńskiego niezbyt różniła się od republikańskich zmian Karwickiego, to jednak bliższe przyjrzenie się temu zagadnieniu skłania ku wnioskowi, że jednak nawet w traktacie pisanym dla szlachty pozycja króla *de facto* wzrastała w porównaniu do politycznej mocy monarchy w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej. Do poglądów pisanych pod szlacheckiego czytelnika należy również zapewne zbyt ostrożna krytyka *liberum veto*, bardzo podobna w swym wydźwięku do poglądów Karwickiego.

Stanisław Leszczyński był filozofem eklektycznym. Chłonał nowe oświeceniowe i nowożytne idee europejskie, niejednokrotnie łącząc je z tradycyjnymi przekonaniem szlachty. Nawet jeśli odbywało się to kosztem spójności niektórych fragmentów jego dzieł, to trzeba podkreślić, że niektóre z jego poglądów w oświeceniu polskim zyskują na popularności już w następnym pokoleniu statystów szlacheckich.

Podsumowanie

Stanisława Dunin Karwickiego i Stanisława Leszczyńskiego łączy rola prekursorów. Byli to pierwsi myśliciele polityczni, którzy tak wyraźnie podważyli fundamenty sarmackiego światopoglądu, jednocześnie z niego nie rezygnując. Konsekwencją przyjęcia takiej roli była często pojawiająca się w ich pismach niespójność argumentacyjna, czy nawet sprzeczności. W swoim projekcie ideowym tych mankamentów zdołał uniknąć dopiero Stanisław Konarski. Niemniej w konkretnych fragmentach myślenia politycznego autora *O skutecznym rad sposobie* można odnajdywać wyraźnych śladów Karwickiego i Leszczyńskiego. Umiejętne pogodzenie tych w wielu miejscach sprzecznych wizji naprawy Rzeczypospolitej, rozwinięcie naszkicowanych w poprzednim pokoleniu idei, a także radykalizm objawiający chociażby w odrzuceniu *liberum veto*, każą wyżej cenić dorobek intelektualny trzeciego ze Stanisławów. Bez jednak dwóch poprzednich być może trzeci w ogóle nie zapisałby się w historii jako ten, który oświecenie do Polski wprowadził na dobre.

Rozdział IV

Filozofia polityki Stanisława Konarskiego

Wstęp

Do tej pory nie próbowano odpowiedzieć na pytanie o znaczenie dorobku Stanisława Konarskiego w kontekście rodzącego się wówczas w dawnej Rzeczypospolitej dyskursu nowoczesności. Rozdział ten, stanowiący zwieńczenie całej dotychczasowej pracy, uzupełnia w pewnym stopniu ten niewątpliwy brak.

Słynny pijar funkcjonuje jako symbol początku polskiego oświecenia. W każdym opracowaniu poświęconemu schyłkowemu okresowi dawnej Rzeczypospolitej po prostu wypada wspomnieć tę postać. Stanisław Konarski nie jest jednak traktowany jako autor wielkiej syntezy myśli sarmackiej z nowymi prądami filozofii nowożytnej i prekursor polskiej nowoczesności, lecz raczej jako postać pomnikowa, odsyłająca do cezury w podręczniku. Zapamiętany został przede wszystkim jako pierwszy tak jednoznaczny krytyk liberum veto oraz wielki pedagog i reformator szkolnictwa, przez co stał się symbolem walki z cywilizacyjnym zapóźnieniem. Nie traktowało się go jednak i nadal nie traktuje jako przede wszystkim wybitnego filozofa polityki. Można przypuszczać, że brak przywiązywania należytej wagi do tej części jego dziedzictwa intelektualnego wiąże się z faktem, że Konarski nie dożył okresu reform Sejmu Wielkiego i Konstytucji III Maja, momentów kulminacyjnych polskiego oświecenia. W przeciwieństwie do Hugona Kołłątaja czy Stanisława Staszica nie był więc aktorem tych przełomowych wydarzeń. Potomni uznali zatem, że skoro Konarski *de facto* „wiek światła” dopiero zapowiadał, to powinien zajmować w zbiorowej świadomości miejsce nieco późniejsze od autorów wpływających na dyskurs polityczny w czasach majowego przełomu.

Już wśród przedstawicieli oświecenia pamięć o Konarskim była zdominowana raczej przez dokonania pijara w sferze edukacji, kultury i języka, nie zaś myśli politycznej. Ignacy Krasicki pisał „mąż wiekopomnej sławy godzien, wstąpiwszy do zakonu pijarów, wskrzesicielem zaniedbanych w ojczyźnie swojej nauk został i gust lepszy do nich wprowadził”³⁵⁸. Hugo Kołłątaj zaś podkreślał, że Konarski „najpierwszy zła w łacinie

³⁵⁸ I. Krasicki, *O rymotwórstwie i rymotwórcach*, oprac. E. Zielaskowska, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2017, s. 235.

i polszczyźnie wymowę starał się poprawić”³⁵⁹. Nawet jeśli analizowano jego myśl polityczną, jak czynił to później na przykład Adam Mickiewicz, to redukowano ją do propozycji ustrojowo-prawnych. W *Prelekcjach paryskich* czytamy: „Konarski, powodowany mniemaniami wieku, powstawał tylko na formy zewnętrzne i całe życie trawił na obmyślaniu sposobów nowej organizacji sejmu [...]”³⁶⁰. Tendencja ta utrzymała się również później. Władysław Konopczyński w klasycznej biografii Konarskiego napisanej bez mała sto lat temu stwierdził, że dokonania księdza pijara można porównywać z dziełami Monteskiusza, Jeana Jacques’a Rousseau czy Christiana Wolffa. Natomiast brak traktowania Konarskiego jako autora poważnej refleksji z zakresu myśli politycznej wiązał z celem, jaki tej twórczości przyświecał. Traktaty księdza pijara na czele z *O skutecznym rad sposobie* miały, zdaniem słynnego krakowskiego historyka, przede wszystkim przekonać naród szlachecki do gruntownej reformy republiki, warstwa teoretyczna schodziła na dalszy plan. Jak zauważa Konopczyński, w porównaniu do myślicieli zachodnich w Rzeczypospolitej lat 60. XVIII w. „nie było miejsca na taką wolność teoretyzowania”³⁶¹. Nie oznacza to jednak, że Konarski teoretykiem polityki nie był, a jedynie, że kontekst jego dzieł zakrywał zwykle ich niewątpliwą filozoficzną wartość.

Dokonania Konarskiego na polu myśli politycznej nie są łatwe do zaszuklankowania. Nie da się bez uszczerbku dla intelektualnej uczciwości zapisać księdza pijara do obozu radykałów walczących z tradycją. Przykładem analizy, która zdaje się to czynić, jest obszerny artykuł poświęcony Stanisławowi Konarskiemu autorstwa Zdzisława Libery³⁶². Tekst powstały w latach 50. zdradza ideologiczne ograniczenia badacza. Każdy element światopoglądu politycznego pijara, który nie pasował do wizerunku bojownika dążącego do pokonania klasy magnackiej i wyzwolenia chłopstwa spod opresji ciemnych, Libera postanawia zignorować. Jeśli Stanisław Konarski wypowiada pogląd niepasujący do ideologicznego wyobrażenia, to badacz sugeruje, że być może ksiądz pijar myślał inaczej, ale ze względów koniunkturalnych musiał zasygnalizować swoje zachowawcze stanowisko³⁶³. Przed analogicznym problemem stałby ktokolwiek, kto pragnąłby dziś uczynić ze Stanisława Konarskiego orędownika szlacheckiego konserwatyzmu. Autor *O skutecznym rad sposobie* wymyka się jednoznacznym kategoryzacji.

³⁵⁹ H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 14-15.

³⁶⁰ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, [w:] *Dzieła*, t. X, Czytelnik, Warszawa 1952, s. 97.

³⁶¹ W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1926, s. 223.

³⁶² Z. Libera, *Stanisław Konarski*, [w:] *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX w.*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 213-249.

³⁶³ Tamże, s. 239.

Najobszerniejsze artykuły i opracowania poświęcone myśli politycznej Konarskiego, które powstały w ostatnich kilkunastu latach, skupiają się przede wszystkim na omówieniu konkretnych propozycji reform i ich znaczenia dla ówczesnego dyskursu szlacheckiego lub wpływu, jakie idee te wywarły na następne pokolenia polskich przedstawicieli „wieku światła”³⁶⁴. Można więc stwierdzić, że główna oś recepcji dorobku politycznego księdza pijara pozostaje w gruncie rzeczy niezmienna co najmniej od czasów Mickiewicza. Teksty te traktuje się dziś poważnie ze względu na ich walor praktyczny, stopień zaawansowania refleksji ustrojowej, za walkę ze szlacheckimi mitami i wpływ na potomnych. Celem tego rozdziału jest spojrzenie na dzieła Stanisława Konarskiego z innej perspektywy, niejako od nowa. Chodzi tutaj o potraktowanie tej postaci jako filozofa polityki *par excellence* i intelektualistę, który odegrał istotną rolę w pojawieniu się w Polsce dyskursu nowoczesności. Takie postulaty jak odrzucenie liberum veto, podejmowanie decyzji większością głosów, umocnienie władzy wykonawczej czy ustanowienie stale obradującego sejmku warto rozumieć jako jedynie owoce gruntownie przemyślanego światopoglądu politycznego. U źródeł jego prawnoustrojowej refleksji znajduje się propozycja oryginalnej syntezy sarmackiej filozofii polityki z ideałami oświecenia i nowożytności. Syntezę tę można zaś zinterpretować jako wielkie otwarcie polskiej myśli politycznej na nowoczesność. Stanisława Konarskiego powinno się nazywać prekursorem *modernitas* w dawnej Rzeczypospolitej.

Jego twórczość z zakresu myśli politycznej można podzielić na trzy okresy, w których powstały najważniejsze dzieła. Wczesny (1732–1733), kiedy po powrocie do Rzeczypospolitej po kilkuletnich studiach zagranicznych debiutuje pierwszymi utworami zawierającymi refleksje na temat ustroju republiki szlacheckiej; dojrzały (1753–1764), gdy jako założyciel Collegium Nobilium wydaje najważniejsze dzieła pedagogiczne, w których jednak wyraźnie widoczne są także jego poglądy na kwestie ustrojowe. Następnie zaś publikuje swoje opus magnum, osiągając szczyt kariery. Wreszcie późny (1769–1771), w którym ksiądz pijar, prawdopodobnie pod wpływem wydarzeń politycznych, rewiduje część swoich poglądów, a także rozwija swój krytyczny stosunek do zachodniej filozofii³⁶⁵.

Pierwszy okres rozpoczyna wydanie *Volumina legum*³⁶⁶, czyli zaktualizowanego zbioru wszystkich ustaw uchwalonych w Rzeczypospolitej od czasów najdawniejszych. Konarski

³⁶⁴ Mowa tutaj o pracach takich badaczy jak Anna Grześkowiak-Krwawicz, Jerzy Łukowski czy Richard Butterwick-Pawlikowski. Teksty te są komentowane poniżej.

³⁶⁵ Celowo nie wskazuje się tutaj pełnych okresów działalności intelektualnej Konarskiego. Z całej jego bogatej twórczości zostały wybrane dzieła relewantne dla analiz z zakresu myśli politycznej. Pomiędzy tymi okresami postawały pisma nieistotne, niezwiązane bezpośrednio z polityką lub z badanymi tutaj zagadnieniami.

³⁶⁶ Zob. S. Konarski, *Volumina legum*, t. 1, J. Ohryzko, Petersburg 1859.

opatrzył swoją pracę edytorską do pierwszego tomu rozbudowaną przedmową *Ad Lectorem*, w której można znaleźć poglądy reprezentowane w późniejszych dziełach. Wstęp zawiera refleksje poświęcone istocie prawa, sprzeciwu wobec zbyt łagodnych kar za zabicie plebejusza czy genezie prawa stanowionego jako pochodzącego od ludzi, a nie od Boga³⁶⁷. Następnie, w okresie przedostatniego bezkrólewia, pisze dwa traktaty polityczne – *Rozmowę pewnego ziemianina z sąsiadem o teraźniejszych okolicznościach*³⁶⁸ oraz *Listy poufne podczas bezkrólewia*³⁶⁹. W pierwszym z nich znajduje się krytyka zrywania sejmów (jeszcze bez jednoznacznego odrzucenia liberum veto) i niesprawiedliwej przewagi politycznej magnaterii, poparcie dla równości szlacheckiej, utrzymania prerogatywy królewskiej uprawniającej monarchę do rozdawania tzw. wakansów oraz poparcie dla nadania buławy hetmańskiej Stanisławowi Poniatowskiemu. W *Listach poufnych* zaś na pierwszy plan wysuwa się kwestia niepodległości Polski i jej obrony przed obcymi mocarstwami. Kontekstem politycznym jest tutaj poparcie kandydatury Stanisława Leszczyńskiego na króla Polski. Władysław Konopczyński zauważa, że na kartach tego krótkiego utworu prawdopodobnie po raz pierwszy w polskich dziejach pada we współczesnym znaczeniu słowo *independentia*³⁷⁰. Z charakterystycznym dla siebie stylem krakowski historyk nazywa ten traktat „nową ewangelią polityczną”³⁷¹.

Drugi okres twórczości rozpoczynają *Ordynacje wizytacji apostolskiej dla polskiej prowincji szkół pobożnych*³⁷², dzieło zbiorowe prezentujące obok przepisów normujących pijarską reformę szkolną również m.in. poglądy etyczne i filozoficzne zakonników, w tym Konarskiego. Następnie trzeba zwrócić uwagę na *Mowę o kształtowaniu dobrego człowieka i obywatela*³⁷³ wygłoszoną przez księdza pijara z okazji otwarcia nowego budynku Collegium Nobilium w Warszawie w 1754 r. Praca choć odczytywana zwykle w kontekście pedagogicznym jest istotna również w analizie przekonań politycznych Konarskiego, ponieważ przedstawia spojrzenie na naturę ludzką oraz oddaje już pewien klimat oświeceniowego optymizmu; pijar upatruje również w religii fundamentu wychowania obywatelskiego. *Mowa*

³⁶⁷ Zob. S. Grodziski, *Poglądy Stanisława Konarskiego na rozwój prawa polskiego w świetle jego wstępu do „Volumina legum”*, [w:] „Czasopismo prawno-historyczne” 1953, t. 5, s. 109-122.

³⁶⁸ Zob. S. Konarski, *Rozmowa pewnego ziemianina z sąsiadem o teraźniejszych okolicznościach*, Drukarnia Pijarów, Lipsk 1733.

³⁶⁹ Zob. S. Konarski, *Epistolae familiares sub tempus interregni*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1733, b.p

³⁷⁰ W. Konopczyński, dz. cyt., s. 57.

³⁷¹ Tamże, s. 56.

³⁷² Zob. S. Konarski, F. Mąkowski, P. Piątkowski i inni, *Ordinationes visitationis apostolicae*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1753.

³⁷³ Zob. S. Konarski, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, [w:] tenże, *Stanisław Konarski pisma wybrane*, t. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.

zapowiada więc kilka istotnych tematów, które z całą mocą będą wybrzmiewać w późniejszych dziełach pijara. Następnie należy zwrócić uwagę na dzieło *Rozmowa, na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej zaległo*³⁷⁴ wydane w 1757 r., w którym ksiądz Konarski dzieli się swoimi przekonaniami dotyczącymi życia ziemiańskiego, wolności prywatnej chłopów, roli cnoty i istoty republiki. Najistotniejszym traktatem z okresu dojrzałej twórczości pijara jest oczywiście czterotomowe dzieło *O skutecznym rad sposobie*³⁷⁵ zawierające pełny wykład filozofii polityki Konarskiego i całościowy program proponowanej przez autora reformy państwa. Niektóre z wątków poruszanych w opus magnum obecne są również z memoriale z 1764 r. p.t. *Uwagi szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów*³⁷⁶ na czele z postulowaną w tym okresie przez Konarskiego ideą sejmowładztwa.

Późny okres twórczości politycznej Konarskiego przypada na burzliwe czasy początków panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego i wybuchu konfederacji barskiej. W tym czasie należy zwrócić uwagę na traktat *O religii pocziwych ludzi*³⁷⁷ wydany w 1769 r. Tekst stanowi krytykę popularnego na Zachodzie oświeceniowego deizmu dokonaną z pozycji katolickich. Następnym analizowanym tutaj pismem jest *List pewnego Polaka do Duranda*³⁷⁸ z 1770 r. napisany w reakcji na sejm repninowski i wybuch antyrosyjskiego powstania. Ostatnim komentowanym tekstem jest broszura *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty*³⁷⁹ opublikowana 1771 r., w której Stanisław Konarski potępia konfederatów barskich za porwanie króla, jednocześnie rewiduje w pewnym stopniu swoje poglądy na temat monarchii.

Pomimo nieznacznych różnic między konkretnymi okresami twórczości światopogląd polityczny Konarskiego można uznać za spójny i solidnie ugruntowany na konkretnych założeniach natury filozoficznej, których nie modyfikował ani nie odrzucał.

³⁷⁴ Zob. S. Konarski, *Rozmowa, na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej zaległo*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1757.

³⁷⁵ Zob. Konarski S., *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. I, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1760; tenże, *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. II, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1761; tenże, *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. III, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1762; tenże, *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. IV, Drukarnia Pijarów. Dalej posługuje się skrótem OSRS.

³⁷⁶ Zob. S. Konarski, *Uwagi szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów*, [w:] S. Konarski, *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, oprac. W. Konopczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2005.

³⁷⁷ Zob. S. Konarski., *O religii pocziwych ludzi*, K. Żupański & K. J. Heumann, Kraków 1887.

³⁷⁸ Zob. S. Konarski, *List pewnego Polaka do Duranda ministra francuskiego, posłanego do dworu wiedeńskiego ku końcu roku 1770*, [w:] Stanisław Konarski, *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, dz. cyt.

³⁷⁹ Zob. S. Konarski, *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty, uwaga historyczna nad strasznym niebezpieczeństwem życia Najjaśniejszego Pana roku 1771, dnia 3 listopada*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1771.

Poniższa analiza rezygnuje z porządku chronologicznego. Rozdział ma charakter problemowy. Przedstawia poglądy Stanisława Konarskiego na naturę ludzką, wnioski ustrojowe, jakie z tych rozumowań wypływały i które następnie były używane w krytyce szlacheckiego idealizmu. Analiza dotyczy ponadto istoty republiki, republikańskiej koncepcji wolności i równości, określa także stosunek księdza pijara do sarmackiej ideologii i mitów politycznych. Przyjęty klucz interpretacyjny, uwzględniający miejscami kontekst polityczny i biograficzny, odzwierciedla cele całej dotychczasowej pracy. Rozdział przedstawia Stanisława Konarskiego jako oświeconego sarmatę, prekursora nowoczesności w dawnej Rzeczypospolitej i reformatora, który stworzył przekonującą syntezę myśli staropolskiej z wybranymi ideami nowożytności.

Antropologia i jej implikacje

Koncepcja natury ludzkiej przyjmowana przez Stanisława Konarskiego stanowi klucz do zrozumienia jego myśli politycznej. Refleksja antropologiczna pijara nie ogranicza się do diagnozy jej niedoskonałości, ale wiąże się z fundamentalnymi pytaniami o to, jak te założenia wpływają na sposób organizacji wspólnoty politycznej. Analizowanie tych poglądów jest istotne nie tylko dla ukazania głębi myśli Konarskiego, lecz także dla pokazania, jak filozoficzne założenia mogą kształtować wizję życia zbiorowego i pojmowanie mechanizmów władzy. Dochodzenie do filozoficznych podstaw myśli Konarskiego oraz badanie ich konsekwencji dla krytyki szlacheckiej ideologii i postulatów reform ustrojowych pozwala zobaczyć, jak abstrakcyjne idee przekładają się na konkretne odpowiedzi na problemy trawiące Rzeczpospolitą w połowie XVIII w., gdy państwo to popadało w coraz większą ruinę.

A. Człowiek – istota zepsuta i ograniczona

Stanisław Konarski twierdził, że naturalne dla człowieka jest działanie zgodne z własnym interesem, nie zaś interesem publicznym. Nawet osobista cnota i pobożność nie niwelują egoizmu w pełni: „[...] prywaty ich, naturalnie mocniejsze w każdym człowieku, nad respekt publicznego dobra”³⁸⁰ i w dalszej części opus magnum: „wszyscy ludzie ogólnie jesteśmy skłonniejsi do starania się usilniej o nasze prywatne niż o publiczne pożytki i dobro”³⁸¹. Stwierdzenie to podkreśla jego realistyczne podejście do natury ludzkiej, które wyklucza idealistyczne wizje społeczności obywatelskiej opartej na powszechnej cnocie.

³⁸⁰ OSRS, cz. II, s. 101.

³⁸¹ OSRS, cz. III, s. 137.

Warto jednak zauważyć, że nie jest to wyłącznie pesymistyczna diagnoza, ale również punkt wyjścia do refleksji nad projektowaniem instytucji. Skoro egoizm jest uniwersalnym mechanizmem ludzkiego działania, to nie ma tutaj mowy o żadnych wyjątkach. Ta generalna zasada dotyczy wszystkich ludzi – cnotliwych i niecnotliwych, biednych i bogatych, pobożnych i bezbożnych. Państwo nie może oczekiwać od obywateli nieustannego poświęcenia prywatnej korzyści na rzecz dobra państwa, ponieważ w przypadku poważnego konfliktu wartości człowiek niemal zawsze postawi swój interes przed interesem republiki. Postawa poświęcenia na rzecz ojczyzny dobra indywidualnego charakteryzuje zwykle jedynie nielicznych obywateli, którzy jednakowoż nie są wolni od pokus władzy, sławy i pieniędzy.

Ksiądz pijar oczywiście nie pochwalał wykorzystywania instytucji politycznych dla indywidualnych zysków. Napominał szlachecką młodzież w jednym ze swych pism pedagogicznych, że „prywatne korzyści trzeba odsuwać na drugi plan”³⁸². Wymagał od uczniów kolegów pijarskich poświęcenia osobistych ambicji politycznych na rzecz dobra republiki. Podkreślał wagę służby publicznej i konieczność mężnego opierania się pokusom związanym z piastowaniem funkcji państwowych. Jeśli jednak poglądy wyrażane w pismach pedagogicznych zestawimy z myślą polityczną księdza pijara, to trzeba podkreślić, że Konarski zdawał sobie sprawę ze skali wyzwania, jakie stawiał przed swoimi wychowankami. Uważał bowiem, że egoizm stanowi naturalną kondycję człowieka, podczas gdy prawdziwy altruizm jest postawą niezwykle rzadką. O ile więc w tekstach skierowanych do uczniów kreślił pewien ideał życia obywatelskiego, tak w traktatach skierowanych do narodu politycznego wyraźnie oddzielał perspektywę normatywną od deskryptywnej – uwypuklał różnicę między tym, jak polityka powinna wyglądać, a jaką postać przyjmuje zwykle w praktyce. Ideał życia obywatelskiego pełnił funkcję regulatywną, był niedoścignionym wzorcem, którego nie należało mylić z niejednokroć nieprzystającą do tegoż wyobrażenia rzeczywistością.

Stanisław Konarski nie podważał więc istotności cnoty obywatelskiej, zrywał jednak z myśleniem, że sposób funkcjonowania państwa w pełni uzależniony jest od ludzkiej dobroci, dobrych obyczajów i poświęcenia dla ojczyzny. Harmonię w państwie tworzą silne instytucje, moralna kondycja wspólnoty politycznej jest istotna, lecz drugorzędna³⁸³. Tylko na pierwszy rzut oka mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością. Istotnie, Konarski z jednej strony

³⁸² S. Konarski, *Mowa „Jak od wczesnej młodości wychowywać uczciwego człowieka i dobrego obywatela”*, [w:] *Pisma pedagogiczne*, red. Ł. Kurdybachy, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959, s. 441.

³⁸³ Na przełomowość tego poglądu w kontekście dyskursu politycznego dawnej Rzeczypospolitej zwraca uwagę Anna Grześkowiak-Krwawicz. Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018, s. 283-284.

przywiązywał wielkie znaczenie do kształtowania cnoty obywatelskiej, a większość swojego życia strawił na wysiłkach mających na celu poprawę jakości edukacji, z drugiej zaś w wielu miejscach powątpiewał w znaczenie cnoty dla porządku publicznego. Napięcie to bierze się z przyjmowania dwóch poziomów refleksji przez Konarskiego: analizy normatywnej i empirycznej. Książd pijar szeroko opisuje, jakimi cnotami powinien odznaczać się obywatel, jednocześnie ma świadomość, że osiągnięcie wysokiego poziomu moralności we wspólnocie politycznej jest niezmiernie trudne. Natomiast jeśli wspólnota ta pozbawiona jest silnych instytucji, to i tak nie ma prawa funkcjonować we właściwy sposób. Można powiedzieć, że moralność jest konieczna, ale nie wystarczająca – stanowi warunek pożądaný, ale wtórny wobec formy rządu. W ten sposób Konarski unika zarówno cynizmu jak i moralizatorstwa.

Do tego rozumowania trzeba jednak dodać jeden istotny niuans. O ile cnotliwi ludzie wcale nie muszą tworzyć sprawnego ładu instytucjonalnego, wszak może im po prostu brakować politycznych umiejętności, to jednak zepsuci moralnie obywatele nigdy nie będą twórcami sprawiedliwie funkcjonujących państw, nie będą też posłuszni prawom. Dlatego tak istotną wagę przywiązywał do edukacji obywatelskiej. W jednym z pism pedagogicznych cytuje Plutarcha: „żadnego przyrodzenia takiego dzikiego nie masz, żeby go nauka i edukacja unosić nie mogła”³⁸⁴. Konarski łączy tu wiarę w wychowawczy potencjał edukacji z przekonaniem o jej ograniczoności. Człowiek nigdy nie osiągnie doskonałości, ale dzięki odpowiedniej edukacji może lepiej pełnić swoje obowiązki wobec wspólnoty.

Jednakże nawet doskonała edukacja wywiera ograniczony wpływ na człowieka. Zdaniem Konarskiego natura ludzka jest stała i nie da się jej zmienić³⁸⁵. Rozwój moralny to względnie ograniczony proces, nigdy nie kończy się osiągnięciem doskonałości. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć swojej natury. Przez edukację i rygor wychowania moralnego możemy jedynie cierpliwie kroczyć w stronę maksymalizacji swoich zawsze ograniczonych możliwości. We fragmencie opus magnus, w którym wyraża swoje pesymistyczne poglądy na naturę ludzką, przywołuje postać Marcela Ficina, renesansowego myśliciela włoskiego i neoplatonika, ufającego w zdolność człowieka do samodoskonalenia³⁸⁶. Ficino, optymistą antropologiczny, żywił przekonanie, że człowiek jako istota obdarzona nieśmiertelną duszą posiada zdolność doskonalenia moralnego. Konarski przyznawał, że człowiek powinien dążyć do moralnej doskonałości, jednakże naiwnością jest sądzić, że proces ten może się

³⁸⁴ S. Konarski, *Rozmowa, na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej zaległo*, dz. cyt., s. 17

³⁸⁵ Zob. OSRS, cz. I, s. 53.

³⁸⁶ Tamże, s. 52.

kiedykolwiek zakończyć i w prosty sposób da się jego efekty zaaplikować do życia społecznego. Zdaniem pijara z badania historii państw wynika, że przekonanie o bezustannym postępie moralnym ludzkości to mrzonka: „Było więc tyleż i za dawnych wieków i za przodków naszych, jak i teraz jest, podłych i złych ludzi i tyleż złego, ale też i teraz jest tyleż cnót i poczciwości, jak za dawnych wieków i za naszych przodków bywało”³⁸⁷.

Skoro w każdym okresie dziejów spotykamy w jednym państwie podobną liczbę ludzi prawych i nieczemnych, a jednocześnie wspólnoty polityczne cieszą się raz większą, a raz mniejszą pomyślnością, to powodzenie ojczyzny musi zależeć w większej mierze od innych czynników niż cnota. Zdaniem pijara większy wpływ na powodzenie wspólnoty politycznej od jakości obywateli wywierają dobrze zaprojektowane instytucje i sprawiedliwe prawo. Ład moralny i ład polityczny nie są więc tym samym. Co więcej, nie można obarczać odpowiedzialnością za stan państwa nieprawych obywateli, wina leży przeważnie w źle zaprojektowanym rządzie, wadliwych instytucjach, niedoskonałym systemie prawnym: „Lubo na ostatek i daremne są te nasze na kogożkolwiek o rwane sejmy narzekania i skargi, bo, głębiej rzecz biorąc, i oni nie tak są winni, jak winna jest zła rada i sejmów wprowadzona forma”³⁸⁸. W tym fragmencie Konarski przeszuwa odpowiedzialność za stan Rzeczypospolitej z jednostek na struktury. To rewolucyjne myślenie w jego epoce, gdyż w dyskursie szlacheckim dominowały narracje o moralnym upadku obywateli. Podkreśla to fundamentalną różnicę między Konarskim a jego poprzednikami – dla niego reforma instytucjonalna, a nie powrót do mitycznej cnoty przodków, jest drogą do naprawy państwa. Był to pogląd jeśli nie zupełnie nowy, to w dyskursie szlacheckim spotykany niezmiernie rzadko. Chaos był w oczach szlacheckich pisarzy politycznych konsekwencją swawoli, a więc złego korzystania z wolności politycznej – ignorowania dobrych obyczajów i starodawnego prawa. Dla Stanisława Konarskiego synonimem anarchii jest bezrząd – brak ładu w państwie, a więc sprawiedliwego prawa i silnych instytucji. W tym kontekście Anna Grześkowiak-Krwawicz cytuje anonimowe dzieło, którego autorstwo przypisuje Stanisławowi Konarskiemu: „anarchia nas zliszyła, [...] rząd lepszy i rada w kilka lat ten naród zrobi”³⁸⁹. Widać więc, że anarchia nie tyle jest skutkiem upadku obyczajów, lecz konsekwencją źle urządnego państwa. Co więcej, drogą do naprawienia czy nawet ponownego ukonstytuowania narodu szlacheckiego jest reforma ustroju, nie zaś powrót do mitycznej cnoty przodków, który nie może dokonać się sam z siebie.

³⁸⁷ OSRS, cz. III, s. 248.

³⁸⁸ OSRS, cz. III, s. 108.

³⁸⁹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Stanisław Konarski o wolności i anarchii*, „Wiek oświecenia” 2004, nr 20, s. 82.

Zdaniem pijara można choć częściowo pozbyć się anarchii i zepsucia moralnego w republice dzięki samemu tylko nadaniu nowej formy Sejmowi, kluczowej instytucji, która zamiast trzymać naród polityczny w ryzach, ułatwiała w jego czasach korumpowanie obywateli³⁹⁰.

Na początku czwartej części *O skutecznym rad sposobie* Konarski przywołuje dłuższą wypowiedź Gasparda de Réal de Curbana, filozofa francuskiego oświecenia:

Nie trzeba więc, żeby prawodawcy co jest najlepszego ustanawiali, kiedy to jest dla pasyj ludzkich do wykonania niemożliwe. Polityka nie powinna suponować w ludzkiej naturze doskonałości, której nie ma; powinna stosować się nie do duchów wyższych nad ludzi, ale do zepsowanej natury; powinna wiedzieć, że ludzie zawsze są skłonni do praw na złe zażycia lub gwałcenia, i nie jest mądra polityka, tylko ta, która umie powabić interesem samej pasje ludzkie do utrzymywania dobrego porządku, aby przez ułożenie rzeczy dowcipne i mądre, same pasje ludzkie były rządu dobrego obroną³⁹¹.

Należy więc tak projektować ustrój, aby nie tylko ujarzmić ludzki, naturalny egoizm, ale nawet wykorzystywać go dla pożytku całego państwa. Uczciwość musi popłacać i leżeć w interesie obywateli, oszustwa zaś przynosić surowe i nieuchronne kary, a nie przysparzać wpływów. Dlatego też rola prawa jest kluczowa – temperuje ludzkie namiętności i chroni wspólnotę polityczną przed chaosem. Prawo ma wychowywać, a więc nadawać obywatelską formę społecznej materii, nie zaś być redukowane do instrumentu zabezpieczającego uprawnienia jednostek.

Konarski rozumie cnotę w sposób tradycyjny, łącząc tradycję klasyczną z chrześcijaństwem. Cnota jest to stała dyspozycja do dobrego, którą należy kształtować dzięki regularnym praktykom; wychowanie moralne chrześcijan zaś powinno być oparte na ćwiczeniach duchowych, częstej spowiedzi i regularnym przystępowaniu do innych sakramentów³⁹². Pełen wykład na temat cnót i szerzej poglądów etycznych Konarskiego znajduje się w *Religii pocziwych ludzi*, traktacie napisanym u schyłku życia. Pijar stwierdza, że stała dyspozycja do dobrego, istotna na poziomie wychowania obywateli, powinna być ugruntowana na przekonaniach chrześcijańskich. Aby człowiek był prawdziwie cnotliwy, musi swoją moralność zakotwiczyć w religii objawionej. Tylko bowiem obietnica zbawienia jest wystarczającą siłą, aby okiełznać naturalny dla ludzi egoizm. Żadna filozofia nie wywiera na człowieka tak przemożnego wpływu jak chrześcijaństwo: „Acz i ta arcy pewna i niewątpliwa

³⁹⁰ Zob. OSRS, s. cz. III, s. 251.

³⁹¹ OSRS, cz. IV, s. 136.

³⁹² C. Komorowski, *Ordinationes visitationis apostolicae*, cz. IV *De Scholis*, [w:] S. Konarski, F. Mąkowski, P. Piątkowski i inni, *Ordinationes...*, dz. cyt., s. 2-5. Podaję autorstwo Cypriana Komorowskiego za wydaniem oryginalnym. Jednak zdaniem Łukasza Kurdybacha, redaktora powojennego wydania pism pedagogicznych Stanisława Konarskiego, część IV *Ordynacji*, która jest tutaj przywoływana, była napisana przez Konarskiego. Zob. Ł. Kurdybach, *Nota edytorska*, [w:] S. Konarski, *Pisma pedagogiczne*, dz. cyt., s. XLVIII.

jest rzecz, że jeżeli kogo Ewangelia i Boska Chrystusowa nauka i Jego życia przykład nieuczyni prawdziwie cnotliwym, to go pewnie i najlepsza Filozofia nieuczyni prawdziwie cnotliwym”³⁹³.

Stanisław Konarski nie tylko przestrzegał przez zbyt dużym pokładaniem ufności w ludzką dobroć, zdaniem księdza pijara rozsądek nakazuje, aby wątpić również w zdolności poznawcze człowieka: „Idzie to zaś stąd, że ludzie wewnątrz rzeczy nie widzą, ani określonym swoim rozumem ich przenikać nie mogą, jak je Bóg jeden przenika i widzi, a ludziom nie dał tej do przeniknięcia perfekcji”³⁹⁴. Szczególnie więc w działalności politycznej, tak mocno skażonej interesem prywatnym, pojedynczy obywatel nie jest w stanie ustalić całej prawdy, bardziej niż z wiedzą mamy na agorze do czynienia z politycznymi opiniami. Człowiek, choć rozumny, jest ograniczony. Stąd też u Konarskiego wyraźna sympatia do kolegiального podejmowania decyzji, poprzedzonych deliberacją. Nie znaczy to, że pijar był relatywistą, jako przedstawiciel oświecenia pokładał wiarę w rozum, pisał nawet o „cnocie rozumu i miłości ojczyzny” jako dwóch przymiotach niezbędnych w służbie publicznej. Przymiotach, które jednakowoż pozbawione są znaczenia, jeśli instytucje i prawo są źle skonstruowane³⁹⁵.

B. Krytyka szlacheckiego idealizmu

Konarski dokonuje jasnego rozróżnienia między tym, jak polityka powinna wyglądać, a tym jak wygląda w istocie. W kluczowych partiach swojego głównego dzieła wielokrotnie krytykuje zastały dyskurs szlachecki właśnie za mylenie tych dwóch perspektyw – normatywnej i empirycznej. Polityka jest w pewnej mierze sferą autonomiczną, rządzi się swoimi prawami. Nie można więc bezrefleksyjnie wykorzystywać kategorii stricte religijnych, etycznych czy jakichkolwiek innych do rozumienia rzeczywistości politycznej. Analiza polityczna wymaga dokładnych badań empirycznych. Dlatego też Konarski tak wielką wagę przywiązywał do analizy konkretnych wydarzeń politycznych, stosunków władzy panujących w Polsce i innych republikach europejskich, a także wiedzy czerpanej z historii starożytnego Rzymu jak i dziejów Rzeczypospolitej. Zawsze więc rzeczywistość trzeba brać za przesłankę swych rozważań, a nie rozpoczynać pracy od tworzenia konstrukcji intelektualnych, które częstokroć okazują się mrzonkami. Celem takich refleksji ma być poprawienie rządu na tyle na ile to możliwe w danych warunkach, nie można jednak zapominać, że „chimerą zaś polityki

³⁹³ S. Konarski, *O religii poczciwych ludzi*, dz. cyt., s. 31.

³⁹⁴ OSRS, cz. II, s. 91.

³⁹⁵ OSRS, cz. III, s. 288.

jest rząd doskonały”³⁹⁶. Mimo to, tworzenie utopii politycznych ma pewien sens. Stanowią one pewien regulatywny ideał, który pokazuje, jak ustroj polityczny powinien wyglądać. Należy jednak wystrzegać się pokusy, aby nie zważając na warunki, mniemać, że projekty te można w pełni urzeczywistnić. Takie założenia były bronią, za pomocą której ksiądz pijar podważał sensowność wielu elementów dominującej wówczas ideologii sarmackiej.

Do powszechnie przyjmowanych przekonań należała wiara w jednomyślne podejmowanie decyzji na sejmach i sejmikach. Pogląd ten zdaniem księdza pijara wynikał z przyjmowania błędnych przesłanek antropologicznych. Nie jest możliwe, aby w kwestiach politycznych panowała wśród ludzi powszechna zgoda. Obowiązywanie takiej zasady ustrojowej nie może przynosić dobrych skutków, ponieważ nie bierze pod uwagę natury ludzkiej, która szczególnie w działalności politycznej narażona jest na popadanie w egoizm i nieuczciwość. Zdaniem księdza pijara, powszechna zgoda jako zasada podejmowania decyzji w państwie mogłaby być skuteczna tylko wówczas, gdyby ludzie zamienili się w anioły³⁹⁷. Do tego kluczowego argumentu dodaje jeszcze cały szereg innych. Nie tylko egoizm przeszkadza w tym, aby ludzie wyrażali takie same opinie polityczne. Odmienność temperamentów, doświadczeń i inteligencji sprawiają, że również w bardzo niewielkiej grupie osób, a nawet małżeństwie, trudno o trwałą zgodność opinii³⁹⁸.

Konarski zwraca uwagę, że jednomyślność to chimera i szlachcice sami w nią nie wierzą, bowiem nawet w czasie sejmów i sejmików, które doszły do skutku i podejmowały decyzje, nigdy faktycznej i szczerzej jednomyślności nie było. W ruch szły pieniądze i przekupstwo; zdarzało się, że mniejszość przekrzykiwano lub też osoby będące w tejże mniejszości wiedząc, że nie mają szansy przeforsować swoich opinii, po prostu nie zabierały głosu. Stanisław Konarski proponuje zerwać z tą iluzją i przyznać, że jedynym rozsądnym sposobem kolegialnego podejmowania decyzji jest głosowanie większościowe³⁹⁹.

Jak powszechnie wiadomo, główne ostrze polemiczne Stanisława Konarskiego w jego opus magnum było skierowane przeciwko liberum veto. Richard Butterwick w książce *Światło i płomień* pisze: „Z dziesięciu zwołanych [sejmów] w latach 1718-1733 sześć uległo zerwaniu w wyniku liberum veto. W przypadku czterech z nich aktywną rolę odegrała Rosja. Rosyjscy i pruscy dyplomaci zazwyczaj ściśle ze sobą współpracowali”⁴⁰⁰. Zaś w czasach panowania obu

³⁹⁶ OSRS, cz. IV, s. 136.

³⁹⁷ OSRS, cz. II, s. 91.

³⁹⁸ Tamże, s. 92.

³⁹⁹ Zob. OSRS, cz. II, s. 101-103.

⁴⁰⁰ R. Butterwick, *Światło i płomień. Odrodzenie i zniszczenie Rzeczypospolitej (1733-1795)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022, s. 22.

królów z dynastii saskiej 4 przewidziane prawem sejmy nie odbyły się w ogóle. Z pozostałych 35, które zdołały się zebrać, zerwanych zostało 15, 8 rozeszło się bez uchwalenia konstytucji, 4 limitowano, odbyło się jedynie 8 sejmów, które zakończyły się uchwaleniem konstytucji⁴⁰¹. Warto sobie te liczby uświadomić, aby rozpoznać, dlaczego to właśnie odrzucenie liberum veto była dla Stanisława Konarskiego warunkiem *sine qua non* uzdrowienia ojczyzny.

Ponownie jak w przypadku zasady jednomyślności i tutaj ksiądz pijar podaje szereg argumentów. Najważniejsze z nich odnoszą się bezpośrednio do założeń antropologicznych. Wydają się, że reprezentatywnym autorem dla szlacheckiego dyskursu politycznego połowy XVIII w. w kontekście liberum veto był nadal Andrzej Maksymilian Fredro. W przedstawianym przez Fredrę rozumowaniu sprawiedliwa, buntująca się jednostka miała stanowić ostatnią deskę ratunku dla skorumpowanej wspólnoty politycznej. Nawet gdyby naród polityczny w całości chciał podjąć jakąś fatalną decyzję będącą konsekwencją jego głupoty lub moralnego zepsucia, to zawsze, jak stwierdza Fredro, znajdzie się choć jeden cnotliwy i roztropny obywatel, który dzięki „wolnemu nie pozwalam” powstrzyma ojczyznę przed zgubą. Dodawał również, że „jeśli więc ktoś potępia zasadę jednomyślności i wolność zakładania veta, to nie dlatego, że chce wprowadzić zasadę większości, lecz, że pragnąłby obalić wolność i władzę sejmu”⁴⁰². Konarski zupełnie odwraca to myślenie – afirmuje wolę większości, w złym świetle ukazuje zaś buntującą się jednostkę, która nie ratuje wspólnoty, lecz prowadzi ją do zguby.

Kluczowym źródłem przekonań Konarskiego i w tym przypadku wydaje się antropologia, odmienna od tej przyjmowanej przez jego sarmackich poprzedników. Pijar zastępuje figurę męża opatrnościowego przykładami skorumpowanych posłów, którzy podważają wysiłki politycznego zgromadzenia, uniemożliwiając podjęcie słusznej decyzji, jaka powinna zapaść większością głosów⁴⁰³. Natura ludzka jest zdaniem Konarskiego zepsuta, nie można w cnocie obywatelskiej upatrywać źródła ostatecznego ratunku dla wspólnoty. Sarmata, przedstawiany przez zwolenników liberum veto w kategoriach ostatniego sprawiedliwego, który ratuje państwo przed utratą wolności, przez pijara przedstawiany jest jako źródło wszelkich nieszczęść. Nie bowiem cnota polityczna i wielkie indywidualności są

⁴⁰¹ Zob. W. Bondyra, *Reprezentacja sejmowa Rusi Czerwonej w czasach saskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 7-8.

⁴⁰² A. M. Fredro, *Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta*, wyd. G. Förster, Gdańsk 1660, s. 188. Przekład fragmentów autorstwa F. Wujtewicz [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979, s. 306.

⁴⁰³ Por. J. Łukowski, *Stanisław Konarski – polski Machiavelli?* [w:] *W cieniu wojen i rozbiorów. Studia z dziejów Rzeczypospolitej XVIII i początków XIX w.*, Neriton, Warszawa 2014, s. 185.

w stanie naprawić wspólnotę, lecz bezstronne prawo temperujące ludzką niedoskonałość. Jeśli mężowie opatrnościowi w ogóle odrywają jakąkolwiek rolę w historii, to mamy z nimi do czynienia niezwykle rzadko. Dlatego też pokładanie nadziei w wielkich jednostkach ratujących wspólnotę polityczną od upadku jest wyrazem naiwności.

W tym też sensie pijar podważa kolejny dogmat sarmackiego dyskursu politycznego, zgodnie z którym rdzeniem życia politycznego są doraźne interwencje – rokosze, konfederacje, veta – mające na celu przywrócenie utraconej harmonii. Ksiądz pijar z wyraźną niechęcią podchodzi do preferowanych przez szlachtę „stanów wyjątkowych”. Jawi się za to jako zwolennik legalizmu i profesjonalizacji polityki tworzonej przez kompetentnych obywateli zdolnych do racjonalnej deliberacji i uchwalania rozumnego prawa. Przyznawanie wyjątkowej roli prawu stanowionemu jako fundamentowi republiki jest widoczne już w przedmowie do *Volumina legum*. Prawo uchwalone legalnie przez szlachtę na Sejmie i podparte autorytetem królewskim należy uznać za święte i wiecznie obowiązujące⁴⁰⁴. Im system polityczno-prawny jest mniej doskonały, tym częściej z braku legalnej ścieżki wykorzystuje się ekstraordynaryjne działania, które destabilizują porządek państwa. Zdaniem księdza pijara fundamentalnym błędem zakorzenionym w praktyce politycznej Rzeczypospolitej jest upowszechnienie instrumentów politycznych, które należy traktować w kategoriach ostatecznego wyjątku i stosować je wyłącznie w nadzwyczajnych sytuacjach. Sprowadzenie rokoszy, konfederacji i zrywania sejmów do kategorii zwykłych mechanizmów politycznych niszczy, a nawet zastępuje ład instytucjonalny. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest zaś pokładanie nadmiernego zaufania w sprawstwo jednostek – w ich charyzmę, odwagę, roztropność i zdolność do poświęceń. Nie jest to jednak cecha, która przysparza Rzeczypospolitej szacunku, wręcz przeciwnie – heroizm jednostek jako warunek konieczny istnienia państwa nie stanowi pochwały wspólnoty politycznej, ale jest przejawem braku umiejętności politycznych ludzi ją tworzących.

W czasach kryzysu szlacheckiego parlamentaryzmu do rangi dogmatu urosło przekonanie wyrażone dobitnie przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego w dialogu politycznym *O bezskuteczności rad* w 1699 r.:

Łatwiejsze będą ludziom występki niż prawa. Mniej trudno będzie prawami pogardzić, niżeli ich się uczyć. Ułożysz sobie syneńskie obiecadło z trzydziestu tysięcy liter złożone – mądre przeszkody do cnót. Takich praw będą się obawiać wszyscy, lecz bardziej aby ich nie czytali, niżli aby ich nie

⁴⁰⁴ S. Konarski, *Ad lectorem*, [w:] tenże, *Volumina legum*, dz. cyt., s. XVII-XVIII.

przystępowali. Czas, który dasz prawom, weźmiesz cnotom. Zakwitną prawa – zwiędnieją ludzie, gdy wszyscy myśleć będą tylko o niedosyćczynieniu, żaden o wykonaniu⁴⁰⁵.

Prawo uchwalane przez Sejm stanowi tutaj nieznośne obciążenie, które nie wychowuje ku cnocie, ale wręcz przeciwnie, przeszkadza obywatelowi w osiągnięciu niezależności. Człowiek wolny od bagażu wypełnienia nadmiernej liczby przepisów może myśleć samodzielnie; może kwitnąć jedynie w towarzystwie starodawnych obyczajów i praw. Gdy republika wydaje zbyt wiele skomplikowanej legislacji, obywatel zamiast dążyć do cnoty, stara się unikać sankcji. Dlatego też Lubomirski nie pokłada nadziei w opanowaniu kryzysu republiki poprzez wprowadzanie nowych ustaw. W *O skutecznym rad sposobie*, traktacie, którego tytuł stanowi polemiczny komentarz do dzieła marszałka wielkiego koronnego, Stanisław Konarski wypowiada odmienny pogląd. Krytykuje Lubomirskiego za brak wiary w naprawczą moc prawa. W duchu oświeconego optymizmu pijar uważa, że tylko fundamentalna reforma kraju poprzez wprowadzenie odważnych zmian legislacyjnych może uzdrowić Rzeczpospolitą. Blisko księdzu Konarskiemu w tym kontekście do Tomasza Hobbesa. Angielski myśliciel stwierdza w *Lewiatana*, że „gdy więc państwo ulega rozkładowi wskutek bezwładu wewnętrznego, to winę ponoszą nie ludzie jako materia tego państwa, lecz jako jego twórcy”⁴⁰⁶. Winić należy więc bezład instytucjonalny będący konsekwencją wadliwego ustroju normowanego złym prawem, nie zaś konkretnych polityków czy bliżej nieokreślony upadek obyczajów. Dla Stanisława Konarskiego wyrazami skrajnej nieodpowiedzialności było wymaganie jednomyślności od wszystkich uprawnionych do głosowania na sejmie, dawanie każdemu posłowi możliwości zerwania obrad, przy jednoczesnym braku wiary w harmonizującą życie polityczne funkcję prawa. U źródeł tych przekonań zdaniem pijara leżała nadmiernie optymistyczna wizja natury ludzkiej. W kontekście liberum veto Konarski pyta retorycznie swoich czytelników: „Aleć proszę, cóż my to jesteśmy Polacy nad ludzi? Za cóż my to tak niepodobnych rzeczy życzylibyśmy dokazać?”⁴⁰⁷.

Analogicznych argumentów używa Stanisław Konarski w swej krytyce sarmackiego mesjanizmu. Tutaj również daje o sobie znać realistyczna antropologia. Obywatele Rzeczypospolitej nie są narodem wybranym przez Boga.

Czy trzeba, żeby Bóg nas Polaków inaczej a inaczej wszystkie inne państwa i rzplite rządził? Czy trzeba, żeby Bóg osobiwą zawsze łaską nas wszystkich oświecił, żeby złego, mniej rozsądnego, interesowanego, uporczywego żadnego w naszym narodzie i na sejmie nie cierpiał? Żeby coś więcej

⁴⁰⁵ S. H. Lubomirski, *O bezskuteczności rad*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII*, dz. cyt., s. 405.

⁴⁰⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 285.

⁴⁰⁷ OSRS, cz. II, s. 105.

z nami jak z aniołami uczynił, którzy po kreacji swojej w oczach boskich na jedno zgodzić się nie mogli?⁴⁰⁸

– pyta retorycznie Konarski w II księdze *O skutecznym rad sposobie*. Pijar nie znajdował powodów, dla których to właśnie Rzeczypospolita miałaby dostępować zaszczytu większej łaski Bożej niż inne kraje. Wyraża uniwersalistyczne przekonania na temat natury ludzkiej i mechanizmów rządzących polityką. Na całym świecie wolne republiki są zamieszkiwane przez takich samych ludzi jak w Rzeczypospolitej. Różnica polega tam, że za granicą decyzje podejmowane są większością głosów, a w Polsce wymaga się jednomyślności. Gdyby w starożytnej republice rzymskiej, nowożytnej Anglii czy Wenecji obowiązywało prawo traktujące ludzi jak anioły, to konsekwencje byłyby analogiczne do tych, które mają miejsce w Polsce. Zasada jednomyślności i liberum veto szybko wprowadziłyby tam podobną do polskiej anarchię. W III części napisanej rok później apeluje: „rządzmy się jak ludzie rozumni, jak się rządzi reszta całego naszego ludzkiego plemienia”⁴⁰⁹. I dalej: „Bóg i natura nie szukali inszej gliny ani inszej formy na stworzenie Polaka, a na stworzenie Angielczyka, Szwajcara, Belgi, Wenety”⁴¹⁰. Z horyzontu politycznej refleksji wypadają więc czynniki nadprzyrodzone. Nawet jeśli Bóg działa w historii, to posługując się ograniczonym ludzkim umysłem, nie sposób traktować Opatrzności jako przesłanki lub wyniku rozumowania. Skoro ani drogą obserwacji, ani dedukcji nie da się uzasadnić, że Bóg namaścił sarmacką wspólnotę polityczną na nowy naród wybrany, to pogląd ten nie wytrzymuje zderzenia z rzeczywistością i należy go odrzucić.

Konarski odrzucał mesjanizm również z uwagi na konsekwencje, jakie jego zdaniem ten pogląd rodził. Jeśli szlachcice sądzili, że stanowią część narodu wybranego, to jednocześnie zyskiwali pretekst, aby wywyższać się nad inne wspólnoty polityczne. Było to stanowisko nieracjonalne i szkodliwe. Niechęć wobec zagranicy potęgowały szkodliwe tendencje izolacjonistyczne. Szlachcice czerpali dumę z Rzeczypospolitej, która zachowywała wolność pomimo funkcjonowania pomiędzy monarchiami absolutnymi. Dla księdza pijara, człowieka zafascynowanego sprawnością rządów ówczesnych republik europejskich i intelektualisty obficie korzystającego z zachodniej filozofii nowożytnej, upatrywanie w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej szczęśliwej wyspy na morzu zachodniego bezprawia było poglądem zakrawającym na absurd. Republika sarmacka przestała być w optyce Konarskiego przestrzenią wolności i dobrobytu. Diagnoza ówczesnego stanu państwa dokonana przez pijara nie przypomina staropolskiej sielanki znanej z pism jego poprzedników, to rzeczywistość na poły

⁴⁰⁸ Tamże, s. 99.

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ Tamże, cz. III, s. 336.

infernalna: „Przeciwnie zaś wszystkie u nas skutki, nierządy, nieporządki, ubóstwo publiczne, zła moneta, miast wszędzie upadek, handlów zguba, słabość państwa [...] hańba, sromota, wzgarda u postronnych krajów”⁴¹¹.

Krytyki zasady jednomyślności, liberum veto i sarmackiego mesjanizmu były prawdziwą rewolucją. Ich źródeł należy upatrywać przede wszystkim w poglądach Konarskiego na naturę ludzką. Człowiek dla Stanisława Konarskiego jest istotą słabą moralnie i intelektualnie ograniczoną, ulegającą pokusom władzy, sławy i pieniędzy. Człowiek posiada klasycznie rozumianą wolną wolę i rozum, a zarazem jest z natury istotą społeczną. Żyjąc we wspólnocie, musi zatem właściwie posługiwać się swoją wolnością i rozumem. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy wspólnota opiera się na sprawiedliwym prawie – takim, które nie tylko chroni indywidualne swobody, lecz także kształtuje w obywatelach poszanowanie dla prawa i w najwyższym możliwym stopniu ogranicza naturalny egoizm człowieka.

Jerzy Łukowski lapidarnie podsumował rewolucję intelektualną dokonaną piórem Konarskiego: „Nowy świat, do którego ksiądz pijar zapraszał, przerażał, zdawał się groźnym, dotąd nie do pomyślenia – światem nie tylko rad skutecznych, ale i skutecznego państwa”⁴¹².

Republikanizm

Analiza pism politycznych Stanisława Konarskiego pozwala spojrzeć na myśl pijara z perspektywy jej wkładu w rozwój polskiej tradycji republikańskiej, a zarazem dostrzec jej nowatorskie elementy. Konarski w swoich pismach podjął ambitną próbę przekształcenia wyobrażeń o republikańskiej wolności, równości i ustroju, odchodząc od idealizowania przeszłości na rzecz systematycznej refleksji nad praktycznym funkcjonowaniem wspólnoty politycznej.

Myśl Konarskiego odzwierciedla kluczowe napięcie w tradycji republikańskiej: między cnotą obywateli a instytucjonalnym ładem, który miałby zastąpić moralne niedoskonałości człowieka. Analiza jego republikanizmu pozwala zrozumieć także, jak filozoficzne założenia dotyczące wolności i równości przekładały się na konkretne propozycje ustrojowe, mające przeciwdziałać słabościom i anarchii trawiącym Rzeczpospolitą. Wreszcie, badanie tych aspektów jego myśli politycznej umożliwia uchwycenie punktu zwrotnego w polskiej filozofii polityki, gdy nacisk na dawne obyczaje zaczął ustępować miejsca nowoczesnej wizji państwa.

W rozważaniach nad republikanizmem Konarski dostarcza wielu cennych wskazówek

⁴¹¹ OSRS, cz. II, s. 198.

⁴¹² J. Łukowski, *Stanisław Konarski – polski Machiavelli*, dz. cyt., s. 189.

dotyczących roli prawa i instytucji w kształtowaniu wolnej wspólnoty politycznej. Jego koncepcja wolności, rozumianej jako brak arbitralnej dominacji, w połączeniu z ideą równości politycznej, rzuca nowe światło na znaczenie reform ustrojowych proponowanych w OSRS. Co więcej, stanowisko pijara wobec kluczowych instytucji Rzeczypospolitej na czele z Sejmem pozwala zrozumieć, jak tradycja republikańska mogła być reinterpretowana w obliczu nowych wyzwań politycznych.

A. Wolność

Sednem republikańskiej koncepcji wolności jest samostanowienie. Nadrzędnym celem zaś zniesienie relacji zależności od jakiegokolwiek arbitralnej siły zewnętrznej. Jest to punkt wyjścia Stanisława Konarskiego. Aby współistnieć w samorządnej zbiorowości politycznej, nad którą nikt nie trzyma arbitralnej władzy zwierzchniej, należy ustanowić jakieś obiektywne reguły współistnienia wolnych ludzi. Tą instancją jest prawo, które wspólnota polityczna sama sobie ustanawia i dobrowolnie, ale i nieodwołalnie mu podlega. Źródłem wolności politycznej w republice jest zatem prawo, a nie abstrakcyjnie pojmowana natura ludzka. To tylko dzięki niemu nikt nie może obywatelom narzucić swej woli.

Prawo musi każdego, ale ten mus słodki i jest cał zbawienny. Prawa słuchać trzeba, czy chcesz czy nie chcesz [...] prawo zaś nie ma tyrańskiego musu, prawo wolność determinuje do czego, ale woli nie musi, a potem zaś musieć być prawu posłusznym, to jest mus chwalebny, ile prawu nie od kogo, ale nas samych włożonemu na nas⁴¹³.

Jeszcze dosadniej pijar wyraża tę samą ideę w jednym z pomniejszych pism politycznych, przywołując napis znajdujący się na pałacu dożów weneckich: „Praw niewolnikami jesteśmy, abyśmy prawdziwie wolnymi być mogli”⁴¹⁴. Cytat ten zawiera sedno republikańskiej wizji wolności Konarskiego jako podporządkowania się wspólnie uchwalonemu prawu. W tym ujęciu wolność polityczna nie jest anarchią, lecz harmonią wynikającą z samostanowienia wspólnoty politycznej. Konarski wyraźnie odróżniał wolność od samowoli, co stanowiło krytykę szlacheckiej praktyki liberum veto i anarchizującego indywidualizmu. Ideał rządnej wolności może być spełniony tylko wówczas, gdy źródłem norm są ci, którzy przepisom tym mają podlegać. Nie może więc istnieć żaden prawodawca, który narzuca odgórnie swoją arbitralną wolę reszcie społeczeństwa.

⁴¹³ OSRS, cz. II, s. 123.

⁴¹⁴ S. Konarski, *Na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej naszej zaległo*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1757, s. 12.

W swoim opus magnum Stanisław Konarski precyzyjnie określa, co oznacza być wolnym obywatelem tak pojmowanego ustroju:

Bo na tym ci to prawdziwa zaległa wolność kraju i obywatelów jego, sobie się rządzić, sobie prawa pisać, sobie podatki naznaczać, sobie rząd stanowić, być pewnym swojej fortuny, honoru i życia, nie znać nad sobą tyranów, móc ze wszystkimi równie najwyższych w ojczyźnie pretendować honorów, sentyment swój wolno na radzie powiedzieć, i póki rozum każe, utrzymywać, wchodzić w rady, sejmiki, sejmy, trybunały, komisje, wchodzić we wszystkie swojej interesa ojczyzny, w swoich sądy, trybunały i sprawiedliwość najwyższą mieć w ręku, sobie i ojczyźnie swojej bez przeszkody opatrywać i stanowić sposoby do bogactw i do obfitości kraju; do wojny, pokoju, do traktatów stanowienia należeć, królestwa całości i independencji od kogolwiek (prócz Boga jedynego) bronić, a moc swoją wolność przeciw nieprzyjaciółom utrzymać; na tym mówię, wolności zaległa istota⁴¹⁵.

Wolność polityczna istnieje, o ile może być realizowana w praktyce politycznej. Jest pojmowana dynamicznie, a nie statycznie jak w języku uprawnień naturalnych, charakterystycznym dla liberalizmu. W pewnym sensie na wolność republikańską trzeba sobie zasłużyć, współtworząc sprawnie funkcjonujące państwo; wolność nie jest dana raz na zawsze. Wręcz przeciwnie, zawsze jest zagrożona, dlatego należy nieustannie się o nią troszczyć. Źródłem wolności pojmowanej jako brak dominacji jest prawo, treścią zaś zarówno uprawnienia – do nieskrępowanego zabierania głosu na forum publicznym, do pełnienia funkcji politycznych, do ochrony przed przemocą; jak i obowiązki – stanowienie prawa, zaangażowanie na rzecz dobra i rozwoju ojczyzny, obrona państwa przed przemocą zewnętrzną i wewnętrzną.

Dobro publiczne jest ważniejsze od dobra prywatnego: „Wyższe jakieś sentymenta szlachecka krew, niżeli koło katów domowych dobrze urodzonym inspirować powinna [...] Szlachcic nie o nich tylko, ale i o całej ojczyźnie mieć pieczę powinien, gdyś kiedy będzie dobrze ojczyźnie, to jemu tym lepiej”⁴¹⁶. Konarski wskazuje tu na powinność szlachty do przedkładania dobra publicznego nad prywatne. Warto jednak zauważyć, że jego apel do „szlacheckiej krwi” nie jest idealizacją przeszłości, ale próbą wykorzystania retoryki narodowej dumy jako środka do zmiany społecznej. Jego koncepcja wolności zakłada, że indywidualne korzyści są możliwe tylko w dobrze funkcjonującej republice, co wymaga odpowiedzialności i zaangażowania od każdego obywatela. Pijar nie łudzi się, że ideał ten może być powszechnie wcielany w życie. Szlachcic jednak więcej powinien dbać o dobro ojczyzny niż o swoje własne, ponieważ taka postawa leży w jego interesie. Indywidualna wolność i bezpieczeństwo uwarunkowane są bowiem pomyślnością Rzeczypospolitej. To właśnie sprawnie funkcjonujące państwo oparte na silnych instytucjach i sprawiedliwie ułożonym

⁴¹⁵ OSRS, cz. II, s. 129-130.

⁴¹⁶ OSRS, cz. IV, s. 175.

systemie prawnym zapewnia harmonię wewnętrzną, a więc także obywatelską wolność. Sarmaci zdobyli bezpieczeństwo, stworzyli warunki do spokojnej egzystencji, dzięki waleczności i zdolności do budowania instytucji. Aby utrzymać ten stan rzeczy należy wyżej cenić dobro publiczne od własnego, warunkiem możliwości dobra prywatnego jest bowiem dobrze ułożona pospolita rzecz. Dlatego też wolność pojmowana jako brak dominacji nieodłącznie łączy się z bezpieczeństwem.

Władysław Konopczyński podkreśla, że to zasługą Konarskiego jest zwrócenie uwagi na fakt, że sarmacka wolność zagrożona jest presją zewnętrzną. Ksiądz pijar jako pierwszy tak bezpośrednio łączył wolność polityczną z niepodległością republiki⁴¹⁷. Już w 1733 r. zauważa nieuprawnioną ingerencję Rosji w wewnętrzne sprawy polskie, podkreślając, że to „Respublica iest independens iurium suorum Domina”⁴¹⁸. Powtórzył te poglądy kilkadziesiąt lat później w reakcji na sejm repninowski będący bezpośrednim powodem wybuchu konfederacji barskiej. W *Liście pewnego Polaka do Duranda* pyta retorycznie: „Któraż się potencia na świecie wdaje w postanowienie, przestrzeganie odmianę i poprawę praw cywilnych wewnętrznych, lub w rządzeniu się i ekonomii drugiej potencji, równie jako i ona niepodległej? Jest to rodzaj, a rodzaj hołdownictwa, albo kraju prawdziwie zawojowanego”⁴¹⁹. Podkreśla, że Rzeczypospolita nie jest już bytem suwerennym, skoro sama nie może stanowić o sobie, a uchwalane w niej prawo wymaga akceptacji ze strony rosyjskiej.

Tak krytyczna diagnoza położenia, w jakiej znalazła się Polska, nie usprawiedliwiała beczynności. Nie wszystko było stracone, a zaangażowanie na rzecz ojczyzny miało zdaniem Konarskiego głęboki sens. Widać szczególnie w *O skutecznym rad sposobie* wielki optymizm i wiarę w przyszłość. Pokładanie zaufania w zbawiennej mocy instytucji towarzyszyło księdzu pijarowi przez większość jego pisarskiej aktywności. „Nie ma niczego, czego by nie można pokonać siłą ducha wielkiego i męznego”⁴²⁰ – nauczał podopiecznych w jednym ze swych pism pedagogicznych. Pijar już w pierwszej części swojego najważniejszego dzieła przestrzegał przed szlacheckim kwietyzmem objawiającym się w rezygnacji z dążeń do poprawy republiki szlacheckiej i ucieczce do spraw prywatnych. Ironizował, oddając mentalność ówczesnego społeczeństwa szlacheckiego: „Lepiej więc w domu siać hreczkę, niż dla tej Rzplitej cale niepożytecznie pracować”⁴²¹. W innym miejscu, wspomina Janusza Radziwiłła, rokoszanina

⁴¹⁷ Zob. W. Konopczyński, dz. cyt., s. 47 oraz s. 57.

⁴¹⁸ S. Konarski, *Rozmowa pewnego ziemianina*, dz. cyt., s. 49.

⁴¹⁹ S. Konarski, *List pewnego Polaka do Duranda...*, dz. cyt., s. 320.

⁴²⁰ S. Konarski, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, dz. cyt., s. 138.

⁴²¹ OSRS, cz. I, s. 159.

i współnika Mikołaja Zebrzydowskiego, który gdy przeproszał Zygmunta III Wazę za swe przewiny, nie chciał jak inni upaść na kolana. Magnat powiedział wówczas: „Ja w kościele dla Boga mam kolana, a na usługi króla i ojczyzny mam ręce do broni”. Radziwiłł jest tutaj wzorem hardości i pożądanej szlacheckiej dumy, a także kontrapunktem dla współczesnych Konarskiemu szlachciców, którzy odznacжали się jego zdaniem „pochlebniejszą i niewolniczą podłością”⁴²². Konarski chwalił więc sarmacki indywidualizm i samorządność, ganił poddaństwo i upodobanie do spokojnego życia z dala od spraw politycznych. Wpisywał się tym samym w wielowiekową sarmacką tradycję upatrywania w wolności najwyższej wartości. W *Listach poufnych podczas bezkrólewia* pisał dumnie „Kto nikomu nie podlega prócz Boga, nikomu też innemu nie jest winien posłuszeństwa”⁴²³.

Powraca tym samym do klasycznie republikańskiego ideału *vita activa*, według którego obywatele, aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa, powinni angażować się w pracę na rzecz wspólnoty politycznej i traktować służbę publiczną jako swój najwyższy obowiązek⁴²⁴. Zwraca uwagę fakt, że tak wysokie wymagania względem obywateli są naturalną konsekwencją przyjmowanej teorii wolności. Skoro wolność oznacza brak dominacji, to człowiek polityczny powinien posiadać intelektualną, materialną i etyczną niezależność. Powinien też nieustannie się o nią troszczyć, tak aby nigdzie nie zapanowały stosunki podległości. Philipp Petit tę cnotę obywatela republiki nazywa nieustanną czujnością (*eternal vigilance*)⁴²⁵.

Polityczne zaangażowanie obywateli, ich osobista majątność i umiejętność walki, nie powinny sprawiać, że dobrze urządzona republika dążyć będzie do ekspansji terytorialnej. Siły republiki nie powinno się mierzyć potęgą militarną, lecz skalą obywatelskiej wolności. W *Uwagach szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów* Konarski stwierdza, że „słabość jest najpewniejszą rękojmią ich [republik – przyp. K.P] bezpieczeństwa i trwałości. Główną zasadą rzeczypospolitych, kierujących się rozsądkiem i dobrą radą, jest *servare suum*”⁴²⁶. Wyłania się z tych słów, jak i następnych fragmentów tekstu, ideał republiki jako oazy wolności i pokoju, tworzonej przez obywateli, którzy są zainteresowani codzienną pracą, a nie rządzą podbijania nowych terenów i utrzymywaniem wielkiej armii. Wielka armia to wielkie kłopoty. Szlachcic-ziemianin niczym starożytny

⁴²² OSRS, cz. III, s. 202.

⁴²³ S. Konarski, *Epistolae familiares sub tempus interregni*, dz. cyt., b.p. Przekład fragmentów autorstwa W. Konopczyńskiego [w:] Tenże, *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2005, s. 18.

⁴²⁴ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253 a1-18; Cyceon, *O państwie*, [w:] tenże, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 9-10.

⁴²⁵ Zob. Ph. Pettit, *On the People's Terms*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 5.

⁴²⁶ S. Konarski, *Uwagi szlachcica polskiego...*, dz. cyt., s. 312-313.

Cyncynat angażuje się w pracę na rzecz republiki, dba jednak równie pieczołowicie o swe dobro prywatne.

Wzorce te bynajmniej nie stanowił pochwały dla ówczesnego stanu państwa. Wręcz przeciwnie, funkcjonowały jak ideał regulatywny; cel, do którego należało dążyć. Krótka broszura *Na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej naszej zaległo* wydana w 1757 r. przedstawia cechy idealnego sarmaty. Opis nie ogranicza się jedynie do sfery publicznej. Konarski podkreśla wagę gospodarności, darzy również szacunkiem fizyczną pracę: „dobry mówca, dobry senator, dobry żołnierz i dobry gospodarz”⁴²⁷. Będzie to opis tego samego ideału oświeconego sarmaty, gospodarnego ziemianina przywiązanego do tradycji jak i otwartego na nowoczesność, który kilkadziesiąt lat później zostanie przedstawiony w *Panu Podstolim* Ignacego Krasickiego.

Warte podkreślenia jest, że Stanisław Konarski nie używa pojęcia państwa jako zewnętrznej wobec obywatela struktury, która rządzi społeczeństwem w jego imieniu. Nadal operuje pojęciem wspólnoty politycznej, *res publiki* lub narodu politycznego. Obce dla Konarskiego jest liberalne rozróżnienie na społeczeństwo i zewnętrzne wobec niego państwo. Obywatele nie tyle są reprezentantami abstrakcyjnie pojętej struktury politycznej, lecz członkami wspólnoty politycznej, częściami ciała politycznego. Ani nie powołali państwa do życia drogą umowy społecznej, ani też nie weszli w jego posiadanie. To oni stanowią pospolitą rzecz i w niczym innym, lecz swoim imieniu przeciwstawiają się wszelkiej arbitralnej władzy, która mogłaby ich pozbawić podmiotowości.

B. Równość

Tak pojmowani obywatele muszą być sobie równi. Brak równości wiązałyby się z akceptacją potencjalnych stosunków podległości wewnątrz państwa, możliwej dominacji jednych nad drugimi, na co – w teorii – nie mogło być zgody. Jak pisze Dorota Pietrzyk-Reeves, „ład republikański ma zapewniać równą wolność obywateli, nie dopuszczając do powstania relacji pan-niewolnik nie tylko w sferze prywatnej, ale także w przestrzeni publicznej”⁴²⁸.

Analogicznie jak w przypadku idei wolności, równość polityczna także precyzyjnie definiowana jest przez księdza Konarskiego:

Zrozummy raz, i pomnijmy to proszę, że równość nas wszystkich niezmiennie cierpi, kiedy stu, choćbyśmy żadną miarą nie chcieli, słuchać koniecznie musimy jednego czy kilku źle nam radzących i nas jawnie z ojczyzną gubiących. Nie estymujemy ich wewnętrznie, brzydzimy się nimi,

⁴²⁷ S. Konarski, *Na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej naszej zaległo*, dz. cyt., s. 58.

⁴²⁸ D. Pietrzyk-Reeves, *Neorepublikańska teoria wolności i model demokracji*, „Etyka” 2008, nr 48, s. 128.

a im jak tyranom posłuszni jesteśmy? Równość, jest równo radzić, równo zdania dawać, równo kreskować, równo w każdą materię wchodzić⁴²⁹.

Równość polityczna jest więc wartością nadrzędną, wyprzedzającą wolność. Jest warunkiem koniecznym jej istnienia. Każdy obywatel należący do narodu politycznego jest sobie równy. Jeśli w jakiegokolwiek sferze Rzeczpospolita akceptowałaby nierówność, wówczas o wolności nie mogłoby być mowy. Wszak brak równości oznaczał zagrożenie, że w wolnej republice pojawią się stosunki podległości – jeden szlachcic będzie wysługiwał się innym, widząc w piastowanym przez siebie urzędzie, majątku lub pochodzeniu powód do okazywania własnej wyższości. Wielkie nierówności wewnątrz stanu szlacheckiego zagrażały wolności całego narodu politycznego. Dla osób, które nie akceptowały tych wniosków ksiądz Konarski miał jedną radę: „[...] w Rzplitej każdej, gdzie fundamentem wolności jest równość, żadnej nie znaczą podłości. Kto więc na nie narzeka, kto ich cierpień nie może, niech w Rzplitej nie żyje, niech się najlepiej do Carogrodu przeniesie”⁴³⁰.

Zasługą Stanisława Konarskiego jest zwrócenie uwagi na fakt, że tak pojmowana równość nie jest zagrożona tylko i wyłącznie ze strony króla i innych najważniejszych osób w państwie. Rozpowszechnione wśród szlachty myślenie o wiecznie zagrożonej równości i niechęć wobec jakiegokolwiek formy poddaństwa ksiądz pijar przenosił również na rozumienie stosunków wewnątrz stanu szlacheckiego. Podkreślał, że takim samym tyraństwem jest zrywanie obrad sejmowych przez jednego szlachcica jak wysługiwanie się monarsze absolutnemu w innych państwach. Oba te stosunki polityczne oparte są bowiem na niesprawiedliwej nierówności, gdzie jeden człowiek narzuca swą arbitralną wolę narodowi politycznemu⁴³¹. Republikanizm pijara opierał się na przekonaniu, że głos każdego szlachcica powinien równo ważyć, każdy powinien mieć też takie samo prawo do zabierania głosu, każdy obywatel powinien być równy wobec prawa.

Zmienia się również u Konarskiego sposób rozumienia idei szlachectwa. Przestaje być ono synonimem dobrego urodzenia i posiadania, a staje się cnotą. Bycie obywatelem oznacza dochowanie wierności pewnemu etosowi, szlachetnemu usposobieniu. Wątek ten wybrzmiewa szczególnie w pismach pedagogicznych księdza pijara. *Noblesse oblige* – pogląd ten powtarzał Konarski przez całą swoją długą karierę piśmienniczą. Już w *Rozmowie pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem* (1733), przez *Mowę, jak wychować uczciwego człowieka i dobrego obywatela* (1754), po *O sztuce dobrego myślenia* (1767). Przypisywanie sobie zasług

⁴²⁹ OSRS, cz. II, s. 136.

⁴³⁰ OSRS, cz. III, s. 200.

⁴³¹ OSRS, cz. II, s. 136.

dokonanych przez przodków nie uchodzi sarmacie. Cała sława, szacunek i urzędy powinny być efektem osobistych talentów, kompetencji i zasług, nie zaś dobrego urodzenia lub wielkiego majątku. W oczywisty sposób więc idea równości opisywana przez Konarskiego była jednocześnie krytyką magnaterii. „Wciąż im (uczniom kolegów pijarskich – przyp. KP) się przypomina o naturalnej równości wszystkich ludzi, o tym, że jest tylko rzeczą przypadku i ślepego losu pochodzenie ze szlacheckiego domu i szlacheckiej rodziny, że prawdziwe szlachectwo polega jedynie na cnocie”⁴³². Istotne, że ksiądz pijar używa tutaj prawnonaturalnej argumentacji. Pogląd na temat naturalnej równości wszystkich ludzi, choć wywodzący się z prawa naturalnego opisanego chociażby przez św. Tomasza z Akwinu, nie był często słyszalny przed wiekiem oświecenia w Rzeczypospolitej szlacheckiej.

Stanisław Konarski, idąc za troską o stan kmiecy i mieszczan wyrażoną wcześniej w najbardziej doniosłej formie przez Stanisława Leszczyńskiego, pochyła się również na tym problemem. Idąc za Seneką, nazywa chłopów pokornymi przyjaciółmi szlachty, których należy szanować i o których należy dbać. Podkreśla, że to oni właśnie czuwają nad zdrowiem ziemiaństwa, nad ich mieniem, które strzegą i pomnażają⁴³³. W innym miejscu Konarski argumentuje, że ubóstwo Rzeczypospolitej bierze się z braku gospodarności, a ta z kolei jest konsekwencją złego traktowania chłopów. Stosunek szlachty do stanu kmiecego nazywa ksiądz pijar pogańskim⁴³⁴. Dlatego opowiada się za zniesieniem poddaństwa, zwróceniem chłopstwu osobistej wolności i likwidacją systemu pańszczyźnianego na rzecz upowszechnienia w Rzeczypospolitej gospodarki czynszowej. Używa również argumentów ekonomicznych. Uwolnienie chłopów od ziemi zwiększy konkurencję między właścicielami ziemskimi. Wówczas każdy będzie chciał bowiem zagwarantować w swoim gospodarstwie najbardziej dogodne warunki pracy, aby przyciągnąć wolnych rolników do swojego folwarku. Pańszczyzna uznana jest za nieefektywny i przestarzały sposób regulowania stosunku pracy również dlatego, że degraduje moralnie stan kmiecy, a przez to zniechęca do aktywności i pozbawia ambicji. Większe dochody z roli, jakie osiągnęto w Poznaniu, gdzie czynsze zastąpiły pańszczyznę oraz Prusach Królewskich, gdzie obciążenia stanu kmiecego były mniejsze, stanowiły dowody, że im bardziej dba się o chłopów, tym gospodarka ma się lepiej. W całym tym fragmencie Konarski powołuje się na przyrodzoną wolność chłopów, którą uzasadnia, powołując się

⁴³² S. Konarski, *Jak od wczesnej młodości wychować uczciwego człowieka i dobrego obywatela*, [w:] *Pisma pedagogiczne*, dz. cyt., s. 435. Zob. Tenże, *Rozmowa pewnego ziemianina...*, dz. cyt., s. 18-19.

⁴³³ Tamże, s. 439.

⁴³⁴ Tamże, s. 487.

na argumenty religijne (równa godność wszystkich ludzi w oczach Stwórcy)⁴³⁵.

Trzeba zauważyć, że większość argumentów, jakimi posługuje się Konarski w sprawie chłopskiej, ma charakter utylitarny. Zwraca uwagę na równą godność wszystkich ludzi, przede wszystkim pokazuje jednak, że lepsze traktowanie włościan po prostu się opłaca – zarówno gospodarce państwowej jak i samym gospodarzom. Powody przyjmowania takiej retoryki są oczywiste. Pisma Konarskiego były skierowane do szlachty, którą chciał przekonać do szeregu zmian. Musiał więc posługiwać się argumentami, które mogły trafić do narodu sarmackiego. Stosunkowo niewielka ilość miejsca, jaką ksiądz pijar poświęcił na analizę tego problemu, każe również przypuszczać, że los chłopstwa nie był dla niego kwestią najwyższej wagi. Fakt, że Konarski większość rozważań poświęconych naturalnej równości wszystkich ludzi zawarł w swych pismach pedagogicznych skierowanych do uczniów kolegów pijarskich każe przypuszczać, że dla autora *O skutecznym rad sposobie* sprawa chłopska i mieszczańska mogła zostać posunięta do przodu dopiero w następnych pokoleniach. Należy jednak nadmienić, że Konarski nie dodał w tym temacie żadnych nowych wątków i argumentów, a jedynie powtórzył te, które można znaleźć w *Głosie wolnym*. Zmiany na polu rozumienia stosunków międzystanowych stały się istotne w dyskursie dawnej Rzeczypospolitej dopiero po jego śmierci. Anna Grześkowiak-Krwawicz dość precyzyjnie określa moment, w którym kwestie te z zupełnie innym nasileniem stają na wokandzie. Od lata 70., wraz z pojawieniem się publicystyki Kołłataja czy Wybickiego, idea wolności zaczyna być twórczo rozwijana. Szybko doszły do głosu opinie, że „o ile wolność polityczna była prawem obywatela i nie musiała dotyczyć wszystkich członków społeczeństwa, o tyle wolność cywilna powinna być jednakowa dla wszystkich”⁴³⁶. Takie zmiany w dyskursie szlacheckim zaś utorowały drogę do w pełni już nowoczesnej definicji narodu, czego przedsmak pojawił się w Konstytucji III maja. Niewątpliwie u źródeł tej zmiany znajdowało się w pewnej mierze pisarstwo polityczne Stanisława Konarskiego. Przesadą byłoby jednak sądzić, że również i na tym odcinku ksiądz pijara można uznać za ojca rewolucji.

C. Projekt nowej republiki

Stanisław Konarski odnowił polską tradycję republikańską. Pojęcia i argumenty sprowadzone w czasach kryzysu Rzeczypospolitej do poziomu frazesu w pismach pijara ponownie nabierają żywotności. Pokładanie wiary w starodawne obyczaje i oczekiwanie

⁴³⁵ Tamże.

⁴³⁶ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006, s. 43.

powrotu mitycznej cnoty przodków, dominujące w ówczesnej myśli politycznej, zastąpione są przez pijara systemowym namysłem nad formą państwa. Według Konarskiego ład polityczny ukonstytuowany jest nie tyle na fundamencie moralnym, lecz ustrojowym. Ustrój zaś ma przede wszystkim zabezpieczać wspólnotę polityczną przed wewnętrznymi lub zewnętrznymi strukturami dominacji. Republika powinna być tworzona przez wolnych obywateli. Źródłem ich wolności nie są naturalne uprawnienia, lecz prawo stanowione. Jedynym zabezpieczeniem równej dla wszystkich wolności jest zaangażowanie polityczne samych członków wspólnoty, którzy zgodnie ze starożytnym ideałem *vita activa*, biorą odpowiedzialność za stanowienie prawa, obronę i dobrobyt ojczyzny.

Konarski konsekwentnie buduje w oparciu o te założenia zręby nowego ustroju politycznego. W miejsce liberum veto i jednomyślności pojawia się idea głosowania większościowego, władza wykonawcza przechodzi *de facto* do Rady nieustającej, osłabiając dotychczasową pozycję senatu i króla; w miejsce luźnej konfederacji sejmików szlacheckich proponuje zaś nowoczesną zasadę przedstawicielstwa, radykalnie wzmocnienie roli Sejmu, który zostaje uznany za prawdziwego władcę absolutnego, emanację republiki. Wszystkie opisywane zmiany idące w kierunku unowocześnienia i sprofesjonalizowania instytucji, miały przywrócić suwerenność i uchronić byt republiki przed ostatecznym upadkiem. Warto przyrzeć się im nieco bliżej, aby uwyliczyć relacje między założeniami natury filozoficznej a pomysłami na zmianę ustroju księdza pijara.

Sejm od połowy XVII w. uznawany był za instytucję niemal wyłącznie zabezpieczającą szlacheckie wolności i święty porządek ustrojowy przed zakusami monarchy. Przestał *de facto* pełnić funkcję prawodawczą. Rdzeniem sarmackiego światopoglądu politycznego był imperatyw obrony nieustannie zagrożonych wolności szlacheckich. Richard Butterwick podkreśla: „Ośławiony później slogan *Polska nierządem stoi* nie oznaczał pochwały chaosu i anarchii. Nie sugerował odrzucenia poszanowania praw. Wyrażał jedynie przekonanie, że pewien stopień bezwładu jest nieuniknionym elementem wolnego *rzędu republikańskiego*”⁴³⁷. Zjawisko to związane jest ze sporem *inter maiestatem ac libertatem*, który miał swoje źródło w idei rządów mieszanych i był często komentowany przez statystów szlacheckich. Jak uważano, naturalną sytuacją dla sarmackiego ustroju republikańskiego jest, że monarchowie dążą do maksymalizacji władzy kosztem ludu, zaś lud, a więc szlachta, czyni wszystko, aby się tym tendencjom przeciwstawić. Spór, immanentny dla republiki,

⁴³⁷ R. Butterwick, *Światło i płomień...*, dz. cyt., s. 45.

niekoniecznie musiał być źródłem chaosu. Mógł, przy odpowiednio funkcjonujących instytucjach, stanowić o sile wspólnoty. Podobnie jak w nowoczesnych demokracjach kontrolowany spór partii rządzącej z opozycją zapewnia równowagę ustrojową. W ideologii republikańskiej albo pretensje ludu miały zmniejszać siłę polityczną władcy, albo inicjatywa tegoż miała ograniczać zbyt daleko idącą przewagę ludu. Były to poglądy zakorzenione w myśli europejskiej. Republika, jak stwierdził chociażby Machiavelli, charakteryzuje się wszak trudną do utrzymania równowagą polityczną⁴³⁸.

Książd pijar, pozostając wierny ideałom wolnościowym narodu szlacheckiego, jednocześnie krytykował poprzedników i swych bezpośrednich adwersarzy za wykorzystywanie republikańskich pryncypiów do usprawiedliwiania anarchii. Przeciwwstawiał się pogładowi wyrażonemu chociażby przez Wacława Rzewuskiego, dla którego esencją pracy posła było opowiadanie się po stronie wolności szlachty przeciwko zakusom monarchy oraz przypominanie dawniej uchwalonych praw: „królom panom swoim poprzysiężone ich obowiązki przypominać i co by z kluby praw wypadło w obręby praw nazad przywracać”⁴³⁹. Konarski dowodził, że Sejm został powołany do stanowienia prawa i nie może ograniczać swojego funkcjonowania do blokowania reform w imię uzasadnionego lub urojonego lęku przed utratą wolności. Książd pijar odwraca rozpowszechnione wówczas rozumowanie – aby izba poselska mogła ponownie stać się świątynią wolności, nie może pozostawać w bezładzie legitymizowanym niesprawiedliwym obyczajem:

Aleć trzeba być nad wyrażenie wszelkie nikczemnego rozumu, trzeba wprzód postradać całe naturalnego rozsądku, trzeba być srogiego nad takimi ojczyzny nieszczęściami serca, nad które być większe nie mogą, trzeba być tej matki wyrodek, ktoby takim uwierzył maksymom, uczyniwszy nad nimi refleksją, i one przywłaszczył za swoje. Podobnaż to rzecz jest? Zgadzaż się to z zdrowym rozumem zdanie, żeby Polska nierządem stała? Dom prywatny, prywatna familja, wieś, miasteczko, miasto jedno, zawsze nierządem upada; »cokolwiek zdraża z swego porządku kolei, w przepaść leci bez końca dobrego nadziei« Nikt o tym nie wątpi, wszystko więc nieporządkiem ginie, a Polska jedna nierządem i nieporządkiem stoi?⁴⁴⁰

Innymi słowy, spory polityczne naturalne dla wolnej republiki muszą przebiegać pod dyktandem prawa i instytucji, nie zaś ponad lub poza nimi; natomiast prawdziwy brak wolności grozi takiej republice, w której Sejm przestaje tworzyć prawo, a więc pełnić swoją główną funkcję.

W tym kontekście rzuca się w oczy, jakich argumentów używał Konarski, by przekonać naród szlachecki do odrzucenia liberum veto. Zdaniem pijara „wolne nie pozwalam” w praktyce politycznej nie było „źrenicą wolności”, lecz „źrenicą zniewolenia”. Zamiast

⁴³⁸ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009, s. 24-25.

⁴³⁹ W. Rzewuski, *Myśli w terażniejszych okolicznościach Rzplitej*, Począjów 1756.

⁴⁴⁰ OSRS, cz. I, s. 161.

przeciwdziałać tyraństwu stanowiło jego najwyrazistszy przykład, bowiem w konsekwencji zastosowania tej reguły cały naród szlachecki zależny pozostawał od arbitralnej woli pojedynczego człowieka. Szlachcice obawiali się jedynowładztwa, tymczasem na własne życzenie stali się jego ofiarami. Jednakże nie z ręki monarchy, ale pojedynczego obywatela, który często bez żadnego uzasadnienia postanawiał zrywać obrady. „Gdzie jeden rwie rady, gdzie względu w radach na większą i poważniejszą liczbę nie masz, tam nie masz prawdziwej wolności, tam jest i owszem nieznosna tyranja”⁴⁴¹ – ujmując lapidarnie tę część swojej argumentacji Stanisław Konarski. Pijar precyzyjnie ujmuje tutaj paradoks liberum veto: mechanizm, który miał gwarantować wolność, w rzeczywistości prowadził do jej destrukcji. Wprowadza to kluczowe rozróżnienie między wolnością kolektywną a indywidualną. Jego krytyka tej instytucji nie ogranicza się do praktycznych problemów, jakie powodowała, ale wskazuje na jej niezgodność z republikańskim ideałem równości i samostanowienia wspólnoty politycznej.

Kolejny argument dotyczył samostanowienia narodu, dotykał więc samego sedna dominującej w Polsce tradycji republikańskiej. *Ius vetandi* nie tylko negowało wolność indywidualną, lecz również skazywało Rzeczpospolitą na wpływ obcych mocarstw:

Z całym prawem zakazującym rwanie sejmów, jak my, tak potomkowie nasi, będą sobie Rzplątą wolną, będą sobie prawa stanowić sami, będą sobie sami układać podatki, będą równie panami pokoju i wojny, a będą mocniejsi, bogatsi, większej konsyderacji (*w większym poważaniu*) dla lepszego rządu, będą wolni zupełnie. Bo na tym ci to prawdziwa zaległa wolność kraju i obywatelów jego, sobie się rządzić, sobie prawa pisać, sobie podatki naznaczać, sobie rząd stanowić⁴⁴².

Argument suwerennościowy wybrzmiał w jednym z pism pijara już kilkadziesiąt lat wcześniej. W *Listach poufnych na czas bezkrólewia*, opublikowanych w 1733 r., Konarski przekonuje, że veto jest poręcznym narzędziem w rękach obcych mocarstw. Podkreślał, że obce dwory z łatwością mogą zablokować nieprzychylne im prawo. Nawet jeśli zdecydowana większość szlachty będzie zwolennikami uchwalenia jakiejś konstytucji, wystarczy jeden skorumpowany poseł, aby mimo woli politycznej narodu procedowana ustawa nie została uchwalona⁴⁴³.

Oba te argumenty przebiły się do świadomości polskiej szlachty. Jak przekonuje Anna Grześkowiak-Krwawicz, rozumowanie Konarskiego było przedstawiane w następnych dekadach na mównicy sejmowej i wywarło wpływ zarówno na przeciwników jak i na zwolenników staropolskiej wolności⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ OSRS, cz. II, s. 132.

⁴⁴² Tamże, s. 129.

⁴⁴³ Zob. S. Konarski, *Epistolae familiares sub tempus interregni*, dz. cyt., s. 23-24.

⁴⁴⁴ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Veto — wolność — władza w polskiej myśli politycznej wieku XVIII*, „Kwartalnik historyczny” 2004, nr 3, s. 153.

Oprócz argumentów bazujących na ukazaniu konsekwencji, jakie w praktyce politycznej przynosi stosowanie „wolnego nie pozwalam”, Stanisław Konarski odważył się również zanegować sam fundament ideologii sarmackiej. Zaznacza, że różnica między *liberum veto* a głosowaniem większością jest jakościowa a nie ilościowa. *Ius vetandi* sprawia, że każde prawo procedowane w sejmie może odebrać wolny głos niemal całemu zgromadzeniu politycznemu. Podczas głosowania większością zaś każdy głos, niezależnie od ostatecznego wyniku, pozostaje niezależny. Konarski rozróżnia głos wolny od głosu sprawczego. Wolny oznacza tyle co nieskrępowany, wyemancypowany spod presji zbiorowej opinii stanu sejmującego, sprawczy zaś, że jego konsekwencją jest jakiś efekt polityczny. Autor dowartościowuje prawo do głosowania i swobodnego wyrażania własnej opinii, likwiduje natomiast prawo do przerywania obrad, co – jak przekonuje – razem czyni obywatela bardziej podmiotowym. To ostatnie wydawać musiało się kontrintuicyjne dla ówczesnej szlachty, która właśnie w *liberum veto* widziała koronę swej wolności. Jednoczesne pozbawienie prawa weta i wprowadzenie głosowania większością zdawało się podwójnie osłabiać podmiotowość polityczną pojedynczego obywatela. Książd pijar nie ukrywa, że takie rozwiązanie ma swoje słabości. Jednakże sam podkreślał wcześniej, że nie ma rozwiązań idealnych. Korzyści natomiast przeważają na rzecz większością podejmowania decyzji. Jednomysłność zmusza do kompromisów. Prawo uchwalane w ten sposób najczęściej nie zadowala nikogo. Jeśli głosuje się większością, wówczas konieczność kompromisu jest mniejsza. Każdy obywatel opowiada się za najlepszym rozwiązaniem dla samego siebie, resztę rozstrzyga arytmetyka; ostatecznie natomiast osiągamy w ten sposób cel najwyższy – ciało ustawodawcze odzyskuje sprawczość, a przez to republika ponownie staje się wolna.

Konarski podkreślał, że „Sejm tedy monarcha i absolut jest u nas. Sejm najwyższy nasz rządcą”⁴⁴⁵. Słowa te, napisane pod koniec pierwszej księgi *O skutecznym rad sposobie*, zostały wypełnione treścią w części czwartej, w której Konarski szkicuje, jak zreformowany Sejm miałby funkcjonować. Byłby to organ obradujący nieustannie. Posłów miano wybierać na sejmikach na dwuletnią kadencję, podobnie marszałka. Kadencja kończyłaby się po decyzji tegoż, nie zaś króla jak było ówczesnie w Anglii⁴⁴⁶. Reforma miała przeobrazić polski Sejm z dysfunkcyjnego ciała zwoływanego doraźnie raz na dwa lata i blokującego wszystkie reformy, w stale obradujący, nowoczesny organ prawodawczy, będący prawdziwym suwerenem republiki, a nawet jej absolutnym władcą.

⁴⁴⁵ OSRS, cz. I, s. 173.

⁴⁴⁶ Zob. OSRS, cz. IV, s. 145-146.

Ksiądz pijar proponuje uwolnienie Sejmu spod wpływu instrukcji sejmikowych, które od tej pory miały być układane przed wyborem posłów i pełnić funkcję pomocniczą, a nie ograniczać, jak dotychczas, decyzyjności posła. Stale obradująca izba miała składać się z przedstawicieli województw. Wyłania się z tych rozważań w pełni już nowoczesna zasada przedstawicielstwa, według której poseł, który otrzymał mandat demokratyczny i owszem reprezentuje daną ziemię, ale już niekoniecznie wszystkie jej interesy. Jest bardziej reprezentantem całego narodu politycznego, aniżeli zakładnikiem zobowiązań złożonych na sejmiku danego województwa czy ziemi. Autor podaje trzy główne argumenty na poparcie swojego postulatu. Po pierwsze, uzgadnianie wszystkich rozwiązań z sejmikami wydłuża proces decyzyjny, co przyczynia się do niewydolności całego systemu politycznego. Jeśli Sejm rzeczywiście ma być suwerenem, to jego decyzje muszą stwarzać polityczną rzeczywistość. Po drugie, wydaje się Konarskiemu absurdalne, aby sprawy mające charakter ogólnopaństwowy jakkolwiek zależały od sejmików ziemskich i wojewódzkich. Nie istnieje, zdaniem księdza pijara, żaden sensowny powód, aby to sejmiki partycypowały w decyzjach mających charakter ogólnopaństwowy, dotyczących wojny i pokoju, gospodarki czy systemu sądownictwa. Po trzecie, sprawy najwyższej wagi państwowej wymagają od posłów kompetencji. Nie można więc wymagać od szlachty zgromadzonej na sejmiku, że będzie znała się na wszystkim. Ideał, aby to sejmiki bezpośrednio sprawowały władzę w państwie „to piękna tylko imaginacja”⁴⁴⁷. Ważne jest, „że jeżeli ma być *pluralitas* zbawienna ojczyźnie, niech będzie *pluralitas* jak w Anglii posłów, nie *pluralitas* wymyślna województw”⁴⁴⁸.

Konarski proponował więc wzmocnienie centralnego ośrodka decyzyjnego kosztem podmiotowości składowych Rzeczypospolitej. Przekonywał o potrzebie profesjonalizacji klasy politycznej, dążył do centralizacji władzy. Tworzył teoretyczne podstawy nowoczesnego parlamentaryzmu polskiego.

Projekt ten uzupełniał pomysłem powołania Rady nieustającej, odpowiednika dzisiejszego rządu. Miało to być ciało władzy wykonawczej. Sam Konarski używa w tym kontekście podziału na władzę ustawodawczą (Sejm) i wykonawczą (Rada). Tak pojęty rząd, złożony z 45 członków, miał w zamyśle Konarskiego funkcjonować w ramach rocznej kadencji. Większość składu byłaby powoływana przez izbę poselską, kilkunastu członków wybierałby król za zgodą osobnej komisji, w której prym wiedliby senatorowie. Rada miała dzielić się na departamenty sprawiedliwości, policji (lub porządku generalnego), skarbu i wojny. Na czele

⁴⁴⁷ OSRS, cz. IV, s. 232.

⁴⁴⁸ Tamże.

każdego departamentu stałby prezydent (odpowiednik dzisiejszego ministra). Do prerogatyw Rady miałyby należeć m.in. reprezentowanie Rzeczypospolitej na arenie międzynarodowej i przyjmowanie dyplomatów z innych krajów, podejmowanie decyzji o ewentualnym przyspieszeniu sejmu i współuczestnictwo w układaniu spraw, które miałyby być dyskutowane na następnym posiedzeniu izby poselskiej, kontrola przestrzegania uchwalanego prawa, rozstrzyganie sporów prawnych dotyczących wykonywania ustaw (tutaj na prośbę króla), rozstrzyganie spraw dotyczących korupcji sędziów (choć wszystkie inne sprawy sądowe miałyby być rozstrzygane nadal w trybunałach), czuwanie nad przestrzeganiem przywilejów szlacheckich i sprawiedliwym podziale stanowisk przez króla, a także troska o gospodarkę (handel, rolnictwo, manufaktury, rzemieślnictwo, górnictwo), kwestie skarbowe, nadzór na wojskiem i edukacją⁴⁴⁹.

Konarski nie ukrywa, że pomysł powołania Rady zaczerpnął z pism Leszczyńskiego i Karwickiego⁴⁵⁰. Idea jest w gruncie rzeczy bardzo podobna. Chodziło o stworzenie biurokratycznego centrum republiki, który zapewniałby wspólnocie politycznej codzienne funkcjonowanie.

Władza ustawodawcza byłaby w rękach Sejmu i Senatu (ten miał funkcjonować również na modłę współczesną jako izba wyższa parlamentu), władza wykonawcza spoczęłaby zaś w rękach Rady nieustającej. To właśnie te dwa ośrodki polityczne miały tworzyć nową architekturę instytucjonalną unowocześnionej republiki sarmackiej szkicowanej przez Konarskiego. Powstaje pytanie, jakie miejsce w tej konstrukcji ustrojowej pijar pozostawiał królowi.

Stosunek księdza Konarskiego do władzy monarszej i pozycji króla w ustroju Rzeczypospolitej ulegał zmianom. We wczesnym piśmie politycznym opublikowanym w czasie przedostatniego bezkrólewia, *Rozmowie pewnego ziemianina ze swoim sąsiadem*, Stanisław Konarski polemizował z poglądami Stanisława Karwickiego. Podkomorzy sandomierski chciał pozbawić króla możliwości rozdawania tzw. wakansów (stanowisk i ziemi – np. królewszczyzn, starostw, miejsce w senacie), upatrując w tej prerogatywie źródła korumpowania obywateli. Konarski nie zgadzał się z tak postawionym problemem. Argumentował, że polskiego króla nie należy pozbawiać możliwości nadawania tytułów i rozdawania ziem, ponieważ monarcha straciłby resztę swych i tak skromnych kompetencji, a w konsekwencji zostałaby zaburzona równowaga ustrojowa. Widać w tej argumentacji

⁴⁴⁹ OSRS, cz. IV, s. 261-267.

⁴⁵⁰ OSRS, cz. IV, s. 266-268.

typowy ślad idei rządów mieszanych, koncepcji charakterystycznej dla polskiego republikanizmu od XVI wieku. Wolność polityczna szlachty jest istotna, ale nie należy zapominać o jej źródle. A jest nim ład instytucjonalny zapewniany przez harmonijne równoważenie pierwiastka monarchicznego, arystokratycznego i ludowego. „Któż tedy nie widzi, że jako esencjalna jest tej naszej Rzplitej mieć króla i dwa stany, tak esencjalna jest utrzymywać to, co królowi i obojgu stanom jest własnego”⁴⁵¹, podkreśla młody Konarski.

Poglądy te ulegają zmianie podczas panowania Augusta III. Pod koniec jego rządów, na łamach trzeciej części swojego *opus magnum*, Konarski wyraźnie zbliżał się do stanowiska Stanisława Karwickiego. Opowiadał się za odebraniem królowi prerogatywy rozdawania wakansów lub przynajmniej ograniczeniem tego szkodliwego, jego zdaniem, prawa. Stwierdzał jednoznacznie, że to rozwiązanie generujące korupcję. Król poprzez rozdawanie urzędów i ziemi kupował sobie lojalność narodu szlacheckiego⁴⁵². Po tych słowach Konarski relacjonuje poglądy Karwickiego, czy można pozbawiać króla możliwości rozdawania wakansów, a jednocześnie pozostawić w prawie wolną elekcję. Domniemana niekonsekwencja brała się z tego, że wolne obieranie monarchy przez naród szlachecki również mogłoby się łączyć z jakąś formą kupowania głosów i co za tym idzie uległością narodu szlacheckiego. Odpowiadał na to Karwicki, że w innych państwach europejskich taki system obowiązuje i dobrze się sprawdza. Zwraca uwagę fakt, że rozstrzygającym argumentem jest w tym wywodzie przykład zagraniczny. Jest to jeden z niewielu fragmentów w piśmarstwie politycznym księdza pijara, w którym zagranica przywoływana jest jako niepodważalny wzór, wymagający wyłącznie przeniesienia go na grunt Polski.

W najważniejszym swym dziele Stanisław Konarski stwierdzał, że monarcha ma panować, ale nie rządzić. Tylko wówczas możemy mówić o wolnej republice:

Do ich mądrości, do ich przewidzenia i rady, do ich zdania i dyrekcji wszystko się pryncypialnie kieruje. Oni są stróże prawa i sprawiedliwości, spokojności, bezpieczeństwa i obrony publicznej źródła. Pod ich imieniem wszystko sprawuje w sejmikach i sejmach, w trybunałach i wojskach⁴⁵³

Król ma trzymać pieczę nad procesem ustanawiania i przestrzegania prawa oraz dodawać majestatu wspólnocie politycznej. „Monarcha zatem polski, zachowując pewną swobodę w zakresie nominacji, traci władzę zarówno prawodawczą, jak i wykonawczą, staje się abstrakcją, pokrywającą faktyczną prezydenturę” – podsumowuje wywody Konarskiego

⁴⁵¹ S. Konarski, *Rozmowa pewnego ziemianina z sąsiadem...*, dz. cyt., s. 9

⁴⁵² OSRS, cz. III, s. 136-137.

⁴⁵³ Tamże, s. 142.

Władysław Konopczyński⁴⁵⁴. Traktat *O skutecznym rad sposobie* jest przesycony nowożytną myślą republikańską, która odchodziła od koncepcji ustroju mieszanego i zaczęła traktować republikę i monarchię jako dwa niedające się pogodzić ustroje polityczne. Tym tropem podążał Konarski, gdy pisał w *Uwagach szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów*, memoriale napisanym w 1764 r., „naszym panem, który rządzi nami, który myśli o nas, naszym monarchą jest sejm walny: pozbawieni dobrych skutków takiej rady, pozostajemy bez monarchy, bez zwierzchnictwa, bez władzy: jesteśmy w anarchii, w bezzurzędzie”⁴⁵⁵. Król miał panować, ale za faktycznego władcę i suwerena został uznany wolny naród szlachecki. Mimo wszystko Konarski przyznawał królowi polskiemu równą godność w stosunku do innych monarchów europejskich. A nawet więcej, królowanie narodowi wolnemu miało jeszcze dodawać polskiemu władcy większego szacunku w oczach zagranicznych dworów⁴⁵⁶.

Z drugiej jednak strony na samym końcu IV tomu OSRS Konarski opowiada się za dziedziczością tronu. Podkreśla, że gdyby pozbawić króla realnej władzy w państwie poprzez odebranie prerogatywy rozdawania wakansów, to wówczas monarcha nie musiałby być wybierany poprzez wolną elekcję. Uchroniłoby to republikę, zdaniem księdza pijara, od chaosu, z jakim zawsze wiąże się czas bezkrólewia⁴⁵⁷. W ten sposób Konarski ostatecznie rozstaje się z koncepcją rządu mieszanego. O żadnej równowadze trzech pierwiastków nie może być mowy, skoro jeden z nich, król, zostaje pozbawiony mocy politycznej. Tron mógł być zatem dziedziczny, skoro monarcha pełnić miał przede wszystkim funkcje reprezentacyjne, nadając powagi państwu. Warto jednak zaznaczyć, że idea wprowadzenia dziedzicznego tronu nie jest rozwijana przez Stanisława Konarskiego ani traktowana nadto poważnie. To właściwie jeden akapit napisany bezpośrednio przed konkluzjami całego traktatu, utrzymany w tonie hipotezy.

U schyłku życia Stanisława Konarski zmienił swój stosunek do instytucji króla. W 1771 r., po nieudanym zamachu na Stanisława Augusta Poniatowskiego, którego usiłowali dokonać konfederaci barscy, pisze krótki tekst *Boskiej opatrności dowód oczywisty. Uwaga historyczna nad strasznym niebezpieczeństwem życia Najjaśniejszego Pana roku 1771, dnia 3 listopada*. Krytykuje w nim nastawienie powstańców do króla, a jednocześnie wyraża kilka opinii na temat monarchii, które trudno pogodzić z jego wcześniejszymi poglądami. Píše „Ziemskimi bogami

⁴⁵⁴ W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, dz. cyt., s. 229.

⁴⁵⁵ S. Konarski, *Uwagi szlachcica polskiego nad usposobieniem sąsiednich mocarstw względem naszych sejmów*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁵⁶ OSRS, cz. III, s. 143-144.

⁴⁵⁷ OSRS, cz. IV, s. 302.

będąc, opiekującymi się światem, ustanowieni za zgodą ludu, dla własnego pożytku dobrowolnie wam poddającego się, miejcie litość na nędznymi, lecz jednejże z wami natury ludźmi”⁴⁵⁸. Pisanie o dobrowolnym poddaństwie woli królewskiej przez lud, który równy jest już tylko co do natury, lecz nie co do pozycji politycznej, sprawia wrażenie jakoby u schyłku życia ksiądz pijar w sposób zdecydowany odmienił swoje stanowisko wyrażane we wcześniejszych dziełach. Co więcej, Konarski przeciwstawia się tym filozofiom, które odchodzą od boskiej proveniencji urzędu królewskiego⁴⁵⁹.

Zmiany te były zapewne podyktowane usytuowaniem politycznym Konarskiego. Będąc stronnikiem króla, nie mógł popierać konfederacji barskiej. Jednakże ogólnych rozważań na temat monarchii zawartych w tym piśmie, sprzecznych lub przynajmniej pozostających w wyraźnym napięciu wobec dzieł uprzednich, nie sposób wytłumaczyć jedynie kontekstem nieudanego zamachu na króla. Być może Konarski na rok przed pierwszym rozbiorem, będąc świadkiem reform Stanisława Augusta, stał się zwolennikiem znaczącego wzmocnienia władzy królewskiej. Tego jednak nie wiemy. Władysław Konopczyński podejrzewa, że republikański zapal mógł opaść u Konarskiego z powodu rosnącej niepewności, czy uda się uzdrowić polski parlamentaryzm. Historyk nazywa nawet zbliżającego się do schyłku życia Konarskiego „monarchistą na polski sposób”⁴⁶⁰. Polski znaczy tutaj tyle co umiarkowany, nie przekreślający wagi republikańskiej wolności. Należy podkreślić bowiem, że Stanisław Konarski nie odwołał nigdzie swoich republikańskich poglądów ani nie wycofał się z pomysłów na reformę Rzeczypospolitej ogłoszonych w swoim *opus magnum*. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że ostateczne poglądy dotyczące roli monarchy pozostały w pismach Konarskiego w pewnym zawieszeniu i niedopowiedzeniu. Jeśli za najważniejszy uzna się projekt zmian ustrojowych przedstawiony w *O skutecznym rad sposobie*, to zasadne jest postawienie pytania, po co właściwie Konarskiemu był w całym tym koncepcie teoretycznym król. Jego rola jako stanu sejmującego została radykalnie ograniczona, tak samo jak ograniczona została jego władza wykonawcza. Podobnie jak u Karwickiego i tutaj król jawi się jako relikw przesłości.

Zarówno teoria wolności i równości księdza pijara, jak i ich prawnoustrojowe implikacje każą widzieć w Stanisławie Konarskim reprezentanta nowożytnego republikanizmu. W republikanizmie klasycznym, przyjętym i twórczo rozwijanym w Rzeczypospolitej od czasów renesansu, zagadnieniem o fundamentalnym znaczeniu był ład moralny ukonstytuowany na

⁴⁵⁸ S. Konarski, *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty...*, dz. cyt., s. 39. Autorstwo tego pisma przypisuje się Konarskiemu. Choć istnieje hipoteza, że autorem mógł być Stanisław Bohusz Siestrzeńcewicz.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 32-34.

⁴⁶⁰ W. Konopczyński, dz. cyt., s. 302.

cnocie obywateli. W republikanizmie nowożytnym, reprezentowanym przez Konarskiego, większe znaczenie przypisuje się łaadowi ustrojowemu, w myśl przekonania, że to w większej mierze instytucje, a nie cnoty, odpowiadają za harmonię republiki. Stabilny i sprawiedliwie zaprojektowany ustrój ma gwarantować obywatelom wolność pojmowaną jako brak dominacji. Wolność zaś w klasycznym republikanizmie oznaczała przede wszystkim władztwo nad samym sobą, kielznanie własnej natury dzięki czemu możliwe było poświęcenie dla ojczyzny. Nowożytny republikanizm również przywiązuje wagę do idei samostanowienia, stara się jednak ograniczyć nieco wymagania stawiane jednostce, przypisując aktywną rolę strukturom politycznym mającym na celu nakierowywania człowieka na dobre dla wspólnoty cele. Klasyczny republikanizm w substancjalny sposób rozumiał rolę i funkcję państwa. Wspólnota miała wychowywać do określonego modelu dobrego życia. Nowożytny republikanizm, bardziej skupiony na jednostce i mechanice stosunków władzy, przejawia zwykle w tym kontekście mniejszy pryncypializm⁴⁶¹.

Moment Konarskiego

Anna Grześkowiak-Krwawicz podczas swojego wykładu w Łazienkach Królewskich w 2017 r. stwierdziła, że opublikowanie przez księdza pijara OSRS rozpoczęło tzw. „moment Konarskiego”⁴⁶². Było to nawiązanie do tytułu książki John’a Greville’a Agarda Pocock’a *Moment Makiawela*, w której nowozelandzki badacz analizował myśl polityczną włoskiego humanizmu. Myśl polityczna Machiavellego miała ostatecznie zerwać z dotychczasowym rozumieniem filozofii polityki zakorzenionej do chwili pojawienia się tego autora w klasycznie chrześcijańskim obrazie świata. Poglądy, które wówczas po raz pierwszy ujrzały światło dzienne, miały następnie wpłynąć na kierunkach rozwoju nowoczesnej myśli republikańskiej w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii⁴⁶³.

Zestawienie „momentu Makiawela” z „momentem Konarskiego” ma zwracać uwagę na znaczenie intelektualnego dziedzictwa księdza pijara, którego dorobek odcisnął piętno na sarmackim dyskursie politycznym. Gruntowne przemodelowanie republikańskich ideałów, w tym skupienie uwagi na ładzie instytucjonalnym oraz postulat oddzielenia polityki od moralności, stanowiły reakcję na zagrożenie ojczyzny i miały przyczynić się do jej uratowania.

⁴⁶¹ Zob. Frank Lovett, „Republicanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2022 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/republicanism> (dostęp: 17 maja 2025).

⁴⁶² A. Grześkowiak-Krwawicz, *Liberum veto: prawdziwa walka z mitycznym ideałem*, [dostęp online: 08.07.2024], <https://www.youtube.com/watch?v=xv71C8a0fKM&t=3514s>

⁴⁶³ Zob. J. G. A. Pocock, *Moment Makiawela*, przeł. A. Górniewicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2023, s. 8.

Przekonania te, jak i wiele innych, zbliżają księdza pijara do postaci Niccollo Machiavellego.

Porównanie myśli politycznej Konarskiego do światopoglądu autorem *Księcia* nie jest nowym pomysłem. Taką ścieżkę swoim analizom wytyczył Jerzy Łukowski. Obu autorów łączy zdaniem tego badacza przede wszystkim odróżnienie sfery faktycznych stosunków władzy od wyobrażeń na temat idealnej wspólnoty politycznej i pokładanie nadziei w instytucjach, a nie cnocie obywateli⁴⁶⁴. Tropy te nie były już więcej podejmowane⁴⁶⁵. Okazuje się jednak, że w pisarstwie politycznym Konarskiego można odnaleźć dużo więcej podobieństw do poglądów włoskiego humanisty, aniżeli zaproponował w swojej analizie Łukowski. Nie chodzi tutaj jednak o same tylko porównanie dorobku obu pisarzy politycznych, lecz przedstawienie szerokiej analogii między oboma przełomowymi „momentami”, które w różnych kontekstach historycznych zapowiadały pojawienie się nowoczesności. To co w dyskursie politycznym wydarzyło się w pierwszej połowie XVI stulecia we Florencji, przypominało w dużej mierze rewolucję zaproponowaną przez Stanisława Konarskiego w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej.

A. Konarski o Makiawelu

W pismach politycznych księdza pijara wzmianka o Machiavellim pojawia trzykrotnie, zawsze w negatywnym kontekście. Na początku pierwszego tomu swojego opus magnum cytuje fragment zdania napisanego przez florentczyka w *Rozważaniach* – „wszyscy ludzie są niecnocliwi i źli”⁴⁶⁶. Przypis odwołuje nas do wersji łacińskiej – „quis ex omni hominum genere non nequam? non improbus?” (Kto z całej ludzkości nie jest niegodziwy? Kto nie jest zły?)⁴⁶⁷. Konarski nie podaje jednak dokładnego źródła tego cytatu, jak zwykł czynić w pozostałych miejscach OSRS. Machiavelli wskazuje w tym fragmencie, że poczynienie założenia o złej naturze ludzkiej przez prawodawców i polityków jest bardziej racjonalne, co nie jest tożsame ze twierdzeniem, że wszyscy ludzie zawsze są źli. Autorowi *Rozważań* chodzi raczej o to, że ludzie mają złe skłonności i rzeczywiście stają się źli, jeśli prawo nie wychowuje ich do cnót⁴⁶⁸. Zdanie to zostało więc wyrwane z kontekstu.

⁴⁶⁴ Zob. J. Łukowski, *Stanisław Konarski – polski Machiavelli?*, [w:] *W cieniu wojen i rozbiorów...*, dz. cyt., s. 181-196.

⁴⁶⁵ Jedyne Anna Grześkowiak-Krwawicz w formie dygresji ustosunkowała się do propozycji Łukowskiego, stwierdzając, że pokładanie zaufania w sile instytucji kosztem wiary w cnotliwość obywateli sprawia, że Konarskiemu bliżej jest raczej do Monteskiusza i jego *Ducha praw* niż do poglądów autora *Księcia*. Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz „*Nowe wino w starych butelkach*”, dz. cyt., s. 26.

⁴⁶⁶ OSRS, cz. I, s. 48.

⁴⁶⁷ Tamże.

⁴⁶⁸ N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 22.

Florentczyk, również w negatywnym świetle, przedstawiany jest przez księdza pod koniec pierwszego tomu jego opus magnum. Konarski pisze „Te (sposoby uprawiania polityki – przy. K.P) są, naganione zawsze pięknymi słowami, ale rzeczą samą i wypełnione u Dworów Machiavella Kanony”⁴⁶⁹. Pijar zwalcza tutaj szlachecki mit, według którego sąsiedzi Polski zainteresowani są podtrzymywaniem bytu Rzeczypospolitej. Stwierdza, że państwa ościenne wspierają istnienie republiki szlacheckiej tylko wówczas, gdy realizacja takiej polityki leży w ich interesie. Władcy myślą kategorią racji stanu, a ta nakazuje dbałość wyłącznie o swoje korzyści, również kosztem innych bytów politycznych.

Podobną funkcję odniesienie do Machiavellego pełni w *Rozmowie pewnego Ziemianina ze swoim Sąsiadem*, gdzie Konarski cytuje jedną z cynicznych maksym florentczyka, aby skrytykować nieuczciwą rywalizację o wpływy i stanowiska wśród magnaterii⁴⁷⁰.

Znamienne, że Konarski kilkakrotnie i to w formie jedynie dygresji przedstawia niepocholebne opinie na temat dziedzictwa Niccolo Machiavellego, a jednocześnie wyraża w wielu miejscach analogiczne do niego poglądy. Można podejrzewać, że choć Stanisław Konarski dzieła renesansowego myśliciela znał i poważał, to jednak nie powoływał się na nie, ponieważ były owiane złą sławą⁴⁷¹. Twórczość Machiavellego została umieszczona na Indeksie Ksiąg Zakazanych, cytowanie jej wówczas przez katolickiego duchownego byłoby więc przekroczeniem pewnych granic. Ponadto, w dawnej Rzeczypospolitej przywoływanie nazwiska Machiavellego wywoływało w odbiorcach określone konotacje. Anna Maciejewska, powołując się m.in. na istotne badania Henryka Barycza z lat 60., opisuje „czarną legendę”, jaką florentczyk był owiany w republice szlacheckiej⁴⁷². Cytowany przez badaczkę Wespazjan Kochowski pisał dla przykładu: „Nuż Machiawel z najgłębszej otchłani, Co twych, Florenzo, dynastów się szczyci Tyraństwa mistrzem; i z twym, Polsko strachem, Idzie z etruskim Fanton Kallimachem”⁴⁷³. Autor *Księcia* był więc uosobieniem zła, dlatego Konarski, któremu zależało przede wszystkim na przekonaniu szlachty do swojego projektu reform, zdecydował się nie wymieniać nazwiska florentczyka.

Trudno w sposób jednoznaczny postawić tezę, że Stanisław Konarski bezpośrednio inspirował się pisarstwem politycznym Machiavellego i tylko z wyżej wskazanych powodów

⁴⁶⁹ Tamże, s. 169.

⁴⁷⁰ S. Konarski, *Rozmowa pewnego Ziemianina...*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷¹ Por. J. Łukowski, dz. cyt., s. 183.

⁴⁷² Zob. A. Maciejewska, „Czarna legenda” Niccolò Machiavellego w polskiej poezji XVII wieku (na wybranych przykładach), [w:] „Academic Journal of Modern Philology” 2023, vol. 19., s. 233-244.

⁴⁷³ W. Kochowski, *Epigramata polskie po naszymu fraszki* [w:] *Wydanie Kazimierza Józefa Turowskiego. Wespazjana Kochowskiego, wojskiego krakowskiego, pisma wierszem i prozą*, T. II, Biblioteka Polska, Kraków 1859, s. 10, [cyt za:] A. Maciejewska, „Czarna legenda”..., dz. cyt., s. 236-237.

nigdzie nie zasugerował tychże odniesień. Nagromadzenie analogii, a także całych konstrukcji myślowych, jest jednak zakrojone na szeroką skalę. I to nie tylko jeśli chodzi o odwołania do często przywoływanych w kontekście źródeł nowożytnego republikanizmu *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem z historii Rzymu Liwiusza*, ale również do często demonizowanego *Księcia*.

Nawet jeśli pisma florentczyka nie stanowiły bezpośredniego źródła przekonań samego księdza pijara, to mogły być to inspiracje zapośredniczone przez innych autorów, na przykład Monteskiusza. Pijar mógł dojść do podobnych co Machiaveli wniosków poprzez lekturę dzieł francuskiego myśliciela. To z kolei wydają się prawdopodobne o tyle, że po pierwsze badacze zwracają uwagę na uderzające podobieństwa między poglądami renesansowego polityka i filozofa francuskiego oświecenia⁴⁷⁴, po drugie Monteskiusz wprost nazywa Machiavellego „wielkim człowiekiem”⁴⁷⁵, w końcu po trzecie pijar wielokrotnie na łamach swojego *opus magnum* przywołuje *Rozważania na przyczynami upadku i wielkości Rzymian* autorstwa francuskiego filozofa⁴⁷⁶. Nawiązania do tego dzieła jednak w OSRS nie dotyczą z drobnymi wyjątkami pryncypiów filozofii republikańskiej, lecz niemal zawsze służą księdzu pijarowi do przywoływania analogii z historii starożytnej. Konarski nie posługuje się też charakterystycznym dla Monteskiusza słownikiem politycznym, właściwie w ogóle nie czerpie z dziedzictwa kluczowej dla tego autora koncepcji trójpodziału władzy. Inaczej jest natomiast z wieloma poglądami wyrażanymi przez Konarskiego, które w niemal identycznym brzmieniu można znaleźć na kartach *Księcia* czy *Rozważań*. Dlatego dla głębszego zrozumienia źródeł intelektualnych rewolucji dokonanej przez księdza pijara bardziej zasadne wydaje się porównanie z republikanizmem Machiavellego niż myślą polityczną Monteskiusza.

Oprócz analizowanych przez Łukowskiego paralelizmów należy zwrócić również uwagę na niemal identyczne poglądy na naturę ludzką obu myślicieli, podobną metodę i założenia metapolityczne, a także stosunek do prawa, autorytetów, tradycji, a nawet istotne podobieństwa w zakresie używanych chwytów erystycznych.

⁴⁷⁴ Zob. P. Kimla, *Historycy-politycy jako źródła realizmu politycznego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 132. O oddziaływaniu Machiavellego na myśl XVII i XVIII-wieczną poza komentowanych niżej J. G. A. Pocock’iem pisała również chociażby Dorota Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 420.

⁴⁷⁵ Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, De Agostini, Warszawa 2002, s. 91.

⁴⁷⁶ Zob. OSRS, cz. I, s.: 87, 158, 165, 167, 169; OSRS, cz. II, s.: 4-5, 221; OSRS, cz. IV, s.: 13, 131, 135-136, 305.

B. Natura ludzka, los i Opatrzność

Natura ludzka zdaniem Machiavellego jest niezmienna, a postęp moralny rozumiany jako linearny rozwój etyczny społeczeństw to mrzonka. Na świecie zawsze jest tyle samo dobra, co zła⁴⁷⁷. Jak zostało wykazane wcześniej, identyczne przekonanie wyraża również Konarski. Obaj autorzy zakładają także, że w naturze ludzkiej złe skłonności przeważają nad dobrymi, a człowiek zachowuje się cnotliwie przeważnie wówczas, gdy zmuszają go do tego sprawnie działające struktury, na czele ze sprawiedliwym i surowym prawem oraz obyczajami⁴⁷⁸. Dlatego prawodawca nie może wymagać od obywateli moralnej doskonałości, lecz skupiać się na temperowaniu tego, co w ludzkich charakterach najbardziej podle i przewrotne⁴⁷⁹.

Te założenia są dla obu autorów użyteczne w analizie, ponieważ umożliwiają opisanie mechanizmów rządzących polityką niezależnie od okoliczności. Zarówno u Machiavellego jak i Konarskiego można przeczytać, że ludzie zwykle zachowują się w określony sposób, to zaś pozwala myśleć o uchwalanym prawie lub decyzjach politycznych jako takich, które mają antycypować zjawiska negatywne dla republiki lub monarchii. Zarówno Machiavelli jak i Konarski są empirystami, założenie o zepsutej ludzkiej naturze nie jest czynione z pobudek religijnych (doktryna grzechu pierworodnego), lecz stanowi wynik rozumowania indukcyjnego. „Czyż nie widzimy ustawicznych i nieuchronnych partii? Były zawsze od wieków, są i będą zawsze”⁴⁸⁰ – stwierdza Konarski, konkludując wątek dotyczący wad podejmowania decyzji politycznych drogą jednomyślności. Chwilę wcześniej ksiądz pijar analizuje powody zerwania sejmu w 1738 r.⁴⁸¹. Machiavelli również w wielu miejscach, bazując na materiale empirycznym, opisuje niezmiennie mechanizmy rządzące polityką tworzoną przez spragnionych władzy ludzi. Ilekroć w *Rozważaniach* pojawiają się generalne sądy na temat natury człowieka lub polityki, tam mamy do czynienia z przejściem argumentacji z kilku mniej lub bardziej anegdotycznych przykładów pochodzących najczęściej z historii starożytnego Rzymu do sądów natury ogólnej, które mają tłumaczyć przyczyny lub skutki wcześniej opisanych wydarzeń. I tak dla ilustracji teza – „człowiek jest nienasycony w swych pragnieniach, w naturze jego leży bowiem żądza posiadania, zaś fortuna pozwala mu osiągnąć niewiele. Stąd pochodzi jego wieczne niezadowolenie” – poprzedzona jest interpretacją

⁴⁷⁷ Zob. N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 146.

⁴⁷⁸ Por. N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 22. i OSRS, cz. IV, Warszawa 1763, s. 136.

⁴⁷⁹ Tamże.

⁴⁸⁰ OSRS, cz. I, dz. cyt., s. 38.

⁴⁸¹ Tamże, s. 37.

jednego z powodów upadku Rzymu⁴⁸². Obaj myśliciele szukają argumentów na poparcie swoich obserwacji w historii starożytnej, ale i wydarzeniach z historii własnych republik, a nawet tych, w których osobiście brali udział. Każdorazowo cel tych dywagacji jest bardzo podobny – obaj pragną uczyć się na błędach popełnianych w przeszłości, a dzięki temu wyeliminować z życia republik zgubny wpływ losu, ograniczyć wpływ wewnętrznych lub zewnętrznych okoliczności, które do tej pory niszczyły ulotną harmonię samorządnej wspólnoty politycznej.

Aby zrealizować swój cel obaj *implicite* zakładają, że po pierwsze polityką rządzą pewne prawa ogólne, które da się wyprowadzić z doświadczenia, a po drugie, że człowiek jest w stanie stworzyć taki opis mechanizmów działania polityki, które sprawdzałyby się w każdym kontekście. Oba założenia, zarówno ontyczne wyrażające wiarę w stałą naturę polityki, jak i epistemiczne stwierdzające, że człowiek jest w stanie stworzyć prawdziwy opis natury polityki, są niezwykle odważne. Po filozofii Hume’a obnażającej słabość rozumowań opartych o indukcję trudno dawać wiarę w tak mocne supozycje dotyczące natury polityki i zdolności ludzi do jej opisu. Jeśliby jakakolwiek reguła ogólna opisywana przez Machiavellego lub Konarskiego zyskałaby nawet sto różnych potwierdzeń empirycznych, to jeszcze nie znaczy, że jest bezwzględnie prawdziwa w każdych okolicznościach. Wystarczyłoby znaleźć jeden przykład przeczący pozostałym, aby podważyć siłę takiego rozumowania. Myśliciele nie zauważają, że przyjmowana przez nich metoda niejako wymusza wyszukiwanie takich wydarzeń politycznych, które będą pasować pod daną tezę. Niewątpliwie jednak twierdzenia tak uzasadniane posiadają znaczącą moc perswazyjną, na której zarówno polskiemu księdzu jak i florenckiemu politykowi niechybnie musiało zależeć. Zarzut ten oczywiście nie dezawuuje ich rozważań, a jedynie osłabia ich wartość eksplanacyjną. Wszelkie sądy generalne przedstawiające domniemane prawa rządzące polityką mogą być co najwyżej prawdopodobne.

Jednym z najistotniejszych z perspektywy filozoficznej tematów poruszanych przez Machiavellego jest relacja między *virtu* a *fortuna*⁴⁸³. *Virtu* to nieprzetłumaczalne na język polski pojęcie, które łączy w sobie mądrość, rozagę, spryt, odwagę, heroizm, zdecydowanie, specyficznie rozumianą cnotę, etc. Machiavelli porównuje w *Księżu* fortunę do zmienności kobiety⁴⁸⁴, Quentin Skinner wiąże to pojęcie z irracjonalną i kapryśną siłą przypadkowego

⁴⁸² N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 146-147.

⁴⁸³ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment...*, dz. cyt., s. 161 – 180.

⁴⁸⁴ N. Machiavelli, *Księż*, dz. cyt., s. 169.

wydarzenia, nad którym mądry polityk powinien zapanować⁴⁸⁵. Jak wyraził się Pocock, *virtu* to forma narzucona materii fortuny⁴⁸⁶. Zmienność i przypadkowość okoliczności wpływają na funkcjonowanie państwa. Zadaniem polityka jest, aby właśnie dzięki owej *virtu* sprawować władzę i zapewniać harmonię dzięki przewidywaniu zdarzeń. Machiavelli trzeźwo zauważa, że nie zawsze jest to możliwe. Nawet najbardziej roztropny polityk może nie poradzić sobie z niespodziewanymi okolicznościami, które ostatecznie bez względu na jego starania zgubią państwo. Nie jest jednak tak, że polityką w pełni rządzi przypadek – to podstawowe założenie leżące u podstaw tez przedstawianych w *Księciu*⁴⁸⁷. Dlatego nadrzędnym celem działalności politycznej jest skuteczność w utrzymaniu bytu państwa przez przewidywanie konsekwencji wydarzeń, które dopiero mogą nadejść. Można powiedzieć, że ujarzmienie okoliczności przez polityka jest jak dojście do prawdy przez naukowca, tzn. niemożność trwałego osiągnięcia tego celu nie unieważnia wysiłków na jego rzecz stanowiących o sensowności tych działań. Nie ma bowiem polityka, jeśli nie dąży do opanowania okoliczności niebezpiecznych dla istnienia państwa i nie ma naukowca, jeśli nie pragnie odsłonić prawdy o rzeczywistości. I to nawet gdy oba te cele są niemożliwe do osiągnięcia w pełni.

Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile temat *virtu* przeciwstawianego fortunie stanowi *explicite* główny temat metapolitycznych rozważań *Księcia* Machiavellego⁴⁸⁸, o tyle w pisarstwie politycznym Konarskiego mamy do czynienia z pewnym istotnym kontekstem niuansującym to porównanie. Trudno argumentować, że zdaniem katolickiego księdza, niebędącego na bakier z ortodoksją, polityka może być sferą, w której cel wszelkich działań polega *de facto* na przechytrzeniu woli Boga. O ile fortuna jest kapryśna i irracjonalna, o tyle Opatrzność czuwa nad ludźmi i ma charakter opiekuńczy. Stanisław Konarski nie odrzucał providencjalizmu w całości. Zgodnie z duchem polskiego oświecenia starał się dostrzegać w dziejach ludzkości przyczyn naturalnych, jednocześnie nie podważając działania łaski Bożej⁴⁸⁹. Rolą narodu politycznego jest dążenie do naprawy ustroju republiki, i to przez zaniechania tegoż narodu Rzeczypospolita trwa w opłakanym stanie. Konarski milczy na temat cudownych ingerencji Boga podtrzymujących istnienie Polski w trudnych chwilach, co stało się charakterystycznym sposobem rozumienia opatrności w obfitującym w wojny XVII

⁴⁸⁵ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 152.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 161.

⁴⁸⁷ Por. Tamże, s. 165.

⁴⁸⁸ Zob. J. G. A. Pocock, dz. cyt., s. 165.

⁴⁸⁹ Por. J. Kracik, *Sekularyzacja pojmowania historii Kościoła w dobie oświecenia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1988, nr 26/2, s. 259.

stuleciu⁴⁹⁰. Na samym końcu *O skutecznym rad sposobie* wskazuje jednak, że „providencja rządzącego światem natchnie serca, da porę, poda sposób skuteczny”⁴⁹¹. Widać w tym fragmencie próbę połączenia bezpośredniego działania opatrności bożej i ludzkiej wolności. Bóg nie tylko pozwala na reformy państwowe, Jego wola stanowi inspirację dla reformatorów, wyznacza odpowiedni czas na wprowadzenie zmian w państwie oraz podaje właściwy sposób ich wprowadzenia. Mądry polityk to więc zarazem polityk pobożny, który wsłuchuje się w wolę Boga.

Konarski nie tylko uznawał providencjalizm, zwalczał także poglądy tych, którzy go odrzucali. Dał temu wyraz z traktacie *O religii pocziwych ludzi*, w którym przeciwstawiał przekonania filozofów chrześcijańskich nowym prądom ideowym oświecenia. Poglądem zwalczanym przez księdza pijara był przede wszystkim deizm, absolutyzujący ludzką wolność i negujący wpływ Boga na losy człowieka oraz świata. Aby uznać deizm trzeba byłoby założyć, że Bóg nie darzy ludzkości miłością. Z Objawienia i tradycji wiemy natomiast, że jest dokładnie odwrotnie. Wszechmogący troszczy się o każdego człowieka, widzi każdą ludzką myśl i czyn, każdego powołuje również do świętości⁴⁹².

Jednocześnie Konarski w swoim opus magnum cytuje fragment *Uwag nad upadkiem Rzymu* Monteskiusza, w którym francuski myśliciel wyraża przekonanie, że powodzenie wspólnoty politycznej w pełni zależy od niej samej, a w szczególności od jakości stanowionego prawa: „Fortuna nie jest królestw panią: dowiesz się tego od rzplitej rzymskiej zawsze szczęśliwej, póki mądrymi rządziła się prawami”⁴⁹³. Jeśli więc powodzenie ojczyzny zależy w pełni od harmonii ustrojowej i prawnej, a także od jakości obywateli, to wydaje się, że w tym akurat fragmencie ksiądz Konarski nie zostawia Bogu miejsca nawet na ekstraordynaryjne interwencje. Ostateczny stosunek Konarskiego do tych kwestii pozostaje dwuznaczny. Z jednej strony można sądzić za Konopczyńskim, że późne dzieło, jakim jest traktat *O religii pocziwych ludzi*, przedstawia pewną rewizję przekonań wyrażonych kilka lat wcześniej w *O skutecznym*

⁴⁹⁰ Por. B. Matuszczak, *Idea opatrności Bożej w języku polskim dawniej i dziś*, [w:] *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*, cz. I, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2000, s. 280.

⁴⁹¹ OSRS, cz. IV, s. 307.

⁴⁹² Zob. S. Konarski, *O religii pocziwych ludzi*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁹³ OSRS, cz. IV, s. 305. Cytat pochodzi z XVIII rozdziału pisma Monteskiusza. Konarski zostawia padające w oryginale słowo „fortuna”, współczesny tłumacz tego dzieła, Leszek Ślugoński, zdecydował się na epitat „dobry los”, co ogranicza znaczenie pojęcia użytego w pierwowzorze. Fortuna to i owszem bogini płodności, urodzaju, ale i po prostu losu. „Fortuna nie jest królestw panią” oznacza nie tylko, że powodzenie państwa zależne jest od szczęścia, lecz również bardziej generalnie, że powodzenie lub niepowodzenie wspólnoty politycznej nie jest związane losem, tj. nie zależy od przypadku – czy to szczęśliwego, czy też nie. Por. Monteskiusz, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, Imprimerie nationale, Paryż 1900, s. 138. Por. Monteskiusz, *Rozważania o przyczynach wielkości Rzymian i ich upadku*, przeł. L. Ślugoński, Oficyna Bibliofilów, Łódź 2000, s. 131.

rad sposobie. Konarski, obserwując poczynania francuskich deistów miał wycofać się z niektórych ze swych dawnych przekonań i zwrócić się ku bardziej zachowawczym poglądom⁴⁹⁴. Z drugiej strony, zwraca uwagę fakt, że już w 1754 r. w *Mowie o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela* stwierdzał z całym przekonaniem, że „nie mamy przecież ani sił, ani zdolności wyższych ponad zrządzenie losu”⁴⁹⁵, równocześnie jednak w tym samym dziele chwilę wcześniej wyrażał już w pełni oświecony optymizm ufający w siłę i rozum jednostki⁴⁹⁶. Ta ambiwalencja jest charakterystyczna również dla opus magnum księdza pijara. Wiarygodną interpretacją wydaje się więc, że Stanisław Konarski chcąc maksymalizować odpowiedzialność sarmatów za swą ojczyznę, a także krytykując ich kwietyzm i zbytnią wiarę w boskie interwencje, wyrażał nowoczesne z gruntu przekonanie, że to od jakości instytucji i obywatelskiej roztropności zależy co najmniej w zdecydowanej mierze powodzenie wspólnoty politycznej. Za każdym razem dodawał jednak, że człowiek nie do końca jest panem swojego losu. Można odnieść wrażenie, że wtrącenia te funkcjonują jak swego rodzaju „polisy ubezpieczeniowe”, a sam pijar stąpa po cienkim lodzie heterodoksji. Warto jednak zwrócić uwagę na kontekst tych twierdzeń. Celem szczególnie *O skutecznym rad sposobie* było przekonanie szlachty do zreformowania kraju. Nawet jeśli Konarski jako katolicki duchowny pokładał większą wiarę w bożą opiekę niż dał temu wyraz w swoim najważniejszym dziele, to trudno się temu dziwić. Chciał bowiem natchnąć wspólnotę polityczną modernizacyjnym optymizmem, a tego nie da się zrobić, kończąc każdą odważniejszą myśl zdaniem, że ostatecznie wszystko leży w rękach Boga. W atmosferze ostatnich lat panowania Augusta III (czwarty tom OSRS wyszedł na kilka tygodni przed śmiercią króla), pogłębiającej się zależności od Moskwy i degeneracji systemu politycznego stwierdzał, że „lepsze prawa, lepsze ustanowienie sejmów jeszcze nas może od bliskiej i inaczej pewnej uratować i wybawić zguby”⁴⁹⁷. Konarski wierzył, że mądre reformy są jeszcze w stanie uratować Rzeczypospolitą.

Ksiądz pijar robi miejsce dla ludzkiej wolności, dzieląc wolę Boga na ordynaryjną i ekstraordynaryjną⁴⁹⁸. Stwórca ogranicza w dziejach swoją wszechmoc, aby uczynić miejsce dla samostanowienia ludzi. Opiekuńcza rola Stwórcy sprowadza się do urządzenia rzeczywistości zgodnie z wszechogarniającym rozumem, dopuszcza wolne działanie ludzi, a co za tym idzie

⁴⁹⁴ Zob. W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, dz. cyt., s. 288.

⁴⁹⁵ S. Konarski, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹⁶ Zob. Tamże, s. 138.

⁴⁹⁷ OSRS, cz. IV, s. 305.

⁴⁹⁸ OSRS, cz. II, s. 98-99.

również jego konsekwencje. Fortuna dla Konarskiego więc, z całą swoją przypadkowością i irracjonalnością, jest raczej efektem okoliczności stwarzanych przez samych obywateli lub sąsiednie państwa, które niejednokrotnie kosztem Rzeczypospolitej realizują swój interes. Bóg zaś pozostaje sprawiedliwym sędzią, stwórcą podtrzymującym dzieło stworzenia, który tylko w wyjątkowych okolicznościach wkracza bezpośrednio w dzieje, używając czasem ekstraordynaryjnej woli. Efektem tego działania są cuda zdarzające się rzadko, wymykające się ludzkiemu pojmowaniu, toteż niemogące być przedmiotem refleksji, w tym refleksji politycznej. Konarski godzi w ten sposób założenie Machiavellego o autonomii sfery politycznej od prawd objawionych, a jednocześnie nie popada w cynizm, który karze autorowi *Księcia* sprowadzać religię do użytecznej struktury pomagającej utrzymać ład w państwie⁴⁹⁹.

Obca również Konarskiemu była krytyka chrześcijaństwa, której dopuścił się florentczyk. Jego zdaniem chrześcijaństwo miało potencjał wywrotowy, ponieważ wmawiało obywatelom, że istnieją cele istotniejsze nad dobro i bezpieczeństwo państwa⁵⁰⁰. Ksiądz pijar nie tylko przeciwstawia się tym poglądom Machiavellego, ale rezygnuje również z poetyckiego ujęcia fortuny jako magicznej siły działającej ponad głowami ludzi. Ponad rzeczywistością doczesnej polityki jest za to opiekuńczy Bóg, który incydentalnie ingeruje wprost w życie społeczeństw, jednakże polityk owych ingerencji w ogóle nie może brać pod uwagę w swoich kalkulacjach⁵⁰¹. Pijar mógłby powtórzyć za Pocockiem, że „nie można [...] zaprzeczyć, że historia świecka była kierowana przez Boga ku naszemu ostatecznemu zbawieniu; można jedynie zaprzeczyć, że jesteśmy w stanie – lub powinniśmy – wiedzieć, jak się to dokonuje”⁵⁰². Działania polityka skupiają się na doczesności i sferze faktów, a decyzje, które podejmuje i prawo, które uchwała, mają w ścisłym sensie te same cele, o których pisał Machiavelli – powinny uodparniać republikę na wstrząsy wywołane czynnikami zewnętrznymi i wewnętrznymi, zarówno tymi, które dzieją się teraz, jak i z którymi trzeba będzie zmierzyć się w przyszłości. Ksiądz pijar dokonuje więc odczarowania dyskursu politycznego. Rezygnuje nie tylko z sarmackiego mesjanizmu, ale i jakiegokolwiek teologii politycznej. Angażuje prawdę objawioną do refleksji poświęconej etyce, w jego rozważaniach poświęconych moralności niebagatelną funkcję pełni kwestia wychowywania obywateli w duchu patriotyzmu i troski o dobro wspólne. Posuwa się nawet do konstatacji, że ludzie starają się doskonalić z uwagi na obietnicę szczęścia wiecznego i w tym aspekcie tkwi wyższość chrześcijaństwa nad

⁴⁹⁹ N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 41-48.

⁵⁰⁰ Por. J. G. A. Pocock, dz. cyt., s. 202.

⁵⁰¹ Por. OSRS, cz. II, s. 98-103.

⁵⁰² J. G. A. Pocock, dz. cyt., s. 36.

konkurencyjnymi etykami⁵⁰³. Próżno jednak szukać fragmentów, w których prawda objawiona, wola boska lub teologia miałyby pełnić jakąkolwiek rolę w polityce⁵⁰⁴. Bóg Konarskiego nie rozstrzyga o kształcie instytucji państwa, nie stanowi źródła strategii politycznej, wiara zaś nie dostarcza użytecznych narzędzi, aby świat polityki lepiej zrozumieć. Rolą mężów stanu jest przede wszystkim zabezpieczenie wspólnoty przed upadkiem. Jeśli wyznawane przez nich chrześcijaństwo jest relewantne dla świata polityki, to tylko w takim sensie, że ugruntowuje ich sumienia w prawdziwej religii, co sprawia, że prawdopodobnie będą oni mniej narażeni na mactwa, korupcję i zwykłą nieuczciwość niż dysydenci czy deści.

C. Prawo, tradycja, metoda

Konarski w jednym aspekcie jest większym optymistą od swojego florenckiego odpowiednika. Autor *Rozważań* szczerze wątpił w możliwość naprawy republiki, w której panują bezprawie, korupcja i wszechogarniający chaos. Opisywał swego rodzaju paradoks reformatora polegający na tym, że zmian w państwie należy dokonywać wówczas, gdy przejawy kryzysu nie są jeszcze powszechnie zauważalne. Gdy zaś rozkład instytucji dla wszystkich stanowi oczywistość, wówczas na reformy jest już najczęściej za późno⁵⁰⁵. Stąd tak istotna rola roztropnej klasy politycznej, która w działalności publicznej musi posiadać ową *virtu*, aby reagować szybko nawet na drobne przejawy rozkładu. Konarski zaś, powodowany oświeceniowym optymizmem, w konkluzji ostatniego tomu swojego opus magnum na jednej stronie przedstawia infernalny opis stanu Rzeczypospolitej, aby kilka zdań dalej stwierdzić, że nie wszystko jeszcze stracone i skuteczne rad sposoby, które proponuje, przywrócą świetność ojczyźnie⁵⁰⁶.

Posłuszeństwo wobec prawa ma jednak dla obu autorów fundamentalne znaczenie. Prawo temperuje egoistyczne skłonności obywateli. „Głód i ubóstwo czynią ludzi przedsiębiorczymi, a prawa czynią dobrymi”⁵⁰⁷, stwierdza Machiavelli. Nie oznacza to, że ustawy i instytucje odmieniają ludzkie natury, mają jednak moc wymuszania pożądanых dla wspólnoty politycznej zachowań, wyrabiają nawyki i dobre obyczaje. Pod koniec *Rozważań*

⁵⁰³ Zob. S. Konarski, *O religii pocziwych ludzi...*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰⁴ Wyjątkiem, który jednakowoż nie podważa tej interpretacji jest fragment krótkiej broszury *Boskiej opatrności dowód oczywisty*, w której książd Konarski odwołuje się do Biblii, aby uzasadnić, że zbrodnia jest morderstwo monarchy jako bożego pomazańca, nawet jeśli czyn ten miałby uwolnić państwo od tyrana. Broszura kierowana była do konfederatów barskich, którzy usiłowali dokonać zamachu na Stanisława Augusta Poniatowskiego. Konarski nigdzie indziej takich poglądów nie głosił. Zob. S. Konarski, *Boskiej opatrności dowód oczywisty...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁰⁵ Zob. N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁰⁶ Zob. OSRS, cz. IV, s. 303-310.

⁵⁰⁷ N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 23.

czytamy: „Aby temu zapobiec (popadania w tyranie – przyp. K.P), republika winna posiadać ustawy, które sprawią, że wyróżniający się obywatele, zamiast zagrażać jej wolności, będą służyć jej interesom”⁵⁰⁸. Identyczne przekonania wyraża Konarski. Z jednej strony czytamy bowiem, że „[...] kiedy ludzi nie można odmienić, bo o tej ludzi reformie na co darmo gadać, bo to jest nad nasze siły (póki ludzi, póty złego), toć w takie jakie teraz jest sejmowanie i obrad formę uważnie i pilno wejrzyć i one poprawić potrzeba”⁵⁰⁹. Z drugiej strony jednak niemożność odmiany natur nie oznacza negacji zbawiennego wpływu prawa na kształtowanie dobrych obyczajów. Na końcu OSRS czytamy bowiem, że „nie masz tego racji desperować o stanie szlacheckim, trudności będą i naturalnie być muszą, ale moc prawa i rozum przekona”⁵¹⁰. Obaj myśliciele stawiają więc czytelników przed prostym wyborem – albo tyrania pod prawem siły, albo republikańska wolność pod tyranią rozumu prawa.

Łączy również Machiavellego z Konarskim stosunek do przeszłości, autorytetów i tradycji. Obaj korzystają z dziedzictwa starożytności, tak z zakresu historii politycznej Rzymu jak i rzymskiej filozofii, obszernie cytują również wydarzenia z historii swoich własnych krajów, traktują z estymą dziedzictwo przodków. Z drugiej jednak strony niejednokrotnie wykazują w swoich pismach postawę rewolucyjną, podważając dotychczas obowiązujące autorytety i ideologiczne schematy. W ich poglądach daje o sobie znać charakterystyczna dla nowoczesności radość rozpoczynania od początku, przekreślania tradycji, bezkompromisowego rozprawiania się z przeszłością. „Wielu bowiem pisarzy wymyśliło sobie Rzeczypospolite i monarchie, które w rzeczywistości ani widziane były, ani znane”⁵¹¹ – stwierdza Machiavelli. Jakże podobną nowoczesną *hybris* odznacza się Konarski, ilekroć czytamy krytyki dotyczące jednomyślności, liberum veto czy mesjańskich przekonań szlachty – wszystkie te poglądy nazywa „chimerą” lub „niepodobieństwem”⁵¹². Książd pijar z prawdziwą pasją człowieka nowoczesnego rozprawia się ze szlacheckimi iluzjami niemającymi jego zdaniem pokrycia w rzeczywistości. Niczym Kant nakłania obywateli do wyrośnięcia z wieku dziecięcego, namawia do porzucenia szkodliwych mitów, domaga się sceptycyzmu i oparcia polityki o fakty, a nie piękne wyobrażenia, według których Rzeczpospolita to najlepsze miejsce na świecie, ustrój w niej panujący jest doskonały, całe zło dotyczące Rzeczypospolitą stanowi zaś konsekwencje zepsucia moralnego obywateli, którzy

⁵⁰⁸ Tamże, s. 327.

⁵⁰⁹ OSRS, Cz. I, s. 53.

⁵¹⁰ OSRS, Cz. IV, s. 282.

⁵¹¹ N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., s. 114.

⁵¹² Zob. OSRS, cz. I, s. 53; OSRS, cz. II, s. 101-103; OSRS, cz. IV, s. 136, 306.

nie dorastają do wielkości przodków.

Rezygnacja z klasycznego dyskursu cnoty na rzecz empiryzmu i instytucjonalizmu dokonana przez Machiavellego i Konarskiego jest w pewnym dalekim sensie podobnym ruchem do tego wykonanego przez Newtona czy Galileusza w kontekście fizyki czy astronomii. Zarówno w dziedzinie nauki jak i refleksji politycznej mamy do czynienia z przyjmowaniem w oparciu o dane dostarczane z obserwacji zupełnie innego, różnego od tradycji, obrazu świata. Machiavelli i Konarski odrzucają autorytet przeszłości, naturalizują język polityczny, separują rozważania polityczne od religii i po części moralności, jedynym prawdziwym autorytetem pozostaje zaś obserwacja i wyciąganie wniosków z empirii. Tworzą w ten sposób nowy sposób rozumienia filozofii polityki, której treścią przestają być abstrakcyjne rozważania na temat sprawiedliwego modelu życia realizowanego w społeczeństwie, celem zaczyna zaś być stworzenie skutecznego, a więc odpornego na wyroki losu, nowoczesnego państwa. Obaj przeciwstawiają się konstruowaniu teorii na temat idealnych rzeczypospolitych, interesuje ich zaś przede wszystkim mechanika władzy, stosunków politycznych, a także okiełznanie wyroków losu. Refleksja nad sprawiedliwością, ustrojem idealnym, wyobrażoną wspólnotą polityczną, która w najlepszy sposób kształtowałaby cnoty obywateli, ustępuje wnioskowi natury przyziemnej, chciałoby się rzec za Leo Straussem – technicznej⁵¹³. Obaj dokonują więc scjentyzacji myśli politycznej.

Wyprzedzając oświeceniowy manifest Immanuela Kanta, Niccolo Machiavelli przeciwstawia w *Rozważaniach* rozum i doświadczenie autorytetom – „W każdym razie sądzę i zawsze sądzić będę, że bronić można jakiegokolwiek opinii, byle tylko przy pomocy rozumu, nie odwołując się do siły lub autorytetu”⁵¹⁴. I choć podobna opinia nie pojawia się wprost u Konarskiego, to jednak pochwała rozumu, empiryzm i bezpardonowa krytyka wielu dogmatów szlacheckich pozwalają twierdzić, że przekonania tego typu były do pewnego stopnia bliskie również księdzu pijarowi. Ten wojujący z mitami szlacheckimi intelektualista zmieniał wyobrażenia na temat przeszłości. Pracę nad swoim opus magnum poprzedził wydaniem *Volumina legum*, pierwszego w historii Rzeczypospolitej tak drobiazgowego zbioru praw. Dzięki tej pracy zyskał świadomość, że liberum veto, które zwalczał, nie było prawem solidnie ugruntowanym w podstawach ustrojowych republiki szlacheckiej, a raczej złym obyczajem powstałym na bazie źle rozumianej wolności. Wielki mit doskonałej republiki szlacheckiej zestawiał z zapaścią gospodarczą i ustrojową, pisał o wstydzie względem lepiej

⁵¹³ L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11, s. 18.

⁵¹⁴ N. Machiavelli, *Rozważania*, dz. cyt., s. 136-137.

rozwiniętych krajów postronnych, nawoływał do ustrojowej rewolucji. Mit złotej szlacheckiej wolności doby królów elekcyjnych zastępował fascynacją Rzeczpospolitą Jagiellonów i kulturą renesansu⁵¹⁵. To co do tej pory ugruntowane było na fundamencie tradycji, a przez to uchodziło za obiektywne i nienaruszalne, zostało przez Stanisława Konarskiego w wielu miejscach jednoznacznie zanegowane.

Zarówno Machiavelli jak i Konarski usiłowali pokazać, że nie starają się powołać do życia nowej rzeczywistości, a jedynie przywrócić dawną świetność swym ojczyznom. Również na poziomie erystycznym można dopatrywać się paralelizmów. Szczególnie w tych miejscach, w których rewolucyjne zmiany były proponowane pod kamuflażem powrotu do tego, co było; odnowieniu tego, co uległo zniszczeniu. Radość burzenia starego i ogłaszania nowego jest przykrywana przez obu myślicieli klasyczną erudycją, tęsknotą za złotym okresem w historii Florencji czy republiki szlacheckiej. Sugestywna jest w tym kontekście opisywana przez Stanisława Konarskiego metafora Rzeczypospolitej jako domostwa potrzebującego generalnego remontu z powodu zaniedbań przodków, którzy w chaotyczny sposób dobudowywali do głównego gmachu kolejne konstrukcje. Ksiądz pijar postuluje, aby zburzyć nie tylko zbędną zabudowę, ale i cały budynek Rzeczypospolitej, na tych samych fundamentach zaś postawić zupełnie nową konstrukcję. Zaraz dodaje jednak, że nie należy zarzucać przodkom braku roztropności. Nie mieli czasu na „ułożenie *systematis Reipublicae*”, ponieważ zajęci byli zabieganiem o swobody obywatelskie oraz obroną ojczyzny przed wrogami. Znajduje się w tym fragmencie typowa dla oświecenia rewolucyjna frazeologia. Konarski pisze o nowych „nacionalnych radach”, które mają być ułożone „według zdań i nowych światła, które z nowych coraz rozmów i z różnych przychodziły projektów”⁵¹⁶. Metafora architektoniczna jest najjaskrawszym potwierdzeniem stosunku Stanisława Konarskiego do tradycji i dziedzictwa ustrojowego republiki szlacheckiej. Z jednej strony podkreśla potrzebę przeprowadzenia radykalnych reform, z drugiej zaś wyraża głęboki szacunek wobec zasług przodków, a także wartości, jakie przyświecały twórcom Rzeczypospolitej. Pragnie stwarzać na nowo, swoim odbiorcom zaś usiłuje dowieść, że jego celem jest jedynie powrót do zapomnianych tradycji i czasów świetności.

Trudne do rozstrzygnięcia jest, czy postawa oświeconego sarmaty, radykalnego reformatora podchodzącego jednocześnie z pietyzmem do szlacheckich wartości, była w pełni szczerą, czy też wynikała poniekąd z realistycznej kalkulacji, że jeśli chce się naród polityczny

⁵¹⁵ Zob. OSRS, cz. II, s. 198-199.

⁵¹⁶ OSRS, s. IV, s. 141-142.

przekonać do swych racji, to trzeba przynajmniej sygnalizować przywiązanie do sarmackich tradycji. Jeśli rzeczywiście można uznać Konarskiego za pojętnego ucznia Niccolò Machiavellego, to istnieją argumenty przemawiające na rzecz tego drugiego rozpoznania. W *Rozważaniach* czytamy, że należy „zmienić ustrój wolnego państwa tak, aby owa reforma wszystkim wydała się dobra i spoczęła na trwałych podstawach, konieczne jest zachowanie przynajmniej śladu dawnych form ustrojowych [...] bowiem ludzie zważają w tej samej mierze na pozory, co na rzeczywistość, a często nawet pozory są dla nich ważniejsze od rzeczywistości”⁵¹⁷. Mimo wszystko trudno utrzymywać, by tak daleko idący cynizm charakteryzował piśmiennictwo polityczne Konarskiego. Gdyby był to bowiem jedynie zabieg retoryczny, to trudno byłoby wyjaśnić spójność i stałość jego światopoglądu, czego dawał wyrazy przez kilkadziesiąt lat aktywnego życia intelektualnego. Inny fragment *Rozważań*, wyrażający stosunek do tradycji Machiavellego, wydaje się dużo bardziej pasować do rozpoznania polskiego pijara: „Owa chłosta za sprawą wroga zewnętrznego spadła więc na Rzym po to, aby odżyło w nim poszanowanie starodawnych ustaw i porządków”⁵¹⁸. Stanisław Konarski podkreślał konieczność dogłębnej reformy kraju, która miała stanowić odpowiedź na egzystencjalne zagrożenie, w jakim znalazła się Rzeczypospolita. Szczególnie jego opus magnum utrzymane jest w retoryce ratowania republiki przed upadkiem. Konarski stawia czytelników przed prostym wyborem – albo rewolucja ustrojowa przy jednoczesnym utrzymaniu republikańskiej filozofii, albo pogodzenie z utratą własnego państwa. Kontekst głównego dzieła księdza pijara również przybliża go do postaci Machiavellego. Tak jak OSRS było tworzone z myślą o uratowaniu republiki przed upadkiem, przywrócenie jej instytucji do czasów świetności i dogonienia poziomu cywilizacyjnego państwa zachodniej Europy, tak *Księżę* pisany był jako podręcznik władzy dla Wawrzyńca II Medyceusza, który dzięki *virtu* miał przywrócić świetność Florencji i zjednoczyć podzielone republiki włoskie w jeden organizm polityczny. Obaj autorzy ostatecznie w kryzysie upatrywali szansy na pozytywną zmianę.

D. Konarski jako prekursor nowoczesności

Moment Konarskiego” oznacza pojawienie się w dyskursie szlacheckim zapowiedzi trzech zjawisk, które za Reinhardtem Koselleckiem można nazwać neutralizacją zła,

⁵¹⁷ N. Machiavelli, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 75.

⁵¹⁸ Tamże, s. 248.

neutralizacją transcendencji i neutralizacją kryzysu⁵¹⁹. Czyni to ze Stanisława Konarskiego jednego z prekursorów polskiej nowoczesności.

Neutralizacja zła to moralny wymiar nowoczesności. Polityka oddzielona zostaje od etyki i religijności. W konsekwencji to, co do tej pory uchodziło za dobre, jest ukazywane jako szkodliwe i odwrotnie – to co do tej pory było uznawane za złe, jest uznawane za właściwe lub korzystne⁵²⁰. Dla Konarskiego złota wolność szlachecka, liberum veto i podejmowanie decyzji politycznych drogą jednomyślności, które do tej pory miały stanowić o wyjątkowości i żywotności republiki szlacheckiej, uznane są za główne przyczyny fatalnego położenia państwa. Krytykowane przez statystów szlacheckich takie reformy jak zasada podejmowania decyzji politycznych drogą większości, uniezależnienie sejmu spod wpływu instrukcji sejmikowych, powołanie rządu z prawdziwego zdarzenia i ogólnie pojęta profesjonalizacja polityki dla Konarskiego stanowią remedia na bolączki dotyczące republikę. Powszechnie odrzucany przez szlachtę realizm polityczny i demonizowanie postaci Nicollo Machiavellego jako synonimu nikczemności i cynizmu są w piśmarstwie politycznym Konarskiego zastępowane fascynacją poglądami florentczyka oraz próbą połączenia realizmu politycznego z sarmackimi pryncypiami myślenia o polityce. Obecny w dyskursie szlacheckim szowinizm przejawiający się w poczuciu wyższości nad ościennymi państwami, zastępowany jest u Konarskiego podziwem dla rozwoju cywilizacyjnego i mądrości politycznej niektórych państw zachodniej Europy, a także wstydem z powodu zapóźnienia sarmackiej republiki. Stanisław Konarski dokonuje więc inwersji części wartości wyznawanych przez szlachtę, dyskurs cnoty zastępuje dyskursem skuteczności, oddziela język moralności od języka polityki, wykazuje na kartach swoich dzieł stałą dyspozycję do krytykowania fundamentów kultury umysłowej swojego czasu.

Drugim zjawiskiem charakterystycznym dla *modernitas* jest neutralizacja transcendencji. To wertykalny wymiar nowoczesności. Bóg i Jego opatrzność tracą znaczenie, ich miejsce zajmują ludzie. Czynniki nadprzyrodzone znikają z refleksji politycznej i naukowej. Perspektywa eschatologiczna zostaje zastąpiona przez empiryzm, historyzm i scjentyzm, które mają dostarczać niezbędnych danych, aby podejmować dobre decyzje dla państwa⁵²¹.

⁵¹⁹ Rekonstruowana poniżej koncepcja Reinhardta Kosellecka stanowi kompilację różnych elementów jego myśli, która w tej postaci została zaproponowana przez Michała Łuczewskiego. Zob. M. Łuczewski, *Kontrrewolucyjne pojęcie „polityka historyczna” w Polsce*, [w:] „Stan rzeczy: teoria społeczna” 2016, nr 1 (10), s. 224.

⁵²⁰ Zob. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. K. Duraj, M. Moskalewicz, Res Publica Nova, Warszawa 2015, s. 58–68.

⁵²¹ Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć: studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. W. Kunicki, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 340.

Proces ten widoczny jest w tych fragmentach OSRS, w których Konarski wyszydza mesjanistyczne przekonania szlachty, które były oparte na wątpliwych przesłankach. Bóg wcale nie opiekuje się republiką szlachecką bardziej niż innymi narodami, szlachcice nie stanowią części narodu wybranego, niewiele różnią się od innych narodów europejskich. Polityka rządzona jest co do zasady przez ludzi obdarzonych wolną wolą, jeśli Bóg jakkolwiek w tę sferę życia ingeruje, to dzieje się to tylko drogą cudownych, wyjątkowych ingerencji, których w refleksji politycznej w ogóle nie należy brać pod uwagę. Religia ma jedynie pośrednie znaczenie dla funkcjonowania państwa, kształtuje bowiem sumienie i cnoty obywateli. Język opisu polityki używany przez pijara wykazuje się niespotykaną wcześniej precyzją i klarownością wywodu. Klasyczne pojęcia zyskują swoje jednoznaczne definicje (równość, wolność); Konarski wprowadza również nowe rozróżnienia relewantne dla kluczowych fragmentów jego koncepcji – jak zostało pokazane, rozróżnia głos wolny od głosu sprawczego, czy ordynaryjną i ekstraordynaryjną wolę Boga.

Trzecim procesem opisywanym przez Kosellecka jest neutralizacja kryzysu. To czasowy wymiar nowoczesności. Gdy dokona się już neutralizacja zła i transcendencji, zmienia się również sposób pojmowania czasu. Negatywne konsekwencje błędów doświadczanych w teraźniejszości, których źródło tkwi w mrocznej przeszłości, muszą zostać przezwyciężone przez oświecenie, jakie nadejdzie z przyszłości. Kryzys to zeświecczona apokalipsa, ponieważ z jednej strony przedstawia walkę z wielkim wyzwaniem i złem, a z drugiej obiecuje przekroczenie tego stanu w kierunku ostatecznego dobra i spełnienia w przyszłości⁵²². W piarstwie politycznym Stanisława Konarskiego wyraźnie zarysowuje się ambiwalentny stosunek do kryzysu republiki szlacheckiej. Z jednej strony ksiądz pijar jest jednym z pierwszym myślicieli, którzy w czasach saskich zrywali z mitem wspaniale urządzonej i silnej Rzeczypospolitej. Republika rozrywana przez ościenne mocarstwa, trawiona kryzysem ustrojowym, konfliktami wewnętrznymi i tworzona przez anachroniczne instytucje, jawi się w piarstwie politycznym Konarskiego jako nieomal wspólnota upadła. Z drugiej zaś strony szeroko zakrojony program reform, racjonalnie ułożone propozycje zmian ustrojowych odpowiadające na kluczowe bolączki państwa, miały pozwolić na przekroczenie kryzysu i powołanie do życia zupełnie odmienionego państwa. Stanisław Konarski więc z jednej strony kreśli nieomal apokaliptyczny obraz szlacheckiego państwa, z drugiej zaś stwierdza, że dzięki rozumnemu programowi reform można tej apokalipsy uniknąć. Jest to typowe nastawienie

⁵²² Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 64.

oświeconego filozofa, który marzy o radykalnej, a jednocześnie bezkrwawej zmianie na lepsze. Zmianie, która jedynie częściowo ma powracać do tego co było, tak naprawdę zaś rozpoczyna drogę w nieznane. Ksiądz pijar nadziei upatruje przede wszystkim w sile rozumu, zdolności człowieka politycznego do budowy nowych światów. Rozpoczyna również na dobre w Polsce dyskurs gonienia cywilizacji zachodniej.

Wszystkie te zjawiska są w pisarstwie politycznym Konarskiego dopiero zapowiedzią wielkich zmian. Mimo wszystko pijar nie przekreśla przeszłości, w całości, pragnie natomiast odnowić republikańskie tradycje. Ta postawa również łączy pijara z autorem *Księcia*. „Postrzegam Machiavellego tak, jak on postrzegał samego siebie – jako kogoś wyrażającego *starożytne* wartości w *nowoczesnych* okolicznościach” – pisał J. G. A. Pocock. Zdanie to dobrze podsumowuje również postawę Stanisława Konarskiego. Na tle zachodniej Europy trudno przecież uważać filozofię polityki autora OSRS za prawdziwie rewolucyjną. Nie wprowadza przecież języka uprawnień politycznych, nie postuluje nadania praw obywatelskich chłopom i mieszczańcom, nie wprowadza nawet Monteskiuszowskiego trójpodziału władz. Jednak brak tych postulatów wcale nie dowodzi, że ksiądz pijara nie należy uznawać za prekursora polskiej moderny. Ideę nowoczesną są przez Konarskiego traktowane instrumentalnie, nadrzędnym celem zaś pozostaje uratowanie republiki szlacheckiej przed upadkiem. Konarski poddaje testowi racjonalności wszystkie elementy sarmackiego światopoglądu, trzymając się gruntu republikańskiej teorii wolności, równości, nie neguje również działania łaski bożej, choć oczyszcza język polityczny z naleciałości teologii. Wskazuje więc własną drogę polskiej nowoczesności, drogę alternatywną do tej, jaką moderna przyjęła na Zachodzie. Nie mniej radykalną ani bardziej zacofaną, lecz inną, alternatywną.

Stanisław Konarski był więc prekursorem polskiej nowoczesności. Tendencje, które rozpoczynał, rozwijały się w polskim pisarstwie politycznym następnych pokoleń. Trzy opisane zjawiska tworzą u Kosselecka rdzeń idei postępu. Ta zaś dla nowoczesności ma fundamentalne znaczenie. Wypowiedziana po raz pierwszy przez Immanuela Kanta nazywała dążenia epoki do radykalnej przemiany rzeczywistości⁵²³. Jak wyraził się Koselleck, „nowożytność dawała się pojmować jako nowy czas, od kiedy spotęgowane oczekiwanie coraz to bardziej zaczęło się oddalać od wszystkich poczynionych uprzednio doświadczeń”⁵²⁴. Jednak idea postępu wyrażona *explicite* nie pojawia się jeszcze u księdza pijara. Jego twórczość stanowi etap pośredni między tym co stare, a tym co nowe. Stanisław Konarski marzy

⁵²³ Tamże, s. 377.

⁵²⁴ Tamże, s. 382.

o powołaniu do życia skutecznej i nowoczesnej republiki, która byłaby czymś radykalnie różnym od państwa, w którym żył. Choć jego horyzont oczekiwań jest daleko odmienny od horyzontu doświadczenia, to nie pozwala sobie na utopizm. Ten pojawi się dopiero w następnym pokoleniu statystów szlacheckich, w wyrazisty sposób będzie obecny na przykład u Hugona Kołłątaja. Ksiądz Konarski choć tworzy projekt polityczny od podstaw, to jednak fundamenty pozostają sarmackie, zaprasza szlachtę do nowego świata, jednocześnie nie ogołaca jej z tożsamości i tradycji. Używa incydentalnie oświeceniowej frazeologii, ale nie jest samoświadomym filozofem oświecenia. W jego słowniku politycznym ze świecą szukać podstawowych pojęć charakterystycznych dla dojrzałego oświecenia i moderny, takich jak „emancypacja” czy „kryzys”. Nie posługuje się zbyt często progresywną retoryką, nie marzy o powołaniu szczęśliwej republiki rozumu odzégnującej się grubą kreską od przeszłości. Jednakowoż widać w jego filozofii coś więcej niż prześwity nowych czasów. Choć brzydził się rewolucją, to sam ją nie tylko zapowiadał, ale i rozpoczął⁵²⁵.

E. Czy Stanisław Konarski był sarmatą?

Rewolucyjne reformy zaproponowane przez Stanisława Konarskiego wydają się prowokować wniosek, że ksiądz pijar ostatecznie zrywał ze sarmackim światopoglądem, nawet jeśli miejscami posługiwał się szlachecką frazeologią i wybranymi ideami republikańskimi. Jest to jednak pogląd nieprawdziwy, Konarski jak nikt przed nim zasługuje bowiem na miano oświeconego sarmaty. Dorobek księdza pijara jest dobitnym przykładem potwierdzającym tezę postawioną przez Macieja Parkitnego – sarmacki światopogląd polityczny polskiej szlachty był wielonurtowy i otwarty na zmiany, nie zniknął również wraz z pojawieniem się w Polsce wieku światła⁵²⁶. Twórcze rozwinięcie fundamentów sarmackiego światopoglądu oraz rewolucyjne zmiany zaproponowane przez Konarskiego uprawniają nazywanie księdza pijara oświeconym sarmatą.

Pojęcie oświeconej sarmackości wymaga dookreślenia. Najpierw trzeba jednak rozstrzygnąć jeszcze jedną, istotną trudność. Otóż, w 1762 r. Stanisław Konarski prawdopodobnie po raz pierwszy w historii polskiej myśli politycznej użył terminu

⁵²⁵ Negatywny stosunek do rewolucji Konarskiego uwidacznia się najwyraźniej w piśmie stworzonym u schyłku życia: „[...] rzecz jest niegodziwa, bezbożna, Bogu obmierzła, samej wierze najszkodliwsza, że trucizny, spiski, zdrady i jakiegokolwiek na życie monarchów zamachy, gdyby też dla najlepszego i najświętszego końca zażyte, zawsze jednak są ciężkim grzechem, zawsze strasliwym, obmierzłym, szkaradnym kryminałem; że przez występki i zbrodnie, którymi się wiara brzydzi i tak surowo ich zakazuje, wiary bronić rzecz jest niegodziwa”, S. Konarski, *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty...*, dz. cyt., s. 30-31.

⁵²⁶ Zob. M. Parkitny, dz. cyt., 73-103.

„sarmackość” jako inwektywy mającej uwypuklić wady stanu szlacheckiego: „Co zaś czasem słyszeć się daje bez uwagi mówiących: co nam do cudzych krajów i zwyczajów – to nadto po sarmacku. Wyżej rozum podniósłszy, obaczemy, że żadnego w świecie kraju nie było i nie masz, który by od inszych sąsiedzkich czy dalszych krajów rządu nie przyjmował lepszego”⁵²⁷. Władysław Konopczyński tłumaczy w przypisie do tego fragmentu przygotowanego przez siebie wydania *O skutecznym rad sposobie*, że „przez sarmatyzm rozumiano ślepe przywiązanie do zasad, obyczajów i skłonności rdzennie i odwiecznie polskich, prowadzące do odrzucenia wszystkich wzorów zagranicznych”⁵²⁸. Jerzy Michalski zaś, komentując tę część opus magnum Konarskiego, stwierdza, że pijar krytykuje nie tylko nieuzasadnioną megalomanię szlachty i jej intelektualną zaściankowość, ale zrywa także z „kultem rodzinnej tradycji ustrojowej”⁵²⁹. Znamienne jest również to, że nazwisko Konarskiego pada w słynnym artykule napisanym przez Franciszka Bohomolca w 30 numerze czasopisma „Monitor” z 1765 r., w którym pada często cytowane zdanie:

[...] będzie wiekopomna i zaiste należyta wdzięczność trwała w polskim narodzie dla tych, którzy zrzuciwszy jarzmo przewencji i gnuśnej niewiadomości, ośmielili się na te (że tak rzekę) bałwany sarmatyzmu, które przez dwieście lat naród nasz czyniły pośmiewiskiem uczeńszych. Portalupi, Konarski, Łuskińa łódź przełamali⁵³⁰.

Wydawać by się mogło, że w świetle przywołanych cytatów i komentarzy Stanisław Konarski odrzucał w całości sarmacki światopogląd. Jest to jednak generalizacja nieprawdziwa, która nie wytrzymuje zderzenia ze źródłami.

W kontrze do zacytowanych fragmentów można znaleźć równie wiele wypowiedzi Konarskiego, które ukazywały sarmackość w pozytywnym świetle. Co więcej, słynny pijar niejednokrotnie korzystał z sarmackiej frazeologii charakterystycznej dla szlacheckich mitów etnogenetycznych. W *Pieśni VIII. Do Józefa z Prusów księżęcia Jabłonowskiego* będącej częścią zbioru *Opera lyrica* wydanego w 1767 r. czytamy:

*Wolność każdemu stworzeniu jest miła, wam się tylko sprzykrzyła?
Wy tylko, w wolnym narodzie że życie
wzięliście, nie lubicie,
wy, Sarmatowie, których Rzymu siła dawnego nie podbiła?*

⁵²⁷ OSRS, cz. IV, s. 130.

⁵²⁸ W. Konopczyński, przypis [w:] S. Konarski, *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, dz. cyt., s. 250.

⁵²⁹ J. Michalski, *Stanisław Konarski wobec sarmatyzmu i problemu europeizacji Polski*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, red. J. Dowiat, PWN, Warszawa 1972, s. 282.

⁵³⁰ „Monitor Warszawski” 1765, nr 30, s. 234-235. Łódzka Biblioteka Cyfrowa (<https://bcul.lib.uni.lodz.pl/dlibra/publication/69797/edition/61791/content>), (dostęp 05.04.2024).

Cóż to za hańba jest na polską ziemię!

*Sławnego Lecha plemię i krew rycerzów niebaczną nie czuje, że sobie pęta kuje*⁵³¹

Pijar wykorzystuje w tym utworze motyw wzięty z tradycyjnego mitu szlacheckiego, według którego dzielni sarmaci zdołali obronić kraj przed ekspansją Imperium Rzymskiego. W zbiorze *Carmina posthuma* zawierającym wiersze wydane po śmierci Konarskiego można znaleźć podobną pochwałę odwagi Polaków, którzy wzorują się na przykładzie swoich antycznych przodków. W *Pieśni XXIII W dzień rocznicy koronacji Najjaśniejszego Stanisława Augusta* czytamy:

Cóż to uczynił jeden rok za dziwa!

Tu Wolność mądra, tu Władza prawdziwa,

tu Sprawiedliwość w sądy przywołana,

przedtym wygnana,

tu z dawna rady senatu wzgardzona

Dzielność z Powagą zupełnie wrócona.

Już męstwem Polak tchnie, biorąc wzór sławnych

*Sarmatów dawnych*⁵³².

Zaś w *Pieśni XXV Na dzień ślubny Jaśnie Wielmożnego Ignacego Potockiego* Stanisław Konarski krytykuje niewdzięczność Austrii biorącej udział w I rozbiorze Polski. Fragment ten przypomina poemat Wespazjana Kochowskiego. Słynny pijar nadaje odsieczki wiedeńskiej wymiaru symbolicznego, co rodzi skojarzenia z sarmackim mesjanizmem:

Austrii domie, w całym świecie znany,

za to, żeś nie wpadł w tureckie kajdany,

że Wiedeń, Węgry uwolnił Sarmata,

*takaż zapłata?*⁵³³

W poezji Stanisława Konarskiego można odnaleźć wiele podobnych fragmentów. Termin „Sarmata” funkcjonuje tam albo jako synonim obywateli Rzeczypospolitej, albo – na modłę

⁵³¹ S. Konarski, *Pieśń VIII. Do Józefa z Prusów księcia Jabłonowskiego*, [w:] *Opera poetica. Utwory poetyckie*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2013, s. 107.

⁵³² Tenże, *Pieśń XXIII. Do świętych patronów Królestwa. W dzień rocznicy koronacji Najjaśniejszego Stanisława Augusta, króla pol[skiego], wiel[kiego] książ[ęcia] lit[ewskiego] etc. etc.*, dz. cyt., s. 209.

⁵³³ Tenże, *Pieśń XXV. Na dzień ślubny Jaś[nie] Wielm[oznego] Ignacego Potockiego, dziś pisarza wiel[kiego] Wiel[kiego] Księż[twa] Lit[ewskiego], z J[asnie] O[świeconą] Elżbietą księżniczką Lubomirską, marszałkówną w[ielką] k[oronną]*, 1772, dz. cyt., s. 359.

renesansową – jako forma nobilitacji współczesnych mu szlachciców będących potomkami walecznego i starożytnego ludu.

Gdyby poezja tworzona przez Stanisława Konarskiego wchodziła w sprzeczność z całością jego dorobku intelektualnego, można byłoby po prostu nie brać jej pod uwagę. Utworów lirycznych nie należy czytać dosłownie, nie można również wypowiedzi podmiotu lirycznego zrównywać z poglądami autora. W tym przypadku jest jednak inaczej – analogiczne poglądy, choć już niewyrażane poetyckim językiem, można odnaleźć w kilku traktatach politycznych Konarskiego. Wbrew temu co stwierdzali wyżej cytowani Władysław Konopczyński i Jerzy Michalski, autor *O skutecznym rad sposobie* nie przekreślał całej tradycji ustrojowej dawnej Rzeczypospolitej. Krytykował wiele elementów sarmackiej kultury politycznej, czynił to jednak z jej wnętrza. Chciał zachować jej najlepsze elementy, dostosowując sarmacką mitologię, ideologię i filozofię polityki do wymagań nowych czasów.

Należy zwrócić uwagę, że „sarmackość” jest rozumiana zarówno w opus magnum Konarskiego, jak i sławnym artykule Bohomolca w kategoriach formacji kulturowej. Określa raczej usposobienie szlachciców, ich obyczaje i normy, według których żyli, nie zaś ich światopogląd polityczny. Sarmackość pojmowana w ten sposób jest powiązana z ówczesną kulturą szlachecką, jak jednak zostało wykazane w rozdziale drugim o tożsamości obu tych terminów nie może być mowy. Warto zwrócić uwagę na te fragmenty dzieł Konarskiego, które nie dotyczyły polityki bezpośrednio, lecz oceniały ówczesną sarmacką kulturę. Wbrew pozorom, bezpardonowa krytyka przekonań szlacheckich nie wiązała się z jednoznacznym potępieniem przeszłości czy mentalności ówczesnego społeczeństwa. W III części *O skutecznym rad sposobie* Konarski przestrzegał przed oczernianiem narodu szlacheckiego: „Kto zaś tak generalnie cały nasz naród skarży, że w nim nie masz tego wieku, tylko podli, interesowani i sprzedajni ludzie i same niewolniki łask dworskich, za cóż on prosić ma siebie samego”⁵³⁴. Zaś w końcowych fragmentach IV części swojego *opus magnum* opisywał tragiczny stan państwa „wyzutego z przodków sławy”⁵³⁵, wyrażając w ten sposób afirmatywny stosunek do dziedzictwa kulturowego Rzeczypospolitej. Co więcej, charakterystyczny dla polskiego oświecenia pęd ku modernizacji motywowanej chęcią walki z cywilizacyjnym zapóźnieniem reprezentowany w pismach Konarskiego nie łączy się z bezkrytycznym przyjmowaniem zachodnich wzorców. Pijar wielokrotnie podkreślał potrzebę niepodległości – zarówno politycznej jak i kulturowej. W *Mowie o kształtowaniu człowieka*

⁵³⁴ OSRS, cz. III, s. 235.

⁵³⁵ OSRS, cz. IV, s. 297.

uczciwego i dobrego obywatela wygłoszonej w 1754 r. krytykuje „niektóre teorie zagraniczne, które usiłuje się narzucić”⁵³⁶. Dotyczy to szczególnie młodych obywateli, którzy najpierw powinni przyswoić wiedzę i umiejętności istotne dla życia w Rzeczypospolitej, aby później, już uodpornieni na wpływy zagraniczne, mogli czerpać w dojrzały sposób z wiedzy i doświadczeń, jakie zdobywano wówczas przede wszystkim we Francji. Konarski podkreśla negatywny wpływ francuszczyzny na młodzieńców – „to arcydelikatni i zniewieściali modnisie, których całe upodobanie i jedyna przyjemność trefionych kędziorach, błyszczących od złota i srebra szatach i ozdobach”⁵³⁷. Rozpowszechniona wówczas postawa lekceważenia ojczystych obyczajów i pokładanie zaufania we wszystkim co zagraniczne spotykała się z wyraźnym sprzeciwem pijara⁵³⁸. Trudno więc uznać Stanisława Konarskiego za prekursora myślenia o postępie Rzeczypospolitej w kategoriach rozwoju zależnego od cywilizacyjnego centrum Europy. Niemniej w pismach pijara mamy do czynienia ze znaczną zmianą retoryki. O ile poprzednie pokolenia statystów szlacheckich źródeł politycznych inspiracji poszukiwało w cnocie przodków i dawnych czasach świetności republiki szlacheckiej, tak u Konarskiego owym wzorcem, do którego należy dążyć, jest raczej zachodnia Europa. I tak jak francuskie oświecenie odznaczało się wielkim optymizmem i wiarą w zdolności człowieka do stwarzania nowej rzeczywistości, tak u pijara źródła siły modernizacyjnej tkwią raczej w świadomości zapóźnienia Rzeczypospolitej. Przekonanie o dystansie do Zachodu i przemożna ambicja przełamania podrzędności cywilizacyjnej, tak charakterystyczne dla polskiej nowoczesności właśnie od XVIII w., znajdują w pismach pijara swoje źródło. W oczach Konarskiego, republika szlachecka nie jest już oazą wolności w oceanie europejskiego despotyzmu, lecz zależną od obcych potęg wspólnotą chylącą się ku politycznemu upadkowi. „[...] U nas skutki, nierządy, nieporządki, ubóstwo publiczne, zła moneta, miast wszędzie upadek, handlów zguba, słabość państwa [...] hańba, sromota, wzgarda u postronnych krajów”⁵³⁹. Autor o *Skutecznym rad sposobie* jawi się jako świadomy słabości swej ojczyzny oświecony Europejczyk, wstydzący się w epoce ceniącej postęp oplakanego stanu, w jakim znalazła się szlachecka republika. Zwraca również uwagę fakt, co tak naprawdę imponuje Konarskiemu w państwach Europy Zachodniej. Wspomina szpitale, domy dla inwalidów, szkoły, akademie rycerskie, wygląd ulic, manufaktury, rozwijające się miasta, czyste wsie⁵⁴⁰. Nie ma tutaj ani słowa

⁵³⁶ S. Konarski, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, [w:] Stanisław Konarski - *pedagog, polityk, filozof*, red. J. Ziętańska, Instytut Literatury Polskiej, Warszawa 2004, s. 113.

⁵³⁷ Tamże, s. 126.

⁵³⁸ Tamże, s. 156.

⁵³⁹ OSRS, cz. II, s. 198.

⁵⁴⁰ Tamże, s. 195-196.

o oświeceniowej filozofii czy kulturze, do której zachowywał krytyczny stosunek. Stanisław Konarski pragnął przenieść do Rzeczypospolitej tamtejszą modernizację, a jednocześnie przestrzegał przed uleganiem wpływom obcych mód kulturowych czy intelektualnych. Widać więc również w jego postawie wobec zachodniej kultury pewną ambiwalencję. Z jednej strony krytykował nieuzasadnione poczucie wyższości wśród szlachty, częstokroć za wzór kładąc właśnie przykłady zagraniczne, fascynował go również dynamiczny postęp techniczny i infrastrukturalny wiodących potęg europejskich, a jednocześnie przestrzegał przed skutkami mody na francuszczyznę, dawał wyraz poszanowania dla sarmackich obyczajów i kultury, jak również ideałów republikańskich. Oświecona sarmackość była więc nie tylko charakterystyczna dla światopoglądu politycznego Stanisława Konarskiego, jej ślady da się również odnaleźć w jego postawie wobec kultury republiki szlacheckiej.

Pojęcie oświeconego sarmatyzmu nie jest nowe⁵⁴¹. W latach 70. zostało użyte przez Mieczysława Klimowicza i Mariusza Karpowicza⁵⁴². Następnie w nieco innej formie przez Jacka Staszewskiego⁵⁴³, a ostatnio przez Marcina Parkitnego⁵⁴⁴ i Krzysztofa Prabuckiego⁵⁴⁵. Analiza Klimowicza dotyczyła pisarstwa politycznego lat 80., a sama kategoria „oświeconego sarmatyzmu” nie została nigdzie szczegółowo zdefiniowana, tekst Karpowicza zaś dotyczył zjawisk kulturowych i artystycznych końca XVII stulecia. Staszewski, walczący z czarną legendą czasów saskich, podkreślał, że od sejmu niemego do czasów pierwszego rozbioru, zanim na dobre zagościło w Rzeczypospolitej oświecenie, mieliśmy do czynienia z „sarmatyzmem odrodzonym i zreformowanym”⁵⁴⁶. Koncepcja Macieja Parkitnego, o której już w wielu miejscach była mowa, po pierwsze, zrywała z antagonizmem między oświeceniem a sarmatyzmem, a po drugie terminem tym objęła również analizę dzieł politycznych, szczególnie z kręgu konfederacji barskiej⁵⁴⁷. Krzysztof Prabucki zaś, kontynuując pracę Parkitnego, mianem oświeconego sarmaty określił Wojciecha Turskiego, szambelana Stanisława Augusta Poniatowskiego.

⁵⁴¹ Z racji rozstrzygnięć terminologicznych dokonanych w rozdziale drugim konsekwentnie będę stosować termin „oświecona sarmackość”, który wyraża podobną treść do „oświeconego sarmatyzmu” z tą tylko różnicą, że jest pozbawiony obciążenia semantycznego i dwuznaczności charakterystycznej dla pojęcia „sarmatyzm”.

⁵⁴² M. Klimowicz, *Sarmatyzm oświecony*, „Prace Literackie Uniwersytetu Wrocławskiego” 1970, z. 11-12; M. Karpowicz, *Sztuka oświeconego sarmatyzmu. Antykizacja i klasycyzacja w środowisku warszawskim czasów Jana III*, PWN, Warszawa 1970.

⁵⁴³ J. Staszewski, *Wiek XVIII w Polsce – próba nowej syntezy*, [w:] *Mędzy barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1996, s. 7-13.

⁵⁴⁴ Zob. M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, dz. cyt.

⁵⁴⁵ Zob. K. Prabucki, *Wojciech Turski (1756-1824) – Reprezentant „oświeconego sarmatyzmu”?*, [w:] *Sarmatyzm. Rewizji i kontynuacje*, „Literatura Copernicana” 2023, nr 1 (45), s. 73-89.

⁵⁴⁶ J. Staszewski, *Wiek XVIII w Polsce...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴⁷ M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, dz. cyt., s. 73-103.

Maciej Parkitny wskazuje na kilka idei sarmackich, które dało się pogodzić z oświeceniowością. Mowa tutaj o definiowaniu narodu jako suwerennej wspólnoty obywatelskiej, traktowaniu wolności jako przyrodzonego prawa każdego członka tejże wspólnoty, teorię systemu prawnego jako umowy zawartej pomiędzy obywatelami i tezę o prymacie prawa nad władzą⁵⁴⁸. Propozycja ta nie przedstawia w szczególności, czym oświecona sarmackość jest, jakie są granice tego światopoglądu, a także których idei sarmackich z oświeceniem nie można łączyć. Parkitny, a także Prabucki skupiają uwagę na twierdzeniu, że sarmackość była – tak w kulturze jak i w dyskursie politycznym – wielonurtowa i otwarta na modyfikacje. Tym samym funkcjonuje dla obu tych badaczy jako swego rodzaju postawa otwartości reprezentantów narodu szlacheckiego żyjących w XVIII w. zarówno na nowe, jak i na stare idee. Nie jest to jednak opis konkretnego światopoglądu, lecz pewnej mentalności i kulturowego usytuowania. Takie postawienie sprawy pozwala na pewną dowolność i ułatwia kwalifikowanie w poczet oświeconych sarmatów szeroką gamę postaci. Wystarczy jedynie wykazać, że dany autor, przy zachowaniu pewnych pryncypiów sarmackich (pytanie jakich?), jednocześnie nie zamykał się w całości na nowe, oświeceniowe idee lub też odwrotnie – wykazać, że dany autor utożsamiający się z ideami oświecenia, jednocześnie czerpał z dawnych sarmackich wzorców. Tak zdefiniowane pojęcie służy raczej jako zabieg mający na celu uznanie szlachciców nieodżegnujących się od tradycji za godnych uwagi lub też podkreślenie żywotności tradycji sarmackich, poprzez zwracanie uwagi na fakt, że nawet postępowcy nadal z niej w pewnej mierze korzystali.

Zaproponowany w drugim rozdziale podział światopoglądu sarmackiego na sarmacką filozofię polityki, mitologię polityczną i ideologię pozwala w dużo bardziej precyzyjny sposób określić skalę możliwego otwarcia na nowość wewnątrz światopoglądu sarmackiego. Poglądy Stanisława Konarskiego prowokują wniosek, że zasadnie byłoby nazywać oświeconym sarmatą kogoś, kto uznaje sarmacką filozofię, lecz wyciąga z niej inne wnioski, rezygnuje z części, a nawet całości sarmackiej ideologii i jednocześnie nie odrzuca zupełnie sarmackiej mitologii. W tym rozumowaniu zawiera się założenie, że rdzeniem sarmackości były szczególnie dwa poglądy z zakresu filozofii polityki – republikańska koncepcja wolności pojmowana jako brak dominacji i powiązana z nią idea równości politycznej wewnątrz stanu szlacheckiego. Oba wyrażały się w generalnym przekonaniu, że wspólnota polityczna powinna być samorządna i rządzona przez równych sobie obywateli. Mniej istotnym poglądem zaś,

⁵⁴⁸ Tamże, s. 90-91.

do którego sam Konarski przywiązywał mniejszą wagę, jest providencjalizm, przyjmujący w pismach księdza pijara zupełnie inną formę od tej reprezentowanej przez jego poprzedników. W analizie konkretnych tekstów z epoki niejednokrotnie problematyczne jest wykazanie relacji między przyjmowaniem pewnych mitów szlacheckich, czy to dotyczących genezy sarmatów, czy to ziemiańskiego ideału egzystencji czy też wątków mesjańskich, z konkretnymi fragmentami ideologii. Sam jednak fakt ich częstego współwystępowania wydaje się niepodważalny. Zdaje się, że mitologia sarmacka tworzyła pewną zbiorową tożsamość kulturową. Taką też funkcję pełni w pisarstwie politycznym Konarskiego, który dzięki używaniu sarmackich tropów mitycznych zachował spójność swojego światopoglądu oraz dyskursywny kontakt ze swoim odbiorcami. Przywołuje mit arkadyjskiej republiki tworzonej przez ziemian troszczących się o dobre swej ojczyzny⁵⁴⁹, w poezji korzysta z mitu genetycznego, odrzuca zaś zdecydowanie jedynie mit mesjański. Rdzeniem jego światopoglądu pozostaje republikańska teoria wolności i powiązania z nią idea równości, z których to jednak wyciąga zupełnie inne wnioski w swoim programie reform; propozycji przekreślających zdecydowaną większość poglądów zaliczanych w poczet sarmackiej ideologii politycznej. Granicą otwarcia na nowe dla oświeconej sarmackości jest więc ideał samorządnej wspólnoty politycznej podlegającej wspólnemu prawu, tworzonej przez równych sobie szlachciców i połączonej wspólnymi mitami tożsamościowymi; nie jest nią zaś ideologia na czele z nabożnym stosunkiem do liberum veto, jednomyślności czy przekonania o doskonałości ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej opartego li tylko na starożytnym obyczaju, przywilejach szlacheckich i obywatelskiej cnocie.

⁵⁴⁹ Zob. S. Konarski, *Na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej naszej zaległo*, dz. cyt., s. 58.

Wnioski. Nowoczesność katechoniczna

Polska myśl polityczna ma własną tradycję nowoczesności. Z czytelnymi przejawami rodzimej moderny mamy do czynienia już na początku XVIII stulecia, gdy światopogląd sarmacki zaczyna ulegać znaczącym przemianom. „Momentem przełęczą” polskiej nowoczesności jest filozofia polityki Stanisława Konarskiego. To właśnie ksiądz pijar tworzący swoje dzieła między latami 30. a 70. „wieku świateł” był jednym z jej prekursorów. Swoistość sposobu myślenia Konarskiego polegała na krytyce ideologii i mitów szlacheckich przy jednoczesnej rewitalizacji, nie zaś odrzuceniu, fundamentów ideowych sarmackiego światopoglądu. Idee nowoczesne są przez pijara traktowane instrumentalnie, nadrzędny cel zaś jasno określony. Jest nim uratowanie republiki przed upadkiem poprzez władzę rozumu oderwanego od autorytetu tych fragmentów tradycji, które przestały spełniać wymogi racjonalności. Nowoczesność filozofii polityki Konarskiego powstała dzięki udanej syntezie tak tradycyjnych elementów sarmackiego światopoglądu, jak wolność republikańska, równość wobec prawa i providencjalizm z zaszczepionymi i twórczo rozwijanymi elementami nowożytnej myśli politycznej na czele z realizmem politycznym przejawiającym się w empiryzmie, sceptycyzmie i autonomizacji polityki od etyki i teologii. Choć Stanisław Konarski nie był samoświadomym filozofem nowoczesności, to jego myśl polityczna nosi jej wyraźne znamiona. Stanowi również wyraźną egzemplifikację tezy, że polska moderna nie musiała powstawać poprzez negację sarmackości i bezkrytyczne przyjęcie idei zachodnich, światopogląd sarmacki zaś okazał się elastyczny i odporny nawet na rewolucyjne zmiany. Nazywanie Stanisława Konarskiego oświeconym sarmatą nie jest przeto określeniem publicystycznym, mającym na celu zwrócenie uwagi na zdolność księdza pijara do łączenia przekonań ugruntowanych w dyskursie szlacheckim z ideami nowożytnymi. Oświecona sarmackość Konarskiego to spójny światopogląd oparty na solidnych przesłankach filozoficznych. Stanowi swego rodzaju odczarowanie szlacheckiego świata, na którym to została nabudowana nowa ideologia polityczna mająca uchronić Rzeczpospolitą przed upadkiem.

Aby dojść do takich wniosków, należało wykonać kilka kroków. Pierwsza część pracy została poświęcona analizie dwóch pojęć – nowoczesności oraz sarmatyzmowi. Praca ta stanowi próbę ujęcia w spójne ramy dwóch dyskursów – toczących się od wielu lat sporów na temat moderny i sarmatyzmu, a także zmapowania przestrzeni, w których oba te obszary się ze sobą stykają.

W pierwszym rozdziale przywołano kilka paralelnych teorii nowoczesności. Poprzez ich krytyczną analizę sformułowano odpowiedź na dwa kluczowe pytania. (1) Czym może być nowoczesność na płaszczyźnie filozofii polityki? (2) Czy możliwe jest istnienie wielu różnych nowoczesności? Z analiz poświęconych chronologiom moderny dokonanych przez Wolfganga Welscha i Leo Straussa wyciągnięto wnioski, że wspólnym mianownikiem tych skrajnie odmiennych koncepcji jest podkreślanie wagi dwóch idei tworzących nowoczesność – radykalnego sceptycyzmu oraz autonomicznego rozumu⁵⁵⁰. Wspólnym źródłem niemal wszystkich przedstawionych w rozdziale teorii nowoczesności są zaś rozważania Hegla przedstawione w *Wykładach z filozofii dziejów*. Według niemieckiego myśliciela (zgodnie z zaproponowaną interpretacją) nowoczesność tworzą trzy idee: subiektywizm, naturalizm i rewolucjonizm. Znajdują one swoje odzwierciedlenie w filozofii polityki poprzez pojawienie się samoświadomego podmiotu jako obywatela, odczarowania języka politycznego, stałej dyspozycji do negowania tradycji oraz pokładania wiary w możliwość stworzenia zupełnie nowej rzeczywistości politycznej⁵⁵¹.

Tak pojmowana nowoczesność stanowi swego rodzaju typ idealny, uproszczony model pojawiający się w różnych kontekstach i w odmiennej formie. Idąc za rozważaniami Gertrudy Himmelfarb i Macieja Parkitnego, można stwierdzić, że pierwszy rozdział zawiera postulat rozumienia dziejów nowoczesności przez pryzmat ich lokalnych uwarunkowań⁵⁵². Dobrze intuicje tych badaczy oddaje pojęcie matrycy hermeneutycznej, zapożyczone z filozofii Miłosza Puczydłowskiego. Moderna w tej metaforze jest niczym matryca drukarska, czcionkami zaś są przetworzone elementy lokalnych tradycji⁵⁵³. Istnieje więc jedna matryca nowoczesności, jednakowoż powtarzający się zbiór idei modernistycznych przejawia się lokalnie w odmienny sposób – różnym porządku, hierarchii przyczyn, celów i środków. W takim sensie można mówić o teorii nowoczesności wielorakiej lub wielu różnych nowoczesnościach.

Charakterystyczną cechą każdej analizowanej tutaj teorii moderny jest umiejscowienie jej początku lub przynajmniej bardzo istotnego punktu w epoce oświecenia. Istotnym dla tej pracy teoretykiem pozostaje w tym kontekście Reinhardt Koselleck, który za pomocą

⁵⁵⁰ Zob. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, dz. cyt., s. 106; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 92-120.

⁵⁵¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 335-344.

⁵⁵² Zob. G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenie*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2018, s. 40-41; M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2018, s. 43.

⁵⁵³ Zob. M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Universitas, Kraków 2017, s. 23-24.

semantyki historycznej ustalił połowę XVIII wieku jako czas, w którym pojawiają się wszystkie kluczowe dla moderny pojęcia⁵⁵⁴. Swoistej rekapitulacji jego refleksji na temat nowoczesności dokonał Michał Łuczewski. Sprowadził on tę teorię do trzech następujących po sobie procesów: neutralizacji zła, neutralizacji transcendencji i neutralizacji kryzysu⁵⁵⁵. Wkraczający na arenę dziejów nowoczesny podmiot zaczynał się konstituować dzięki stopniowej negacji tradycyjnego obrazu świata. Fragmentaryzował rzeczywistość, starał się odrywać ją z mitów, stereotypów, zabobonów – poddawał rzeczywistość testowi rozumu. Konsekwencją tej postawy była swoista inwersja moralna (co to onegdaj było dobre, stało się złe i odwrotnie – to co było uznawane za złe, zaczynało uchodzić za dobre), następnie przestrzeń inteligibilna została zredukowana do świata materialnego i ludzkiej świadomości, a z horyzontu racjonalnej refleksji zniknęły byty transcendentne. Procesy neutralizacji zła i transcendencji zmieniały postrzeganie czasu. Dzieje nie były już areną walki dobra ze złem, ale zaczynały być rozumiane jako proces, w którym następuje stopniowe odrywanie się nieracjonalności w stronę linearnego i zmierzającego w jednym kierunku postępu. Ostatecznie to właśnie zestawienie propozycji Kosellecka/Łuczewskiego z myślą polityczną Konarskiego uzasadnia nadrzędny wniosek tejże pracy – ksiądz pijar wprowadzał do Polski myślenie tego typu kategoriami, jednocześnie traktował część z nich instrumentalnie, starał się godzić zracjonalizowaną staropolską tradycję z wymaganiami stawianymi przez oświeceniowy dyskurs i polityczną rzeczywistość.

Opracowanie pojęcia nowoczesności, a następnie użycie zaproponowanych sensów jako klucza interpretacyjnego myśli politycznej księdza pijara musiało zostać uzupełnione o rekonstrukcję światopoglądu sarmackiego. Bez tak głębokiego cofnięcia nie sposób byłoby pokazać tytułowego momentu Konarskiego. Założenie, jakie przyświecało temu ruchowi, zostało wyrażone przez Andrzeja Waśkę. Krakowski historyk literatury określił tę perspektywę badawczą mianem analizy diachronicznej. Alternatywną i bardziej popularną strategią jest zdaniem Waśki perspektywa synchroniczna, w której nacisk zostaje położony na wpływ różnie definiowanego cywilizacyjnego centrum na polskie peryferie, co w kontekście rodzimego oświecenia często nakierowywało badaczy na opis wpływu francuskiej kultury umysłowej na Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Analiza diachroniczna zaś bierze pod uwagę przede wszystkim zmianę danego dyskursu poprzez odniesienie do jego własnej – dalszej lub bliższej

⁵⁵⁴ Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 309-367.

⁵⁵⁵ Zob. M. Łuczewski, *Kontrrewolucyjne pojęcie „polityka historyczna” w Polsce*, [w:] „Stan Rzeczy” 2016, nr 10, s. 224-226.

– przeszłości⁵⁵⁶. Tak został nakreślony cel drugiego rozdziału pracy, tj. opisanie modelu sarmackiego światopoglądu, jaki wyłania się z kanonicznych tekstów powstałych w zdecydowanej mierze w drugiej połowie XVII stulecia, z którymi to następnie polemizowali reformatorzy rodzącego się w Polsce oświecenia na czele ze Stanisławem Konarskim.

Opisany model światopoglądu sarmackiego według zaproponowanej interpretacji składa się z trzech poziomów – ideologii, mitów politycznych oraz pewnego zasobu racjonalnych przekonań na temat dobrego i sprawiedliwego życia we wspólnocie politycznej, które nazywane są tutaj, nieco prowokacyjnie, sarmacką filozofią polityki. Z prac kilku myślicieli (na czele z Andrzejem Maksymilianem Fredrą) wywiedziono definicje specyficznie pojmowanej wolności politycznej, równości wobec prawa i providencjalizmu. Następnie połączono je z konkretnymi fragmentami obowiązującej w państwie szlacheckim ideologii politycznej, takimi jak *liberum veto*, jednomyślnie podejmowanie decyzji w Sejmie czy słabej pozycji ustrojowej króla. Rozważania te zostały poprzedzone zaś analizą mitologii sarmackiej, tworzącej rezerwuar zbiorowych wyobrażeń na temat pochodzenia, modelu dobrego życia i celu istnienia republiki szlacheckiej.

Poddano analizie mit genetyczny odpowiadający na pytanie: „Kim jest sarmata?”, mit arkadyjski odpowiadający na pytanie: „Jak sarmata powinien żyć?” oraz mit mesjański odpowiadający na pytanie: „Kim sarmata ma się stać?”. Trzy poziomy światopoglądu sarmackiego w różny sposób przejawiają się w konkretnych tekstach źródłowych. Trudno ustalić jeden porządek relacji między sarmackimi mitami, ideologią a założeniami filozoficznymi, które ówczesnie były powszechnie przyjmowane. Jednakże wyraźną tendencją jest stopniowe pochłanianie racjonalnej refleksji przez mitologię polityczną. Opowieści tożsamościowe od drugiej połowy XVII w. do momentu pojawienia się wczesnego oświecenia często służyły jako bezpośrednie uzasadnienie konkretnych instytucji państwowych. Najznamienszym przykładem jest *liberum veto* nazywane „żrenicą wolności”, które jako instytucja doczekało się właściwie tylko jednej próby racjonalnego uzasadnienia w postaci argumentacji przedstawionej przez Andrzeja Maksymiliana Fredrę.

Wielokrotnie w całej pracy użyto określenia „sarmackość”, wyraźnie oddzielono je od „sarmatyzmu”, a więc ideologicznego pojęcia wymyślonego w oświeceniu. W polskiej historii idei i filozofii polityki terminy te używane są niechętnie. Po pierwsze, dlatego że do tej pory spierano się, co oznaczają, a po drugie, z lęku przed popadaniem nauki w publicystykę, gdzie

⁵⁵⁶ Zob. A. Waśko, *Sporne i bezsporne dziedzictwo polskiego oświecenia*, „Teologia Polityczna” 2019, nr 12, s. 29.

sarmatyzm był i jest względnie popularny. Powody, dla których pojęcie to stało się kluczowe w niniejszej pracy, są inne. Skoro nadrzędnym celem rozprawy było ukazanie swoistości polskiej moderny na przykładzie myśli politycznej Stanisława Konarskiego, to żadne inne określenie do takiej roli się nie nadawało. Jednym ze znaczeń sarmackości, właśnie ze względu na obecność zakorzenionych w polskiej pamięci zbiorowej mitów tożsamościowych, jest odmienność polskiej tradycji politycznej na tle Europy. Polska moderna zaś stanowi rezultat zmagania się sarmackiej formy politycznej z prądami ideowymi oświecenia, dlatego też wybór sarmackości jako jednego z kluczowych pojęć tej pracy wydawał się oczywisty. Za decyzją tą stała również ambicja dookreślenia tegoż terminu na tyle, aby obejmował skonkretyzowaną klasę zjawisk, nie był zaś konceptem wyrażającym jakiekolwiek stanowisko ideologiczne – czy to pozytywnie, czy też negatywnie wartościujące dziedzictwo staropolskiej myśli politycznej.

Ostatnim krokiem przed dokonaniem analizy dzieł politycznych Stanisława Konarskiego była prezentacja dorobku Stanisława Dunin Karwickiego i Stanisława Leszczyńskiego, jako że do ich poglądów ksiądz pijar wielokrotnie się odnosił. Analiza myśli tychże autorów nie pełni jednak funkcji wyczerpującego opisu polskich źródeł intelektualnych Stanisława Konarskiego. Były one bowiem zdecydowanie bogatsze. Republikanizm Karwickiego i liberalizm Leszczyńskiego ukazane zostały jako przykłady pośredniego etapu rozwoju polskiej myśli politycznej – między tradycyjnym światopoglądem sarmackim a dojrzałą myślą reformatorską zaproponowaną przez Konarskiego. Ukazują również dwie odmienne drogi reformy – ku odnowieniu tradycji, jak chciał tego Karwicki, oraz ku jej odrzuceniu, czego można doszukiwać się w dorobku Leszczyńskiego. Stanisław Konarski nie tyle opowiedział się po stronie czy to cześnika sandomierskiego, czy polskiego króla, co starał się pogodzić ich momentami wykluczające się poglądy. Ani nie odrzucał tradycji na rzecz liberalizmu, ani też nie dążył jedynie do jej odnowienia na starych zasadach. Księdzu pijarowi udało się bowiem skutecznie użyć idei nowoczesnych, aby w oparciu o zrewitalizowaną filozofią sarmacką zaprojektować zupełnie nową republikę. Jednocześnie pozbył się antynomii, jakie można zauważyć zarówno w republikanizmie Karwickiego, jak i liberalizmie Leszczyńskiego, co czyni go myślicielem przewyższającym swoich poprzedników.

Myśl polityczna księdza Konarskiego przepełniona jest świadomością upadku, trwogą zbliżającego się końca. Oświecenie, jakie pijar wprowadzał do Polski, nie miało emancypować burżuazji, ścinać królom głowy i powoływać do życia nowego świata opartego na władzy rozumu. Miało za to rozświecić mroki pogłębionego w kryzysie państwa. Dystansujący się od tradycji rozum używany przez samoświadomy podmiot dawał nadzieję na przemianę,

odwrócenie losów historii, opanowanie chaosu. Rozum dystansujący się od dyskursu cnoty i teologii politycznej nie staje się próbierzem postępu. Staje się za to nadzieją na ratunek i narzędziem odnowy.

Na przykładzie pism Konarskiego widać wyraźnie, że nowoczesność u jej zarania była w Polsce **katechoniczna**, tj. oddalającą upadek. Nie rościła sobie pretensji do stworzenia nowego świata, pragnęła powołać nową republikę na starych, choć odnowionych sarmackich fundamentach. Kluczowe pojęcia używane przez Stanisława Konarskiego, takie jak wolność, równość i szlachectwo, zyskują na semantycznym bogactwie i precyzyjności. Stwarzanie rzeczy nowych było w wykonaniu Konarskiego ugruntowane na silnym korzeniu tradycji, która niejako w konsekwencji totalności projektu ideowego księdza pijara również zyskiwała nowe, wyrazistsze i mniej zmitologizowane oblicze.

Jak wiadomo, pojęcie katechonu zostało spopularyzowane w XX wieku przez Carla Schmitta⁵⁵⁷. Źródłowo zaś pochodzi z 2 *Listu św. Pawła do Tesaloniczan*, w którym czytamy: „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci”. Określenie: „ten, który podtrzymuje” to po grecku właśnie katechon (gr. *τὸ κατέχον*). Katechonem jest więc ten, dzięki któremu trwa świat. Św. Paweł stara się w tym liście odpowiedzieć Tesaloniczanom na pytanie o sens dziejów po zmartwychwstaniu Chrystusa. Dlaczego paruzja jeszcze się nie dokonała? Apostoł stwierdza, że istnieje siła, która ją powstrzymuje. W historii teologii różnie odpowiadano, co kryje się kryje pod tą tajemniczą koncepcją. Wymieniano samego Boga lub Kościół, rolę powstrzymywania apokalipsy przypisywano również bytom politycznym. Część starożytnych wyznawców chrześcijaństwa, gdy ich wiara została uznana za religię państwową, uważało, że katechonem jest Cesarstwo Rzymskie⁵⁵⁸.

Figura ta daleko wykracza więc poza znaczenie czysto teologiczne. Zdaniem Roberta Spaemanna koncepcja katechonu oddaje chrześcijański pogląd na politykę i historię w ogóle. W myśli chrześcijańskiej „wciąż na nowo pojawia się [...] regeneracja, impuls odbudowy, zachowania i ulepszania porządków dobrego życia”⁵⁵⁹. Historia dla chrześcijan nie jest więc

⁵⁵⁷ Analizę teologii politycznej wraz z dokładnym omówieniem znaczeń przypisywanych przez niemieckiego filozofa prawa kategorii katechonu przeprowadził m.in. Adam Wielomski. Zob. A. Wielomski, *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2013, t. 34, nr 2, s. 39-78.

⁵⁵⁸ Zob. M.A. Cichocki, *To katechon*, „Civitas. Studia z Filozofii i Polityki” 2004, t. 8, s. 97-103.

⁵⁵⁹ R. Spaemann, *Ten, który powstrzymuje – i ostatni bój* [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II., Znak i Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa–Kraków 2010, s. 484.

ani ciągłym upadkiem, ani nieustannym postępem pomnażającym dobro, powtarzającą się jakością jest za to impuls odnowy i ulepszenia wspólnoty politycznej. Takim właśnie impulsem była w polskim dyskursie szlacheckim filozofia polityki Stanisława Konarskiego i to przy całym, przemożnym wręcz, krytycyzmie księdza pijara wobec ustroju, prawa, instytucji i stosunków społecznych funkcjonujących w Rzeczypospolitej doby saskiej i stanisławowskiej. „Odraczenie końca jest podstawową strukturą wszelkiej godziwej polityki. Jej celem nie jest wieczny, lecz długotrwały pokój” – kontynuował swoją refleksję Spaemann⁵⁶⁰. W cytacie tym uwidacznia się kontrast między klasycznym poglądem chrześcijańskim na rolę człowieka w dziejach a charakterystycznym dla nowoczesności rewolucjonizmem. Myśl Konarskiego w tym aspekcie znajduje się na swego rodzaju pograniczu. Z jednej strony ksiądz pijar odczarowuje język polityczny, a więc oczyszcza sarmacki dyskurs z nadmiaru normatywizmu i konfesyjności, proponując przy tym radykalne reformy i burząc wiele ze szlacheckich mitów, z drugiej zaś pozostaje w klasycznych ramach chrześcijańskiego poglądu na historię i politykę. Pragnie powołać do życia nową republikę, opierając ją jednak na starych fundamentach. Czyni to, aby uratować wspólnotę polityczną przed upadkiem. Wyraźnie oddziela ducha polskiej wspólnoty od jej instytucjonalnego ciała. Co więcej, uważa, że tylko dzięki modernizacji ustroju, prawa i instytucji tenże duch przejawiający się w umiłowaniu wolności i politycznego sprawstwa może przetrwać w nowej rzeczywistości. Pozostawia przy tym należne miejsce Bożej opatrności i nie wychyla się poza horyzont katolickiej ortodoksji. Mimo wszystko jednak jego myśl przepełniona jest reformatorskimi, a momentami również rewolucyjnym, zapalem.

Radykalizm zmian połączony z przywiązaniem do sarmackich pryncypiów politycznych najlepiej oddaje przywoływana już metafora architektoniczna, którą Konarski posłużył się w czwartej części swojego opus magnum:

Prawa te nasze są coś podobne do starego dworu, z początku szczupłego, po tym bez żadnej, co kilka, kilkanaście lat i kilkadziesiąt lat, przyczynionego symetrii, z przydanymi bez poprawy fundamentu piętrami, gdzie nowe przyklejając ścianki, obalają się stare; a na ostatek dom cały od długiego zaniedbany czasu, walić się zaczyna [...] Nie masz tedy inszego sposobu, tylko odważyć się trzeba na inszy, gruntowny, piękny, doskonały i trwały budynek. Przodkom zaś naszym, że niemyśleli o tym, mieć za złe nie mamy, bo oni bić się umieli za wolność, i orężem na rozprzestrzenienie tych, które nam zostawili swobód, ale w ustawicznych prawie wojnach o ułożeniu Sistematis Reipublice, i Rad Nacjonalnych myśleć, czasu i sposobu nie mieli⁵⁶¹.

Z jednej strony pijar projektuje niejako zupełnie od nowa ustrój Rzeczypospolitej, nad którym unosi się jednak duch starej republiki gwarantującej wolność swoim obywatelom. Konarski

⁵⁶⁰ Tamże, s. 490.

⁵⁶¹ OSRS, cz. IV, s. 140-141.

domaga się nie tylko uporządkowania dotychczasowego chaosu prawnego, ale także poprawy fundamentów ustrojowych. Nie chodzi jedynie o usystematyzowanie przepisów i ustaw, lecz o odnowienie myśli na temat republikańskich pryncypiów politycznych, a następnie przekucie tychże rozważań na prawno-ustrojowy konkret. Rewolucyjny zapał („odważyć się trzeba na inny budynek”), który, jak wiemy, wzbudzał wśród szlachty niepokój, od razu jednak uzupełniony jest o pochwałę dla przodków („bo bić umieli się za wolność”). Nie można ich winić za zaniechania w budowie sprawiedliwego i dobrze funkcjonującego systemu politycznego. Byli oni bowiem zajęci obroną Rzeczypospolitej, a także walką o swobody szlacheckie. Republika miała więc zostać zbudowana niejako od nowa, dzięki rewitalizacji ideowych fundamentów, na którym onegdaj została ukonstytuowana. W przywołanym fragmencie widać również, jak Konarski używa sarmackich mitów, aby usprawiedliwić wysiłek modernizacyjny. Sugeruje, że jeśli współcześni mu obywatele chcą dorównać męstwu swoich przodków, muszą zreformować kraj. Zmienił się rodzaj walki, my-sarmaci jesteśmy winni naszym ojcom uratowanie ich dziedzictwa przed wyrokami historii – zdaje się sugerować swym czytelnikom pijar. Pozytywne odwołanie do mitu politycznego ukazującego sarmatów jako bitny i odważny lud zmienia swoją funkcję. Już nie usprawiedliwia bierności, jak w poprzednich pokoleniach statystów szlacheckich, lecz ma motywować do podjęcia odważnych reform. Mitologia polityczna może być użyteczna, ponieważ dostarcza impulsu odnowy, a co za tym idzie, pomaga w zatrzymywaniu upadku wspólnoty. Stanisław Konarski zdaje się więc przyznawać rację pogładowi wyrażonemu przez Spaemanna – godziwą polityką jest ta, która powstrzymuje upadek, nie zaś go przyspiesza, obiecując, że po rewolucji nastanie lepszy świat.

Postawę katechoniczną Konarskiego można skonstrastować z nowoczesnością spod znaku racjonalistycznych utopii Immanuela Kanta i Condorceta⁵⁶². Postulat „wychodzenia człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości”⁵⁶³ można rozumieć jako wezwanie do budowy zupełnie nowej rzeczywistości. To pragnienie ustanowienia nowego świata pozbawionego korzenia nierozumnej przeszłości. Kant nie pisze wyłącznie o konieczności impulsu odnowy, mającego na celu powstrzymanie upadku, wręcz przeciwnie – królewiecki filozof chciałby upadek starej rzeczywistości czym prędzej przyspieszyć. Tak pojęta moderna z radością ogłasza powołanie do życia nowej epoki, co poprzedzone zostaje ostatecznym sądem

⁵⁶² Por. J. Miklaszewska, *Kantowska utopia racjonalności*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 76.

⁵⁶³ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, M. Żelazny, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 44.

nad bezrozumną historią. Francuski racjonalista przyklaskuje Kantowi, pisze z wielką, paralelną emfazę, że „nadejdzie czas, gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nie uznającym innego pana niż własny rozum; gdy tyrani i niewolnicy, kapłani oraz ich głupie i obłudne narzędzia istnieć będą jedynie w historii i w teatrze”⁵⁶⁴.

Racjonalistyczne utopia Kanta i Condorceta przesycane są więc pragnieniem świeckiej apokalipsy, a miejsce autorytetów boskich i ludzkich zaczyna zajmować wyemancypowany z więzów tradycji rozum. Stanisław Konarski, w którego pismach ujawnił się duch polskiej nowoczesności, używa zaś oświecenia jako narzędzia ocalenia, koła ratunkowego. Stąd myśl polityczna Konarskiego jako prekursora polskiej moderny daje się przedstawić jako próbę dochodzenia do istoty republiki, nie zaś stwarzania z niczego, ku otchłani. To próba ocalenia filozofii polityki przed nierozumną ideologią polityczną i tymi mitami, które uniemożliwiały rozwój. Próba ta zakończyła się powodzeniem. Konarski dowiódł bowiem, że u źródeł światopoglądu sarmackiego znajdują się treści, które pozytywnie przechodzą test racjonalności. Na sarmackich fundamentach wolności, równości i providencjalizmu, konstruował nowy budynek oświeczonej republiki.

Ukazanie myśli politycznej Stanisława Konarskiego jako udanej syntezy sarmackiego światopoglądu z ideami nowoczesności nie jest tożsame ze stwierdzeniem, że ksiądz pijar wytyczył ścieżki polskiej moderny na następne dekady. Dlatego też pisanie o katechoniczności polskiej moderny *sensu largo* na przykładzie jedynie myśli pijara stanowi sporą generalizację. Praca niniejsza nie wykracza swoim zakresem poza horyzont lat 70. XVIII w. Przedstawia więc drobny wycinek historii filozofii politycznej. Fragment za to kluczowy, ponieważ lokalizujący moment, w którym refleksja nowoczesna zaczyna pojawiać się w Polsce.

Opinie na temat wpływu myśli Konarskiego na następne pokolenia polskich pisarzy politycznych są podzielone. Jedni (jak Jerzy Łukowski) narzekają, że pisarstwo polityczne Konarskiego nie oddziaływało na potomnych, którzy szybko z charakterystycznego dla pijara realizmu politycznego odwrócili się w stronę myślenia utopijnego⁵⁶⁵. Inni (jak na przykład Anna Grześkowiak-Krwawicz) podkreślają istotność tej postaci w historii polskiej myśli politycznej doby oświecenia⁵⁶⁶. Temat wydaje się warty podjęcia w ramach oddzielnych badań.

⁵⁶⁴ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957, s. 218.

⁵⁶⁵ Zob. J. Łukowski, *Od Konarskiego do Kołłątaja – czyli od realizmu do utopii*, [w:] *Trudne stulecie. Studia z dziejów XVII i XVIII wieku Ofiarowane profesorowi Jerzemu Michalskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Ł. Kądziała, W. Kriegseisen, Z. Zielińska, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1994, s. 194.

⁵⁶⁶ Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Veto – wolność – władza w polskiej myśli politycznej wieku XVIII*, „Kwartalnik historyczny” 2004, r. 111, nr 3, s. 153.

Bibliografia

Źródła pierwotne historyczne

Bielski M., *Kronika polska*, Drukarnia A. Gałęzowskiego i Spółki, Warszawa 1829.

Dębiński, J. z Dębion, *Dimina palatii regina libertas*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, red. M. Skrzypek, t. 1., Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.

Dunin Karwicki S., *Dzieła polityczne z początku XVIII wieku*, oprac. A. Przyboś, K. Przyboś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław- Warszawa-Kraków 1992.

Fredro A.M., *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio, Polonorum postea vero Galliare Rege*, przeł. J. Macjona, wstęp i oprac. M. Tracz-Tryniecki, Wydawnictwo NCK, Warszawa 2019.

Fredro A.M., *O wyższości Rzeczypospolitej nad monarchią*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w XVII w.*, t. II, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.

Fredro A.M., *Od czego zależy trwałość Rzeczypospolitej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, t. II, PWN, Warszawa 1979.

Fredro A.M., *Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.

Fredro A.M., *Vir Consilii*, oprac. M. Tracz-Tryniecki, przeł. J. Marszałek i in., t. I, II, Wydawnictwo NCK, Warszawa 2022.

Frycz Modrzewski A., *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, PWN, Warszawa 1953.

Kochowski W., *Psalmodya polska*, red. Julian Krzyżanowski, Biblioteka Narodowa, Kraków 1926.

Kołłątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953.

Konarski S., *Boskiej Opatrzności dowód oczywisty, uwaga historyczna nad strasznym niebezpieczeństwem życia Najjaśniejszego Pana roku 1771, dnia 3 listopada*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1771.

Konarski S., *Epistolae familiares sub tempus interregni*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1733, b.p.

Konarski S., *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, [w:] Stanisław Konarski – pedagog, polityk, filozof, red. J. Ziętańska, Instytut Literatury Polskiej, Warszawa 2004.

Konarski S., *Na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej naszej zaległo*, Drukarnia Pijarów Warszawa 1757.

Konarski S., *O religii pocziwych ludzi*, K. Żupański & K. J. Heumann, Kraków 1887.

Konarski S., *O skutecznym rad sposobie i inne pisma polityczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2005.

Konarski S., *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. I, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1760.

Konarski S., *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. II, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1761.

Konarski S., *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. III, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1762.

Konarski S., *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych seymow*, cz. IV, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1763.

Konarski S., *Opera poetica. Utwory poetyckie*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2013.

Konarski S., *Pisma pedagogiczne*, red. Ł. Kurdybachy, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959.

Konarski S., *Pisma wybrane*, oprac. J. Nowak-Dłużniewski, t. I, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.

Konarski S., *Pisma wybrane*, oprac. J. Nowak-Dłużniewski, t. II, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.

Konarski S., *Rozmowa pewnego ziemianina z sąsiadem o teraźniejszych okolicznościach*, Drukarnia Pijarów, Lipsk 1733.

Konarski S., *Volumina legum*, t. 1, J. Ohryzko, Petersburg 1859.

Krasicki I., *O rymotwórstwie i rymotwórcach*, oprac. E. Zielaskowska, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2017.

Leszczyński S., *Głos wolny, wolność ubezpieczający*, [w:] J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1951.

Leszczyński S., *Lud i możni. Wyciąg z uwag na rządem polskim*, [w:] J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1951.

Leszczyński S., *Memoriał o utrwaleniu pokoju powszechnego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, red. M. Skrzypek, t. 1, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.

Leszczyński S., *O prawdziwej polityce*, [w:] J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1951.

Leszczyński S., *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z królestwa Dumocela* [w:], J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1951.

Lubomirski S.H., *O bezskuteczności rad*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979.

Majchrowicz Sz., *Trwałość szczęśliwa królestw albo ich smutny upadek wolnym narodom przed oczy stawiona, na utrzymanie nieoszacowanej szczęśliwości swojej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, red. M. Skrzypek, t. 1., Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.

Modrzewski A.F., *O poprawie Rzeczypospolitej*, przeł. E. Jędrkiewicz, PWN, Warszawa 1953.

„Monitor Warszawski” 1765, nr 30, dostęp online, <https://bcul.lib.uni.lodz.pl/dlibra/publication/69797/edition/61791/content>), dostęp dnia 05.04.2024.

Opaliński K., *Satyry*, wyd. Kazimierza Bartosiewicza, Kraków 1884.

Opaliński, Ł. *Obrona Polski*, przeł. K. Tyszkowski, [w:] Tenże, *Wybór pism*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959.

Opaliński, Ł., *Rozmowa plebana z ziemianinem*, [w:] Tenże, *Pisma polskie*, oprac. L. Kamykowski, Wyd. Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1938.

Pastorius J., *Florus polski, czyli nowy zarys dziejów Polski*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1952.

Potocki W., *Wojna chocimska*, oprac. A. Brückner, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924.

Rzewuski W., *Myśli w teraźniejszych okolicznościach Rzplitej*, Począjów 1756.

Schulz-Szulecki J., *Traktat historyczno-polityczny o Polsce nigdy nie zhołdowanej*, przeł. Ł. Wójtewicz, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1952.

Siemek K., *Lacon seu de republicae reactae instituendae arcanis dialogus*, przeł. L. Joachimowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1952.

Starowolski S., *Wybór pism*, przeł. i oprac. I. Lewandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1991.

Strykowski M., *Goniec cnoty do prawych słachciców przez Matysa Strykoviusa uczyniony w którym są przykłady [...] spraw mężów zacnych [...] Przytym napominanie Ojczyzny ku prawdziwym synom [...]*, [w:] *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego*, t. II, nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, Warszawa 1846.

Ustawa rządowa z dnia 3-go maja 1791, dostęp online, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/kpol/1791.html>, dostęp dnia 03.03.2023.

Wolan A., *O wolności politycznej, czyli obywatelskiej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, red. Z. Ogonowski, cz. 1, PWN, Warszawa 1952.

Źródło pierwotne teoretyczne

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2012.

Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Vis-à-Vis Etiuda, Kęty 1998.

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, red. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991.

Berman M., *„Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczaniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006.

Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010.

Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.

Cyceron M.T., *O państwie*, [w:] Cyceron M.T., *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999.

Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, WAM, Kraków 2023.

Foucault M., *Czym jest oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, Historia, Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2013.
- Gombrowicz W., *Dziennik*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2003.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, t. 2, Hachette Polska, Warszawa 1958.
- Hobbes Th., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 1954.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M.J. Siemek, Krytyka Polityczna, Warszawa 2010.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. T. Kupś i in., Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Koselleck R., *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. K. Duraj, M. Moskalewicz, Res Publica Nova, Warszawa 2015.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Koselleck R., *Warstwy czasu: studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Kuhn T., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago-Londyn 1996.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 1, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1807.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

- Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalski, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Machiavelli N., *Księżę*, przeł. W. Rzymowski, Prześwity, Warszawa 2023.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- Marks K., *Teza o Feurbachu*, przeł. S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.
- Mickiewicz A., *Literatura słowiańska*, [w:] *Dzieła*, t. X, Czytelnik, Warszawa 1952.
- Monteskiusz, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, Imprimerie nationale, Paryż 1900
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, De Agostini, Warszawa 2002.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Vis-à-Vis Etiuda, Kęty 1997.
- Monteskiusz, *Rozważania o przyczynach wielkości Rzymian i ich upadku*, przeł. L. Sługocki, Oficyna Bibliofilów, Łódź 2000.
- Nietzsche F., *Ludzkie arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2016.
- Nietzsche F., *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. L. Kalinowski, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2020.
- Paweł VI, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et Spes*, dostęp online, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-286768068>, dostęp dnia 18.02.2022.
- Polibiusz, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Seneka, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Alethea, Warszawa 2017.
- Spinoza B., *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern, De Agostini, Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Strauss L., *Political Philosophy and History*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10.

Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969.

Strauss L., *Trzy fale nowożytności*, przeł. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11.

Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-London-Massachusetts 2007.

Virilio P., *Wypadek pierwotny*, przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Sic!, Warszawa 2007.

Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Źródła wtórne

Angyal E., *Manierizm, sarmatyzm, barok*, „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 1.

Augustyniak U., *Wpływ konfesjonalizacji katolickiej na dyskurs polityczny w Rzeczypospolitej XVI – XVIII wieku. Wizje państwa i społeczeństwa*, [w:] *Wartości polityczne Rzeczypospolitej Obojga Narodów: struktury aksjologiczne i granice cywilizacyjne*, red. A. Grześkowiak-Krwawicz, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017.

Bielak F., *Mesjanizm Kochowskiego w świetle poglądów pisarzy XVII w.*, „Prace Filologiczne” 1927, t. 12.

Bielik-Robson A., *Tanato-mesjano-faszyzm. O ostatnich odsłonach polskiej symboliki mesjańskiej*, [w:] *Żaloba*, red. S. Sierakowski, A. Szczęśniak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Bobko A., *Fundament religijny filozofii politycznej Kanta*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

Bobko A., *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Znak, Kraków-Rzeszów 2007.

Bohuszewicz P., *Kategoria sarmatyzmu w dyskursie „Gazety Wyborczej”*, „Teksty Drugie” 2015, nr. 1.

Bondyra W., *Reprezentacja sejmowa Rusi Czerwonej w czasach saskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005.

Borowski A., *Powrót Europy*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.

Butterwick R., *Światło i płomień. Odrodzenie i zniszczenie Rzeczypospolitej (1733-1795)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022.

- Butterwick R., *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, dostęp online,
https://www.researchgate.net/publication/325333282_Miedzy_oswieceniem_a_katolicyzmem_czyli_o_katolickim_oswieceniu_i_oswieconym_katolicyzmie, dostęp dnia 16.07.2024.
- Butterwick R., *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, przeł. M. Ugniewski, Arcana, Kraków 2012.
- Cichocki M.A., Karłowicz D., *Polska droga do nowoczesności*, „Teologia Polityczna” 2019, nr 12.
- Cynarski S., *Kilka uwag w sprawie sarmatyzmu w Polsce w początkach XVII wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1966, z. 17.
- Cynarski S., *Sarmatyzm – ideologia i styl życia*, [w:] *Polska XVII wieku. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Tazbir, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969.
- Czapliński P., *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Czapliński P., *Sarmatyzm, uwłaszczenie mas i późna nowoczesność*, [w:] *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2011.
- Czyż A., *Polski barok niesarmacki*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 131-143.
- Gałąj R., *Życie codzienne szlachty polskiej w okresie sarmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1998.
- Dember G., *What Is Metamodernism and Why Does It Matter?*, dostęp online,
<https://thesideview.co/journal/what-is-metamodernism-and-why-does-it-matter/>, dostęp dnia 15.07.2024.
- Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność*, przeł. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Evans R.J.W., *The Origins of Enlightenment in the Habsburg Lands*, [w:] R.J.W. Evans, *Austria, Hungary, and the Habsburgs: Essays on Central Europe c. 1683-1867*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Feldman J., *Stanisław Leszczyński*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Forycki M., *Stanisław Leszczyński. Sarmata i Europejczyk 1677-1766*, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2006.

Gałkowski S., *Barbarzyńcy i obywatele. Myślenie polityczne wobec wartości*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

Gniazdowski A., *Tradycja republikanizmu szlacheckiego z perspektywy historii idei*, „Sensus Historiae” 2018, nr 4, vol. XXXIII.

Grodziski S., *Poglądy Stanisława Konarskiego na rozwój prawa polskiego w świetle jego wstępu do „Volumina legum”*, „Czasopismo prawno-historyczne” 1953, t. 5.

Grześkowiak-Krwawicz A., „*Nowe wino w starych butelkach*”. *O języku politycznym Stanisława Konarskiego*, „Wiek Oświecenia” 2016, nr 32.

Grześkowiak-Krwawicz A., *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

Grześkowiak-Krwawicz A., *Liberum veto: prawdziwa walka z mitycznym ideałem*, dostęp online, <https://www.youtube.com/watch?v=xv71C8a0fKM&t=3514s>, dostęp dnia 08.07.2024.

Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, wyd. Słowo/obraz terytoria Gdańsk 2006.

Grześkowiak-Krwawicz A., *Veto – wolność – władza w polskiej myśli politycznej wieku XVIII*, „Kwartalnik Historyczny” 2004, nr 3.

Heywood E., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, PWN, Warszawa 2007.

Himmelfarb G., *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie oświecenie*, przeł. K. Wudarska, Teologia Polityczna, Warszawa 2018.

Hubber S., *Orzechowski a filozofia*, [w:] *Stanisław Orzechowski. Pisarz polityczny*, red. J. Musiał, Księgarnia Akademicka, Przemyśl-Kraków 2011.

Karłowicz D., *Konfederaci z Soplicowa*, „Plus Minus” 2011 grudzień, nr 4, dostęp online, <https://www.rp.pl/plus-minus/art14013191-konfederaci-z-soplicowa>, dostęp dnia 18.02.2022.
Karpowicz M., *Sztuka oświeconego sarmaty. Antykizacja i klasycyzacja w środowisku warszawskim czasów Jana III*, Warszawa 1970.

Kimla P., *Historycy-politycy jako źródła realizmu politycznego*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

Kizwalter T., *Polska nowoczesność. Genealogia*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020.

Klimowicz M., *Sarmatyzm oświecony*, „Prace Literackie Uniwersytetu Wrocławskiego” 1970, z. 11-12.

Koehler K., *Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego Próba charakterystyki zjawiska*, „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 4.

- Kołąkowski L., *O nas samych*, „Kultura” 1975, nr 6(333).
- Konopczyński W., *Liberum veto*, Universitas, Kraków 2002.
- Konopczyński W., *Polscy pisarze polityczni XVIII w.*, Arcana, Kraków 2012.
- Konopczyński W., *Stanisław Dunin Karwicki (1640-1724)*, „Przegląd Historyczny” 1948, nr 32.
- Konopczyński W., *Stanisław Konarski*, Wyd. Kasa im. Mianowskiego - Instytut Popierania Nauki Warszawa, Warszawa 1926.
- Kostkiewiczowa T., *Polski wiek światel – obszary swoistości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Kowalski J., „*Ars sarmatica*”, czyli *Sarmacja a sztuka. Zarys problemu*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 1(45).
- Kowalski J., *Sarmacja. Obalanie mitów. Podręcznik bojowy*, Zona Zero, Warszawa 2016.
- Kracik J., *Sekularyzacja pojmowania historii Kościoła w dobie oświecenia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1988, nr 26/2.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.
- Krzywy R., *Sielskie bytowanie szlachty a stanowe powinności rycerskie w świetle staropolskiej poezji ziemiańskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2021, t. 65.
- Kuligowski P., *O ważności metahistorii idei. Szkoła z Cambridge i Begriffsgeschichte: porównania, spory, krytyki*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2019, nr 49.
- Latham M., *Modernization as Ideology: American Social Science and „Nation Building” in Kennedy Era*, The University of North Carolina Press, New York 2000.
- Leder A., *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Libera Z., *Stanisław Konarski*, [w:] *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX w.*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Lis R., *W poszukiwaniu prawdziwej Rzeczypospolitej*, WAM, Kraków 2015.
- Łuczewski M., *Kontrrewolucyjne pojęcie. „Polityka historyczna” w Polsce*, „Stan Rzeczy” 2016, nr 1(10).
- Łukowski Ł., *Stanisław Konarski – polski Machiavelli?*, [w:] *W cieniu wojen i rozbiorów. Studia z dziejów Rzeczypospolitej XVIII i początku XIX w.*, red. U. Kosińska, D. Dukwicz, A. Danilczyk, Neriton, Warszawa 2014.

Maciejewska A., „Czarna legenda” Niccolò Machiavellego w polskiej poezji XVII wieku (na wybranych przykładach), „Academic Journal of Modern Philology” 2023, vol. 19.

Maciejewski J., *Sarmatyzm jako formacja kulturowa (Geneza i główne cechy wyodrębniające)*, „Teksty” 1974, nr. 4.

Maciszewski J., *Mechanizmy kształtowania się opinii publicznej w Polsce doby kontrreformacji*, [w:] *Wiek XVII – Kontrreformacja – barok*, red. J. Tazbir, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

Major R., *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, „Political Research Quarterly Volume” 2005, nr 58.

Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską, red. A. Podsiad, Z. Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.

Matuszczak B., *Idea opatrności Bożej w języku polskim dawniej i dziś*, [w:] *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*, red. A. Ceglińska, Z. Staszewski, cz. II, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2000.

Matuszewski A., *Stanisław Leszczyński (1677-1766) – polityk, filozof, filantrop, mecenas nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007, nr 52/2.

Michalski J., *Stanisław Konarski wobec sarmatyzmu i problemu europeizacji Polski*, [w:] *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, red. J. Dowiat, PWN, Warszawa 1972.

Miklaszewska J., *Kantowska utopia racjonalności*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

Morawiec E., *O nowoczesności w filozofii różnych epok historycznych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.

Nawrocki M., „Sarmatyzm”. *Historia pojęcia*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.

Niedźwiedź J., *Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1.

Nowakowski D., *Kalwina koncepcja wolnej woli i usprawiedliwienia*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica” 2013, nr 26.

Nowicka-Jeżowa A., *Barok polski między Europą i sarmacją*, cz. 1, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2009-2011.

Obremski K., „*Psalmodya polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.

Obremski K., *Jan III – od Wiednia do Jerozolimy (apogeum sarmackiego mesjanizmu)*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska w drugiej połowie XVII w.*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyka, Wydawnictwo OBN, Olsztyn 1997.

- Ogonowski Z., *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999.
- Opaliński E., *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995.
- Orzeł J., *Między semantyką historyczną a kontekstem społecznym epoki – o języku politycznym szlachty Rzeczypospolitej*, „Kwartalnik Historyczny” 2021, nr 3.
- Ozouf M., *Regeneration*, [w:] *A Critical Dictionary of the French Revolution*, red. F. Furet, M. Ozouf, przeł. A. Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Puls, Londyn 1992.
- Parkitny M., *Nowoczesność oświecenia. Studia o literaturze i kulturze polskiej drugiej połowy XVIII w.*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.
- Paszyński W., *Sarmaci i uczeni. Spór o pochodzenie Polaków*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
- Pelc J., *Barok – epoka przeciwieństw*, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Petit Ph., *Wolność republikańska*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Dante, Kraków 2003.
- Pietrzyk-Reeves D., *Kontynuacja i zmiany w polskim republikanizmie XVII i XVIII wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2015, nr 1, t. 67.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Pipere A., Mārtinsons K., *Metamodernism and Social Sciences: Scoping the Future*, „Social Sciences” 2022, vol. 11, iss. 10.
- Pocock J.G.A., *Barbarism and Religion*, t. 1, Cambridge University Press & Assessment, Cambridge 1999.
- Pocock J.G.A., *Moment Makiawela*, przeł. A. Górniewicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2023.
- Prabucki K., *Wojciech Turski (1756-1824) – Reprezentant „oświeconego sarmatyzmu”?*, „Literatura Copernicana” 2023, nr 1(45).
- Puczyłdowski M., *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Universitas, Kraków 2017.

- Rauszer M., *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „Lud” 2017, t. 101.
- Rojek P., *Awangardowy konserwatyzm. Idea polska w późnej nowoczesności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2011, t. 28.
- Roszak S., *Środowisko intelektualne i artystyczne Warszawy w połowie XVIII w. Między kulturą sarmatyzmu i oświecenia*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998.
- Ryś P.W., *Błędne utożsamienie. O wątpliwym związku między sarmackim mitem etnogenetycznym a szlacheckim protorasizmem stanowym*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 1(45).
- Rzewuski P., *Sarmatyzm, czyli co? Konstrukcja sarmatyzmu*, dostęp online, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-rzewuski-sarmatyzm-czyli-co-konstrukcja-sarmatyzmu>, dostęp dnia 10.02.2022.
- Shea L., *The Cynic Elightenment. Digenes in the Salon*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.
- Siewierska-Chmaj A., *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Oficyna Wydawnicza ASPRA, Warszawa 2016.
- Skinner Q., *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, nr 8.
- Skinner Q., *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, t. I, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, przeł. A. Czarecka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Skrzypek M., *Wstęp*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, red. M. Skrzypek, t. 1, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000.
- Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.
- Staszewski J., *Wiek XVIII w Polsce – próba nowej syntezy*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyka, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1996.

Szlachta B., *Neorzymska teoria polityki*, [w:] Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, przeł. A. Czarecka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Tazbir J., *Rzeczpospolita i świat: studia z dziejów kultury XVII w.*, Ossolineum, Wrocław 1971.

Tazbir J., *Rzeczpospolita pełna pozorów*, „Nauka” 2011, nr 3.

Tazbir J., *Staropolskie granice swobody słowa i czynu*, „Odra” 1992, nr 12.

Thompson E., *A jednak kolonializm. Uwagi epistemologiczne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6(132).

Ulewicz T., *Okolo genealogii sarmatyzmu. Spóźnione podjęcie nieprzedawnionej dyskusji*, „Pamiętnik Słowiański” 1949, t. 1.

Walicki A., *Trzy patriotyzmy*, [w:] A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000.

Waśko A., *Sporne i bezsporne dziedzictwo polskiego oświecenia*, „Teologia Polityczna” 2019, nr 12.

Wigura K., *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019.

Wilkożewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2008.

Wisner H., *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Szkice z dziejów Polski szlacheckiej XVI-XVII wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

Wróbel Cz., *Idea Opatrzności a cykliczność dziejów: rozumna natura człowieka i możliwość reform politycznych w poglądach Stanisława Dunin-Karwickiego*, „Historyka” 2010, t. 40.

Zabłocki S., *Paradoksy sarmatyzmu*, „Teksty” 1974, nr 3(21).

Zajac P., *Stanisław Konarski przed Świętym Oficjum (1769-1771)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2023.

Zajączkowska A., *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo PAN, Wrocław 1961.

Zwierzykowski M., *Samorząd sejmikowy województw poznańskiego i kaliskiego w latach 1696-1732*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.