

ROMAN MAGRYŚ

Uniwersytet Rzeszowski

## **Konserwatyzm szlachecki w dobie oświecenia z perspektywy współczesnych postaci polskiego tradycjonalizmu**

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku w polskich badaniach historycznoliterackich można zaobserwować wyraźne zmiany metodologiczne. Sprawę tę trzeba rozpatrzyć kontekstowo, nie zapominając o okresie PRL-u. Powszechnie wiadomo, że w drugiej połowie lat pięćdziesiątych minionego stulecia zaznacza się w polskiej humanistyce silny wpływ strukturalizmu w różnych jego odmianach zarówno w przypadku badań nad pojedynczymi utworami literackimi, jak też studiów nad szerszymi problemami z zakresu wiedzy o kulturze i literaturze. Z kolei począwszy od lat dziewięćdziesiątych XX wieku aż po czasy obecne, jednym z zasadniczych nurtów badań nad dziełami literackimi staje się hermeneutyka. Przystwojone zostają w kulturze polskiej w tłumaczeniach podstawowe dzieła z dziedziny niemieckiej i francuskiej myśli filozoficznej i językowej o tym charakterze oraz amerykański pragmatyzm i konwencjonalizm, a także angielska teoria aktów komunikacji.

Polskie badania nad literaturą oświecenia w okresie PRL-u właściwie nie były zorientowane na jakąś szczególną szkołę czy teorię hermeneutyczną, a jednak miały najważniejsze walory dociekań interpretacyjnych. Decydowało o tym historyczne zakorzenienie tych badań, konieczność dziejowego traktowania zjawisk literackich, osadzenia ich w konkretnej tradycji narodowej oraz procesie jej przemian. Wydaje się, że tej tendencji w polskich badaniach nad wiekiem oświecenia najbliższej do hermeneutyki Gadamera. Zakłada ona bowiem, że horyzont historyczny określa spuścizna czasów minionych, która ma jeszcze aktualny, żywotny charakter. Proces badań nad wiekiem oświecenia – z tej perspektywy patrząc – wyznaczał problem zdolności i umiejętności Polaków do modernizowania własnego społeczeństwa, kultury i państwa w okresie wieloaspektowego kryzysu narodu polskiego, który rozpoczyna się mniej więcej wraz z epoką wojen kozackich.

W myśli Gadamera istotnym czynnikiem współczesnego historyzmu jest przeszłość przystwojona, wchłonięta przez pokolenie czy pokolenia stojące przed nowymi wyzwaniami cywilizacyjnymi. Należy wobec tego zauważyć, że przeszłość ta podlega nie tylko adaptacji do teraźniejszości, ale też czas aktualny

kształtuje obraz minionych epok w umysłach nowych pokoleń historyków. Hermeneutyka zakłada swoistą dialektykę, grę interpretacyjną między czasem teraźniejszym a wiekami dawnymi, w ramach której tradycja określa dzień dzisiejszy, ten zaś rzutuje na jej niejako nowe rozumienie.

Uwagi te oczywiście dotyczą zarówno badań prowadzonych w okresie PRL-u, jak i obecnie. Należy przy tym zauważyć, że dokonania badawcze z czasów PRL-u stanowią do dziś istotny składnik świadomości historycznoliterackiej naukowców<sup>1</sup> zajmujących się literaturą i kulturą oświecenia. Można powiedzieć, że wypracowane wówczas klisze badawcze nie mają konkurencyjnych, nośnych alternatywnych propozycji. Okres PRL-u wpływa na stan świadomości badawczej historyków oświecenia jako zasób rozpoznań dziejowych właściwie pozostający poza zakresem dyskusji.

Wielu humanistów w tym czasie z dystansem czy wręcz niechęcią podchodziło do materializmu jako tzw. naukowego światopoglądu na rzeczywistość, podążając ścieżkami hermeneutyki bądź strukturalizmu. Mimo to można powiedzieć, że marksizm i pozytywizm, którego ten pierwszy jest swoistą odnogą, w sposób niejako automatyczny kształtują wówczas obraz procesu historycznego wśród badaczy XVIII wieku. Wizja pracy do przodu, stale rozwijającej się poprzez etapowe niejako skoki cywilizacji zachodniej jest wtedy bezdyskusyjna. Nie tyle odrzuca się inne możliwości w tej mierze, ale w ogóle nie bierze się ich pod uwagę, na przykład cyklicznego rozwoju kultury ludzkiej lub teorii katastrof.

Spojrzenie na wiek oświecenia w Polsce wśród literaturoznawców określiły w dużym stopniu rozprawy i artykuły Janusza Maciejewskiego. Badacz ten w zasadzie pozostaje w zgodzie z tendencją do postrzegania procesu historycznego jako przewycięzania opcji konserwatywnych przez siły postępowe. Maciejewski zakłada istnienie dwóch formacji kulturowych, które dzielą zasadnicze, nieprzekraczalne różnice ideologiczne i aksjologiczne, sarmatyzmu i oświecenia. Obie formacje charakteryzuje układ specyficznych sprzeczności i napięć ideowych, który określa strukturę myślową, ale też społeczną każdej z nich. Struktury te są do siebie tak nieprzystawalne, że nie jest możliwy żaden dialog między przedstawicielami obu tych światów zamkniętych w swoich specyficznych systemach. Maciejewski zakłada ostrą dychotomię społeczeństwa polskiego według wyróżnionych przez siebie formacji. Jest to dychotomia nie tylko społeczna, ale też psychologiczna. Badacz ustanawia tym samym swoisty rodzaj psychologii społecznej i kulturowej, której podstawową regułą jest pewnego rodzaju racjonalizm.

W filozofii od czasów Husserla znane jest rozróżnienie między myśleniem logicznym i psychologicznym. Rozumowanie przebiegające według praw logiki nie jest według Husserla tożsame z realnymi procesami myślenia, z wnioskowaniem dokonywanym przez ludzi w codziennych warunkach. Maciejewski skłonny jest przyznać, a właściwie przesądza, że ideologiczne kierunki myślenia zakła-

---

<sup>1</sup> Do ich grona należy zaliczyć przede wszystkim literaturoznawców, kulturoznawców, historyków i historyków idei.

dają takie same warunki poprawności, jak rozumowania formalistyczne. Z drugiej jednak strony przyznaje, że formacje kulturowe nie są spójne pojęciowo, konsekwentne ideologicznie.

Musi zatem paść pytanie, dlaczego uznaje za niemożliwe łączenie w myśleniu ludzi XVIII wieku konserwatywnych i modernistycznych przesłanek. Można przypuszczać, że wynika to z postrzegania świata jako opartego na wyraźnym przeciwieństwie sił wstecznych i postępowych. Inaczej mówiąc, przyjmuje wizję procesu historycznego, która zakłada ścieranie się ducha nowoczesności z myślą zachowawczą, skazaną z góry na przegraną, między innymi z racji swej niereformowalnej, odpornej na zmiany struktury.

Między formacjami możliwa jest zatem konkurencja, ale nierówna, gdyż oparta na wyraźnej historycznej przewadze jednej z nich. Rozróżnienia te nawiązują do pojęcia postępu, który polega na automatycznym niejako następowaniu formacji będących coraz bardziej zaawansowanymi próbami zracjonalizowania świata, próbami nie do pogodzenia z wcześniej występującymi modelami cywilizacyjnymi. Myślenie to zakłada ponadto, że ludzie wyznający dawne ideały nie potrafią w żaden sposób korygować swych przekonań, dopasowując w jakiejś mierze wyznawaną ideologię do nowych potrzeb społecznych, państwowych czy cywilizacyjnych. Oznacza to, że wszelkie odmiany konserwatyzmu są nieelastyczne, nie może zachodzić ich adaptacja do obecnych czasów, muszą zatem wymierać na skutek swej bezwładności ideologicznej.

Jest to koncepcja, która może nie jest podyktowana wprost marksistowską wizją rzeczywistości, ale zapożycza od niej w zakresie rozumienia przebiegu procesów historycznych zasadnicze elementy. Można też traktować ją jako pewną odmianę poglądów niemieckiego historyka kultury i cywilizacji Maxa Webera, który badał procesy racjonalizowania się świata zachodniego w toku dziejów.

Jak wcześniej zaznaczyłem, nowe okoliczności historyczne rzutują na sposób rozumienia mechanizmów politycznych i cywilizacyjnych z przeszłości. Z takimi nowymi uwarunkowaniami historycznymi mamy do czynienia od 1989 roku; w ich świetle możemy zmodyfikować utarte poglądy badawcze na procesy kulturowe zachodzące w XVIII wieku na ziemiach polskich. Historyk Jacek Staszewski stwierdza w tej mierze w konkluzji swej rozprawy o trzydziestolecie 1765–1795 w Polsce, zamieszczonej w książce *Polska na przestrzeni wieków*, co następuje:

Unikaliśmy konsekwentnie terminu „oświecenie”, przywoływanego – naszym zdaniem nie-słusznie – jako czynnika sprawczego przemian w Polsce. Były to naszym zdaniem przemiany sarmatyzmu, a więc obarczone całym bagażem wartości i zła, które reprezentował sarmatyzm w ciągu XVIII w. Oświecone jednostki swoją obecnością i szlachetną działalnością podkreślały dystans nie czasowy, lecz świadomościowy społeczeństwa polskiego dzielący je od norm, które po rewolucji francuskiej staną się własnością części społeczeństw europejskich. Wizja odrodzonego państwa polskiego była sarmacka – aż do powstania styczniowego i pojawiała się ona we wszystkich formach choćby pozornie tak odmiennych od państwa wymazanego z map Europy w 1795 r., wzbogacona o kolejne przemiany i doświadczenia następnych pokoleń Sarmatów<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> J. Staszewski, *Polska na przestrzeni wieków, 1696–1795* [w:] *Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Kowalczyk i Z. Stefaniak, Warszawa 2009, s. 374.

Głos Jacka Staszewskiego w sprawie przebiegu przemian kulturowych, społecznych i państwowych w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku wydaje się odosobniony, a wśród badaczy literatury oświecenia rodzi spore wątpliwości. Uważam, że jest to jednak opinia, która wychodzi naprzeciw okolicznościom historycznym, jakie zaistniały po 1989 roku, a które rzucają nowe światło na mechanizmy przemian dziejowych. Staszewski nawiązuje raczej do teorii katastrof niż nieuniknionego postępu cywilizacyjnego. Zakłada bowiem, że sarmatyzm adaptował się do nowych warunków politycznych, w jakich znalazła się Polska w latach 1695–1795, ale podjęte reformy okazały się niewystarczające, aby ocalić państwo szlacheckie. Nie to jest jednak najważniejsze, jeśli chodzi o spór między zwolennikami teorii dominacji formacji oświeceniowej w Polsce nad sarmatyzmem w drugiej połowie XVIII wieku a ich oponentami podkreślającymi konserwatywne cechy społeczeństwa polskiego w tym okresie. Istotniejszą kwestią jest wskazanie na to, że sarmatyzm mógł się modernizować. Staszewski zakłada, że ta modernizacja mogła nawet wykraczać poza obręb ideologiczny tej formacji, o czym pisze następująco:

Wydaje się, że w ostatnim dwudziestoleciu XVIII w. nastąpiło tak gwałtowne nagromadzenie wydarzeń następujących równocześnie i zaraz po sobie, iż dokonał się przełom w świadomości szlachty, na który oczekiwali reformatorzy od początku stulecia. Pojawiło się mieszczaństwo jako samodzielna siła polityczna, najlepiej zorganizowane i skupione w Warszawie, lecz obecne jako nowa warstwa na obszarze całej Polski. Wreszcie nastąpiły wydarzenia, które sprawiły, że kwestia chłopstwa utraciła rangę problemu humanitarnego traktowania chłopów poddanych, ale stała się kwestią polityczną i w takiej postaci zadomowiła się w myśli politycznej i działalności insurgentów<sup>3</sup>.

Wydaje się, że wpływ na kształtowanie tego typu myślenia historycznego o sytuacji narodu polskiego w okresie oświecenia miał nowy układ sił społecznych i politycznych po 1989 roku. Jest to okres, kiedy życie publiczne w Polsce ulega zasadniczym zmianom. W okresie PRL-u istniały w zasadzie dwa obozy polityczne, mniej lub bardziej konfrontacyjnie nastawione wobec siebie – marksiści i ich zwolennicy oraz oponenti władzy.

Po 1989 roku do głosu dochodzą zróżnicowane siły społeczne i polityczne, konkurencja dychotomiczna zanika wobec różnych układów czynników władzy i opozycji. Głos zabierają konserwatyści i liberałowie, ale spór między czystymi tradycjonalistami i zdecydowanymi modernistami wydaje się raczej sprawą wyjątku niż regułą. Bogactwo życia ideologicznego i politycznego we współczesnej Polsce wynika z tego, że tradycjoniści modyfikują swoje programy na różne sposoby, z zachowaniem pewnych podstawowych dla siebie zasad czy wartości.

Współcześnie raczej do rzadkości należy jednoznaczność i jednolitość programowa polskich partii politycznych, biorąc pod uwagę punkty startowe konserwatyizmu i liberalizmu. Te punkty startowe wyznaczone są przez kilka istotnych czynników ideowych. Tradycjonalizm zakłada przede wszystkim religijny ogląd rzeczywistości, istotną rolę wiary katolickiej i Kościoła rzymskokatolickiego

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 373–374.

w życiu państwowym i narodowym. Dochodzi do tego promowanie silnej rodziny i dominacji państwa nad jednostką.

W myśli liberalnej przeważa scjentyzm i racjonalizm ekonomiczny, dążenie do społeczeństwa obywatelskiego, a także wiara w możliwości jednostki, której gwarantuje się szeroką autonomię wobec państwa. W dzisiejszych programach partyjnych te elementy ideologiczne raczej nie tyle są skonfliktowane, ile poddane różnym tendencjom dialogującym i określone warunkami różnych politycznych kompromisów. Adaptacyjne poczynania tradycjonalistów w stosunku do wymogów ekonomicznych czy politycznych obecnych czasów, a także w odniesieniu do alternatywnych rozwiązań światopoglądowych czy kulturowych pokazują, że zamkniętość pewnych formacji kulturowych na oddziaływania z zewnątrz jest kwestią relatywną, a na pewno nie można jej absolutyzować.

Analogie w poczynaniach adaptacyjnych nowoczesnych elit politycznych w stosunku do innych rozwiązań myślowych czy cywilizacyjnych w historii Zachodu sięgają czasów starożytnych. Trzeba upatrywać tych analogii przede wszystkim w historii chrześcijaństwa i Kościoła rzymskokatolickiego. Powszechnie wiadomo, że chrześcijaństwo zachodnie zostało w swych zasadniczych zrębach określone na skutek dialogu teologii i antropologii biblijnej z filozofią pogańską. Popularne filmy historyczne wskazują także, że chrześcijaństwo dokonało przyswojenia pewnych pogańskich mitów, wierzeń i praktyk religijnych do swoich potrzeb wyznaniowych. Kościół rzymskokatolicki, podpora zachodniego konserwatyzmu, w ciągu swego długiego trwania prowadził nieustanny dialog z przekształcającą się filozofią zachodnią. Przykładem takiego otwarcia na nasz rodzimy gruncie jest filozofia recentiorum, która miała służyć jako pomost między teologią a wiedzą osiągniętą przez nauki ścisłe.

Ten adaptacyjny charakter praktyki badawczej i pedagogicznej z zakresu filozofii stosowanej w szkołach polskich od końca lat czterdziestych do początku lat siedemdziesiątych XVIII wieku eksponuje Henryk Hinz w artykule *Filozofia* zamieszczonym w *Słowniku literatury polskiego oświecenia* pod redakcją Teresy Kostkiewiczowej:

*Philosophia recentiorum* była eklektyczną próbą skojarzenia scholastyki z elementami nowej fizyki (Newton) oraz nowożytnej metodologii i logiki (Kartezjusz, Bacon). Oprócz wymienionych autorów wprowadzała ona również nazwiska licznych innych pisarzy, myślicieli i uczonych XVII (Leibniz, Locke), a z czasem również XVIII w. Z tradycji rodzimej przypominało A. Frycza Modrzewskiego, a potem podjęto w tym kręgu obronę Kopernika<sup>4</sup>.

Nie ma lepszego przykładu na to, że w wieku oświecenia natura rozumu ludzkiego nie uległa raptownej zmianie i w dalszym ciągu pozostawał on skłonny do dialogowego postrzegania rzeczywistości, pojmowania jej w kategoriach, które nie tylko nie zakładają ścisłej wzajemnej korelacji, ale należą do różnych porządków dyskursywnych. Warto przywołać na poparcie tego twierdzenia fragment z książki

<sup>4</sup> H. Hinz, *Filozofia* [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1991, s. 123.

*Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII* Władysława Smoleńskiego, w którym opisuje postawę uczniów szkół pijarskich wobec nowych teorii naukowych i filozoficznych, postawę aprobującą, ale jednocześnie na tyle oportunistyczną, aby zachowany został nadrzędny status religii:

Podobny nastrój panował i na popisach dorocznych, odprawianych publicznie w języku łacińskim. Uczniowie filozofii i matematyki wyrażali admirację dla umiejętności ścisłych i fizyki doświadczalnej; nie szczędzili podziwu dla odkryć naukowych – o ile nie zaczęły wiary i nie podkopywały podań biblijnych. Dowodzili mylności teorii Berkeleygo o nieistnieniu świata zmysłowego; nie podzielali zapatrywań Kartezjusza, Gassendiego, Newtona na substancję; wojowali z poglądami Leibniza na budowę materii. Teorię (*hipotesim*) Kopernika w zasadzie przyjmowali – bez obrazy jednak wersji biblijnej. Pozorne wstrzymanie biegu słońca na rozkaz Jozuego zaliczali do cudów i za złe mieli Spinozie, że nie chciał temu dać wiary<sup>5</sup>.

Współcześni tradycjoniści także w większym lub mniejszym stopniu respektują powagę dyscyplin ścisłych, a wzór takiej postawy został właśnie wypracowany w dobie oświecenia, kiedy autonomizujące się w stosunku od filozofii przyrodoznawstwo zaczęło w istotny sposób konkurować z teologią w dziedzinie budowania całościowego modelu świata. Za przykład może w tym wypadku służyć teoria ewolucji, która znajduje zwolenników nie tylko wśród ateistów. Znany był na przykład pozytywny stosunek arcybiskupa Józefa Życińskiego do teorii Darwina, krytykowany przez środowiska fundamentalistyczne.

Wśród polityków polskich z kręgów prawicy czy tradycjonalistów związanych z Kościołem rzymskokatolickim nie słyhać głośniejszych opinii, jakoby teoria ewolucji była błędna; jeżeli w tej sprawie odzywają się głosy sprzeciwu, to należą one do osób związanych z nowymi ruchami ewangelicznymi o charakterze protestanckim. Oczywiście historia relacji Kościoła rzymskokatolickiego ze światem nauki jest złożona, przebiegały te odniesienia w toku dziejów w sposób mniej lub bardziej konfliktowy, mniej lub bardziej inspirujący dla obu stron.

Wiek XVIII stanowi jeden z okresów, w których ten dialog przybiera na sile, wielu księży zafascynowanych ówczesnym przyrodoznawstwem szerzy podstawy nowej wiedzy. W Polsce nakładają się na ten dialog dyskusje o stanie społeczeństwa, narodu i państwa. Jeżeli każdy krok modernizacyjny potraktować jako istotny symptom oświecenia, to rzeczywiście historię wieku XVIII w Polsce można odczytywać jako narastanie tendencji postępowych, zbliżających przynajmniej elity kulturalne do standardów cywilizacyjnych prących do przodu nacji zachodnich. Taki sposób widzenia modernizacji obarczony jest jednak błędem ekstrapolowania pewnych przejawów modernizacji na rzeczywistość z gruntu odmienną. To tak jakby ktoś współcześnie tylko na podstawie faktów opowiadania się przez polityka za teorią ewolucji od razu przypisał mu lewicowy paradygmat ideologiczny. Jest to oczywiście grube uproszczenie sytuacji, które wynika z mylnego założenia, że tradycjoniści nie mogą modyfikować swoich poglądów, że zawsze we wszystkim trzymają się konserwatywnych ustaleń.

---

<sup>5</sup> W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979, s. 81–82.



W Polsce w XVIII wieku istniały w Kościele rzymskokatolickim różne nurty reformatorskie lub osoby o takich skłonnościach, ale nie oznacza to, że podejmowały one przedsięwzięcia zmierzające do rewolucji dogmatycznej czy systemowej tej instytucji. Proponowane przez nich zmiany, jak np. w przypadku reformy szkolnictwa zakonnego podjętej przez pijarów, miały co prawda charakter nowatorski w obliczu wyzwań stojących przed zakonem i szlachtą w dobie narastania kryzysu państwowości polskiej, ale jednocześnie ich celem było zachowanie najważniejszych wartości i funkcji religijnych tej instytucji kościelnej. Zakon pijarów używał pewnych nowych narzędzi do utrwalania starych celów, katolicyzmu i świadomości obywatelskiej szlachty. Z pewnością zamiarem Stanisława Konarskiego, reformującego program nauczania w szkołach zakonu pijarów, nie było nauczanie wychodzące poza zakres ortodoksji katolickiej, nie było też celem tych zmian zastępowanie porządku feudalnego systemem bardziej egalitarnym.

Podobnie też należy traktować pomysły reformatorskie zgłaszane przez Ignacego Krasickiego. Zasadnicze dzieło modernizacyjne biskupa warmińskiego, *Pan Podstoli*, nie jest obliczone przeciw na drastyczną zmianę istniejącego porządku społecznego, służy raczej jego utrwaleniu poprzez zgłaszanie pewnych usprawnień. Wrywkowe potraktowanie *Pana Podstolego*, wyolbrzymianie określonych jego fragmentów może prowadzić do przypisania Krasickiemu postawy człowieka oświecenia. Ale motywy dotyczące konieczności poprawy warunków mieszkaniowych chłopów czy pokazujące bohatera jako osobę prowadzącą różne inwestycje i roboty ułatwiające codzienne życie nie powinny przysłaniać jednego faktu – biskup warmiński zakłada raczej politykę kostnienia Polaków w zastałych formach życia niż diametralnej przebudowy jego podstaw.

Zabiegi reformatorskie pijarów, wymuszające podobne kroki edukacyjne u jezuitów, działania lub posunięcia modernizacyjne księży stojących na niższych i wyższych szczeblach drabiny społecznej trzeba zatem postrzegać całościowo, co oznacza przyznanie, że na ogół podporządkowane są one naczelnym tradycyjnym wartościom, a nawet więcej, służą lepszej, bardziej skutecznej ich propagandzie lub promocji. Niezwykle ważną kwestią rzutującą na ocenę istoty kultury epoki oświecenia jest proces przemian osiemnastowiecznego języka polskiego, rezygnacja przez Polaków z nawyków saskiej retoryki na korzyść stylu bardziej komunikatywnego.

Język stanowi zasadnicze kryterium klasyfikowania pisarzy polskich jako sarmatów bądź przedstawicieli oświecenia. Doświadczenia wyniesione z lat wielkich przeobrażeń społecznych i kulturowych, których datą startową jest rok 1989, dowodzą, że nowe modele języka mogą łączyć się z tradycjonalizmem ideowym. Celem przebudowy dyskursu nie są bowiem fundamenty konserwatywnego światopoglądu, ale lepsze dostosowanie ich do swobodnego rynku idei ekonomicznych, społecznych i politycznych w świecie zmieniającym swe cywilizacyjne oblicze.

Nowy język w oczywisty sposób modyfikuje standardy politycznego funkcjonowania tradycjonalistów. Jednakże jest tak ideologicznie dopasowany do wyzwań obecnych czasów, że zachodzi stan harmonii między wartościami nadrzędnymi

a pragmatycznymi. W ten sposób naród, wiara, państwo, rodzina stanowią nadal główne cele polityki partyjnej tradycjonalistów, zmieniają się zaś narzędzia w sferze decyzji ekonomicznych, praktyki sprawowania władzy, polityki historycznej i patriotycznej, mniej lub bardziej dalekosiężnych planów rozwoju państwa. Dyskurs nad środkami wiodącymi do danych celów jest zawsze powiązany z tymi celami, jednakże nowy język ma służyć lepszej polityce komunikacyjnej i racjonalizacji działań, a nie zmianie preferencji aksjologicznych.

W wieku XVIII tradycjonałiści polscy zetknęli się z nowymi, coraz bardziej nośnymi wyzwaniem zainicjowanymi przez gwałtowny rozwój nauki, teorii społecznej, przemian kulturowych, przekształceń politycznych i ekonomicznych o szerokim zasięgu. Podjętą przez Konarskiego reformę języka retoryki i przeobrażenia języka literackiego w tej dobie należy postrzegać, podobnie jak to się działo po roku 1989 z dyskursem tradycjonalistów, jako próbę zrationalizowania myślenia, w ramach której chodzić będzie nie o zmianę fundamentów wyznawanego światopoglądu, ale lepsze przystosowanie się do wymogów świata współczesnego.

W wieku XVIII siłą sprawczą reform modernizujących do pewnego stopnia społeczeństwo i państwo polskie był dwór królewski i patriotycznie nastawieni magnaci, ale żadne kroki naprawcze nie były możliwe bez udziału Kościoła katolickiego i księży. Ci ostatni zaś, wśród których wymienić należy choćby dla przykładu tych najbardziej znaczących dla kultury polskiej – Józefa Andrzeja Załuskiego, Stanisława Konarskiego, Ignacego Krasickiego, Adama Naruszewicza, nie parli do zmian, które, tak jak to działo się za rewolucji francuskiej, wywracałyby do góry nogami porządek moralny, społeczny, ekonomiczny w państwie polskim.

Wiek XVIII w Polsce należy zatem postrzegać jako szereg różnych prób adaptowania do sarmatyzmu rozmaitych idei oświecenia, którego ideologia krystalizuje się przez całe to stulecie. Nie jest to bynajmniej starcie dwóch obozów i formacji kulturowych, a raczej symbiotyczne wchłanianie przez sarmatyzm niektórych założeń modernizacyjnych, a tylko w przypadku poszczególnych osób, tych najbardziej radykalnych, stały dialog z trendami liberalnymi, scjentystycznymi lub areligijnymi. Czasy dzisiejsze pouczają nas, że dyskusje społeczne i kulturalne nie są tylko efektem zderzenia się przeciwstawnych obozów ideologicznych, stanowią one też wynik rozgrywek samych tradycjonalistów zakładających w ramach poszczególnych ugrupowań inną pragmatykę sprawowania władzy.

Epoka oświecenia w Polsce to okres, w którym dominowała w przeważającej mierze rywalizacja między zatwardziałymi konserwatystami a sarmatami chcącymi osiągnąć te same cele polityczne, czyli zachowanie państwa szlacheckiego i kultury katolickiej, z tym, że metodami wychodzącymi naprzeciw nowym okolicznościom historycznym. Nie oznacza to, że w literaturze polskiej nie ma nierzadko silnych akcentów oświeceniowych, ale przeważnie sytuują się one na tle bardziej zachowawczych poglądów. Z psychologicznego punktu widzenia szczególnie ciekawie przedstawia się dialog sarmatyzmu i oświecenia w twórczości wybitnych pisarzy epoki oświecenia.



W okresie PRL-u nie były znane na szerszą skalę te odmiany nowoczesnej psychologii, które podejmowały kwestię heterogeniczności ludzkiej tożsamości i osobowości. Obecnie w ramach psychologii narracyjnej ukierunkowanej dialogowo i psychologii nastawionej na wyodrębnianie wielu osobowości pomniejszych w zespole ludzkiej psychiki można bardziej przekonująco wyjaśniać niekonsekwencje, elastyczność, sprzeczności postaw i przekonań ludzi współczesnych i żyjących w wiekach minionych. Te kierunki psychologiczne podają w wątpliwość to, co zakładał Janusz Maciejewski, a mianowicie istnienie nieprzekraczalnych granic ideologicznych w psychice człowieka. Badacz przyjmuje, co prawda, dialog przekonań w ramach jednej formacji kulturowej, ale odrzuca niejako możliwość istnienia osobowości sytuującej się pomiędzy dwiema formacjami lub jednocześnie zakorzenionej wewnątrz dwóch formacji. Tymczasem psychologia dialogu i psychologia subosobowości zakładają, chociaż każda w innym stopniu i na innej drodze, mentalne rozwarstwienie psychiki ludzkiej lub jej segmentowość. Z tej perspektywy trudno mówić o ścieraniu się obozu konserwatystów i absolutnych nowatorów w epoce stanisławowskiej, wypada raczej sugerować, że doszło w niej do systematycznej polemiki między szerokimi rzeszami zdeklarowanych tradycjonalistów i elitami postulującymi różne reformy w celu usprawnienia systemu szlacheckiej kultury i państwowości.

Poszczególni przedstawiciele tych elit nie odrzucali w całości ideologii sarmatyzmu, a szczególnie moralności katolickiej i świata patriarchalnych czy nawet feudalnych wartości, postulowali raczej określone zmiany polityczne niż cywilizacyjne. W przypadku osób zaliczanych do obozu ludzi oświecenia tylko nieliczni, jak choćby Stanisław Trembecki czy Tomasz Kajetan Węgiński, odznaczają się wiedzą na tyle wywrotową, aby głosić poglądy diametralnie niezgodne z duchowymi korzeniami sarmatyzmu.

Reformatorzy z epoki stanisławowskiej nie chcą obalać zastanego porządku społecznego, jeśli rozumieć przezeń preferowane relacje etyczne i hierarchiczne, ich zamiarem są pragmatyczne posunięcia polityczne i ekonomiczne wzmacniające strukturę państwa przy jednoczesnym zachowaniu jego konserwatywnego modelu ludzkich preferencji aksjologicznych. Między nowatorstwem osób takich jak Krasicki, a modernizowaniem się całego społeczeństwa szlacheckiego można wskazać charakterystyczną analogię. W przypadku Krasickiego, a ściślej rozwoju jego poglądów cywilizacyjnych, których najpełniejszy obraz dał w *Panu Podstolim*, nie zachodzi proces zaprzeczania w umyśle tradycyjnym wartościom przez przyjęcie nowych rozwiązań społecznych i etycznych.

Jest to intelekt do głębi przeniknięty kulturą sarmacką, a jednocześnie zgodnie z nowymi teoriami psychologicznymi poddany aktywnemu oddziaływaniu aktualnych prawd i tendencji. W intelekcie tym trwałe struktury mentalne lokalnie ustępują rozwiązaniom reformatorskim; można mówić w odniesieniu do tej kwestii, że na stare przyzwyczajenia umysłowe naciekają autonomiczne elementy innego ideologicznego myślenia. Te nowe struktury nie przejmują jednak władzy nad całym intelektem, tylko w określony sposób go modyfikują, niekoniecznie tworząc z logicznego punktu widzenia koherentną całość z zachowanymi pokładami myślenia.

Trzeba bowiem jeszcze raz zauważyć różnicę między opinią danej osoby na temat racjonalności jej przekonań a faktycznym stanem intelektu w tym zakresie. Janusz Maciejewski, konstruując swój obraz oświecenia, pomylił te dwie rzeczy. Wyszedł z założenia, że człowiek jest istotą na wskroś racjonalną, dlatego nie może łączyć w swym umyśle koncepcji należących do przeciwstawnych porządków ideologicznych. Tymczasem praktyka życia społecznego, a szczególnie współczesne układy polityczne pokazują, że tworzenie porządków ideowych rządzi się innymi prawami niż ścisła logika przekonań. Światem przekonań bardziej niż prawami logiki kierują kwestie adaptacyjne, zdolność do elastycznego funkcjonowania w trudnych warunkach życia codziennego wyznaczonego potrzebami dostosowywania się do różnych modeli i opcji publicznych.

Sytuację nawarstwiania się nowych idei na utrwalonych schematach myślenia sarmackiego można z jednostki przenieść na niemal całą społeczność szlachecką. Wydaje się, że bardziej realistyczny obraz epoki stanisławowskiej rysuje się wtedy, gdy założymy, iż oświecenie, które samo się sukcesywnie rozwija, stopniowo przenika do umysłów szerokich rzesz szlachty niż stanowi absolutnie alternatywny model ideologiczny i cywilizacyjny dla jednego jej obozu i w pełni akceptowalny system wiedzy dla obozu przeciwstawnego.

Oczywiście, należy mieć w odniesieniu do tej kwestii wzgląd na zagadnienie wymiany pokoleń, a więc dziejowego charakteru zmian socjologicznych i mentalnych. Nowe trendy znajdują zwolenników raczej wśród wychowanków placówek oświatowych zarządzanych przez Komisję Edukacji Narodowej niż uczniów dawnych szkół zakonnych; nie wydaje się jednak, że ci pierwsi są z gruntu oświeceni, a ci drudzy zupełnie wsteczni. Sarmatyzm, jak chce tego Jacek Staszewski, jest formacją mentalną, która dominuje do końca I Rzeczypospolitej szlacheckiej, ale jak dowodzi Konstytucja 3 maja, ustępuje on sukcesywnie pola nowym trendom intelektualnym. Bez wątplenia w dobie stanisławowskiej są szerokie rzesze sarmatów, na których idee oświecenia w ogóle nie działają, i są moderniści zupełnie negujący świat dawnych wartości.

Proces przyswajania idei oświecenia przez społeczeństwo polskie jest trudny do statystycznego wychwycenia. Istnieją jednak dokumenty symptomatyczne, które wskazują na pewne ogólne tendencje w życiu narodu. Takim właśnie dokumentem jest Konstytucja 3 maja, która stanowi swoistą syntezę sarmatyzmu i oświecenia, z dominującą jeszcze rolą tego pierwszego. Współcześnie także dyskutuje się nad potrzebą przyjęcia nowej konstytucji; jej uchwalenie stanowiłoby istotny wgląd w preferencje kulturowe i cywilizacyjne narodu polskiego po niemal trzydziestu latach niepodległego bytu państwowego. Na jej podstawie można by wywnioskować, jak zmieniły się postawy ludzi wobec mitu założycielskiego III RP.

Konstytucja 3 maja była świadectwem odejścia społeczeństwa szlacheckiego od negatywnego mitu przejęcia władzy przez Stanisława Augusta Poniatowskiego, wykreowanego przez konfederację barską. To z pewnością sytuuje ją po stronie swoistego rodzaju ideowego i politycznego *novum*. Wypada jednak rozróżnić w tej kwestii dwie perspektywy, zmianę nastawienia ideowego szlachty do spraw pań-

stwowych oraz osobisty sukces polityczny Stanisława Augusta Poniatowskiego. Uchwalenie Konstytucji 3 maja nie oznacza jakiegoś diametralnego przełomu mentalnego w świadomości szlachty, jest to z pewnością duży postęp w myśleniu obywatelskim o państwie polskim, mimo wszystko jednak mieszczący się w ideologii sarmackiej.

Natomiast Konstytucja 3 maja wyznacza z pewnością polityczną drogę króla w niezwykle dla niego korzystny sposób, biorąc pod uwagę początkowe lata rządów naznaczone nieufnością dużej części społeczeństwa szlacheckiego do jego projektów politycznych, której erupcją była konfederacja barska. Stanisławowi Augustowi udało się u schyłku jego rządów przełamać społeczny opór przeciwko koniecznym reformom państwa, przekonać dużą część szlachty do tego, że za zmianami ustrojowymi nie stoi dążenie do władzy absolutnej.

Kompromis, jaki stanowiła Konstytucja 3 maja, był sukcesem politycznym Stanisława Augusta Poniatowskiego dialogującego z siłami gotowymi zmodyfikować swój konserwatyzm zgodnie z potrzebami politycznymi państwa polskiego. Należy pamiętać jednak o tym, że Konstytucja 3 maja stanowiła w zamyśle jeden z etapów kształtowania państwa i narodu polskiego, którego sarmackie korzenie kulturowe nie zostały naruszone, a wręcz uległy wzmocnieniu. Stanisław August Poniatowski przeszedł do historii jako władca oświecony, jego dążenia do unowocześnienia struktury społecznej narodu polskiego nie znalazły chyba jednak odpowiedniego umocowania prawnego w Konstytucji 3 maja właśnie ze względu na konieczność kompromisu z sarmacką tradycją szlachty.

Historia rządów ostatniego króla Polski jest jaskrawym przykładem tego, że zarządzał on do pewnego stopnia długotrwałym procesem modernizacji społeczeństwa, który wyklucza w swym efekcie końcowym tezę o istnieniu dwóch „plemion” szlacheckich – oświeconego i sarmackiego. Zawartość prawna Konstytucji 3 maja wskazuje, że o ładzie państwa polskiego zdecydował dialog sarmatów oświeconych z konserwatystami, który obrazuje dosadnie *Powrót posła* Juliana Ursyna Niemcewicza. Sam Niemcewicz zaproponuje w przyszłości Polsce trzecią drogę społecznego rozwoju, która unikać będzie błędów feudalizmu i liberalizmu – jego *Dwaj panowie Sieciechowie* uwidaczniają, że Polacy nie tylko dzisiaj, ale już w dobie oświecenia szukali rozwiązań politycznych respektujących tradycję i odwołujących się do potrzeb nowych czasów. Należy mieć tylko nadzieję, że Polska w dobie współczesnej lepiej sprosta temu wyzwaniu niż I Rzeczpospolita szlachecka.

## Bibliografia

- Gadamer H.G., *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.  
 Husserl E., *Badania logiczne, Prolegomena do czystej logiki*, t. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006.  
 Maciejewski J., *Oświecenie* [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1991, s. 374–381.  
 Maciejewski J., *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historyczno-literackiego* [w:] *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*, seria 2, red. Z. Goliński, Wrocław 1977, s. 5–128.

*Narracja. Teoria i praktyka*, red. B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, Kraków 2008.

*Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Kowalczyk, Z. Stefaniak, Warszawa 2007.

*Psychoterapia. Szkoły i metody*, red. L. Grzebiuk i H. Suszek, Warszawa 2011.

Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979.

## **The Conservatism of Nobles in the Enlightenment Period as Viewed by Present-day Figures of Polish Traditionalism**

### Abstract

The contemporary research on the Stanislaus epoch expresses the opinion that the crucial civilization process of the times was the development of the Enlightenment social formation as well as superseding Sarmatism from national life. Still there are more and more views that the Enlightenment was not a dominant cultural factor in Poland, in the late 18th century. The article *Konserwatyzm szlachecki w dobie oświecenia z perspektywy współczesnych postaci polskiego tradycyjizmu (The Conservatism of Nobles in the Enlightenment Period as Viewed by Present-day Figures of Polish Traditionalism)* does not agree with the opinion expressed by Janusz Maciejewski that some Enlightenment values and Sarmatism accept not go hand in hand in people's mind from the Stanislaus epoch. According to its author, some Sarmatians accept the Enlightenment ideas, which does not eliminate traditionalism from their minds, but makes it more modern in some way. There is some analogy between the Enlightenment and the present Times. The present-day Polish political scene shows that it is possible to join conservatism with modernism, apology of the past and facing new challenges.

**Key words:** conservatism, crucial civilization, sarmatism, traditionalism