

Etos humanistyczny w oświeceniu

1. Wprowadzenie

Idee wieku oświecenia przeniknęły do świadomości protagonistów ruchu umysłowego i politycznego we wszystkich krajach Europy, ulegając adaptacji i asymilacji odpowiednio do zastanych warunków społecznych. Wszystkich uczestników tej formacji kulturowej łączyło krytyczne podejście do panujących struktur społecznych i hierarchii wartości, a także przekonanie, że należy zwerifikować wszystkie sądy przyjmowane dotychczas apriorycznie, sprawdzić zgodność istniejących systemów, praw, opinii z dwoma kryteriami, które dla oświeconych stały się najwyższą instancją odwoławczą: rozumem i naturą, by na nowo je uzasadnić lub odrzucić. Główny nurt polemik i dyskusji ogniskował się wokół swoistej filozofii człowieka. Spory o naturę ludzką, niezmienną i właściwą dla całego gatunku (a więc niezależną od wpływów akcydentalnych, jak środowisko geograficzne, epoka historyczna, obyczaj i tradycja), o ład moralny, wartości, umowę społeczną, wypierały studia teologiczne bądź próby tworzenia systemów uniwersalnych wyjaśniających strukturę świata. W oświeceniu dokonała się doniosła emancypacja człowieka jako cząstki natury rządzącej się własnymi, immanentnymi prawami – natury oddzielonej od swego Stwórcy i od niego niezależnej. Owo wyjście ludzkości z niepełnoletności, w którą popadła z własnej winy, dokonuje

się, według definicji Kanta¹, przez czynienie wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Warto zwrócić uwagę na wyraźnie ujawniające się traktowanie rozumu jako władzy poznawczej, zdolnej do rozpoznawania prawdy i dobra, lecz wymagającej okoliczności umożliwiających aktualizację jej potencjalnych właściwości. Kierowanie się rozumem jest postulatem wywodzącym się z filozofii greckiej; można tu wskazać Sokratesa, Platona, Arystotelesa czy stoików. Wypada jednak wyraźnie podkreślić, że oświeceniowa recepcja tradycji antycznej, greckiej i rzymskiej jest po wielokroć zapośredniczona².

W świadomości ludzi oświecenia funkcjonowały wartości wypracowane w obrębie modelu kultury budowanego na podstawach tradycji antycznej, przyswojone i utrwalone przez poprzedników. Etos humanistyczny – pojmowany jako fundamentalne przekonania o świecie i człowieku, kryteria będące podstawą głównych wzorców zachowania się, pozwalające budować system wartości jednostki i oceniać postawy moralne – jest integralnym składnikiem światopoglądu polskiego „wieku światła”. W tym kontekście pisarze polskiego oświecenia jawią się jako kontynuatorzy poszukujący i rozwijający tradycje starożytnej wiedzy o człowieku, a etos humanistyczny jako zbiór pozytywnych, afirmowanych tez i przekonań. U podstaw oświecenia jako odrębnej formacji kulturowej legło przeżycie „kryzysu świadomości europejskiej”³. Wyrodnienie feudalnych instytucji i struktur społecznych wiązało się z upadkiem bądź zachwianiem niekwestionowanych do tej

¹ Definicja sformułowana w artykule Kanta pt. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, który ukazał się w 1784 r. w piśmie naukowym „*Berlinische Monatschrift*”.

² Zob. T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1979, s. 21–47; eadem, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2008; J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów liberalizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 42–69.

³ Por. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 23–30, 41–55.

pory autorytetów, doprowadzając do rewizjonistycznego potraktowania najróżniejszych, i ważnych, i marginalnych składników życia i kultury, w tym humanistycznego etosu, który w tym ujęciu byłby systemem problemów i pytań rodzących sprzeczności i napięcia⁴. Oświeceniowi pisarze, publicyści, poeci, twórcy nowego programu edukacji zajmowali krytyczny stosunek wobec zastanej rzeczywistości, przygotowując projekty jej ulepszenia. Postępowe idee przenikały coraz szerzej do literatury, jednak konsekwencją tego procesu nie stało się totalne odrzucenie sarmackiego dziedzictwa; niektóre wartości stworzone i przekazane przez tradycję zachowały poczesne miejsce w świadomości oświeceniowej. Przedmiotem szczególnej dumy były tradycje epoki zygmuntońskiej, opisywanej w kategoriach quasi-mitycznych „Rzeczypospolitej złotego wieku”, stanowiącej dziedzictwo, do którego świadomie nawiązywano i w którym odnajdowano cechy godne naśladowania, w przeciwieństwie do bezpośrednio poprzedzającego, krytykowanego okresu saskiego. Wybitni twórcy i myśliciele podejmujący próbę generalnej naprawy Rzeczypospolitej w duchu oświecenia warunkowali dokonanie pożądaných przemian przekształceniem moralności jednostek. Podejście do problemu postępowych reform od strony jednostki jako podmiotu planowanych przemian wiązało się z podjęciem kwestii etycznych, uwikłaniem w dyskusję o nowej „filozofii człowieka”. Oświeceniowy spór o naturę ludzką, wartości, ład moralny okaże swój pełny sens, gdy przypomnimy o ciągle aktualizowanej tradycji wielkich systemów filozoficznych

⁴ Oświecenie było formacją pełną antynomii, które dotyczyły, co uświadamiali sobie jej najwybitniejsi myśliciele, fundamentalnych przekonań o świecie i człowieku. Jedną z istotniejszych wydaje się sprzeczność między traktowaniem rozumu jako najwyższej miary rzeczywistości przy jego jednoczesnej podległości zmysłom. Wiele też i przekonań, traktowanych w początkowej fazie oświecenia jako aksjomatyczne, u schyłku epoki poddanych zostało rewizji. Na przykład początkowo pod hasłem europeizacji i racjonalizacji doszło do totalnej negacji i w konsekwencji odrzucenia sarmatyzmu, następnie w związku z ewolucją samych idei oświeceniowych uległ złagodzeniu stosunek do wielu jego cech, by wreszcie po trzecim rozbiórce doszło do pełnej rehabilitacji i afirmacji sarmatyzmu, gdyż jego cechy kojarzono z niepodległą Polską. Innym przykładem jest złożony i niekonsekwentny stosunek do samobójstwa.

starożytności. Stoicyzm, epikureizm, platonizm, arystotelizm są nieustannie obecne w tle oświeceniowych sporów doktrynalnych, tkwią w głębokich, z trudem ujawnianych pokładach świadomości bądź sytuują się na powierzchni dyskursu prowadzonego częściowo „cudzym” językiem; co więcej, bywają traktowane jako komplementarne, w ich ówczesną recepcję wpisany jest wysiłek odnalezienia formuły syntezy tych heterogenicznych kierunków filozoficznych.

Osobliwością kultury polskiego oświecenia wydaje się fakt, że negatywnym układem odniesienia jego myśli filozoficznej była scholastyka, choć do połowy lat czterdziestych XVIII w. w obiegu publicznym dominowały studia, podręczniki i liczne druki szkolne oparte na kanonie autorów ustalonych w późnym średniowieczu. W szkolnictwie jezuickim realizowano program, który – choć modyfikowany – utrzymał się od renesansu aż po lata funkcjonowania Komisji Edukacji Narodowej; przewidywał on lekturę klasyków, przede wszystkim łacińskich. Odwrót reformatorów edukacji od teologii, metafizyki, panegirycznej retoryki wykorzystywanej w skrajnych przypadkach do sławienia spraw etycznie ujemnych, dynamiczne zmiany w szkolnictwie od czasów inicjatywy Stanisława Konarskiego⁵, przygotowują grunt do zaszczepienia młodzieży ciekawości dla rozkwitających w Europie nauk. Umocnienie się w światlejszych środowiskach kartezjanizmu, następnie spopularyzowanej w systemie szkolnictwa pijarskiego na wpół oświeceniowej Wolffiańskiej *philosophia recentiorum*, ożywione zainteresowanie oświeconych dorobkiem polskiego renesansu, wyrażające się między innymi we wznowieniach szesnastowiecznych

⁵ W 1741 r. Konarski otworzył *Collegium Nobilium* i oparł je na opracowanych przez siebie przepisach. Jego osobista interwencja spowodowała otrzymanie w 1750 r. brewe papieża Benedykta XIV *Cum alias nos*, które upoważniało do przeprowadzenia tzw. wizytacji apostolskiej, tudzież reformy zakonu pijarskiego i jego szkolnictwa. Podstawą prac reorganizacyjnych stały się *Ordynacje wizytacji apostolskiej*, które oddane do druku w 1754 r., zaczęły obowiązywać dwa lata później. Ich część czwarta, *De scholis*, dotyczy projektowanych zmian pijarskich szkół publicznych: kształcenia nauczycieli, materiału i planu dydaktycznego, celów wychowawczych.

przekładów dzieł antycznych⁶, wreszcie programowe zamówienia królewskie: Naruszewicza trzypomowy przekład dzieł Tacyta⁷, pomnikowe wydanie *Horacy przekładania różnych* (1773–1775), tudzież Dawida Pilchowskiego edycja listów i pism filozoficznych Seneki⁸ – to tylko wybrane elementy życia intelektualnego tego okresu, które złożyły się na ukształtowanie specyficznie polskiej formacji oświeceniowej. Unaocniają one skomplikowane drogi prowadzące do przejścia czy twórczego przetworzenia myśli humanistycznej zawartej zarówno w dorobku filozoficznym, jak i literackim starożytności. Program nauki w szkołach jezuickich, ustalony w głównym zarysie jeszcze w XVI w., przewidywał w nauczaniu łaciny, retoryki i poetyki lekturę klasyków, przede wszystkim łacińskich. Ów ustalony ogólnie program nie zawsze pokrywał się z praktyką szkolną, często dostosowywano go do lokalnych celów i potrzeb, zaniedbując lekturę klasyków na rzecz nauki poetów barokowych, odpowiadających osobistym gustom nauczycieli. W momencie, kiedy w myśli europejskiej wyciągnięto już daleko idące konsekwencje z rozpoczętego w filozofii XVII w. procesu relatywizacji wartości, w Rzeczypospolitej w krótkim czasie dokonała się ewolucja od wtórnego średniowiecza w postaci scholastyki do przodujących idei owych czasów. Istotne było dążenie do jednoczesnego i selektywnego przyswojenia kanonu tekstów europejskiego klasycyzmu XVII w., jak również zróżnicowanej myśli osiemnastowiecznej, niejednokrotnie polemicznej wobec dorobku intelektualnego wieku poprzedniego. Sprawiało to, że na gruncie polskim, co wykazują szczegółowe studia poświęcone

⁶ W 1766 r. ukazało się wznowienie przekładu Stanisława Koszutskiego Cycerona *O powinnościach wszech stanów ludzi*, w 1772 r. Górnickiego przekładu Seneki *O dobrodziejstwach*.

⁷ Powstał w latach 1772–1783.

⁸ Dawid Pilchowski opublikował w 1771 r. zbiór przekładów *O krótkości życia, O życiu szczęśliwym, O Opatrzności, O pokoju duszy, O stałości mądrego*, w 1775 r. *O łaskawości i gniewie*, w latach 1781–1782 cztery tomy *Listów do Lucyliusza*. Opatruje ponadto polską wersję komentarzami wskazującymi na podejmowanie motywów stoickich przez pisarzy polskich XVI i XVII w., m.in. Jakuba Górskiego, Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, Szymona Starowolskiego, Jana Andrzeja Morsztyna.

takim gatunkom jak rozmowy zmarłych (dialogi elizejskie)⁹ czy poemat opisowy¹⁰, niezwykle trudno wskazać konkretne źródła inspiracji i zapożyczeń.

2. Wobec kartezjanizmu

Jednym z podstawowych aksjomatów oświeceniowych jest utożsamienie rozumu z naturą. Przejęcie stoickiej doktryny o *lumen naturale* – naturalnym świetle rozumu wystarczającym do objaśniania i poznania całokształtu zjawisk – doprowadziło myślicieli do uznania rozumu za miarę prawdy, wskazując równocześnie podstawowy cel badań filozoficznych, jakim było sformułowanie rozumowo ugruntowanej etyki lub dobrze uzasadnionej teorii moralności. Odnosząc się do stoickiego nakazu podporządkowania życia rozumowi, Kartezjusz określa, na czym polega jego rola i jak powinniśmy się nim posługiwać¹¹. Etyka stoicka jest nie tylko etyką cnoty, ale przede wszystkim obowiązku; jeśli jakaś reguła została przyjęta ze względu na wskazania rozumu, ma charakter uniwersalny, skutek czego staje się obowiązkiem moralnym. Tym samym nie obyczaj i stosujące się do jego wskazań zbiorowości mają dostarczyć wzorców postępowania, lecz rozum ludzki, obdarzony zdolnością rozpoznawania dobra i prawdy. Człowiek Kartezjusza jest połączeniem dwóch odrębnych substancji, pozostaje w związkach z otaczającym go światem nie tylko dzięki intelektualnemu oglądowi, lecz także za pośrednictwem swego ciała. Choć jest osobą odrębną od innych, jest równocześnie częścią wspólnoty przyczyniającą się do dobra wszystkich i doświad-

⁹ Zob. Z. Sinko, *Oświeceni wśród Pól Elizejskich. Rozmowy zmarłych. Recepcja – twórczość oryginalna*, Wrocław 1976, s. 5–29.

¹⁰ Zob. A. Nasiłowska, *Poezja opisowa Stanisława Trembeckiego*, Wrocław 1990, s. 204–258.

¹¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum., słowo od tłumacza i przyp. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 27. Por. opinię W. Wojciechowskiej w przyp. 84, s. 29.

czającą z tego powodu przyjemności. Geneviève Rodis-Lewis¹² interpretuje stanowisko Kartezjusza jako jednoznacznie nawiązujące do antycznego eudajmonizmu i godzące w różnice między perypatetykami, stoikami i epikurejczykami. Ów filozof pośrednio opowiada się za takim rozumieniem postępowania moralnego, które prowadzi do odczuwania przyjemności, jakie można znaleźć u autora *Etyki nikomachejskiej*. Niezależnie od tego Kartezjusz dokonuje rehabilitacji Epikura¹³, którego poglądy były niejednokrotnie upraszczane i deformowane, wskazuje na niego jako reprezentanta poglądu głoszącego, iż dobro najwyższe to rozkosz i że szczęście polega na rozkoszy pojmowanej jako zadowolenie umysłu¹⁴. Ważnym elementem etyki Kartezjusza, zbliżającym ją do teorii antycznych, w tym wypadku Arystotelesa i stoików, jest związek między rozumem i cnotą¹⁵. Właściwe posługiwanie się rozumem, dając prawdziwe poznanie dobra, czyni cnotę łatwą do stosowania w praktyce. Umożliwiając człowiekowi poznanie uwarunkowań jego natury – zakreśla granice ludzkim pożądaniam, a przyzwalając na godziwe przyjemności – prowadzi w konsekwencji do osiągnięcia szczęścia. W oświeceniu miarę uniwersalnego rozumu przykładano przede wszystkim do wszelkich pobudek i przejawów działalności ludzkiej, stąd zakorzeniona w niezwykle bogatym, eklektycznym gruncie filozofii antycznej kartezjańska koncepcja podmiotu moralnego, który dzięki wspólnocie staje się istotą zdolną do rozwinięcia rozumu rozpoznającego dobro własne, bliźnich i wspólnoty, staje się punktem wyjścia, z którego rozchodzą się wątki pochodne w stronę różnych, konkretnie definiowanych problemów społecznych¹⁶.

¹² G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris 1957, s. 38, 39.

¹³ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum., wstęp, przyp. J. Kopania, Warszawa 1995, *List XIII*, s. 51.

¹⁴ Zob. A.M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 121–123.

¹⁵ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety...*, *List XII*, s. 46.

¹⁶ Zob. P. Hazard, *op. cit.*, s. 41–55.

3. Spór o naturę ludzką

Oświecenie przyjęło esencjalistyczną koncepcję człowieka, uznało tezę o stałości i niezmienności natury ludzkiej w czasie i przestrzeni. Ów zespół przekonań zawierał w zasadzie wewnętrznie spójną i harmonijną koncepcję człowieka, był to idealny wizerunek istoty racjonalnej, której działania prowadzą ku szczęściu utożsamianemu najczęściej z dobrem ogółu. Właściwości naturalne, atrybuty człowieczeństwa są stałe, zmieniają się jedynie warunki życia ludzkiego, pod warstwą cech nabytych, narzuconych przez wychowanie i obyczaje, kryje się zawsze ta sama niezmienna w swej istocie natura ludzka, łącząca jednostki w gatunek. Wśród cech ogólnych, właściwych całemu rodzajowi, wymieniano między innymi, jako pogłos poglądów siedemnastowiecznych, dualizm natury człowieka, którego postępowaniem rządzić może nie tylko rozum, ale i namiętności. Obserwacja współczesnego świata skłaniała filozofów i pisarzy do wniosku o zachwianiu zagwarantowanej prawami naturalnymi harmonii świata, odsłaniała obraz społeczeństw żyjących w błędzie i niezgodzie z ponadczasowym porządkiem rzeczy. Stawiano pytanie o to, czy zło jest immanentnym składnikiem natury ludzkiej, czy też jej składnikiem historycznym, a więc możliwym do usunięcia. Myśliciele i moralści oświecenia nie zadowalali się gotowymi koncepcjami w rodzaju katolickiej teodycei, lecz szukali odpowiedzi i rozwiązań wewnątrz świata doczesnego. Świadomie nawiązywali do idei stoickich, głównie myśli senekańskiej, choć wydaje się, że czerpanych także za pośrednictwem tradycji cy-cerońskiej. W rozważaniach o człowieku i jego egzystencjalnych uwikłaniach pisarze polskiego oświecenia koncentrowali się wokół pary pojęć: cnota – fortuna i relacji między obu fenomenami. Teresa Kostkiewiczowa zwraca uwagę na wyrazistą zbieżność zwrotów i wyrażeń występujących w polskich przekładach Seneki i utworach Ignacego Krasickiego, Adama Naruszewicza, Franciszka Dionizego Książnika czy Franciszka Karpińskiego¹⁷.

¹⁷ T. Kostkiewiczowa, *Myśl moralna Seneki w polskiej poezji XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1, s. 92–98.

Wymienieni ostatnio dwaj poeci, hołdujący estetyce sentymentalnej, wpisywali wątki tradycji stoickiej w koncepcję człowieka czułego, koncentrując się na doświadczeniach nieszczęścia, bólu i umiejętności odważnego ich przyjęcia. Szczególnie istotne wydaje się świadome aktualizowanie odległej, choć ciągle u nas żywej tradycji etyki indywidualnej, wpisanej choćby w sposób czytelny w twórczość Jana Kochanowskiego, etyki upatrującej ostoi i gwarancji ładu moralnego we wnętrzu osoby ludzkiej. Tradycja antycznej *virtus* odcisnęła się wyraźnie w myśli moralnej i piśmiennictwie polskim epok poprzedzających oświecenie. W interesującym nas okresie pojęcie „cnota”, dyskutowane w wielu tekstach rozpiętych między utopią a różnymi postaciami negacji przybierającej najczęściej formę satyryczną, bliskie jest staropolskiemu, tradycyjnemu rozumieniu tego terminu. Ujawnia się przede wszystkim w indywidualnych właściwościach konkretnego „ja”, od którego wymaga się postawy otwartej i aktywnej w obliczu nieustannych utarczek z przeciwnym cnotcie losem¹⁸. Wyraźnie rysuje się tu postulowany wzorzec człowieka odznaczającego się stałością, nieulegającego nieprzewidywanym, niezależnym odeń okolicznościom. Mowa także o przewyżnianiu siebie, nie zaś losu, czyli biegu rzeczy, na który nie mamy wpływu, i – co ważne – wbrew naszym mniemaniom, nie przynależy do naszej natury. Postulowany model „stałego w dobrych przedsięwzięciach męża”¹⁹, formułowany w przypisywanym Jakubowi Jasińskiemu lub Julianowi Ursynowi Niemcewiczowi wierszu *Do egzulantów polskich. O stałości*, sytuując się w polu odniesień tak do Seneki, jak i do Horacego, wyznacza kierunek myślenia o sposobach reakcji na narodową katastrofę, kształtuje pożądane postawy ludzi zniewolonych, być może jako przeciwwagę dla zachowań obserwowanych w realnym świecie.

Okazją do formułowania analogicznych przekonań dotyczących cnoty stałości umysłu i niewzruszoności człowieka męznego były wiersze panegiryczne, przypisujące wspomniane cechy swemu

¹⁸ Zob. eadem, *O ważnych motywach słownych w poezji Krasickiego*, w: eadem, *Studia o Krasickim*, Warszawa 1997, s. 99–113.

¹⁹ Cyt. za: *Poezja polskiego oświecenia. Antologia*, oprac. J. Kott, Warszawa 1956, s. 380.

adresatowi. W oparciu o recepcję myśli stoickiej budowane są główne komponenty wzoru osobowego władcy. Wyraźnie akcentowana jest konieczność przyjęcia i zachowania niezłomnej postawy w obliczu zmiennej fortuny, jak również integralny związek cnoty panującego i nietożsamego z pomyślnością głębszego szczęścia płynącego z poczucia słuszności prac podejmowanych dla szczęścia ogółu – szczegółowo analizuje ten problem Barbara Wolska, omawiając ody Naruszewicza dedykowane Stanisławowi Augustowi²⁰. Wskazanie wartości autentycznej, jaką okazuje się stoicka mądrość, odbywa się w atmosferze manifestacyjnej niezgody na oddawanie czci wartościom zewnętrznym, pozornym, jak żądza sławy, panowanie wspierane orężem, siłą i pochlebstwem. W analizie motywacji rządzących ludzkim postępowaniem akcent został położony na kierowane rozumem opanowanie namiętności, których realizacja zagraża ładowi społecznemu. Wśród refleksji na temat fortuny, łączonej w tym wypadku ze złem i niegodziwością, pojawia się wyrazisty antywzór, jakim jest tryumfujący tyran-wojownik prowadzący naród do wojny dla zaspokojenia partykularnej chciwości i dumy, niebaczący na społeczne konsekwencje swoich czynów. Wybrzmiewają tu poglądy dotyczące kontraktu społecznego; jeśli pojawia się ton legitymizmu, to sankcjonowany oświeceniowym prawem polityczno-moralnym, które każe rezygnować z tradycyjnego przedstawienia króla jako bożego pomazańca na rzecz ujęcia etycznego, oceny rządów dokonywanej z perspektywy odpowiedzialności władcy przed poddanymi, a nie przed Bogiem. Trzeba przy tym zauważyć, że dochodzi do znamiennego poszerzenia refleksji o niepodlegającym ludzkiej ingerencji działaniu losu. Obroty koła fortuny dotyczą nie tylko poszczególnych jednostek, lecz także całych zbiorowości, państw, narodów, z którymi owa niezrozumiała, nieracjonalna, kapryśna siła igra w sposób nieprzewidywalny i bezwzględny. Ta konstatacja prowadzi do zakreślenia szerszej perspektywy, jaką była rewizja dziejów cywilizacji ludzkiej z aktualnymi aluzjami

²⁰ B. Wolska, *W świecie żywiołów, Boga i człowieka. Studia o poezji Adama Naruszewicza*, Łódź 1995, s. 228–243.

natury politycznej, ukazującymi Rzeczpospolitą stojącą przed widmem rozbiorów.

W wyrazistym kontekście odniesień do myśli stoickiej pojawił się w twórczości poetów polskiego oświecenia motyw woli i namiętności. By przekonać do idei równowagi, twórcy hiperbolizowali spustoszenia czynione w duszy przez podstępne pasje. Zgubne żądze tyranizują serce człowieka, skazując go na „gnuśne niewolstwo”²¹, często przybierają „obłudnej zwierchnią barwę cnoty”²². Człowiek, choć świadom działania tych destrukcyjnych sił, niejednokrotnie okazuje się bezsilny w walce z nimi – „rozum filozof, ale ma wolą nieuka”²³. W wielu wierszach motyw umiejętności panowania nad sobą rozbudowany został o wyraźnie sformułowane dyspozycje ukrócenia namiętności i poddania ich pod ścisłą kontrolę stałego umysłu. Wspomnianym rozważaniom towarzyszy pochwała mierności, sytuująca się, jak w kolejnych cyklach satyr Krasickiego, w kontekście potępienia zbytku i rozrzutności bądź właściwego rozpoznania własnych możliwości i oczekiwań, wyzwolenia się z więzów nadmiernych ambicji. O udanej egzystencji człowieka decyduje umiejętność zdystansowania się w równej mierze wobec nietrwałych, przemijających dóbr świata, jak igraszek losu.

4. *Grenadier-filozof* – powiastka o cnocie

Przykładem późnooświeceniowej recepcji myśli senekańskiej w jej praktycznym, zutylnitaryzowanym wariacie jest *Grenadier-filozof* Cypriana Godebskiego. Ów związek sygnalizowany jest zarówno przez sam tytuł, jak i pełniącą funkcję motto senekańską definicję filozofii („Quid autem philosophia nisi vitae lex est?”). Zdarzenia towarzyszące podróży legionisty Godebskiego z Mantui

²¹ A. Naruszewicz, *Namiętności*, w: idem, *Poezje zebrane*, t. 1, wyd. B. Wolska, Warszawa 2005, s. 79.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

do Lyonu i Paryża już współczesnym mu czytelnikom jawiły się jako modelowa summa doświadczeń walczącego pod obcymi sztandarami polskiego żołnierza-tułacza. Całość struktury powiastki jest podporządkowana kompozycji wykładu, którego przedmiotem jest cnota stoickiej odporności na nieszczęście, godna powszechnego naśladowania, gdyż gwarantuje stan wewnętrznego szczęścia mimo nadzwyczaj niefortunnych kolei losu. Modelowo ujęta biografia szeregowego żołnierza, nazywanego przez narratora Sokratesem w żołnierskim uniformie, pełni wyłącznie funkcję ilustracyjną, dokumentacyjną w stosunku do założonej tezy. Sfera godnych pochwały czynów bohaterów przeniesiona zostaje z pola orężnej sławy w dziedzinę moralnie waloryzowanej codzienności, a przymioty *vir militaris* zastąpiono cechami *vir philosophus*, umiejętnością zdystansowania się do zazwyczaj nieprzychylnych rzeczywistości, wewnętrznym spokojem, ograniczeniem swoich potrzeb do minimum. Artur Timofiejew zwraca uwagę na wynikającą z kontekstu kulturowego epoki oświecenia tendencję do wprowadzenia w obręb świata przedstawionego nowego typu bohatera, przedstawiciela stanu trzeciego, dzięki czemu autor *Grenadiera-filozofa* dokonuje rewizji tradycyjnego modelu epiki bohaterskiej, deheroizacji, demokratyzacji osobowego wzoru wojownika²⁴. W tym kontekście wypada przywołać najwybitniejszy bodaj przykład podobnego zabiegu. Zastosował go Wojciech Bogusławski w *Cudzie mniemanym*, posilkując się postacią studenta-mendykanta Bardosa, wędrującego po świecie „srogim i przewrotnym”, w którym wartości zostały sfalszowane. Bardos, niosący w swym umyśle jasną wizję postępowania, jest wyrazicielem godnego podziwu optymizmu, opartego na niezachwianym przekonaniu, że zły los musi się kiedyś odwrócić:

Lecz rozum górę bierze,
Tym sobie życie słodzę

²⁴ Por. A. Timofiejew, *Godebski – Goldsmith. O zapoznanym stylu lektury „Grenadiera-filozofa”*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia”, t. 20/21, 2002/2003, s. 9.

I ja porosnę w pierze,
Choć dzisiaj bez butów chodzę²⁵.

Obydwe słynne „piosneczki” – tę, z którą po raz pierwszy pojawia się na scenie („Im srożej los nas nęka, / Tym mężniej stać mu trzeba, / Kto podle przed nim klęka, / Ten niewart względów nieba”²⁶), jak i finalną („Wy uczeni (uczciwi), którzy wszędy cierpicie dla cnoty”²⁷) – traktować można jako pogłos stoickiej postawy cnotliwego męża wobec zawirowań fortuny, *nota bene* znakomicie współgrający z aktualną, patriotyczną, polityczną, bądź – jak chcą niektórzy – rewolucyjną zawartością myślową tekstu²⁸.

5. Tragedia i wzorzec heroiczny

Zgodnie ze sposobami myślenia wywiedzionymi z tradycji senekańskiej formowany bywał także wzorzec heroiczny. Obserwujemy to zjawisko na przykładzie polskiej tragedii neoklasycystycznej²⁹. Stabilizacja pozycji gatunku wiązała się z odczuciem społecznej potrzeby znalezienia systemu odniesienia, w ramach którego powinno się rozpatrywać narodową katastrofę. Splot

²⁵ W. Bogusławski, *Piosneczka*, w: idem, *Cud albo Krakowiaki i Górale*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław 2005, s. 33.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 353.

²⁸ Zob. M. Klimowicz, „*Cud mniemany*” *Wojciecha Bogusławskiego w 200-lecie premiery. Rozwiązane zagadki i nowe pytania*, „Wiek Oświecenia” 1998, s. 19–22; A. Jendrysik, *Zapomniane relacje o „Krakowiakach i Góralach”*, „Pamiętnik Teatralny” 1966, z. 1–4, s. 269.

²⁹ Powstanie pierwszych tragedii przypada na rok 1804, ostatnich na 1830. Specyfika gatunku wymagała przedstawienia wielkich i poruszających wydarzeń traktowanych jako moralne wzory; przykładem mogą być takie realizacje jak *Kiejstut Niemcewicza* (1820), *Bolesław Śmiały* Antoniego Hoffmana (1815), *Mendog* Euzebiusza Słowackiego (1812), *Barbara Radziwiłłówna* Alojzego Felińskiego (1811). W planie świata przedstawionego widz ma się czuć reprezentowany przez dostojnych scenicznych starców wymagających od wszystkich bezwzględного posłuszeństwa wobec praw społeczno-moralnych. Zob. D. Ratajczak, *Przestrzeń w dramacie i dramat w przestrzeni teatru*, Poznań 1985, s. 182–202.

wydarzeń rozpoczętych Konstytucją 3 Maja, drugim rozbiorem i Targowicą, a zakończonych wybuchem Insurekcji, jej klęską, wreszcie kresem bytu państwowości polskiej, wyznaczył problematykę tragedii koncentrującej się odtąd wokół ideału narodowej wspólnoty, wpłynął na kreację jej bohatera, przekraczającą pierwotny zamiar stworzenia wizerunku człowieka zakorzenionego w idealnej społeczności. W procesie przekształcania narodu we wspólnotę duchową, zdolną istnieć niezależnie od państwa, pisanie tragedii o tematyce historycznej stawało się artystycznym wyrazem postawy zaangażowanej, szlachetną propagandą cech pożądaných w nowej sytuacji, ale wyrastających na gruncie tradycyjnie pojmowanego humanistycznego etosu. Gatunek okazał się idealną formułą dla ujęcia w kategoriach artystycznych starań podejmowanych wokół odbudowy rodzimego ładu społeczno-moralnego, aktualnej koncepcji patriotyzmu, restytucji dawnych cnót i minionej wielkości. Strukturę akcji określili dramatyczne starcie dwóch systemów wartości. Autor tragedii „z dziejów narodowych”, akcentując na każdym kroku jaskrawy kontrast nikczemności i wielkości, podłości i cnoty, kreuje dychotomiczny świat oparty na afirmacji szlachetnych ideałów człowieczeństwa u „swoich” i proste ich zaprzeczenie u „obcych”. Tragedie można rozpatrywać w kategoriach artystycznej transpozycji takiej interpretacji dziejów, która źródeł szukała w antytetycznych ujęciach własnych win i czynów chwalebnych, narodowej cnoty i obcego zła. Cel moralny tego gatunku, w ujęciu Franciszka Wężyka, miała wypuklać sentencja Persjusza: „Virtutem videant, intabescantque relicta”³⁰.

Wężyk zaproponował własny, oryginalny wariant figury starca. Nie był to mędrzec stojący na straży prawa ludzkiego i boskiego ani stary bard osjaniczny, przewodnik po ruinach świata, nie był on alegorią schyłku wieku, reprezentującym krańcowy pesymizm³¹. W planie symbolicznym wspomniana postać uobecnia starość

³⁰ „Niech widzą cnotę – z żalu za nią zginę marnie”; przeł. J. Sękowski. Cyt. za F. Wężyk, *Gliński. Tragedia w pięciu aktach wierszem*, w: *Polska tragedia neoklasytyczna*, wybór i oprac. D. Ratajczak, Wrocław 1988, s. 97.

³¹ Por. B. Czworkónóg-Jadczak, *Klasyk aż do śmierci. Twórczość literacka Franciszka Wężyka*, Lublin 1994, s. 76–78.

i mądrość narodu-Boga jako dramatyczno-teatralna personifikacja jego wielkości. Starcy Wężyka mówią jeszcze głosem moralistyki oświeceniowej o „pocziwości”, „ubóstwie”, ale dodają do nich nową cnotę – „rzymskiej stałości” i „niezgiętej duszy”. Gdy giną z własnej ręki, przebijając się mieczem, cześć oddają im nawet zwycięzcy. Umierają jako ludzie wewnętrznie wolni, sami podejmujący decyzję o własnym życiu i śmierci, odchodzą z gestem i słowami Katona. Tragedia neoklasycystyczna wykorzystuje tu nierzadko efekt malarstwa scenicznego, żywych obrazów, opatrywanych inskrypcją lub komentarzem w formie sentencji, słowo podpowiadało widowni sensy obrazu zgodnie z wolą inscenizatora. Opatrywany refleksją o pożytkach płynących z cnoty bądź zmienności szczęścia żywy obraz wchodził w skład teatralnej odmiany języka ezopowego, który kształtował się od pierwszych lat XIX stulecia. Odbiorca tragedii neoklasycystycznej stale zachowywał dystans do rzeczywistości teatralnej, zdawał sobie sprawę, że ze sceny wysyłane są określone informacje, często ujęte w formę *tableaux vivants*, a zadaniem widza jest poprawne ich odczytanie, adekwatne do właściwego kodu teatralnego i szerszego systemu znaków. Zgodnie z myśleniem historycznym i historiozoficznym epoki oświecenia, która poszukiwała analogii starożytnej Grecji i Rzymu oraz Polski, na deskach teatru dokonuje się mitologizacji opartych na antycznych wzorach osobowych postaw męstwa i heroizmu³². Możliwość takiego skoku w czasie i przestrzeni historycznej wynikała z przekonania o jednorodności ludzkich dziejów. Historia była zatem dla twórców tragedii polem poszukiwania platońskiego ideału. Cnoty ludzkie trwały w niej niezmiennie, wiecznie aktualne, słowa nie zmieniały wartości i znaczenia, a ponad

³² Na tle pijarskiej praktyki adaptatorsko-przekładowej pojawiła się w 1756 r. pierwsza oryginalna *Tragedia Epaminondy* Konarskiego, wykorzystująca temat antyczny w funkcji ilustracji ogólnej problematyki patriotyczno-obywatelskiej, inne przykłady to opera *Matka Spartanka* Książnina (wyst. w Puławach w 1786) i tegoż tragedia *Hektor* (powst. w latach 1792–1793), *Rzym oswobodzony. Scena historyczna* F. Wężyka (wyst. w Warszawie w 1809 z okazji triumfalnego powrotu wojsk polskich do stolicy), tragedie Aleksandra Chodkiewicza *Wirginia* (wyst. w Warszawie w 1813) i *Teona* (wyst. w Warszawie w 1816).

wiekami i zmiennymi formami ludzkiego bytu przerzucić można niezmienny łuk ludzkiego losu. W kontekstach eksponujących słowo „cnota” w polskiej tragedii neoklasycystycznej aktualizują się wszystkie odcienie znaczeniowe antycznych pojęć *virtus*, *integritas*, *fides*, *generositas*. Tradycja postawy stoickiej była nazywana jednoznacznie i bezpośrednio przywoływana³³.

Odmienne stanowisko wobec gestu bohatera z Utyki zajął Krasicki w *Rozmowach zmarłych*. Ostentacyjnej i nieprawej z etycznego punktu widzenia śmierci Katona przeciwstawił postawę Solona, którą cechuje godna rezygnacja, dowodząca nie bezrozumnej rozpacz, ale pewnego rodzaju wewnętrznego męstwa. Życie nie jest własnością człowieka, pozostaje „cudzym udziałem”, co w domyśle oznacza, że rozporządzać nim ma prawo wyłącznie wspólnota. Samobójstwo z rozpacz po stracie ojczyzny uznaje autor za ucieczkę przed obowiązkami patrioty i obywatela, „żeby wnieść w poczet mędrców, trzeba ciągle rzecz prowadzić”³⁴. Ryszard Przybylski konstatuje, że w omawianym tekście dyskutowane są nie tyle poglądy, ile nowy status mędrca-filozofa; stanie się on ideałem dla ludzi, których wartość istnienia polega na samym trwaniu³⁵. W kilku dialogach występują słynni filozofowie i moralisci, w kontekście wszechobecnych w całej spuściźnie XBW afiliacji senekańskich szczególnie interesująca wydaje się *Rozmowa XXVII: Między Epiktetem i Seneką*. Epiktet, skromny niewolnik-filozof, nauczał moralności ustnie i szczycił się tym, że nie spisywał swoich myśli, miały one wnikać w osobowość słuchacza, stając się niejako drugą naturą ucznia. Jego postawa jest egzemplifikacją tezy, że esencja człowieka realizuje się w jego postępowaniu, w jego życiu, a nie w książkach. Spisanie poglądów nie gwarantowało

³³ W końcowej scenie *Katona* Aleksandra Chodkiewicza (1809, wyst. w Warszawie w 1810) główny bohater uosabia wzór cnoty rzymskiej, wygłasza monolog o konieczności ofiary, męstwie, niezłomnym hartie, cnotcie, obowiązku, męstwie, pogardzie życia, przemowę kończy przebijając się mieczem.

³⁴ I. Krasicki, *Rozmowa I: Między Solonem i Katonem Utyceńskim*, w: idem, *Rozmowy zmarłych*, Kraków 2003, s. 6.

³⁵ R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1993, s. 117–125.

ich wpływu na dusze ludzi ani, co istotniejsze, zgodności między poglądami filozofa a jego życiem. Seneka-człowiek staje się przedmiotem niezwykle ostrej krytyki jako autor nadętych maksym, koniunkturalista i hipokryta, zarozumiały dworak, lichwiarz i pochlebca. Senece-filozofowi przyznaje sprawiedliwie Epiktet „sposób myślenia wzniosły”³⁶. W *Rozmowie XXX: Między Platonem a Konfucjuszem* ten ostatni pełni rolę krytyka „mrzonek platońskich”; dyskutowana jest wyłącznie nauka o państwie, brak natomiast jakichkolwiek odniesień do teorii bytów idealnych. Finalne słowa Chińczyka, że platońska „Rzeczpospolita, jak była snem, tak na jawie trwać nie mogła”³⁷, wyrażają pogląd samego autora, który przez długi czas głosił prymat rozumu praktycznego nad wszelką teorią i spekulacją.

6. Wobec neoplatonizmu

Neoplatonizm oferował swoim zwolennikom przekonanie o możliwości wyboru własnego losu zarówno w sferze poznawczej, jak i etycznej. Przesłankę owej wolności stanowić miały właściwe człowiekowi możliwości demiurgiczne, stwórcza siła umysłu. Istota ludzka z natury swej obdarzona jest uporczywą tęsknotą, aby wyjść poza swoje ziemskie ograniczenia, aby przekroczyć własną niedoskonałość. Dążenie to stymuluje przenikająca cały świat potężna siła miłości, zadaniem zaś człowieka jest aktywne pośrednictwo w jej upowszechnianiu. Jest to doświadczenie, które rodzi w człowieku brak akceptacji własnej biologicznej słabości. W późnych wierszach Franciszka Wężyka, z okresu Wiosny Ludów, występuje wizja rzeczywistości jako domeny sprzeczności i walki, a człowiek ukazywany jest jako istota rozpięta między sferą ducha a materii, wieczności i czasu, ofiary i szczęścia. Przyczynę własnych niepowodzeń, wytłumaczenie własnej niedoskonałości

³⁶ I. Krasicki, *Rozmowa XXVII: Między Epiktetem i Seneką*, w: idem, *Rozmowy zmarłych...*, s. 69.

³⁷ Idem, *Rozmowa XXX: Między Platonem a Konfucjuszem*, w: *ibidem*, s. 78.

jako twórcy odnalazł Wężyk w obrębie filozofii, postrzegając istotę ludzką jako skażoną niedoskonałością, rozdartą między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. W liście poetyckim *Do D.* [Deotymy] pisał rewizjonistycznie wobec własnych poglądów sprzed roku 1830 i polemicznie w stosunku do koncepcji romantycznych, że w poetę Bóg wlał część siebie, lecz poeta jest człowiekiem, nie Bogiem, jest „dzbanem ze krwi i z gliny”³⁸, jedna jego część wyrывa się poza granice świata, druga przygniata go do ziemi:

Przez tysiąc wieków trwa bój zagadkowy
 Jak z duchem wolnym zgodzą się okowy
 Miara z krewkością, z swobodą konieczność
 Z nicestwem wieczność³⁹.

W ten sposób zrodziła się w poezji Wężyka koncepcja wieszczapelikana, poety czerpiącego natchnienie z bólu i żywiącego żarłoczną publiczność własnym ciałem i cierpieniem (*Do N.*, 1842):

Czyjeż by pienia bólowi tym zrównały?
 Wiesz-li jak śpiew się między ludy wciela?
 Wieszcz jak pelikan szarpie się w kawały
 I sobą samym słuchaczy obdziela⁴⁰.

Wężyk był wyznawcą tezy o posłannictwie twórców w kształtowaniu postępu duchowego: to heroiczna, a jednocześnie optymistyczna koncepcja poezji rozumianej jako święte posłannictwo, poświęcenie i cierpienie, dar miłości.

7. Paradoksy recepcji arystotelizmu

W oświeceniowy paradygmat eksploatacji greckiej myśli filozoficznej wpisany jest swoisty paradoks wyparcia Arystotelesa,

³⁸ F. Wężyk, *Pisma*, t. 3, Kraków 1878, s. 152–153.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 116–117.

którego imię przywoływane jest, w najlepszym wypadku, jako synonimiczne określenie mrocznej scholastyki. Tymczasem sygnalizowany na wstępie charakter wykształcenia, jakie odebrały co najmniej dwie najstarsze generacje pisarzy polskiego oświecenia, jest najlepszym dowodem na ciągłą żywotność autorytetu Stagiryty, którego znajomość upowszechniać będą w dalszym ciągu obszernie kompendia, tak zwane kursy, obejmujące całość jego filozofii. Co symptomatyczne, ujawnianie tych obszernych wszak i istotnych doświadczeń lekturowych nie należało do dobrego tonu. W takim kontekście arystotelizm trwale powiązany z doktryną katolicką został obłożony anatemą w *Podróży do Ciemnogrodu* oraz w *Świstku krytycznym* Stanisława Kostki Potockiego jako „jedyne niezłomne prawidło”⁴¹ Zakonu Smorgońskiego, „który się zawiązał przeciw oświacie i wziął pod swoją opiekę wszelkiego rodzaju nadużycia i przesady”⁴²; w jego protokołach wysławiano Hunów i Wandalów za to, że „obalili kwitnące nauki i sztuki, a świat pograżyli w ciemności”⁴³. W tytułowym Ciemnogrodzie należało domyślać się Rzymu i Państwa Kościelnego, a w innych miejscach jego opis jest odbiciem współczesnych autorowi realiów Królestwa Polskiego lub historycznych realiów Polski przedrozbiorowej, bywał też interpretowany jako Jasna Góra. Ta twierdza promieniuje wstecznością, jest odporna na wszelkie światło i postęp. Wiele miejsca poświęca autor zwolennikom arystotelizmu; sarmaccy perypatetycy zostali w powieści bezlitośnie ośmieszeni jako ludzie, którzy „przestawszy być wielkimi w oczach innych, nie przestali być nimi we własnych”⁴⁴, jako ignoranci, trzymający się filozofii Arystotelesa tylko dlatego, że innej nie znają. Gdyby istniała jednak jakaś doskonalsza filozofia, to i tak trzeba ją porzucić, bo perypatetyce służy „prawo starszeństwa i przedawnienia, którego tykać się w niczym nie należy dla obawy popsucia wszystkiego”⁴⁵, dowodzi

⁴¹ S.K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu i Świstek krytyczny (wybór)*, oprac. E. Kipa, Wrocław 1955, s. 158.

⁴² *Ibidem*, s. 14.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 87.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 159.

ciemnogrodzki kapłan, a jeden z polskich „uczonych starej szkoły”⁴⁶ wyklina wszystkie nowe odkrycia naukowe, rozumując: „To tedy gdy lada młodzik coś niby pozornego odkryje, uczyć się tego weterani będą musieli?”⁴⁷ Wznoszone są liczne toasty i okrzyki w rodzaju: „Vivat, vivat in aeternum magister!”⁴⁸ W podobnym duchu utrzymane są dwie oktawy *Monachomachii* zawierające ironiczną apostrofę do Arystotelesa, mianowanego patronem pseudodysputy filozoficznej między dominikanami a karmelitami, przebiegającej od początku w niedwuznaczonej atmosferze:

O ty, którego żaden nie zrozumiał,
Gdy w twoich pismach błąkał się jak w lesie,
[...]
O ty, coś głowy pozawracać umiał,
Bądź pozdrowiony, Arystotelesie!
Bożku łbów twardych i próżnej mozoły,
Witaj, ozdobo starodawnej szkoły!⁴⁹

Co istotne, ksiązę poetów polskich potraktował filozofa dość łagodnie, zwalniając z odpowiedzialności za ignorancję i fanatyzm jego uczniów, tudzież zwolenników:

Często niezgrabny płód, choć matka hoża,
[...]
Nie twoja wina, żeś głupich napłodził:
Są to potomki nieprawego łoża⁵⁰.

Jeśli zważymy na ujawniające się w XVIII w. w Polsce nastawienie antyarystotelesowskie, zwłaszcza w zakresie filozofii przyrody, pozostającej coraz bardziej w sprzeczności z rozwojem

⁴⁶ *Ibidem*, s. 249.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 249–250.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 159.

⁴⁹ I. Krasicki, *Monachomachia i Antymonachomachia*, wstęp i oprac. Z. Goliński, Wrocław 1969, s. 31.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 32.

nauk doświadczalnych, wydaje się nieco zaskakujące, że w piśmiach Stagiryty i poezji XVIII stulecia odnajdujemy dużo myśli i ujęć paralelnych, współbrzmiących. Dotyczą one zarówno spraw zasadniczych, współtworzących koncepcję człowieka, jak i bardziej szczegółowych. W obszarze zainteresowań tak greckiego filozofa, jak i polskich oświeconych sytuował się *bios*, fenomen życia uwarunkowany fenomenem ruchu, a obserwacji i refleksji podlegał cały obszar tego, co zmienne: kolejne etapy przejścia z potencji do aktu, narodziny, dojrzewanie, starość i umieranie⁵¹. W poezji opisowej oświecenia topika następujących po sobie pór roku była niejednokrotnie wzbogacana o metaforykę kosmologiczną, świat kształtów w ruchu bywał definiowany przy użyciu arystotelesowskich pojęć materii i formy. Jest Stagiryta autorem sugestywnej *laudatio mundi*, wysławiającej piękno, doskonałość, porządek i harmonię wszechświata, której stałe elementy odnajdujemy w późniejszych utworach literackich. Ów sugestywny obraz budują powiązane ze sobą komponenty: zgoda żywiołów będąca wynikiem ich równowagi, porządek panujący na niebie, wieczne piękno gwiazd, księżyca i słońca, dokładność przestrzegana w przemienności pór roku prowadzących w niezmiennym porządku dni i nocy, ozdobność i pożyteczność zjawisk i bytów ziemi, wielkość i olśniewający splendor świata, jego niepodleganie starzeniu się ani niszczeniu. We wspomnianej pochwalie przymioty nadane światu mają sens filozoficzny; przykładem tego jest przeciwstawienie nietrwałych ciał ziemskich i wiecznych niebieskich czy pojmowanie chaosu jako wstępnej fazy dzieła stworzenia. Według Arystotelesa warunkiem istnienia wszechświata jest zgoda; ten motyw był jednym z najczęściej wykorzystywanych w odach okolicznościowych, politycznych tudzież moralno-filozoficznych, jak choćby *Do Zgody. Na Sejm 1788 r.* Książnica. Ody tego poety, jak wyżej wzmiankowana, stanowiły świadectwo powszechności myślenia alegorycznego, uznawanego za dogodną formę rozważań o ludzkim świecie psychicznym, a utrwalony repertuar obrazów,

⁵¹ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu* [319a], tłum., wstęp, koment. L. Regner, Warszawa 1990, s. 364.

które mają konkretny budulec w kosmologicznych i teologiczno-filozoficznych teoriach Stagiryty, zakreślał pole wyobraźni poetyckiej i stanowił konstrukcyjny szkielet wypowiedzi, zaspokajając oczekiwania plastyczności, wzniosłości i – paradoksalnie – empirycznego konkretności. U Naruszewicza na uwagę zasługuje swoisty odcień interpretacji związku między przyrodą a życiem i dążeniami ludzkimi. Często powtarzane w jego poezji obrazy żywiołów i innych sił natury są ważnym sygnałem autorskiego przeświadczenia o wadze związku między człowiekiem a światem przyrody, dogłębnego przekonania, że ów świat w całości nas jako gatunek określa i nie znajdziemy dla człowieka bardziej naturalnego i znaczącego układu odniesienia. W zgodzie z odległą tradycją filozoficzno-literacką żywioły wszechświata stają się z racji swej natury typem i obrazem rzeczywistości ludzkiej, jak woda, której zasadniczą właściwością jest zmienność – w istocie przypomina to ujęcia kosmologiczno-teologiczne antyku, na które miały wpływ fabuły mitologiczne. Takie traktowanie żywiołów oraz przedstawienie ich różnorodnych relacji i współdziałań zyska ogromną popularność w uznaniu perswazyjnej przydatności ich poetyckich obrazów, które umożliwiały czy ułatwiały poruszanie drażliwych problemów rzeczywistości społeczno-politycznej i obyczajowej. W języku poetyckim Naruszewicza odnajdujemy arystotelesowską koncepcję Boga-Umysłu i Pierwszego Poruszyciela, nieruchomego motoru ruchu, wolnego od wszelkiej materii, przaprzyczynę fenomenalnego świata. Jego mądrość i wszechmoc jest nie tylko gwarantem harmonii ruchów sfer niebieskich, ale również porządku całego świata. Charakterystycznym dla Arystotelesa elementem jest komenderowanie przez Boga ściśle powiązanych z nim istotami duchowymi. Filozof w swej *Metafizyce* określa tych niematerialnych poruszycieli jako „szczególne istoty rozumne”⁵² i „substancje duchowe”⁵³. W ujęciu Naruszewicza skrzydlate „lotne duchy”⁵⁴,

⁵² Idem, *Metafizyka*, tłum., wstęp, koment. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 316.

⁵³ *Ibidem*, s. 321.

⁵⁴ A. Naruszewicz, *Hymn do Słońca*, w: idem, *Poezje zebrane...*, s. 49.

którym Bóg przydaje „ostrogi”⁵⁵ lub „wędzidla”⁵⁶, odpowiadają za wprawianie ciał niebieskich w ruch obrotowy o rozmaitej prędkości, były więc przypomnieniem arystotelesowskich istot duchowych.

Stagiryta postrzegał człowieka w perspektywie biologicznej, jako *animal rationale*, musiał więc odrzucić wiarę w nieśmiertelność duszy oraz oddzielenie ducha od materii. Skoro dusza jest tożsama z formą ciała, to rozpad organizmu jest równocześnie śmiercią duszy. Wspólne dla greckiego filozofa i pisarza oświecenia jawi się myślenie mocno osadzone w fakcie istnienia świata zmysłowego, spoglądają oni na człowieka tak, jak się on narzuca w doświadczeniu zmysłowym, szukając uzasadnienia ludzkich zachowań w jego biologicznej kondycji. Człowiek jest zwierzęciem posiadającym funkcje samozachowawcze, takie jak jedzenie i reprodukcja. Jego egzystencja rozgrywa się nie tylko w świecie myśli, lecz przede wszystkim ogniskuje się wokół zaspokajania podstawowych potrzeb. Negacja świata zwierzęcego doświadczenia oznacza nieudolną próbę ucieczki, wyparcia się własnej natury. W bajce oświeceniowej zwierzęta zachowują się jak gdyby były ludźmi, przedstawiają w alegorycznym ujęciu ludzkie typy i cechy; podobne zabiegi stosowane są w eposie zwierzęcym. Jednak te uświęcone tradycją literacką zestawienia nie odnoszą się do implikowanej w pismach Arystotelesa genetycznej tożsamości ludzkiej i zwierzęcej formy bytu. W literaturze oświecenia relatywnie często podejmowano kwestię odmienności bądź podobieństw kondycji ludzi i zwierząt; była ona dyskutowana w rozmaity sposób, wnioski końcowe pełniły też odmienne funkcje w tekście. W *Myszeidos* celowa degradacji środowiska dworskiego, „trzoda nikczemna rozkosznie się pała”⁵⁷, „harpije państwa krew poddanych ssały”⁵⁸ i humanizacja zachowania zwierząt wyraża szczególnie zjadliwą pogardę dla pasożytniczego trybu życia. Wydaje się, że najbliższe myśli arystotelesowej były ujęcia satyryczne, jak *Człowiek i zwierz*

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ I. Krasicki, *Myszeidos. Pieśni X*, oprac. J. Maślanka, Wrocław 1982, s. 6.

⁵⁸ *Ibidem*.

XBW, gdzie ludzie, czyniąc zły użytek z udzielonej im dyspozycji poznawczej, jaką jest rozum, spadają na najniższe miejsce w hierarchii bytów: „gdyby się razem głupstwo człowiecze zebrało, / poszedłby w rodzaj muszłów albo wśród ślimaki”⁵⁹. Zwierzęta w pełni realizują swój potencjał, „jeśli im przymiot zdatny natura przydała, / Idą do tego celu, do którego zmierza, / Zgoła czym są z potrzeby, są z natury zwierza”⁶⁰, człowiek zdradza samego siebie, swoje powołanie i naturalne obowiązki względem innych ludzi, w podejmowaniu racjonalnej decyzji przeszkadzają miotające nim skrajne emocje. Większość interesujących przykładów, które mogą stanowić dalekie echo koncepcji zwierzęcia rozumnego, jest powiązana z russelską koncepcją powrotu ludzkości do stanu pierwotnego, gdy człowiek „żołądz smaczną rozumiał, / Bo chleba upiec nie umiał”⁶¹. Obszerna i samodzielna dygresja stanowiąca wstęp do pieśni piątej *Sprzeczek* Jasińskiego wykorzystuje co prawda idylliczny sztafaż do sformułowania założeń antymonarchistycznych, jednak ze względu na jej unikalność warta jest przytoczenia w odmiennym kontekście gatunkowej tożsamości człowieka i zwierzęcia:

W miłym niewinności stanie
Człek nie znał pychy, uporu,
Jadł żołądz, jabłka i banie
I biegał sobie po boru.

Małpę miał młodszą siostrzyczkę,
Pan niedźwiedź był starszym bratem,
Gdy miał żołądz, mech i rzeczkę
Gardził sobie resztą światem.
Co to dzisiaj za odmiana,
Co za szalona różnica:
Od niedźwiedzia – do sułtana,
Od małpy – aż do szlachcica!⁶²

⁵⁹ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976, t. 2, s. 263.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ J. Jasiński, *Mój raj*, w: *Poezja polskiego oświecenia. Antologia...*, s. 356.

⁶² Idem, *Wiersze i poematy. Wybór*, wybór i oprac. R. Dąbrowski, Kraków 2002, s. 59.

8. Eudajmonizm jako dominanta etyki oświecenia

W funkcji negatywnej hipoteza o stanie naturalnym, wolnego, szczęśliwego, żyjącego w symbiozie z przyrodą człowieka stanowiła odskocznnię do krytyki znieprawionych, pozostających pod władzą pozorów, nieszczęśliwych i nękanych przez rozmaite klęski mieszkańców i społeczeństw osiemnastowiecznej, feudalnej Europy. W sensie pozytywnym rekonstrukcja człowieka naturalnego i stanu natury, czy to jako sztuczna konstrukcja filozoficzna, czy hipoteza stanu rzeczywiście istniejącego w przeszłości, miała być projektem człowieka idealnego, takiego jakim być powinien. Ujmując rzecz szerzej, miał to być system znaków orientacyjnych umożliwiających jednostkom wysiłek samodoskonalenia, odszukania w sobie bądź odbudowania właściwej czystości moralnej, a społeczeństwom odtworzenie autentycznych więzi międzyludzkich, ustaw respektujących ludzką godność i prawo do szczęścia. Dominującym motywem etyki oświecenia był eudajmonizm. Szczęście stało się nadrzędnym celem wszystkich istot rozumnych, ośrodkiem, do którego prowadziły ich wszelkie poczynania, pierwotną wartością, wreszcie najwyższym prawem. Wypada podkreślić, że definiowano je w sposób skrajnie odległy od neoplatońskich dążeń do stopienia z absolutem. Szczęście miało być świadomie budowane za sprawą woli, bliskie ideałom przeciętności i złotego środka, osiągalne w ziemskim bytowaniu. Zarysowany powyżej wzorzec wykorzystuje różne inspiracje kultury starożytnej, a powstała całość ideowa zwraca się przeciwko chrześcijańskiemu ideałowi życia cnotliwego. Oświeceniowy wyznawca zasady eudajmonizmu obserwował świat, który staje się ziemskim rajem, odnalezionym, odzyskanym dzięki wiedzy rozpraszającej mroki i przesady. Wyrażane przez literaturę marzenia o odzyskaniu stanu harmonii na łonie natury należą do tego samego nurtu poszukiwań. Teresa Kostkiewiczowa, pisząc o modelu społeczeństwa nipuańskiego, dostrzega nie tyle wątki russowskie, ile realizację podstawowych zasad porządku filozoficzno-moralnego, w którym wzajemne obowiązki i prawa ludzi sprowadzają się do wspólnego zaspokajania najbardziej elementarnych potrzeb akceptowanych w obrębie stoickiej postawy

umiaru i spokoju⁶³. Stoicki motyw cnoty i szczęścia występuje u Naruszewicza często w kontekście obrazów kosmologicznych, obraz harmonii uniwersum i współlistnienia żywiołów jest układem odniesienia dla świata ludzkiego w sensie modelu postaw. W wierszu *Szczęśliwość* Naruszewicz kreślił realne perspektywy zakłócenia porządku wszechświata przez człowieka, sięgając po metaforę organicystyczną. Opisuując rzeczywistość społeczną, mówił o członkach gigantycznego ciała; ich wzajemny związek jest bardzo ścisły, na wszystkie „jedna się rozlewa / Boleść i zdrowie”⁶⁴, co narzuca wnioski o charakterze utylitarystycznym: „Równym spojeni na świecie ogniwem, / Żyjemy ludziom: kto bliźniemu krzywem, / Będzie i sobie”⁶⁵. W świecie społecznym człowiek jest dziedzicem użytecznych prac ludzkiej zbiorowości, moralnie zobowiązany do czynienia podobnie, do wzajemności:

Rząd a powszechne dobro, moim zatem
Prawdziwym dobrem. Jeśli mączę światem
I z przepisanej sam kluby wypadam,
Próżno się chępię, że szczęście posiadam⁶⁶.

Jednostka ludzka spełnia się przez uczestnictwo w szeregu działań i procesów odbywających się codziennie od stworzenia świat według stałych i celowych praw.

9. Wobec mitu wieku złotego

W XVIII w. mit o pierwotnym szczęściu ludzkości gwałtownie różnicuje stanowiska myślowe. Pesymistycznie nastawiony do idei postępu filozof genewski sytuował złoty wiek na początku czasu, przejmował ów stary mit w wersji lukrecjańskiej lub owidiańskiej,

⁶³ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko...*, s. 44.

⁶⁴ A. Naruszewicz, *Szczęśliwość*, w: idem, *Liryki wybrane*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1964, s. 66.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

obracając go jako argument przeciwko istniejącemu społeczeństwu. Zwolennicy postępu przyjmowali nastawienie teleologiczne: złoty wiek to ostateczny cel, jaki może osiągnąć ludzkość u kresu dziejów. Stan natury jest dany ludziom cywilizacji nie z urodzenia, lecz z oświecenia, odzyskany dzięki wiedzy, która uczy, jak osiągać szczęście. Bukoliczny ideał pasterski realizuje się niejako poza czasem i ciasną przestrzenią realnego społeczeństwa. Jest naznaczony prywatnością, kameralny. W opisie Powązek i Puław, kreślonym piórem Książnina, Trembeckiego, Niemcewicza, aktywizował się popularny ideał „osobności”, życia na uboczu z dala od zgiełku; był on kontynuacją doskonałości i harmonii starożytnej, restytucją rzymskiego *otium*. Jednym z preferowanych sposobów realizacji stoickiego ideału szczęścia tożsamego z cnotą jest uprawa roli. W przestrzeni wiejskiej najważniejsza jest fizyczna praca wieśniaka, która nie jest bynajmniej poniżeniem ducha, nie zmusza człowieka do zejścia na najniższy stopień walki z materią i nie zatracą go w prymitywizmie. Wszystko, co czyni rolnik, wynika z etosu wiejskiego wiążącego człowieka przez pracę z życiem kosmosu. Oświeceni tworzyli model przeznaczony dla elity intelektualnej; chodziło o wtajemniczonych, którzy wiedzą, co sądzić o złudnych nadziejach nieśmiertelności i postanawiają tak urządzić swoje życie, by dobrze wykorzystać ograniczony czas. Epikur już w czasach renesansu zaczął budzić zainteresowanie jako twórca etyki świeckiej, niezależnej od nagród i kar przyszłego życia. Etyka epikurejska przeinterpretowana przez gorliwych propagatorów jego idei, francuskich poetów siedemnastowiecznych związanych z nurtem libertynizmu, oczyszczona z wysuwanych przez stoików pomówień o rozwiązłość i poszukiwanie czysto fizycznych rozkoszy, ma elementy wspólne z ideałem życiowym Seneki, dystans do spraw wielkiego świata i spokój, jaki zachowuje mędrzec wobec śmierci. Ogrody, czy ogólnie – wieś, są dla oświeceniowej myśli humanistycznej miejscem rozwoju cnót mądrości, rozkoszy i pokoju. Wybrany zakątek świata staje się partykularną realizacją utopii doczesnej i konkretnej wizji szczęśliwego życia. Harmonia z przyrodą zapewnia człowiekowi pogodzenie się z koniecznością i odmianami losu, wpisując go w naturalny cykl przemian pór

roku. Jednocześnie bujność przyrody jest pochwałą bytu, wyraża spontaniczną rozrzutność i życiową siłę materii. Świat nieskażony ingerencją człowieka, moralnie czysty, dobry świat natury często utożsamiano z przyrodą, przedstawiano ją jednak nie w sposób werystyczny, jako odbicie rzeczywistości materialnej, lecz selektywnie, wprowadzając jedynie wybrane elementy, co pozwalało na wywołanie określonych odczuć, wzruszeń i emocji. Swoistym kompromisem między cywilizacją i naturą była stojąca w ogrodzie chatka, z zewnątrz pokryta słomą, luksusowo wyposażona w środku. Otrzymała ona podwójną stoicką wykładnię. Umieszczona nad wejściem inskrypcja podpowiadała, by nie gardzić ubóstwem, jako że fortuna kołem się toczy. W interpretacji Książnina pojawił się motyw unikania rozgłosu, utajenia cnoty, realizacji właściwych jej postaw w ciszy i oddaleniu od gwarne go świata:

Chato szczęśliwa, tak mi się podoba
 Ta twoja wewnątrz ozdoba
 Jak czyste serce z myślą duszy prawą
 Pod skromną ciałą postawą⁶⁷.

Za swoisty paradoks uznać można, że – mimo generalnej dominacji w oświeceniowej refleksji antropocentrycznej perspektywy stoickiej – w wypadku problematyki ostatecznego kresu istnienia rzadko bywa ona aktualizowana. Wydaje się, że naturalne w tym kontekście byłoby dopowiedzenie, rozwinięcie drugiej pod względem popularności doktryny Epikura o przypisywaną mu refleksję, że skoro śmierci nie da się odczuć zmysłami, zatem przynajmniej w ujęciu subiektywnym nie istnieje. Tymczasem w oświeceniu popularyzuje się lukrecjańskie porównanie śmierci do końca biesiady:

A gdy dobrze strawionym obciążony wiekiem,
 Pozna, że już przychodzi przestać być człowiekiem,
 Tak się spokojnie złoży z przodkami pospołu,
 Jak gdy po walnej uczcie wstawałby od stołu⁶⁸.

⁶⁷ E.D. Książnin, *Wiersze wybrane*, oprac. A. Guzek, Warszawa 1981, s. 45.

⁶⁸ S. Trembecki, *Sofiówka*, wyd. J. Snopek, Warszawa 2000, s. 35, w. 453–456.

Wspomniana refleksja pojawia się w *Sofiówce* w znamienym kontekście wykładu etyki epikurejskiej, która w domyśle gwarantuje, że po życiu pełnym rozumnej rozkoszy nie jest trudno pogodzić się ze śmiercią, może nawet jest ona przyjemna jak sen znużonego biesiadnika. Warunkiem tak spokojnego do niej stosunku jest bycie mędrcem umiejącym powściągnąć gwałtowne emocje. To propozycja świeckiej etyki dla wybranych, którzy uczą się rezygnacji, by zachować wewnętrzny spokój. Celem jest osiągnięcie ideału ataraksji. Tomasz Kajetan Węgierski sparafrazował wspomniane porównanie, zestawiając śmierć z erotycznym spełnieniem:

Oddać ciało nikczemne na łonie natury,
Jak gdybym z mej kochanki zezwoleniem wspólnym
Po spełnionej rozkoszy snem zasypiał wolnym⁶⁹.

W jego ujęciu śmierć nie niweczy rozkoszy, staje się jedną z nich. Osiemnastowieczny materializm łączył się często z przekonaniem takimi jak palingeneza, która stanowiła dowód na jedność materialnego świata dzięki możliwości przechodzenia od materii ożywionej do nieożywionej i na odwrót. Materia nieożywiona przechowuje duszę, aktualizowana jest koncepcja śmierci jako rozproszenia związku atomów, które – jednakowo śmiertelne – tworzą duszę i ciało. Życie jest ujmowane jako stopniowe wytracanie danej nam energii. W refleksji poety, kiedy „przychodzi przestać być człowiekiem”, oznacza to wyłącznie kres istnienia w tej konkretnej formie i tylko do momentu, „gdy się te same skutki też wrócą przyczyny. / Biorąc miarę powrotów z wieczności obrazów, / Byliśmy, czym jesteśmy, miliony razy”⁷⁰. Trembecki mówił wyraźnie o wieczności, o tym, że świat nie ma początku ani końca. W wywodzie pojawił się „Wieczny Zegar”, metafora spopularyzowana przez deistów, tudzież zaczerpnięta z myśli stoickiej koncepcja Wielkiego Periodeu – nieskończoność bytu została w ten

⁶⁹ T.K. Węgierski, *Wiersze wybrane*, oprac. J.W. Gomulicki, Warszawa 1974, s. 54.

⁷⁰ S. Trembecki, *Sofiówka...*, s. 34, w. 408–410.

sposób uporządkowana, choć światem nie rządzi ścisły porządek przyczynowo-skutkowy, lecz mechaniczne powtórzenie. Kołowrót czasów Trembeckiego jest wieczny i ma charakter astronomiczny, jego obroty nadają nieskończonej ilości zmieniających się bezustannie form egzystencji, form istnienia materii, pewną regularność. Wizja atomistyczna łączy się z przekonaniem o fatum rządzącym światem. Niestety, odkrycie czy internalizacja prawdziwych zasad etyki nie stwarzało szans na wyjście z zakłętego kręgu dziejów, ludzkie działanie traciło w tej perspektywie jakiegokolwiek sens, miast wolności pojawił się ścisły determinizm, a swój tragiczny los znali tylko mędrcy. Jedyłą dostępną domeną wolności i niezależności stawała się etyka rozkoszy. W oświeceniowej refleksji dominowało kwestionowanie śmierci jako ostatecznego końca. W kontekście stoickiego panteizmu idea „wiecznego powrotu”, czyli cyklicznego rozwoju i „wielkiego pożaru”, w którym wieczna dusza świata wchłania wszystko, co istnieje i kształtuje na nowo, pociąga za sobą komplementarną ideę pozostawiania wszystkich rzeczy w bycie. W myśli arystotelesowej śmierć, jako kontrapunkt życia, jest zanurzona w nurcie bytu. Wieczność powstawania jest niezachwianym i odwiecznym zwycięstwem nad niszczeniem, w tej wieczności zaś, według Stagiryty, każda rzecz zawsze w taki sam sposób powraca do punktu wyjścia, może nie identyczna jako byt indywidualny, ale identyczna gatunkowo. Wydaje się, że nieprzypadkowo właśnie problem śmierci, generujący niezwykłą różnorodność interpretacji odwołujących się do najrozmaitszych starożytnych poglądów, niekoniecznie komplementarnych, jest dyskutowany w Szkole Ateńskiej, która może być traktowana jak hasło wywoławcze ponadczasowości dysputy o prawdzie, możliwości ludzkiego rozumu, mądrości starożytnych.

10. Podsumowanie

Wariant proponowanej przez oświecenie wizji świata zakładał istnienie – by posłużyć się metaforą Ryszarda Przybylskiego – Wiecznego Teraz Kultury, gdzie duchy przodków przemawiają do

ludzkości w każdym momencie, kiedy tylko ich teksty są odczytywane. Stawiał na kontakt z najbardziej wysublimowanymi antycznymi wzorami, opisującymi zarówno domenę prywatności, jak i model społecznego zaangażowania jednostki w sprawy rozmaicie definiowanej zbiorowości, składającymi się na elitarny etos, w którym myśliciele i pisarze polscy tej epoki szukali prawd pierwszych o człowieku, niezawodnych i fundamentalnych. Chcieli na nich oprzeć projekt nowego, oświeconego człowieka i społeczeństwa, wolnego od zła moralnego, źródła ludzkich cierpień i niedoli. Silnie nacechowane moralistyką postulaty wyprowadzano z rozważań o uniwersalnych właściwościach natury ludzkiej, homogenicznej i poddanej dyktatowi rozumu. W umysłach pisarzy polskich XVIII stulecia współistniały szczęśliwe kraje utopii i niedoskonała rzeczywistość, rysowała się symetryczna wizja świata autentycznego wobec świata pozorów, wartości istotnych w sporze z fałszywymi. Oświeceni, poszukując wartości trwałych, niezmiennych, immanentnie ludzkich, choć dotąd niezrealizowanych, zwracali się ku pisarzom starożytnym, których myśli odpowiednio dobrane i przekształcane służyły jako nieodzowny składnik systemu pojęć o człowieku przyszłości, co uwidacznia się szczególnie w sytuacji, gdy przedmiotem dociekań staje się jednostka w sobie samej poszukująca odpowiedzi na najistotniejsze pytania egzystencjalne. Wyraźnie zaznaczająca się intencja wywyższenia niektórych składników pozytywnych świata „przodków pocziwych” ukazuje, że tryumf oświecenia dokonuje się nie tylko za sprawą manifestacyjnego odrzucenia starych struktur. „Moribus antiquis”, zaczerpnięta z Enniusza dewiza poprzedzająca *Pana Podstolego* Krasickiego, sytuuje aktualne zjawiska i wydarzenia w szerokim kontekście refleksji antycznej, pomagając kreślić wizerunek polskiego „wieku światła” jako formacji, która szukała dróg ocalenia tego, co w rodzimej kulturze ceniła jako wartości niezbywalne i godne przetrwania, podejmując próbę przetransponowania tegoż systemu wartości na stosunki współczesne.