

Tomasz Chachulski

Instytut Badań Literackich PAN

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ile milionów ludzi zostawiłem ich w nikczemności stanie, nie dając im życia, lubo widziałem, że gdyby mieli te łaski i oświecenia do dobrego, które ty masz, tak częste i mocne, daleko by mi doskonalej służyli niżeli ty, i owszem widziałem, że gdyby mieli mniejsze łaski, bardziej by mnie kochali, chwalili i służyli niżli ty. Na ciebie jedynie obróciłem oczy i chciałem, abyś ty, a nie kto inszy był stworzony¹.

Humanistyczny projekt antropologiczny w literaturze i kulturze religijnej XVIII wieku w Polsce

I

Dziedzictwo renesansowego humanizmu, które w Polsce zastaje XVIII w., wydaje się nadal w niemałym stopniu organizować świadomość zbiorową. Przede wszystkim przejęto po epokach poprzednich zasadniczy model wychowania i kształcenia. Mimo że stulecie wojen wiele zmieniło w mentalności zarówno elit, jak i szerokich warstw szlacheckich, a jednym z istotnych znaków nowej epoki była gruntowana reforma klasycznego programu humanistycznego szkół zakonnych w duchu pragmatyzmu i wychowania społeczno-obywatelskiego², to jednak nadal elementy

¹ M. Rubczyński, *Głos Pana kruszący cedry libańskie albo Rekolekcje osobom zakonnym służące, w których obowiązki życia zakonnego do uwagi i powinnego zachowania podaje się, na dni ośm podzielone i wydane*, Berdyczów 1762, *Medytacja I: Głos Boski do zakonnika*, cz. II, s. 20–21.

² B. Kryda, *Szkoły – edukacja*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, wyd. 2, Wrocław 1991, s. 597–598.

kultury antycznej były ważne dla wykształcenia ogólnego, a większość przedstawicieli polskiego oświecenia niosło w sobie i ze sobą bagaż tradycyjnego wykształcenia szkoły jezuickiej czy (rzadziej) pijarskiej, zbudowanych na XVI-wiecznej wersji *ratio studiorum*.

Jednocześnie przedstawiciele oświecenia wracali do tradycji renesansowej. Powrót do XVI-wiecznych idei dokonywał się m.in. poprzez działania świadome, niejako założone przez pokolenie twórców owej epoki, oparte na aktualizacji toposu „złotego wieku” i micie „przodków poczciwych”, które ulokowane były właśnie w Rzeczypospolitej czasów Jana Kochanowskiego. Franciszek Bohomolec wydaje dzieła historyków sprzed dwustu lat: uzupełnioną aż po czasy Augusta III *Kronikę* Marcina Bielskiego (1764), *Kronikę* Macieja Strykowskiego (1766), *Kronikę* Marcina Kromera w przekładzie Marcina Błażewskiego (1767), a także *Kronikę Sarmacji europejskiej* Aleksandra Gwagnina w przekładzie Marcina Paszkowskiego (1767). Niemal równolegle ukazuje się pierwsze po blisko 130 latach względnie pełne wydanie pism polskich Kochanowskiego (1767, 1768). W kręgu „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych” dojrzewają inicjatywy związane z przekładami Horacego, które po kilku latach przybiorą realny kształt *Pieśni wszystkich Horacjusza przekładania różnych* (od 1773 r.), a renesansowe tradycje literackie widoczne są na łamach wspomnianego czasopisma literackiego³. Zresztą horacjanizm był ważnym składnikiem świadomości literackiej czołowych pisarzy epoki, a znakomita większość spośród nich (zwłaszcza w pierwszych pokoleniach: prekursorów i twórców oświecenia) wybrała życie konsekrowane, najczęściej w szerokim habicie jezuickim, misjonarskim lub pijarskim⁴. Reforma szkol-

³ Szerzej o tradycjach staropolskich w literaturze i kulturze Oświecenia W. Walecki, *Jan Kochanowski w literaturze i kulturze polskiej doby Oświecenia*, Wrocław 1979; idem, *Tradycje staropolszczyzny w Oświeceniu stanisławowskim (Wstępna synteza historycznokulturalna)*, Kraków 1987. Por. także T. Kostkiewiczowa, J. Platt, *Tradycja literacka*, w: *Słownik literatury...*, s. 628–635, tam też większa bibliografia problemu.

⁴ O sytuacji poezji religijnej w Polsce w XVIII w. por. zwłaszcza T. Kostkiewiczowa, *Poezja religijna czasów oświecenia*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 111–139; *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995; eadem, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, zwłaszcza rozdz. 5 *Literatura wobec wiary*, s. 344–393.

nictwa pijarskiego i jezuickiego, niezależnie od wspomnianych wyżej cech charakterystycznych, zakładała ważną rolę historii czy, szerzej, humanistyki w procesie wychowawczym, szczególnie zaakcentowaną w znanej mowie Bohomolca *Dzieje uczonych albo „Acta Litteraria” pomnażają naukę*⁵. Już w punkcie wyjścia to, co osadzone w chrześcijaństwie, i to, co bliskie tradycjom renesansowego humanizmu, miało szansę na współistnienie i kontynuację, a rozwój oświeceniowego antropocentryzmu oraz towarzyszące mu w Polsce przemiany religijności pogłębiły i poszerzyły jeszcze tę wspólną przestrzeń.

Fakt wprowadzania, budowania i upowszechniania formacji oświeceniowej w Polsce przez przedstawicieli duchowieństwa (zwłaszcza zakonnego) oraz powrót do tych tradycji kulturowych, które współtworzyły niegdyś renesansowy humanizm lub były jego ważnymi przejawami w jagiellońskiej i batoriańskiej Rzeczypospolitej, to znaki charakterystyczne problemu, któremu poświęcone są niniejsze rozważania. W literaturze przedmiotu wielokrotnie podkreślano jednak, że paradoksalnie to właśnie działalność oświeconego i wykształconego duchowieństwa na rzecz głębokich reform społecznych, kulturalnych, obyczajowych itp. doprowadziła do podważenia uprzedniej pozycji wiary i Kościoła, a w rezultacie przejęcia inicjatywy przez pisarzy spoza wcześniejszego kręgu elity intelektualnej, w której owi duchowni byli tak licznie reprezentowani. Wskazywano również, że sytuacja ta – w miarę jej głębszego rozpoznawania – domaga się sądów ostrożnych i wyważonych, a formacja oświeceniowa w Polsce nigdy nie doprowadziła do tak radykalnych przemian świadomości wyznaniowej, jak to się stało m.in. we Francji. Niejako wbrew

⁵ Por. K. Puchowski, *Collegium Nobilium Societatis Jesu w Warszawie. Z dziejów edukacji historycznej*, „Filologia Polska – Prace Historycznoliterackie Uniwersytetu Gdańskiego” t. 17, 1995, s. 175; szerzej na ten temat idem, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565–1773*, Gdańsk 1999; B. Kryda, *Szkolna i literacka działalność Franciszka Bohomolca*, Wrocław 1979, s. 72. Tekst mowy w: *Zabawki oratorskie niektórych kawalerów Akademii Szlacheckiej warszawskiej Societatis Jesu w krasomowskiej sztuce ćwiczących się zebrane przez Franciszka Bohomolca Soc. Jesu...*, Wilno 1755.

typowo laickim tendencjom owego czasu odnotowujemy przyjmowanie święceń kapłańskich przez wybitnych pisarzy epoki (ludzi w średnim wieku, świadomych i wykształconych, nieraz o sporym dorobku literackim) już w czasach pełnego oświecenia czy nawet pod koniec czasów stanisławowskich – dość wymienić Jędrzeja Kitowicza, Franciszka Salezego Jezierskiego bądź Franciszka Zabłockiego, a nie są to jedyne przykłady. Jest też oczywiste, że tragedia rozbiorów doprowadziła do zasadniczego zwrotu w nastrojach religijnych i społecznych, choć zmiany myślenia religijnego, jakie dokonały się w drugiej połowie XVIII stulecia, zachowają trwałość przynajmniej w życiu jednego pokolenia⁶. Sytuacja ulegała więc zmianom w szerokiej perspektywie społecznej, a także twórczości poszczególnych pisarzy czy środowisk.

Religijność przedstawicieli XVIII w. była już wielokrotnie analizowana zarówno na podstawie jej literackich przejawów, jak i różnych form duchowości oraz innych zjawisk wyznaniowych i kulturowych⁷. Barwna i rozwinięta pobożność saska nie budziła entuzjazmu badaczy⁸. Karol Górski potwierdzał negatywne a wyostrzone sądy Władysława Smoleńskiego, podkreślał skłonność do zachwyty nad wszelkimi przejawami pobożności, a szczególnie zjawiskami nadprzyrodzonymi, niekorzystne zmiany w pojmowaniu świętości, poszukiwanie cudowności i skłonność do autorytaryzmu w ocenie zjawisk duchowych, wypierające dawny krytycyzm widoczny np. w pracach hagiograficznych Piotra Skargi. Wskazywał jednak na konkretne nurty religijności pierwszej połowy XVIII w. (postawy tradycjonalistyczne, jansenizm) i stopniowo pojawia-

⁶ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 277.

⁷ Por. *ibidem*; J. Snopek, *Objawienie i Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986; E. Rostworowski, *Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta*, w: *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M.M. Drozdowski, Warszawa 1991, s. 11–24; J.S. Pasierb, *Religijność polska w okresie oświecenia*, w: *Życie kulturalne i religijność...*, s. 49–58; R.J. Butterwick, *Stanisław August Poniatowski jako latitudynarysta religijny*, „Wiek Oświecenia” t. 14, 1998, s. 179–191.

⁸ „Religijność ówczesna skłaniała się do modłów prywatnych, do prywatnych kultów i wiary w prywatne objawienia, odchylenia zaś od norm etycznych były tolerowane”, K. Górski, *op. cit.*, s. 259.

jące się tendencje racjonalistyczne w duchowości i całym życiu Kościoła⁹. Warto także zauważyć nasilające się ówczesnie formy charakterystycznych zachowań emocjonalnych wśród przedstawicieli wyznań i religii współobecnych na obszarze Rzeczypospolitej, przenikające się lub po prostu obecne w różnych nurtach pobożności – pietystycznej, chasydzkiej, ale widoczne także w saskich kolędach (kołysanki), nabożeństwach (*Gorzkie żale*) itp., oraz w takich formach zewnętrznej religijności, jak koronowanie obrazów Matki Bożej, pielgrzymki do miejsc świętych, ruch szkaplerzowy, mające nieco później swoje odpowiedniki w autentycznej religijności konfederatów barskich¹⁰.

Literatura i kultura religijna w Polsce XVIII w. aż do schyłku stulecia pozostaje nadal jedną z najistotniejszych części kultury w ogóle. Mimo znaczącego ograniczenia roli drukarni zakonnych i stopniowego zmniejszania udziału literatury religijnej w ogólnej produkcji wydawniczej, publikacji o charakterze religijnym do końca stulecia jest najwięcej¹¹. Zasadnicza zmiana, jaką ówczesnie odnotowujemy, polega na sposobie podejmowania zagadnień o charakterze religijnym, pisania o Stwórcy, wierze, Kościele, duchowieństwie itd. Od różnych form wypowiedzi afirmatywnych wobec wiary, dominujących w poprzednim stuleciu i poprzednich dekadach, pisarze przechodzą do szeroko rozumianej tematyki religijnej podejmowanej także na płaszczyźnie polemicznej (a później i satyrycznej). Rozwinięty krytycyzm oświeceniowy daje o sobie znać w sposobie pisania o Kościele jako instytucji oraz jego przedstawicielach, ale w ślad za francuskimi libertynami także o chrześcijaństwie jako takim i jego fundamentalnych zasadach.

⁹ *Ibidem*, s. 223–268.

¹⁰ Z prac najnowszych, porządkujących wiedzę na ten temat zob. M. Ślusarska, „*My mocą Boga wsparci ocalając wiarę*” – motywy religijne i obrzędowe Konfederacji Barskiej (w druku). Szerokie badania problemu umożliwia *Literatura konfederacji barskiej*, oprac. J. Maciejewski e.a., t. 1: *Dramaty*, Warszawa 2005; t. 2: *Dialogi*, Warszawa 2005; t. 3: *Wiersze*, Warszawa 2008; t. 4: *Silva Rerum*, Warszawa 2008.

¹¹ J. Szczepaniec, *Rola drukarstwa w życiu literackim polskiego oświecenia. Zarys wybranych zagadnień*, w: *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*, Warszawa 1973; zob. także idem, *Drukarstwo – księgarstwo*, w: *Słownik literatury...*, s. 74n.

Ton polemiczny, u progu oświecenia w Polsce Józefa Andrzeja Załuskiego, Elżbiety Drużbackiej i Konstancji Benisławskiej (choć u trojga wymienionych poetów polemika miała charakter obrony wiary i Kościoła) znajdujemy u Stanisława Trembeckiego, Adama Naruszewicza, Tomasza Kajetana Węgierskiego czy Jakuba Jasińskiego, a także wielu innych pisarzy epoki¹².

Naszkiecowana tu sytuacja – znana przecież doskonale czytelnikom prac poświęconych polskiemu oświeceniu z kilkudziesięciu ostatnich lat – wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Po latach namysłu i dyskusji prowadzonych w różnych środowiskach nad znaczeniem terminu „literatura” czy „kultura religijna” przyjmuję, że zjawiska te można rozpatrywać przede wszystkim w porządku tematycznym, w związku z założonym adresatem utworu lub zadaniami stawianymi konkretnym działaniom czy utworom. Odpowiednie hasła *Encyklopedii katolickiej* w ślad za bogatą literaturą przedmiotu podają, że kultura z natury rzeczy jest

zawsze taka sama i należy do porządku stworzenia (jest świecka), gdyż jest naturalną modalnością istnienia [...], życia [...], działania [...] i sprawczości [...] względem osobowego bytu ludzkiego, nie ma zatem osobnego działu kultury religijnej, lecz można o niej mówić dopiero wtórnie i ubocznie [...]. O religijnym charakterze jakiejś kultury [...] można mówić gdy: 1) jej autorstwo i użytkowanie ma intencję religijną; 2) jest realnie zrośnięta z daną społecznością religijną; 3) uwzględnia wątki i motywy konkretnej religii [...]; 4) jest otwarta na religię [...], choć nie musi być w niczym poddana instytucji Kościoła, a jedynie idei Boga i moralnym prawom¹³.

Podobne zastrzeżenia formułowane są z okazji omawiania literatury religijnej.

Być może właśnie w odniesieniu do XVIII w. łatwiej jest mówić o literaturze i kulturze religijnej niż w wypadku innych epok. Stają

¹² Oczywiście jest ogromne zróżnicowanie tych polemik, wymierzonych wszak z jednej strony w przeciwników Kościoła, z drugiej – w sam Kościół, Klementsa XIV kasującego jezuitów i wszelkie przejawy chrześcijaństwa. Zwróćmy jednak uwagę na samo zjawisko.

¹³ Cz. Bartnik, *Kultura religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, s. 200.

się one możliwe czy też łatwo rozpoznawalne właśnie dlatego, że w świadomości przedstawicieli epoki kultura jako całość systemu ludzkich osiągnięć traci swój wymiar sakralny. Nie chodzi o to, że cała literatura minionych epok miała być religijna, lecz o to, że świadomość sakralnego porządku obejmowała całość patrzenia na świat twórców epok wcześniejszych niezależnie od tego, czy pisali wiersze o charakterze modlitewnym, czy też inne utwory. Można się spierać, czy jest to prawda w odniesieniu do wszystkich polskich literatów XVI i XVII w. – znana formuła Tomasa Manna przypomina renesansowe źródła owego rozpadu – ważniejsze jednak, że tak właśnie sądzili przynajmniej niektórzy pisarze polskiego oświecenia.

Błogosławionaś w pismach i pisarzach,
w chwale i w chwalcach, w drukach i w drukarzach.
Wszędzie i zawsze, od wszystkich we wszystkim
błogosławionaś Ty z wszystkich pożytkiem.

(*Pieśni sobie śpiewane*, II, 5, w. 169–172)

– pisała Beniśławska o pobożności maryjnej w poprzednich stuleciach, przeciwstawiając religijność minionego czasu własnej epoce. A następnie dodawała w przypisie:

Byli pisarze, którzy nic nie pisali, jedno ku czci Maryi. Byli drukarze i drukarnie, w których nic nie drukowano, jedno na cześć Maryi. O szczęśliwi pisarze! o szczęśliwe drukarnie! O po stokroć drukarze szczęśliwi, których za to wszystkich na wysokości pewnie złotymi literami dawno wydrukowano!

O gdzie ci drukarze, kędyż takie drukarnie? Prędeż teraz – o wstydzie! – romansik miłośny spod prasy wyciska się i na skrzydłach Kupidyna na świat wylata zaraza rozumu i trucizna cnoty. Prędeż *Nocy arabskie*, które ku strawieniu na próżno drogiego czasu służą, *Nocy* książąt ciemności wychodzą, w których niezawodnie gwiazda Maryja nie przyświeca. Prędeż pochlebne ku niczemu nie godzące się wierszyki, jedno ku ugruntowaniu w niecnocie; bo też ten towar – o żalu! – drukarniom i spletniejszy. Po wtóre snadź też drukarze i nie mają co cnotliwego i świątobliwego drukować, bo

też mało – powstydzmy się! – i pisarzów ku służbie Boga, Maryi i cnoty prowadzących¹⁴.

Benisławska doskonale wiedziała, o czym pisze. Cytowany na wstępie utwór o. Marcina Rubczyńskiego ukazał się – jak donosiła rozbudowana, dwukolorowa strona tytułowa – „Roku Wcielonego Słowa Boskiego 1762, w Berdyczowie, w Drukarni WW. OO. Karmelitów Bosych, Fortecy Najświętszej P. Maryi, za przywilejem Jego K. Mści”¹⁵. Podobne formuły pojawiały się dość często w druczkach o charakterze dewocyjnym. Retoryka obrony wiary była znacząco obecna u schyłku epoki saskiej i niewątpliwie ona także przyczyniła się do patrzenia na czasy panowania Wettynów jak na czas dominacji myślenia religijnego.

W kilkadziesiąt lat później Franciszek Karpiński w pamiętniku *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem* wspominał z podziwem swoich rodziców, wierzących wprawdzie w czary i gusła, lecz zarazem głęboko religijnych, całą świadomością, by tak rzec, zatopionych w religijnym postrzeganiu rzeczywistości:

Ojcowie nasi, jak dawni Grecy i Rzymianie, wszystko prawie w urojonych cudach widzieli, a tym zabobonom im bardziej w tamtych czasach wierzone i obawiano się – tym więcej my z nich dzisiaj śmiejemy się. Ale matka i ojciec mój byli to ludzie razem najnotliwsi i najsurowiej powinność dobrego chrześcijanina wypełniający¹⁶.

W takim przekonaniu upewniała pisarzy oświeceniowych bliska, XVIII-wieczna literacka przeszłość: pisarstwo Dominika Rudnickiego, Józefa Andrzeja Załuskiego, Józefa Baki, wczesne utwory Stanisława Konarskiego, prace Elżbiety Drużbackiej, Antoniny Niemiryczowej, Melchiora Starzeńskiego i wielu innych. Jest bowiem ważną okolicznością, że po stuleciu wojen saskie

¹⁴ K. Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*, wyd. T. Chachulski, Warszawa 2000, s. 110–111.

¹⁵ Korzystałem z egzemplarza Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. XVIII 2.2759.

¹⁶ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 27.

prosperity gospodarcze przyczyniło się z jednej strony do rozwoju budownictwa sakralnego, z drugiej do pogłębienia i ugruntowania religijności, widocznej zarówno w katolickiej obrzędowości, jak i autentycznej wierze szerokich mas społecznych. To nic, że przybierała ona czasem dziwaczne formy, które już ówczesnie nazywano zabobonem, bo równoległe pozostawiała żywe nieraz do dzisiaj utwory religijne o niezwykłym ładunku liryzmu, a szeroko kolportowana moralistyka religijna o niecodziennych tytułach i wysublimowanej stylistyce gruntuwała autentyczną wiarę. Emocjonalny klimat poezji epoki saskiej musiał również wyznaczać pewien sposób postrzegania człowieka. Z tych środowisk wywodzili się absolwenci prowincjonalnych kolegiów, którzy odegrali później tak znaczącą rolę w budowaniu nowego, oświeceniowego porządku. I ten punkt odniesienia musiał zaważyć na ich postawach, niezależnie od tego, jak usytuowali się wobec tradycji i jak dalece przyjęli wzory francuskich luminarzy.

Poczucie przełomu czy przynajmniej zasadniczej zmiany było nieodłączną częścią samoświadomości oświeconych. Towarzystwo mu rozpowszechnienie utworów, które, podejmując problematykę religii w przekonaniu konieczności dokonania gruntownych zmian w tej przestrzeni życia i myślenia, stawały w jawnej opozycji do afirmatywnego nastawienia uprzedniej (także oświeceniowej) poezji. Jeśli tak często cytuje się znaną formułę Trembeckiego:

Wiek osimnasty ze wszech religij wygładza
Co się z danym od Boga rozumem nie zgadza.

*(Oda nie do druku ale w rękopiśmie mająca być ofiarowana J. O. Ks. J. M. P. B. P. podczas wjazdu jego przeze mnie, Wojciecha Żółtowskiego, Podśędka Płockiego, w. 37–38)*¹⁷,

to mimo wyraźnych różnic w podejściu do problemu (od obrony Kościoła po gwałtowne ataki) wszyscy przywołani wyżej pisarze w taki czy inny sposób mieli świadomość owej zmiany i pisali

¹⁷ Cyt. za: J. Snopek, *Stanisław Trembecki*, w: *Pisarze polskiego oświecenia*, t. 2, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1992, s. 557.

o niej. Tematyka religijna zatem wykracza poza formuły już cytowane („jej autorstwo i użytkowanie ma intencję religijną”), staje się częścią wielkiej dyskusji społecznej, ogarniającej także wątki filozoficzne, teologiczne, obyczajowe, ekonomiczne, pedagogiczne i światopoglądowe – układające się w nową, oświeceniową antropologię. A afirmatywne postawy i wyznania wplecione zostają zarówno w twórczość poetycką znanych autorów (jak to miało miejsce w przeszłości)¹⁸, jak i stają się wyraźnie osobnym rodzajem twórczości, nastawionym na wykorzystanie w ramach kultu (*Pieśni nabożne* Karpińskiego, *Msza św.* Kazimierza Brodzińskiego, a dodatkowo w perspektywie filologicznej – przekład *Psalterza* Karpińskiego i Franciszka Dionizego Książnika).

Do niewątpliwie ważnych cech owej antropologii albo raczej przestrzeni, w której się ona ówczasie kształtuje, należy znacząca desakralizacja i dechrystianizacja wielu podstawowych wyobrażeń o świecie i człowieku oraz poddanie rozumowej krytyce wcześniejszej działalności Kościoła (oraz jego przedstawicieli) jako instytucji społecznej – a także, niejako równolegle, umieszczenie ludzkiego bytowania w pewnym porządku moralnym, który miał swoje źródło w sprawczej woli Stwórcy. Deizm, który stał się ówczasie jednym z najważniejszych komponentów myślenia o obecności transcendencji w życiu człowieka, nie tylko znalazł swój wyraz w jednoznacznych i skrajnych (choć bardzo różnorodnych) postawach, ale pod wieloma względami podsunął także tradycyjnie myślącej części przedstawicieli Kościoła pewien zakres pojęć, krytycyzm wobec uznanych form liturgicznych, zwyczajowych i literatury religijnej, przekonanie o konieczności pełnego zracjonalizowania argumentacji służącej do obrony wiary lub po prostu mówienia o niej, sprowokował wreszcie (oczywiście przejściowo) utratę, by tak ostrożnie rzec, wielu najważniejszych cech katolicyzmu, który porzucił na jakiś czas mówienie o Synu Bożym i Duchu Świętym, Matce Bożej, świętych, operując w zamian takimi metonimiami jak Opatrzność, Niebo itp. Przedstawiciele Kościoła najwyraźniej przyjęli konfrontację na swoim terenie,

¹⁸ Szerzej o tym T. Kostkiewiczowa, *op. cit.*, s. 114n.

wysuwając w odpowiedzi ideę Opatrzności, która na czas jakiś stała się jedną z najważniejszych figur myślenia religijnego w Polsce XVIII w. Znakomita większość pojęć i idei w tych dyskusjach używanych, jakimi posługiwali się ówcześni twórcy, wywodziła się z tradycji renesansowych, a humanistyczne źródła odegrały ważną rolę w budowaniu nowego, oświeceniowego porządku.

2

Irenizm ugruntowany na erazmiańskim humanizmie – fundament polskiej tolerancji wyznaniowej, widoczny także w działalności i poglądach np. Andrzeja Frycza Modrzewskiego – wygasa przed początkiem XVIII w.¹⁹. Jego miejsce zajmują dyskusje na temat racjonalności religii objawionej, religii naturalnej, realnego działania Stwórcy w świecie, relacji między moralnością a religią – bardzo często prowadzące do wyrażania poglądów deistycznych.

Od lat 60. XVIII w. świadomość zagrożenia katolicyzmu religią „mocnych duchów” i tzw. „ludzi poczcwiych”, czyli odmianami deizmu, prowokowała różnego rodzaju refutacje – pisane w formie traktatów (jak Stanisława Konarskiego *O religii ludzi poczcwiych* i Józefa Epifaniego Minasowicza *Stopnie w przepaść ateizmu prowadzące*) lub utworów poetyckich (przekłady z ówczesnej literatury francuskiej wspomnianego Minasowicza czy wiersze Drużbackiej, Naruszewicza, Benisławskiej, Karpińskiego *Przeciwko deistom*, ale także *Sumienie*). Dyskusje docierają do Polski z Anglii i Francji (Paul Hazard pisał o procesie wytoczonym chrześcijaństwu, Bronisław Baczko o odrzuceniu idei „człowieka religijnego”²⁰) i wywołują rodzime reakcje (zresztą uprzedzające pojawienie się problemu) – w tych dwóch perspektywach można dostrzec, że świadomość religijna uległa swoistemu naruszeniu, ta zaś sytu-

¹⁹ Por. W. Hanc, *Ireniczna teologia*; M. Ciszewski, *Irenizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1977, s. 460–455.

²⁰ P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, wstęp. S. Pietraszko, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972. Taki właśnie tytuł nosi cała część pierwsza tego znakomitego – mimo upływu lat – eseju.

acja zaczęła wymagać wyraźnego samookreślenia nie tylko pisarzy i twórców kultury, ale chyba w ogóle po prostu każdego piszącego. Wcześniejsza oczywistość wiary uległa pewnej destrukcji niezależnie od stopnia świadomości wyznaniowej, a nawet wyznaniowego zaangażowania. Sprawa sakralnego porządku świata stała się problemem, wobec którego każdy musiał określić się na nowo. „Jest rzeczą zastanawiającą, że przedział między starym i nowym nie przechodził między ludźmi, ale w nich samych” – pisał Górski²¹.

Wydaje się, że problem Stwórcy, Eucharystii, Credo, Dekalogu, Sądu Ostatecznego, Kościoła, wyznania, ale także gnuśnych proboszczów, rozleniwionych przedstawicieli zakonów kontemplacyjnych, niewykształconych organistów, kalikujących bab i księżowskich kucharek – czyli społecznego i obyczajowego wymiaru funkcjonowania Kościoła – pojawiają się znacznie częściej niż w poprzednim, tak religijnym przecież stuleciu. Może to mieć charakter światopoglądowy, obyczajowy (to zawsze był wdzięczny temat dla krytyków Kościoła) lub dotyczyć porządku społecznego. Kontekst jest pozytywny lub (bardzo często) negatywny. Jest wyraźną akceptacją lub negacją. Tematy te czy wątki pojawiają się na zasadzie marginalnych wtężeń lub fundamentalnej krytyki, przybierają postać modlitwy (Družbacka, Naruszewicz, Beniśławska, Krasicki), kpiny lub ironii (jak w *Organach* Węgierskiego i *Sprzeczkach* Jasińskiego, w twórczości Trembeckiego) albo fundamentalnej, laickiej refleksji nad sensem życia (Węgierski) – od czasu do czasu podziw budzi wielkość świata projektowana przez jego Stwórcę (z *Wierszy różnych* Krasickiego: *Pieśń, Noc, Do Boga, Modlitwa; Hymn do Boga* Naruszewicza; *O wielkości Boga* Karpińskiego; późna liryka Książnina). Czasami, chyba najrzadziej, sytuacja człowieka budzi lęk²². Można by w dużym uproszczeniu rzec, że oświeceniowa krytyka instytucji Kościoła i sposobów jego społecznej (także politycznej i in.) obecności w Polsce tylko w niektórych wypadkach była (bardzo niepewnym) świadectwem odrzucenia

²¹ K. Górski, *op. cit.*, s. 206. Por. także T. Chachulski, *Franciszek Karpiński jako poeta religijny*, w: *Motywy religijne...*, s. 172.

²² Por. rozważania T. Kostkiewiczowa, *op. cit.*, *passim*.

wiary. A obrona przed deizmem wywołała falę różnego rodzaju deklaracji wyznaniowych.

W utworach literackich i piśmiennictwie o wyraźnych akcentach pozytywnych w stosunku do sfery sakralnej refutacja rozmaitych odmian deizmu zaczyna sprowadzać się do akcentowania Opatrzności Bożej. W niej skupia się przede wszystkim głęboka wiara w sakralny porządek rzeczywistości. Człowiek poszukuje takiej formuły obecności Stwórcy i swojej relacji wobec Niego, która może zostać przedstawiona i racjonalnie udowodniona za pomocą stosunkowo prostych sądów. Deiści najczęściej negowali istnienie duszy nieśmiertelnej, życia wiecznego, Sądu Ostatecznego, działania Boga w świecie itp., choć wiele było odmian postaw deistycznych²³. Opozycja była więc prosta, bez odwoływania do skomplikowanych dowodów teologicznych, bez filozoficznej antropologii.

Tenże jest zamiar twojej nauki wszetecznej:

Truć życie dość nieznośne bez pociechy wiecznej?

Użyj przecie na moment z d r o w e g o r o z s ą d k u,

W jakim Bóg, Stwórca świata, chciał cię mieć porządku.

[...]

Nie wart pewnie ten duszy, kto o nią nie stoi

I ten tylko pocziwy, kto się Boga boi²⁴.

(M. Starzeński, *Do deistów i błędami Helwecjusza zarażonych*, w. 15–18, 91–92)

– pisał literacki mistrz Karpińskiego w wierszu opublikowanym w 1787 r. w Poczajowie, poeta ważny, choć jako autor konkretnych wierszy odkryty dopiero niedawno.

Świadectw działania Bożej Opatrzności jest wystarczająco dużo, by nie trzeba było sięgać po zbyt złożone dowody: uroda

²³ Por. H. Hinz, *Deizm*, w: *Słownik literatury...*, s. 62–65; S. Kowalczyk, *Deizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, s. 1104–1106.

²⁴ M. Starzeński, *Wiersze zebrane*, oprac. E. Aleksandrowska, Kraków–Warszawa 2004, s. 116, 118 (podkr. T.Ch.).

świata, celowość natury, codzienny porządek zwykłego gospodarstwa prowadzą do analogii z większymi całościami. Jeśli dom potrzebuje gospodarza, okręt – sternika, jeśli wielkie organizmy państwowe wymagają niezwyklej uwagi kierujących, to czy ład świata pozostawiony sam sobie nie obróciłby się w chaos? I czy mógłby w ogóle wydobyć się i otrząsnąć z pierwotnego zamętu? Tak piszą w latach 70. i Naruszewicz, i Benisławska, i Krasicki, i Karpiński – wybrane przykłady pochodzą właśnie z ich utworów – metrykalnie Benisławska jest najmłodsza, ale to Karpiński jest w większym stopniu przedstawicielem młodszej generacji:

Król poddanemu tyle dać nie może,
aby już nie dbał o łaskawość pana,
a Ty byś tyle naturze dał, Boże,
żeby nie znała tego, że poddana?

[...]

Tajemną ścieżką w pośrodku nas chodzi
i rozporządza wszystkie ludzom lata.
Tych głębiej martwi, owym przykrość słodzi,
karze i głaszcze Bóg – Gospodarz świata²⁵.

(*Przeciwko deistom* w. 13–16, 33–36)

W poetyckiej dyskusji o roli i miejscu Stwórcy w porządku świata argument „Bóg-Gospodarz” był jednoznacznie przeciwstawiany deistycznej koncepcji Boga: Wielkiego Zegarmistrza, Mechanika, Stratega, Pierwszej Przyczyny – zresztą zaczerpniętej z XVI-wiecznych źródeł. Karpiński dokonuje uogólnienia, które w podobnym czasie Naruszewicz nasycy providencjalistycznym rozumieniem konkretnych zdarzeń, w tym wypadku związanych z ocaleniem Stanisława Augusta, porwanego przez konfederatów barskich 3 listopada 1771 r.:

²⁵ F. Karpiński, *Wiersze zebrane*, cz. 1, oprac. T. Chachulski, Warszawa 2005, s. 79.

Wysłuchałeś próśb naszych, Boże sprawiedliwy:
żyje nasz król, żyje Pan, ociec dobrotliwy,
żyje głowa narodu, żyje nasza rada!
Ciesz się, Polsko!²⁶.

(A. Naruszewicz, *Oda XXVI. Z okazji niesłychanego przypadku Jego Królewskiej M[os]ci*, w. 121–124)

Najlepszym tworzywem materii poetyckiej, do którego można było sięgnąć, budując pochwałę stworzenia, były oczywiście starotestamentowe Psalmi. Ich wykorzystanie poprowadziło jednak do ukształtowania takiej relacji człowiek–Stwórca, w której nie było miejsca na akcentowanie przyjscia na ziemię Boga-człowieka, na obecność wielkich pośredników w drodze ku Zbawicielowi – Najświętszej Maryi Panny, świętych patronów itd. Drużbacka (ur. 1695), wspomniany już Starzeński (ur. 1722), Beniśławska (ur. 1747), mimo sięgania do starotestamentowych wzorców (Starzeński np. w takich utworach jak poetycka tragedia *Śmierć Abła*), nie budzili podejrzeń o unikanie perspektywy chrystologicznej. Twórczość religijna innych pisarzy urodzonych po 1740 r. każe się jednak zastanowić nad tym problemem.

Widome działanie Opatrzności stawia człowieka w sytuacji szczególnej relacji do tego przymiotu Pana Boga. Przede wszystkim poszukuje on racjonalnych uzasadnień dla obrony religii objawionej²⁷ – w przekonaniu, że religia wymaga tego rodzaju obrony, i że logika rozumowania jest tej obrony najlepszą linią. Drużbacka i Beniśławska prowadziły refutację w duchu świętego oburzenia.

Bogdajżeś przepadł w piekło z ateistą,
Ty, który mówisz, że Bóg nie jest Panem
Ni Stwórcą rzeczy²⁸.

(E. Drużbacka, *Opisanie czterech części roku*, w. 1–3)

²⁶ A.S. Naruszewicz, *Poezje zebrane*, t. 1, oprac. B. Wolska, Warszawa 2005, s. 110.

²⁷ Por. T. Chachulski, *Franciszek Karpiński...*, s. 172–173.

²⁸ E. Drużbacka, *Wybór poezji*, oprac. J. Niedźwiedź, Kraków 2002, s. 7.

Święć się Imię Twe we mnie! I za tych, którzy Cię
nie chcą znać za świętego przez niesforne życie,
i za tych, co bluźnierskim pyskiem na Cię wściekle
miotają się z rozpaczy, siadłszy wiecznie w piekle.

(K. Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*, I, 3, w. 109–112)

Ale już u nich ogląd uroków świata dawał podstawę do zracjonalizowanej wykładni Bożej doskonałości. Ta zaś opierała się na dobrej tradycji *Pieśni „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary”* Kochanowskiego (a nawet *Pieśni świętojańskiej o Sobótce*) i wspomnianej już tradycji psalmicznej – ale także na dziedzictwie horacjańskim. Na ich współbrzmienie w liryce XBW zwracał przed laty uwagę Wacław Borowy, który pisał, że „ma Krasicki ton własny. I to nie tylko dlatego, że łączy horacjanizm z chrześcijaństwem”²⁹.

Stwórcu, my twoje stworzenia,
Chwałę twoją świętą głosim.
Czym jesteśmy? Twe zdarzenia.
Pozwoliłeś prosić, prosim.

Łaska twoja daje, bierze,
Dasz czy weźmiesz, zawsześ panem.
Dasz użytek – daj go w mierze,
To jest najszczęśliwym stanem.

Twoje dawać, nasze prosić,
Twoje kazać, nasze służyć.
Dasz ubóstwo, daj go znosić,
Dasz obfitość, daj jej użyć³⁰.

(I. Krasicki, *Wiersze różne* 66. *Modlitwa*)

Ignacy Krasicki rzeczywiście połączył modlitwę z pochwałą umiaru i horacjańskim stoicyzmem, zakładał jednak odejście od

²⁹ W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, wyd. 2, Warszawa 1978, s. 104.

³⁰ I. Krasicki, *Dzieła wybrane*, t. 1, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1989, s. 360.

świata, utajenie, ukrycie – osobność, dającą poczucie bezpiecznego bycia „u siebie”³¹. Tylko w odosobnieniu można bowiem sensownie zachować to, co dla człowieka najistotniejsze. Ten wątek, podyktowany trudnymi doświadczeniami własnymi i zbiorowymi epoki, ma niewątpliwie i czarnoleskie, i łańskie źródła. Krasicki podejmował go kilkakrotnie w różny sposób, m.in. rozważając decyzję Kochanowskiego o odejściu z jagiellońskiego Krakowa i zaszyciu się w zapadłym Czarnolesie³².

Oczywiście – motyw „domku” i utajenia mógł w tej samej mierze posłużyć innym pisarzom do niejednoznacznej dyskusji z sakralnym obrazem świata, ale przede wszystkim podsuwał odpowiedź na pytanie o źródła – laickie czy religijne – moralnej doskonałości człowieka. W trzech ostatnich utworach poetyckich Węgierski głosił pochwałę odosobnienia³³, w której na wskroś świecki, a jednocześnie głęboko moralny porządek bytowania i realizacja prawa do szczęścia człowieka tu i teraz wymagają abstrahowania od perspektywy Sądu Ostatecznego, a nawet w ogóle odwrócenia się od Stwórcy. Warto skonfrontować poniższy cytat z przywoływanym wcześniej fragmentem wiersza Starzeńskiego, który „pocziwość” człowieka widział wyłącznie w jego bogobojności.

Śmiertelniku! o rozkosz masz się w życiu starać.
Nie wierz, by cię po śmierci miano za to karać.
W tym sposobie myślenia bądź jednak ostrożnym:
Pocziwemu jest tylko wolno być bezbożnym.

(T.K. Węgierski, *Inny napis*)

Zdesakralizowana wizja świata połączona z maksymalistyczną laicką etyką skłoni Węgierskiego w kwietniu 1781 r. w okolicach

³¹ W. Borowy, *op. cit.*, s. 104–105.

³² Szerzej na ten temat T. Chachulski, *Opóźnione pokolenie. Studia o recepcji „głębokiej” Jana Kochanowskiego w poezji polskiej XVIII wieku*, Warszawa 2006, rozdz. *Na dom w Heilsbergu*, zwłaszcza s. 144n.

³³ T.K. Węgierski, *Wiersze wybrane*, wybór, ustalenie tekstu i wstęp J.W. Gomulicki, Warszawa 1974, wiersze: *Napis na domku*, *Inny napis*, *Na ścianie La Grande-Chartreuse*, s. 163–165.

Grenoble, na terenie znanego klasztoru kartuzów³⁴, do sformułowania szczególnych wyrazów tęsknoty, która – co wcale niewykluczone – towarzyszyła także innym ówczesnym libertynom.

Ani Nieba nadzieja, ani Piekła trwoga
 Zmienić myślenia mego nie zdoła sposobu,
 Z ochotą bym tu jednak żył i wszedł do grobu,
 Gdyby mię kto nauczył wierzyć w Pana Boga.

(T.K. Węgierski, *Na ścianie La Grande-Chartreuse*)

Powyższa dygresja służyła jedynie ukazaniu stopnia złożoności powszechnie prowadzonej wówczas dyskusji w sprawach światopoglądowych, w której bardzo szeroko rozumiane tradycje humanistyczne, zakorzenione równolegle w fundamentalnych zasobach *christianitas*, mogły służyć także argumentacji laickiej. Odmienność deklarowanych postaw i stopnia religijnego zaangażowania były oczywiste, a jednak próba ich głębszego zrozumienia wymaga w takich wypadkach daleko idącej ostrożności.

*

Wróćmy do sprawy czarnoleskich i w ogóle renesansowych źródeł (zwłaszcza *Pieśni „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary”*) wątków modlitewnych najlepszej poezji oświecenia stanisławowskiego.

Co mam, to Twoje: wszystko Ci oddawa
 pokorny umysł, wdzięczny za Twe dary –
 jeśli w szczególnym czego nie dostawa,
 weź mię całego w zupełność ofiary³⁵.

(A. Naruszewicz, Oda XVI. *Hymn do Boga*, w. 17–20)

³⁴ Macierzysty i najstarszy zarazem klasztor wszystkich kartuzów, dobrze znany w ostatnich latach dzięki filmowi Philipa Gröninga *Wielka cisza* (2005).

³⁵ A.S. Naruszewicz, *Poezje...*, s. 161.

Głęboka wiara w Opatrzność pozwala ufać, że zasługi zostaną nagrodzone, a winy spotkają się ze sprawiedliwym osądem. Bóg-Szafarz poprzez Opatrzność ujawnia szczególną wrażliwość na człowieka, zbliża się do niego i wzywa go. Analogia ludzkiej odpowiedzi polega na uznaniu i przestrzeganiu moralnego porządku. Ten sposób rozumowania ma dalej idące konsekwencje – pozwala w podobny sposób myśleć zarówno o losie pojedynczego człowieka, jak i losie zbiorowości. Nieszczęście kraju zostanie naprawione, przeciwnik – poniżony, Opatrzność czuwa bowiem, a Pan Bóg jest wszechmocny i sprawiedliwy, choć podejmuje swoje decyzje poza granicami ludzkiego poznania – tak Naruszewicz konstruował poetycką pociechę skierowaną do Stanisława Augusta w licznych wierszach pisanych na początku lat 70.³⁶

Nieumieszczona w śmiertelnym rozumie,
co świat dźwignąwszy, rządysz wszystkowladnie,
Sprawczyni Wieczna, o której człek umie
to tylko mówić, żeć nigdy nie zgadnie³⁷.

(A. Naruszewicz, Oda XVI. *Hymn do Boga*, w. 1–4)

Naruszewicz odnosi się do konkretnych zjawisk i zdarzeń, oczekując realnych działań opatrnościowych lub wskazując na ich pojawianie się, co jest być może związane z charakterem cytowanych wyżej utworów – wierszy o znacznej dynamice, wyrażenie zaangażowanych, odsyłających najczęściej do konkretnych wydarzeń politycznych, propagandy królewskich działań, programu stanisławowskich reform. Wiersze o jednoznacznej kwalifikacji religijnej – ze względu na ich tematykę – doskonale sumują wątki providencjalistyczne obecne także w utworach podejmujących problematykę doraźną, polityczną, okolicznościową.

³⁶ B. Wolska, *Bóg w poezji Adama Naruszewicza*, w: *Motywy religijne...*, s. 111. Chodzi przede wszystkim o wiersz *Podróż królewska do Wiśniowca...*, ale także wiele innych, publikowanych najpierw w druczkach ulotnych i na łamach „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych”, a potem w pierwszym tomie edycji przygotowanej przez Bohomolca: A.S. Naruszewicz, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1778.

³⁷ A.S. Naruszewicz, *Poezje...*, s. 161.

Dla Krasickiego analogiczne sytuacje wywołują głęboką refleksję nad obrazem rzeczywistości. Wiara w opatrnościowy porządek pozwala wyznaczyć człowiekowi właściwe miejsce w łaździe stworzenia. Miejsce to jest jednakowo wyznaczone zarówno w uwagach rozsianych w listach poety, a więc odnoszących się bezpośrednio do niego i jego najbliższych, jak i w zobiektywizowanych próbach nakreślenia wzorcowych modeli ludzkich zachowań (*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, a zwłaszcza *Pan Podstoli*), ale także w głęboko osobistych wierszach z lat 80. XVIII w., również utworach ewidentnie religijnych (*Wiersze różne*, a nawet *Wiersze z prozą*). Swoista równowaga zachodzi u Krasickiego między działaniem człowieka w świecie, zagospodarowaniem i uporządkowaniem najbliższej mu przestrzeni, a kierunkami jego aspiracji, dążeń oraz pragnień³⁸.

Zagospodarowanie dokonuje się w wymiarze codziennym i praktycznym, podporządkowanym nowoczesnym rozwiązaniom cywilizacyjnym, w wymiarze obyczajowym, w którym zachowano to, co ważne w tradycji, wreszcie w wymiarze religijno-moralnym, który nadaje ludzkim poczynaniom sens. Wobec Boskiego porządku wszechświata tak zaprezentowany gospodarz staje spokojny w swoim samoograniczeniu, powściągliwy w emocjach, zapobiegliwy w codziennym wysiłku, w pełni odpowiedzialny za siebie i, na ile się to udaje, za innych – zarządzający powierzoną mu przez Stwórcę „arendą”. Przy całej swojej powściągliwości i pokorze jest centrum oraz ośrodkiem prezentowanego świata. Sentencja, którą mógłby wypowiedzieć ów bohater XVI-wiecznego „życiowego człowieka poczciwego”, brzmi (a raczej powinna brzmieć): „Panie, to moja praca a zdarzenie Twoje”. Nosi znane imię Pana Podstolego, choć możemy go równie dobrze odnaleźć także w wielu innych utworach XBW. W świecie cywilizacyjnie zaniedbanym i moralnie zdeprawowanym, trudnym do akceptacji, poddanym presji zła, obciążonym doświadczeniami, które niełatwo było znieść, a które po kilkunastu latach przekroczyły wszelkie granice ludzkiej

³⁸ J.T. Pokrzywniak, *Treści religijne w twórczości Ignacego Krasickiego*, w: *Motywy religijne...*, s. 133.

akceptacji, zachowuje pogodę ducha, wcielając „humanistyczne marzenie o życiu godziwym”³⁹.

Co Pan Bóg zdarza, wszystko to dobrze; my mrużym, bo nie wiemy, dlaczego się rzeczy dzieją, a przecię w porządku wyroków Opatrzności tak jest istotna w potrzebie swojej słońca, jako i najpogodniejsze czasy. Dajmyż się Temu rozrządzać, który lepiej wie niżeli my, czego nam potrzeba⁴⁰.

Cytowana powyżej *Modlitwa (Wiersze różne 66)*, podobnie jak pozostała poezja religijna Krasickiego i inne jego utwory niosące wątki sakralne, pomimo tak znaczącego zaangażowania w teraźniejszość, ma swoje ideowe i literackie zaplecze w przeszłości. Kiedy więc bohaterowie *Pana Podstolego* wyruszają w podróż, nie śpiewają „Pod Twoją obronę uciekamy się”, lecz z ufnością rozpoczynają psalm „Kto się w opiekę poda Panu swemu”, a Ksiądz Pleban stosownie przypomina, że to „przełożenia Kochanowskiego”⁴¹. „Cały ten świat, zbudowany na chrześcijańskich wartościach, tworzy rzeczywistość utworu w swoisty sposób parenetycznego, wyraźnie zorientowanego dydaktycznie” – dopowiadał Józef Tomasz Pokrzywniak do interpretacji *Pana Podstolego* w znakomitym szkicu poświęconym religijnym treściom w twórczości Krasickiego⁴². Pochwała Stwórcy służy także człowiekowi, wyznacza mu właściwe miejsce, określa i proponuje życiowe role, nadaje perspektywę i sens.

*

Człowiek buduje zatem swoją relację ze Stwórcą na podstawie głębokiej, wzajemnej bliskości. Bóg czuwa i działa, jest bliski swemu stworzeniu, czeka na nie, otacza je opieką. Pisarze, których

³⁹ *Ibidem*, s. 125.

⁴⁰ I. Krasicki, *Pan Podstoli*, wstęp i oprac. K. Stasiewicz, Olsztyn 1994, s. 130.

⁴¹ *Ibidem*, s. 138.

⁴² J.T. Pokrzywniak, *op. cit.*, s. 130.

tradycyjnie nazywamy sentymentalnymi, zamiast budowania parenetycznego wzorca dokonywali pogłębionego opisu wzajemnej relacji między Stwórcą a stworzeniem. Człowiek może więc odpowiedzieć moralną doskonałością, realizowaną jednak tylko w takich granicach, jakie są mu dostępne ze względu na ograniczenia własnej natury. Im jednak bardziej wysublimowany i złożony jest portret psychologiczno-emocjonalny, tym trudniej o zachowanie podstawowych nakazów. Ludzka pokora wynika ze samoświadomości, ale samoświadomość ta nie jest przesłanką do rozpoczęcia walki z własną ułomnością. Można podjąć zmaganie z naturą, jednak nie da się jej zmienić – działanie jest więc bezcelowe. Przestrzeganie moralnego porządku nie wymaga nawet dodatkowych praktyk religijnych, lecz przede wszystkim zaangażowania emocjonalnego i zachwytu dla wielkości Stwórcy. Wspomniany już Karpiński, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli polskiego oświecenia, a zarazem autor utworów religijnych o niezwyklej popularności, pisał pod koniec życia, sumując swoje doświadczenia: „Do kościołów nieczęsto kwapiłem się, ale widuję Cię, Boże mój, na słońcu wschodzącym siedzącego i oglądającego światy niepoliczony”⁴³.

To szczególne wyjście poza wyznaniowe bariery, zasady życia sakramentalnego, normy etyczne chrześcijaństwa i kluczowe formuły Dekalogu – ku wolności swobodnej pochwały Stwórcy, wspartej podziwem dla ładu i piękna świata oraz indywidualnym, emocjonalnie nacechowanym przeżyciem tej sytuacji – było także oświeceniową odpowiedzią na wezwanie Opatrzności.

3

Uwagę współczesnych przyciągał swoisty odpowiednik renesansowego irenizmu – tolerancja – oświeceniowy klucz do wszelkich problemów religijnych, definiowana także za pomocą negacji jej przeciwieństwa (fanatyzm), a w Rzeczypospolitej uwikłana do-

⁴³ F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 206.

datkowo w sprawy polityczne, paraliżujące przez dłuższy czas możliwość swobodnej dyskusji na ten temat⁴⁴. Rozumienie tolerancji jako ważnego sposobu myślenia o sprawach religijnych nacechowane było niejednoznacznością. Problem odziedziczyli oświeceni po wielkich sporach religijnych późnego średniowiecza i XVI w., gdy głęboki sens tolerancji „zawierał się w dramatycznym konflikcie humanitaryzmu i wiary religijnej”⁴⁵. W XVIII w. pod tym hasłem odbywała się jednak nie tylko wolteriańska z ducha, zasadnicza polemika z wszelkimi przejawami braku zrozumienia i akceptacji dla innych wyznań i religii. Tolerancją równie chętnie nazywano krytycyzm wobec wszelkiego myślenia religijnego w ogóle i wobec jakichkolwiek przejawów religijności, szczególnie wówczas, gdy Kościół mówił swoje stanowcze „nie” rozluźnieniu obyczajów i nagminnemu łamaniu dziesięciorga przykazań, upatrując w dziedzictwie Mojżesza i Ewangelii nierelatywnego fundamentu dla wszelkiej zasady moralnej. Szczególnie wyraziście dostrzegął tę wieloznaczność pojęcia Franciszek Salezy Jezierski w wielokrotnie cytowanym haśle pochodzącym z *Katechizmu porządkiem abecadła ułożonego*. Sprawa wydaje się jednak o tyle trudna, że niejednokrotnie demonstracja postaw libertyńskich wymagała wykonania spektakularnych gestów, które miałyby szansę na zaskoczenie i szokowanie szerokiej opinii publicznej – choćby po to, by demonstrujący mogli zwrócić na siebie uwagę. Uderzenie w najbardziej wrażliwe społecznie punkty: religię i obyczaj (obyczajowe tabu), zapewniało przyciągnięcie uwagi czytelników przynajmniej przez chwilę. W imię swobody wypowiedzi skandaliszczy spod znaku Woltera i Trembeckiego również w tym punkcie domagali się dla siebie pewnej tolerancji, jakby nie rozumiejąc, że w zapewnienie „hulaj dusza, piekła nie ma” uwierzyli stosunkowo nieliczni. A może słynne hasło Terencjusza nabrało nowego znaczenia w tej epoce? Karpiński, którego z różnych względów przyjdzie jeszcze wielokrotnie cytować, pisał z żalem:

⁴⁴ E. Rostworowski, *Religijność i polityka...*, s. 17.

⁴⁵ J. Snopek, *Oświecenie. Szkic do portretu epoki*, Warszawa 1999, s. 33.

Wolter, którego nadto nikt by nie pochwalił, gdyby w inszych pismach (gdzie naszych świętości, które my milczeniem samym szanujemy, dotykał) nadto nie był wartym nagany – a on niebacznie, będąc, że tak rzekę, wszystkim, przez zuchwałość swoje zrobił się nie dla wszystkich⁴⁶.

Być może pewnym pośrednim zapleczem myślowym dla prób pogodzenia postaw związanych z odmiennością wyznań i religii było echo brytyjskiego latitudynaryzmu – Anglia początków XVIII stulecia była bowiem „krajem światopoglądowych kompromisów”⁴⁷. Na tę możliwość wskazywał już niegdyś Emanuel Rostworowski, analizując najpierw sytuację w brytyjskiej koronie, a następnie znajdując przejawy latitudynaryzmu – w ślad za francuskimi historykami – przede wszystkim u znanego anglofila, króla Stanisława Augusta⁴⁸.

Bezpośrednie wpływy latitudynaryzmu w Polsce były niewielkie [...]. Elementy jego [Stanisława Augusta – przyp. T.Ch.] religijności, nie dogmatycznej, lecz szanującej tradycję, przypominały poglądy, z którymi zetknął się u swych angielskich przyjaciół w latach młodości. [...] Z Opatrznościowego wszechświata Newtonowskiego czerpał religijną i filozoficzną inspirację do swej wizji – nowego wieku złotego w Polsce

– pisał monografista angielskich związków ostatniego króla Polski Richard Butterwick⁴⁹. Odniesienie światopoglądowych przekonań czy nawet idei wpisanych w zawartość dzieł literackich do wielkich odkryć i koncepcji naukowych nie było niczym szczególnym w dobie oświecenia. Newton, Buffon, Locke, Holbach (z dawniejszych Lukrecjusz) z powodzeniem służyli takim dziełom, jak *Ogrody* Jacques’a Delille’a przełożone przez Karpińskiego, *Las Windsorski*

⁴⁶ F. Karpiński, *O wymowie w prozie albo wierszu*, w: *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800. Świadomość literacka w Polsce. Antologia*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1993, s. 207.

⁴⁷ E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 632.

⁴⁸ Idem, *Religijność i polityka...*, s. 21; a za nim szerzej R.J. Butterwick, *Stanisław August a kultura angielska*, tłum. M. Ugniewski, Warszawa 2000 (Badania polonistyczne za granicą, t. 5), s. 35; idem, *Stanisław August Poniatowski jako latitudynarysta...*

⁴⁹ *Ibidem*, s. 190.

Alexandra Pope'a, *Sofijówka* Trembeckiego i wielu innym utworom, szczególnie pozostającym w orbicie estetycznego oddziaływania klasycyzmu. Bycie człowieka w świecie nie opierało się już wyłącznie na biblijnym obrazie stworzenia, lecz miało za sobą mocne wsparcie nauk empirycznych, w których podmiot tych działań rozpoznawał świat i swoje w nim miejsce, w wypadku eklektycznej wizji Newtona niesprzeczne z wyobrażeniami, które głosiło Pismo św. Antropocentryczne akcenty do pewnego stopnia wpiły się we wcześniejszy, tradycyjny porządek, a topos „złotego wieku”, tak ważny w oświeceniowej Polsce, zyskiwał nowy wymiar. Nie jest też bez znaczenia inny aspekt angielskich doświadczeń Stanisława Augusta. Charakterystyczna dla XVIII w. niecierpliwość wobec teologii, a nawet pewne zaniedbanie doktryny szło w parze z wyraźnym zainteresowaniem praktyczną etyką⁵⁰ – tej zaś w ówczesnej Polsce nie zaniedbywali nawet zdeklarowani libertyni⁵¹.

*

Gotowość do tolerancyjnego patrzenia na wszelkie problemy religijne musiała oprzeć się na oświeceniowym humanitaryzmie, znacznie wyżej ceniącym bezpieczeństwo jednostki, socjalne zabezpieczenia, poczucie społecznej akceptacji, prawo do indywidualnego szczęścia, niż nadzieję na zbawienie duszy. Skupienie uwagi na doczesnym wymiarze ludzkiego życia spowodowało oddalenie perspektywy wieczności poza nieokreślony bliżej horyzont, a poznawanie nowych kultur i przeszłości przedhistorycznej doprowadziło do pewnej relatywizacji oceny własnego wyznania jako jedyne prawdziwego⁵².

Krzyż w jednej ręce, żelazo ma w drugiej,
zasłonił oczy, pozatykał uszy;

⁵⁰ *Ibidem*, s. 181, 183.

⁵¹ Por. J. Snopek, *Oświecenie...*, s. 36; idem, *Objawienie...*

⁵² Por. na ten temat ważny podrozdział w syntezie idem, *Oświecenie...*, s. 32–36.

tak świat obiega, jak jest w sobie długi,
wszystkiego dotknie i z gruntu poruszy.

[...]

Czyż to nie lepiej Rzym rozumiał stary?
Aby zamieszkom powszechnym zaradził,
szczęśliwe skutki ze złej robiąc wiary
bogi narodów w stolicę wprowadził.

(F. Karpiński, *Przeciwko fanatyzmowi*, w. 1–4, 33–36)

Karpiński napisał cztery podobne wiersze – znaki sprzeciwu, budujące podstawy zasadniczego myślenia w sprawach dotyczących porządku sakralnego, a zarazem ważnych zagadnień społeczno-moralnych. Każdy z nich dotyczył innego problemu: *Przeciwko deistom*, *Przeciwko pojedynkom*, *Przeciwko fanatyzmowi* i *Przeciwko samobójstwu. Filon do Palmiry*. Negacja pewnych postaw lub zachowań powinna była zarazem wyznaczać obszar myślenia pozytywnego w tak fundamentalnych kwestiach. Jeśli wiersz *Przeciwko deistom* wyznaczał providencjalistyczną wizję świata, to *Przeciwko fanatyzmowi* głosił ideę powszechnego pokoju, *pax Romana* – faktycznie ponad przywiązaniem do własnego wyznania i poza sporami teologicznymi (choć przezorny Karpiński jednoznacznie dodaje: „szczęśliwe skutki ze złej robiąc wiary”). Trudno rozpoznać, w jakiej mierze za takimi postawami stała głębsza świadomość historyczna i teologiczna, a w jakiej chrześcijańska myśl o życiu przyszłym została zatarta przez marzenie o szczęściu tu i teraz, o życiu bezpiecznym i dostatnim, do którego każdy w tej epoce właśnie nabył prawa. To Jan Potocki w *Rękopisie znalezionym w Saragossie* – wzorem m.in. Woltera – zetknie ze sobą przedstawicieli różnych religii, by pokazać, że żadna z nich nie jest lepsza od drugiej. Karpiński nie ma wątpliwości co do ważności rzymskiego katolicyzmu, znacząco wskazuje jednak na „szczęśliwe skutki” antycznych rozwiązań.

Wiersz *Przeciwko samobójstwu. Filon do Palmiry* przenosił kolejny moralny i religijny problem w przestrzeń indywidualnych relacji międzyludzkich. Poeta umiał zręcznie połączyć katechizmową argumentację z budową świetnej sceny rodzajowej, w której po-

głębiony portret psychologiczny dwojga bohaterów pozwolił na dodatkowe umotywowanie nakazu moralno-religijnego przez faktyczną bliskość postaci.

Nad wszystko, czyś długi one
z urodzeniem zaciągnięte
Powypłacała każdemu?
Bogu, sobie i bliźniemu?
[...]
Pożyczone-ć życie przyszło,
z ręki Wszechmocnego wyszło,
a kto, kiedy chce, umiera,
on się w Pańskie prawo wdziera.

(F. Karpiński, *Przeciwko samobójstwu. Filon do Palmiry*,
w. 41–44, 53–56)

Problemy, jakie podjął w wyżej wskazanych wierszach Karpiński, należały (i należą w dziedzictwie oświeceniowym) do zagadnień ważnych i często poruszanych. Uzasadnienie religijne szło w parze ze społecznym, a nawet indywidualnym, o jednoznacznym wydzwieku humanitarnym.

4

Liryka religijna Karpińskiego, szczególnie ta późniejsza, powstała w drugiej połowie lat 80. XVIII w. (jeśli brać po uwagę popularność i zasięg oddziaływania, to jedno z najważniejszych zjawisk religijnych epoki) wyrasta z pewnego literackiego doświadczenia, jakim było dla poety najpierw obcowanie, a później przetłumaczenie biblijnej Księgi Psalmów na język polski. I nie ma tu znaczenia, czy Karpiński przekładał ją razem z Książninem, kto podsunął mu egzemplarze Pisma św. do przekładu – sam Michał Stadnicki czy jakiś inny pijar. Nie ulega wątpliwości – sentymentalny poeta liryczny, w którego poezji najsilniej wybrzmiewał wówczas ton elegijny, a który po kolejne wzorce sięgał do zbanalizowanej po-

eji francuskiej, musiał przeżyć wstrząs estetyczny spowodowany lekturą Psalterza. Czytał go równolegle przynajmniej w trzech wersjach: dwie pierwsze to konkretne edycje łacińskie Psalterza (Paryż 1727 i nieco późniejsze wydanie wiedeńskie, zawierające porównania wersji łacińskiej z grecką i hebrajską), które były dla niego podstawą tłumaczenia na język polski. Miał jednak w rękach przez cały czas wersję trzecią – *Psalterz Dawidów* w parafrazie Kochanowskiego; to on stał się dla niego wzorcem estetycznym i filologicznym, wobec którego usytuował się w wyrazistej opozycji, ale któremu ostatecznie nie umiał się oprzeć.

U źródeł powstania nowego przekładu stała zasada społecznej użyteczności i filologicznej poprawności. Skoro przekład Jakuba Wujka nie spełnia wszystkich wymogów językowej poprawności, jeśli Kochanowski (podobno!) przetłumaczył kolejne utwory wbrew duchowi hebrajskiego oryginału, jeśli wreszcie od chwili dokonania obu tych przekładów minęło od stu osiemdziesięciu (1599) do dwustu lat (1579), to renesansowa wersja musi zostać odtworzona w nowej szacie językowej, według ówczesnych norm estetycznych, a przede wszystkim – musi zyskać taki kształt, który zyskałby nową siłę oddziaływania na odbiorcę współczesnego, mówiącego innym językiem, mającego inne wyobrażenia o świecie i jego porządku.

Zasady przyjęte przy przekładzie Psalterza zostały w jeszcze większym stopniu uwzględnione w *Pieśniach nabożnych* – najważniejszej literackiej artykulacji sądów o Bogu i człowieku w polskiej literaturze oświeceniowej. Warto przypomnieć, że zbiór opublikowany przez Karpińskiego w 1792 r. zawierał znaczą liczbę psalmów, ułożonych tematycznie, tak by współgrały z nowo napisanymi pieśniami. Wśród wcale licznych dzieł z tej epoki o charakterze religijnym ten zbiór ma charakter swoistej demonstracji wobec istniejącego porządku światopoglądowego i estetycznego (artystycznego). Pierwsze powstające pieśni najprawdopodobniej nie były związane z żadną szczególną okolicznością (*Pieśń poranna*, *Pieśń wieczorna*, *Pieśń podczas pracy w polu*). Ich zachowany w wileńskim archiwum autograf, datowany na 6 sierpnia 1787 r., wskazuje na przygodny charakter utworów – trzy pieśni śpiewane na tę samą nutę (melodię pieśni *Będę Cię wielbił, mój Panie* – a zatem

łatwe do zapamiętania): na początek dnia, na wypełnione pracą godziny, na wieczorny kres codziennego trudu.

Karpiński zaproponował pieśni życia, akcentujące ludzkie podporządkowanie woli Bożej, wszechmoc Stwórcy i ludzką akceptację dla Bożego porządku, z jednej strony przygodność człowieka losu, a z drugiej Boga jako miłosiernego Opiekuna, ale i Sędziego. Pieśni te miały i naprawdę mogły służyć codziennej praktyce. Przybliżały doktrynę wiary, zaznajamiały z katechizmowymi regułami, wpisywały je w codzienny porządek moralny zarówno na poziomie relacji indywidualnych, jak i społeczno-obywatelskich. Opierały się na Księdze Psalmów. I wydaje się, że zasada społecznej użyteczności, indywidualnej przemiany wynikającej z obcowania z tekstem starannie opracowanym (ideowo, językowo, także jeśli chodzi o zachowaną mimo wszystko tradycję Kochanowskiego) przekłada się tu na erazmiańską ideę *bonae litterae*, o której zapewne Karpiński wiele nie musiał wiedzieć⁵³.

Wydany pięć lat później zbiór wzorowany był po trosze na kompozycji modlitewnika: rama porządku dnia wypełniona została zespołami wierszy odnoszącymi się do części roku liturgicznego: najważniejszych wydarzeń z nowotestamentowej historii Zbawienia (Adwent, Boże Narodzenie, Męka, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego) i ludzkiej przygodności w wymiarze stricte polskim (a raczej polsko-litewskim), wpisanej w ten sam zwyczaj, a zarazem sakralny układ roku.

Na pierwszym miejscu znalazły się wiersze wskazujące na perspektywę człowieka-chrześcijanina, z trudem odnajdującego się w porządku świata, który co prawda mu sprzyja, ale jest zarazem źródłem troski, cierpienia i nieustannej krzywdy (*O Wierze, Nadziei i Miłości, O Opatrzności Boskiej, O Miłosierdziu Boskim, O cierpliwości chrześcijańskiej i O dniu Sądnym*).

Na drugim miejscu znajdujemy wiersze sytuujące człowieka w ówczesnej rzeczywistości politycznej, w której kluczowym fak-

⁵³ Odwołuję się tu do rozumienia tego pojęcia w: J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2001, szczególnie rozdz. „*Bonae litterae*” jako przewartościowanie „*Artes liberales*”, s. 163n.

tem o charakterze porządkującym stała się Konstytucja 3 Maja. Pisano już nieraz, że wydarzenie to przez współczesnych było w znacznej mierze postrzegane w kategoriach religijnych. Oto Stwórca raz jeszcze dał znać o swojej nieustającej opiece (tak jak pod Wiedniem, którego setną rocznicę odsieczy obchodzono zaledwie kilka lat wcześniej) – wbrew wewnętrznej sytuacji politycznej, wbrew warunkom zewnętrznym, naród pogodzony ze swoim królem zdołał przyjąć *Ustawę rządową* wprowadzającą ład w życie społeczne i polityczne, dającą nadzieję na przyszłość. Kolejne wiersze (*O dobre rady Stanom Narodu, O błogosławieństwo krajowi, Podczas wojny, O miłości bliźniego, O powinnościach chrześcijańskich*) nie były niczym innym, jak szeregiem modlitw o charakterze religijno-narodowym czy religijno-społecznym w kraju o demokratycznym ładzie politycznym, znajdującym się w trudnej sytuacji geopolitycznej, wymagającym powszechnej zgody w imię utrzymania jedności państwa. W tym miejscu powracał układ roku liturgicznego, wprowadzony pieśnią *Na procesyję Bożego Ciała*.

Jeśli odnieść do tomiku religijnych pieśni kalendarz najważniejszych prac polowych, to wiersze poświęcone ludzkiej pracy: *Podczas pracy w polu, O pogodę, O deszcz* znajdują się we właściwym miejscu. Karpiński sam przez dłuższy czas gospodarował na roli. Towarzyszą im wiersze o sakramentach porządkujących egzystencję: *Podczas chrzcina, Podczas ślubów małżeńskich, Przy grzebaniu umarłych*. Po nich znalazły się wiersze do orędowników: *Do Najświętszej Panny i Do świętych Polaków, patronów Polski*. I jeszcze zakończenie – *Pieśń wieczorna*.

Czy jest tu miejsce na humanistyczny argument antropologiczny? Jest. Powód, dla którego modlitewnik ten (jako całość) został w ogóle napisany czy sporządzony, miał w tej samej mierze charakter religijny, co społeczno-estetyczny. Można zaryzykować twierdzenie, że Karpiński napisał go, czy też dokończył w takim właśnie kształcie, pod wpływem wiadomości o uchwaleniu Konstytucji. Musiał mieć gotowe jakieś partie całości, ale nie miała część utworów związana jest z tą ważną okolicznością, pojmowaną w kategoriach tyleż religijnych, co politycznych.

Pieśni nabożne prezentują także określony wizerunek człowieka: grzesznika, człowieka słabego i ubożego, wymagającego pomocy oraz wsparcia, nękanego przez przeciwności losu, zagrożonego przez innych i własną niedoskonałość. Postać ta zarysowana została już wcześniej w wierszu *O wielkości Boga* (w *Pieśniach nabożnych* przeciwstawienie było bardzo wyraźne, a tytuł brzmiał: *O wielkości Boga i nikczemności człowieka*). Wiersz został opublikowany po raz pierwszy w 1781 r., potem w 1782 r., wreszcie włączony do *Pieśni nabożnych*. Karpiński pisał tam, pewnie nie bez powodu używając stale pierwszej osoby liczby pojedynczej:

Ale odarty... jak przed Tobą stanę?
Cechę wierności z piersi moich starłem
i niewinności odzienie mi dane,
ocierając się między ludźmi, zdarłem.

(*O wielkości Boga*, w. 65–68)

Znamienne, że człowiek będący bohaterem tych wersów to grzesznik, który niewiele ma wspólnego ze świętymi patronami. Człowiek moralnie ułomny – świadomy swojej niedoskonałości, ale również tego, że nie jest w niej odosobniony. Mający poczucie swojej małości, lecz przecież pewny, że jego negatywne cechy nie wykluczają go ani z grona powołanych do stawania wobec Stwórcy, ani z grona tych, którzy mogą liczyć na Jego litość i łaskawość. Można zauważyć, że powód grzechu (zła) leży nie tylko i nie tyle w samym człowieku, lecz w jakiejś mierze także poza nim – jak w Russowskiej koncepcji denaturalizacji człowieka, spowodowanej jego kontaktami społecznymi.

Relacja ze Stwórcą jest tu typowo emocjonalna. Człowiek wezwany przed oblicze swojego Stworzyciela poszukuje bezpośrednio, uczuciowego kontaktu. Z rozmachem nakreślona perspektywa wielkości otoczenia Pana Świata, Wielkiego Kreatora i Fundatora, mimo deklaracji o onieśmieleniu podmiotu w rzeczywistości wcale go nie deprymuje. To nie Grabowiecki, którego „oczy łzami obciążone” utrudniają spojrzenie ku Stwórcy. To grzesznik, świadom dobroci Boga, wie, że jest wezwany, że jest nikim wobec Bożej

wielkości, ale wie także, że jest Bogu potrzebny. Dobroć Stwórcy onieśmiela i upokarza. Ale surowość nie jest wymierzona przeciwko skruszonemu grzesznikowi. Jeśli Stwórca chce mieć przy sobie człowieka czystego i mężnego w walce o wiarę, musi go nie tylko wesprzeć, ale utrzymać w tym wsparciu. Poza pokorą i uznaniem własnej grzeszności ten, który prosi, niewiele musi zrobić. Aniołowie – pretorianie Stwórcy – nie będą go zatrzymywali. Grzesznik nie zaniedba bowiem przypomnieć, że ich współbracia także kiedyś upadli.

Potem przed tronem Twym padnę i powiem:
 „Z dalekich krajów przyszedłem w te strony,
 za moim skarbem, weselem i zdrowiem,
 ubogi, smutny, na siłach zwątlony.

Już bym ja nie chciał mieć Pana inszego
 ani Twej woli w czym kiedy być sprzeczny,
 ale gdy moję znasz skłonność do złego,
 trzymaj mię Ty sam, bo ja niestateczny”.

(*O wielkości Boga*, w. 93–100)

Analogia, ale i kontrast wobec zakończenia Sępowego sonetu jest uderzający (choć Karpiński nie musiał znać Szarzyńskiego). Sępowa determinacja i nadzieja, wyteżony wysiłek i gotowość do czynu u Karpińskiego sprowadza się do gotowości poddania się woli Bożej, która zapewni moralne bezpieczeństwo, spokój i czyste sumienie: bez wysiłku, bez bojowania, bez podniebego bytu. Można by z ironią rzec: ułomność zabezpieczona pokorą to swoisty urok ludzkiej egzystencji.

Niemale partie liryków autobiograficznych poety mają swoje odzwierciedlenie w napisanym u schyłku życia pamiętniku *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*. Russowskie konteksty tej autobiografii każą patrzeć na wynurzenia starego poety z pewnym dystansem. Jeśli pod jego własnym piórem pojawiają się sceny świadczące o moralnych zawirowaniach, jeśli bez wahania opisuje swoje moralnie naganne zachowania, to czyni to w głębokim

przekonaniu o wartości własnej osoby. Wiersz napisany w 1781 r. nie ma charakteru autobiograficznego. Pierwotnie został opublikowany wraz z kilkoma innymi utworami o charakterze moralistycznym, gloryfikującymi wzorcowe postawy obywatelskie, moralne i religijne.

Pieśni nabożne są pod tym względem inne, choć znaczne fragmenty wiersza *O wielkości Boga* znalazły się w tym zbiorze. Przed wszystkim kontekst psalmiczny i ewangeliczny oraz wiedza wyniesiona prawdopodobnie z lwowskich studiów teologicznych dały o sobie wyraźnie znać. W całym zbiorze widoczne jest napięcie między wizerunkiem Pana Świata a obrazem człowieka-grzesznika.

Przyjrzyjmy się zasadniczej opozycji osobowej, jaką projektuje modlitewnik. Człowiek staje wobec Wszechmocnego Stwórcy, który jest hojny, a w swej dobroci zstąpił do ludzi, przybrawszy postać człowieka. Określenie „Chrystus Pan” pojawia się jedynie dwa razy w całym zbiorze – w *Pieśni o męce Pańskiej* i zakończeniu przedostatniego wiersza (*Do świętych Polaków...*), a zatem blisko początku i na końcu zbioru; w miejscu szczególnie istotnym (Męka Zbawiciela) i finale tomu. Formuła „Syn Boży” pojawia się zaledwie kilka razy. Mało wyraziste określenia „niebo” czy „niebios” najczęściej zastępują Boga lub Pana, ale *Pieśni* miały być ortodoksyjnym śpiewnikiem. Bardzo ostrożna konkretyzacja określenia Zbawiciela zdaje się mieć w tej sytuacji dodatkowe znaczenie. W utworach zawartych w całym zbiorze adresatem niemal wszystkich wypowiedzi jest Pan Bóg: Pan Bóg rodzi się w stajence, przychodzi do ludzi, zostaje umęczony, zmartwychwstaje, zstępuje do ludzi w dniu święta Bożego Ciała. Jedynie w wierszu *O Duchu Świętym* uwaga grzesznika skierowana jest na Trójcę Św., dalej mowa jest o Matce Bożej, świętych itd. Teolog zapewne uznałby pełną poprawność wypowiedzi poety⁵⁴ – obserwacja podsuwa jednak myśl o dominacji wizerunku Stwórcy, Boga-Pana, wobec którego przychodzi stanąć człowiekowi. Relacja

⁵⁴ A. Reginek, „*Pieśni nabożne*” Franciszka Karpińskiego oraz psalmy w jego tłumaczeniu w przekazach źródłowych i tradycji ustnej. *Studium teologiczno-muzykologiczne*, Katowice 2005, s. 23–24.

– mimo wskazywanej poprawności teologicznej – jest wyraziście dwubiegunowa. Bóg z rzadka bywa sentymentalnym przyjacielem, w modlitewniku naznaczonym ortodoksją zachowuje swoje atrybuty surowości, wielkości, budzi lęk, grozi karą. Lecz w wielu wierszach tego zbioru perspektywa zostaje odwrócona: Bóg widziany jest oczyma grzesznika – jest miłosierny, a jeśli czuje potrzebę ukarania winnego, to sam wymaga usprawiedliwienia. Można odnieść wrażenie, że tradycja teologiczna zostaje pogodzona z wyobrażeniami ukształtowanymi współcześnie – z uwagi na konieczność uzyskania imprimatur, ze względu na przeznaczenie modlitewnika, na jego adresata.

Pieśni nabożne miały też immanentnie wpisany w swój tekst wizerunek człowieka. Jest to osoba nieustannie doświadczana przez los, nieżyczliwość, zawiść i złą wolę innych, kaprysy natury i przypadki. Pesymizm poety, znany z innych jego wierszy, nieustanne wyrzekanie itp. cechy osobowościowe poety ukształtowały tutaj wzorzec człowieka pokrzywdzonego. Jak już wcześniej zaznaczono, jego cechami jest słabość i grzeszność, obroną – dosłownie: gotowość przeprosin. Grzech jest lekką winą, a prawdziwe zło przychodzi spoza człowieka.

Współczesna refleksja nad dziedzictwem oświecenia w ślad za literaturą przedmiotu głosi, iż w tej epoce wiara w wartość człowieczeństwa staje się fundamentalną zasadą wszelkiej myśli⁵⁵. Człowiek rozumny jest miernikiem wszystkiego, a boskie staje się to, co uniwersalne. Zarówno wypowiedzi pisarzy wczesnego francuskiego oświecenia, jak i później Immanuela Kanta niewątpliwie prowadziły do ugruntowania pozycji człowieka. Punkt ciężkości zostaje przesunięty z tego, co boskie na to, co ludzkie.

Paweł Lisicki w świetnym eseju *Mroczne dziedzictwo Oświecenia* pisał niedawno, że Pan Bóg ludzi XVIII w. „traci cechy dawnego władcy i autokraty, a zyskuje cechy sentymentalnego towarzysza”⁵⁶. Według eseisty, Bóg staje się przyjacielem człowieka, Jego

⁵⁵ P. Lisicki, *Mroczne dziedzictwo Oświecenia*, w: idem, *Nie-ludzki Bóg. Eseje*, Warszawa [b.r.w.], s. 12.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 15.

litość i współodczuwanie („politowanie”, jak wówczas mówiono) wobec grzesznika okazują się głównymi cechami charakterystycznymi w wielu utworach literackich.

W polskiej kulturze religijnej i najważniejszych utworach literackich – choć słyhać w nich przecież wyraźnie echa wielkich dyskusji europejskich – jest jednak nieco inaczej, a obraz jest bardziej złożony. Trwałość wyobrażeń religijnych jest silniejsza, niż mogłoby się wydawać, ale nie jest też tak, by wyobrażenia te sprowadzały się wyłącznie do kontynuowania tradycji. Niezwykła kariera Opatrzności jako najważniejszego symbolu polskiej kultury religijnej owego czasu projektuje również wizerunek człowieka. Jej ukoronowaniem jest uchwała Sejmu z 1792 r. głosząca inicjatywę budowy narodowego wotum dziękczynienia. Proste formuły *Pieśni nabożnych* syntetyzują zarówno tradycyjne modlitwy Kościoła, jak i głębokie doświadczenie samotności Książnina, żarliwość Drużbackiej i Benisławskiej, wreszcie psalmiczny podziw dla doskonałości Stwórcy. Pozostają czytelne także dzięki łatwemu do zaakceptowania wizerunkowi oranta: zarazem bliskiego Bogu – i mocno osadzonego w swojej naturze.

Jest swoistym paradoksem, że w epoce niosącej wielką negację chrześcijaństwa tyle znaków, symboli i problemów polskiej kultury naznaczonych jest wymiarem sakralnym, a wśród arcydzieł można najłatwiej znaleźć właśnie utwory religijne.

5

Oświeceniowy antropocentryzm, dominujące ówczesnie kryterium pragmatyzmu i zasada społecznej użyteczności, a także ważny rys humanitaryzmu oświeceniowego, nie ominął szeroko rozumianej sfery sakralnej. Zmieniło się wiele, a stanęły za tymi zmianami zasady inne niż te, które oświeceni mogli zaczerpnąć z nieodległej rodzimej przeszłości. Na wstępie niniejszego szkicu podkreślano, że XVIII w. zastaje wiele z dawnej tradycji humanistycznej, szczególnie dzięki powrotom do dzieł literackich i historycznych XVI stulecia, modelu wychowania i wykształcenia.

Warto teraz dodać, iż najważniejsze modele, wzorcowe dla ówczesnej antropologii, powstałe w kręgu dzieł literackich o wyraźnym charakterze religijnym lub też utworów, w których wątek religijny stanowił o sposobie ukształtowania tego wizerunku, przyniosły wyraziste cechy humanistyczne. Janusz Stanisław Pasierb pisał, że oświeceni w Rzeczypospolitej nie akceptowali religii naturalnej, sprzeciwiali się deizmowi, lecz że ich chrześcijaństwo bliskie było tradycji renesansowej.

Ich katolicyzm jest wiarą objawioną, ale – jak u humanistów florenckich XV w. – pozbawioną dramatyzmu religii, w której Bóg zbawia człowieka. Wierzyć w Boga jest rozsądnie i mądrze, a religijność powinna sprowadzić się w istocie do moralnego postępowania⁵⁷.

Ówczesny projekt antropologiczny – jeśli tak właśnie go nazwiemy – zakładał zasadnicze powiązanie człowieka z jego otoczeniem, rozumianym przede wszystkim jako środowisko społeczne, jako inni, dopiero dalej spojrzenie napotykało utylitarnie najczęściej rozumianą naturę-przyrodę. Bycie wśród innych wymagało nowych zachowań, a przede wszystkim nowego przygotowania. Od duchownych wymaga się już nie tylko żarliwości religijnej i kaznodziejskiej pasji, ale rzetelnego przygotowania w zakresie katechetyki, przedmiotów świeckich w rodzaju: historii prawa naturalnego i nowożytnych języków obcych, teologię moralną odłączającą się od dogmatyki – i te przedmioty trafiają do seminariów, które od owej pory kształcić mają wszystkich przyszłych duchownych. Wzorcowym księdzem staje się skromny lecz gruntownie wykształcony wiejski proboszcz, prawdziwy duszpasterz⁵⁸.

Wzorce modlitewne, podsuwane przede wszystkim przez zwykłe książeczki do nabożeństwa codziennego użytku, nie zmieniają się zapewne zasadniczo, widać w nich jednak znamienne uzupełnienia. Oto w tradycyjnych modlitewnikach z roku 1791/1792 pojawiają się prośby za króla, dziękczynienie za Konstytucję 3 Maja, a świecnie w intencji autorskiej pieśni dotyczącej Uchwały Majowej (choć

⁵⁷ J.S. Pasierb, *op. cit.*, s. 52–53.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 50–51.

zawierające opatrnościowe wątki) stają się pieśniami religijnymi i także trafiają do modlitewników, wreszcie najważniejszy zbiór pieśni religijnych Karpińskiego przynosi wzór postaw obywatelskich i patriotycznych, wyrażanych w kategoriach religijnych. Humanistyczny indywidualizm, jaki znamy z przeszłości, uzupełniony zostaje, jak sądzę, dominującą perspektywą społeczną, wymuszoną chyba w znacznym stopniu przez ówczesne warunki zewnętrzne.

Nie bez znaczenia jest jednak dalsza edukacja, jaką po upadku szkolnictwa jezuickiego przejęły szkoły Komisji Edukacji Narodowej. Pisano już wielokrotnie o „seminaryjnym” sposobie funkcjonowania nauczycieli Komisji i programie tych szkół, kształcących przyszłych obywateli. Fizjokratyzm odegrał ważną rolę w kształtowaniu postaw pokolenia urodzonego ok. 1765 r. i później. Jeden z najważniejszych podręczników prawa naturalnego podawał wówczas takie oto formuły.

Wszystkie rzeczy stworzone, sprawujące podług swego przyrodzenia te skutki, które Bóg zamierzył, dążące do tych celów, które im założył, wielbią i okazują doskonałość Stwórcy, wykonywają wszechmocną wolę Jego, człowiek zaś, jako stworzenie rozumne i wolne, powinien oddawać Bogu cześć rozumną i wolną, powinien pełnić wolę Jego we wszystkich swoich sprawach wolnych [moralnych]. Stąd i ta prawda jest oczywista, że zachowanie wszelkich ustaw przyrodzonych jest istotną częścią religii, jest przyrodzoną człowieka ku Bogu powinnością⁵⁹.

Wskazuję te formuły, nie wchodząc w meandry różnych odmian fizjokratyzmu, który ks. Hieronim Stroynowski, późniejszy rektor Uniwersytetu Wileńskiego, głosił przez dłuższy czas w Wilnie i Krakowie, gdyż wielu studentów uczyło się z kolejnych edycji jego podręcznika i można śmiało przyjąć, że takie właśnie zdania głęboko zapadały im w pamięć.

Jedenaście lat później posłowie zebrani 3 maja 1791 r. uchwalili *Ustawę rządową*, której pierwsze zdanie odnosiło porządek spo-

⁵⁹ H. Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*, wyd. 2, Wilno 1791, s. 57–58 (rękopis, będący podstawą wykładu, został spisany ok. 1780 r., pierwsze wydanie publikacji – 1785 r.).

łeczny i polityczny kraju do perspektywy sakralnej, a pierwszy rozdział głosił pełną dominację katolicyzmu po wszystkie czasy, groził apostazją odszczepieńcom, zapewniał jednak religijną wolność, pokój i opiekę mieszkańcom „krajów polskich”, wyznawcom wszelkich możliwych „obrzędów i religii”. Niezależnie od stopnia erozji świadomości religijnej, do jakiej doszło w czasach stanisławowskich, od desakralizacji postrzegania świata, jego porządku i historii; niezależnie od wyłomów, jakie poczyniły w tej świadomości swobody obyczajowe i idee płynące z Zachodu oraz demoralizacja niektórych elit społecznych, tradycyjny projekt światopoglądowy nie uległ zniszczeniu, choć niewątpliwie przeszedł znaczącą transformację. Dała ona o sobie znać w różnych formach myślenia o człowieku i jego miejscu wobec Stwórcy, została zapisana w rozmaitych utworach literackich i paraliterackich, formach kultury, obyczajów i zachowań. Uległa zmianie, ale także wzmocnieniu – i to nie tylko na skutek okoliczności historycznych, które cztery lata potem kazały mieszkańcom trzech zaborów szukać pocieszenia w różnych formach providencjalizmu.