

BOŻENA CHODŹKO

ROZUM – I CO DALEJ?  
Myśl filozoficzno-społeczna w pismach politycznych  
Stanisława Herakliusza Lubomirskiego

Przedmiotem niniejszego szkicu będzie próba ukazania barokowego twórcy, Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (1641-1702), jako myśliciela filozoficznego skupiającego swoją uwagę na społeczeństwie, z wyraźnym odróżnieniem jego poglądów od poglądów innych siedemnastowiecznych moralistów i działaczy politycznych czy „obywatelskich”, oraz jako **racjonalisty**, który jeżeli nie był w randze Bacona, Hobbesa czy Locke’a, w jakiejś mierze wyrastał ponad przeciętność polską (nawet elity) i ku europejskim wyżynom zmierzał. Ewolucja jego postawy wyrażała się w nakreśleniu dystansu, rezygnacji z naiwnego optymizmu i umieszczaniu spraw bieżących w ramach głębokiej wizji kondycji ludzkiej w ogóle.

Omawiając pisma polityczne Lubomirskiego: *Genii veridici*<sup>1</sup> i *De vanitate consiliorum*<sup>2</sup>, przedstawię propozycję umiejscowienia twórczości pisarza w dziejach szerszej refleksji nad społeczeństwem – umiejscowienia, które nie było dotąd w taki sposób ustalone. Pomysł metodologiczny, który chcę zaproponować w odczytywaniu myśli pisarza, nazwę „uniwersalistycznym”, gdyż będę próbowała ukazać paralelę między światopoglądem autora dialogów łacińskich a współczesnymi wątkami myślowymi obecnymi w filozofii – przede wszystkim w rozważaniach Józefa Tischnera. Mam nadzieję, że owo „uniwersalistyczne” odczytanie tekstów wyraziściej przybliży siedemnastowieczny sposób myślenia do współczesnego, opierającego się w poważnej mierze na opozycji Prawdy i Złudy. Chodzi o to, by poznać

---

<sup>1</sup> S. H. Lubomirski, *Genii veridici* (tekst łaciński); *Duchy prawdomówne*, przełożył Wacław Klimas, w: „Archiwum Literackie”, t. X, Miscellanea Staropolskie 2, Wrocław 1966.

<sup>2</sup> S. H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, Warszawa brw (prawdopodobnie 1699). Przekład polski: Stanisława Lubomirskiego, Marszałka Wielkiego Koronnego, *Próżność i Prawda RADY*, z łacińskiego w polskim języku wyrażona, roku 1705; przedrukowana we Lwowie 1750.

nicość fałszu i wywieść z obecności tej figury „alegorie” w negowanej faktycznie rzeczywistości.

Twórczość literacka Stanisława H. Lubomirskiego<sup>3</sup> zajmuje szczególne miejsce w staropolskiej dobie. Pisarstwo, osobowość, działalność polityczna i mecenasowska Pierwszego Senatora Rzeczypospolitej i Marszałka Wielkiego Koronnego wyróżniają się w dorobku polskiej myśli i kultury siedemnastowiecznej. Do dziś nie wszystko z literackiej spuścizny pisarza zostało zbadane i udostępnione czytelnikom. Wiele rękopisów i odpisów zaginęło, większość kryje się w starych drukach. Polski Montaigne zapisał się w historii literatury polskiej eseistyczną próbą: *Rozmowami Artaksesa i Ewandra*<sup>4</sup>, gdzie zdecydowanie zmanifestował potrzebę życia moralnego, skupił uwagę na ludzkiej naturze, na psychologii charakterów, nakreślił wiele wzorów pozytywnych zachowań.

W politycznych dialogach: *Genii veridici* oraz *De vanitate consiliorum* pisarz znacznie pogłębił obserwacje; od zachowań jednostkowych przeszedł ku zagłębianiu kwestii socjologicznych natury politycznej. Rozmowy, rady, wszelkie przestrogi czy pouczenia i uwagi adresowane do polityka wprowadzają w charakterystyczny nurt rozważań dotyczących kwestii państwa, władzy, narodu, ustroju. Rozważania Lubomirskiego nad „skutecznym rad sposobem” łączą go z koryfeuszami humanizmu, a przede wszystkim odsyłają ku czasom, kiedy Andrzej Frycz Modrzewski, prekursor nauki o społeczeństwie, „podjął walkę” o naprawę Rzeczypospolitej; tytuł jego dzieła okazał się formułą wywoławczą, hasłem, które skupiło wszystkich traktujących skuteczne działanie i myślenie jako służbę ojczyźnie. Chcę wyraźnie zaznaczyć, że etyczne i prakseologiczne dociekania Lubomirskiego, obecne w pismach politycznych, wyprowadzane z obserwacji psychospołecznej rzeczywistości, budują jasne, gotowe prawdy, które są zaprzeczeniem złudy, iluzji i błędów obserwowanych w życiu społecznym. W efekcie okazują się podstawą ujęcia kultury w drugiej połowie siedemnastego wieku. Oparł je pisarz na sferze **wartości**.

Problematyka wartości znana była czasom starożytnym i systemom filozoficznym czasów antycznych. *Agathon* (*bonum, bonitas*) dzielono w ontologii (i etyce) na *utile* (dobro użytecznościowe), *delectabile* (dobro przyjemnościowe) oraz *honestum* (dobro perfekcyjne). Sytuacje etyczne (aksjologiczne) badamy w świecie ludzkim. Platon najwyższe Dobro przyznawał idei transcendentalnej, ostatecznemu celowi wszystkiego. Arystoteles umieścił wartości w świecie realnym, uważał za wartościowe i dobre to, co jest zgodne ze swoją immanentną formą i naturą oraz celem. O wartości człowieka w aspekcie statycznym stanowiło działanie zgodne z jego rozumną naturą; w aspekcie dynamicznym – cnotliwe działanie poznaw-

<sup>3</sup> Zob. S. H. Lubomirski, *Wybór pism*, opr. R. Pollak, Wrocław 1953.

<sup>4</sup> S. H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra, w których polityczne, moralne i naturalne uwagi zawarte wedle podanych okazji. Tak jako mowione wyrażone są*. Spisane S. L., Roku Pańskiego 1683 (BUW, sygn. 4.23.5.81, mikr. 1172).

cze oraz praktyczne. Stoicy mocno akcentowali szczęśliwy moment wartości, widzieli je we wszystkim, co zgodne z rozumem, czyli naturalnym porządkiem świata. Za najwyższą wartość uznali cnotę połączoną z mądrością. Na ujęciach Platona, Arystotelesa i poglądach stoików opierali swoje teorie wartości filozofowie chrześcijańscy.

W rozważaniach o światopoglądzie Lubomirskiego odwołuję się do podstawowego rozumienia wartości, czy systemu wartości, tworzonych i przekazywanych przez człowieka w ramach układów społecznych. Nie podejmuję dociekań nad wartościami w ogóle, skądinąd pamiętając, że mogą mieć charakter ontologiczny, epistemologiczny czy semiotyczny. Chcę zatem ukazać i przedstawić problematykę wartości w aspekcie humanistycznym; rozważania etyczne zawarte w dialogach połączę z kwestiami psychologicznymi, wzorami zachowań i postaw wobec wartości preferowanych bądź negowanych. Także z wybranymi problemami natury socjotechnicznej<sup>5</sup>, kiedy odpowiadam, co i przez kogo było uważane za wartościowe w dziedzinie życia psychospołecznego i w jaki sposób kształtował pisarz hierarchie wartości.

Humanistyczna teoria funkcjonowania wartości w ludzkim świecie jest sprawą oczywistą; w wartościach mieści się powinność bycia, wartości funkcjonują w płaszczyźnie aksjologicznej, stanowiąc cel osobistych aktów, upodobań oraz pożądań. Wartości są obecne w sferze prakseologicznej – względnej, bo instrumentalnej ze względu na cele: jako wartość środka czy wartość do zaspokojenia potrzeb. Lubomirski w swych pismach politycznych najsilniej rozważał te wartości osobowe, które powstawały w wyniku społecznych działań człowieka. Wnikliwie analizował wartość dobra moralnego i zagadnień etycznych w obrębie stosunków międzyludzkich. Może dlatego pisał zarówno utwory o wartościach etycznych, absolutnych, np. *Genii veridici*, jak i wartościach prakseologicznych, utylitarnych, np. *De vanitate consiliorum*, mając wyostrzoną świadomość, że świat tworzonych osobowych wartości zależy od poziomu kultury politycznej, w ramach której człowiek działa, oraz wolności, jaką dysponuje. Taka perspektywa dzisiejszym czytelnikom jego pism politycznych, nie wydanych zresztą za życia autora, pozwoli łatwiej pojąć i określić typ kultury preferowany przez pisarza siedemnastowiecznego.

---

<sup>5</sup> Socjotechnika po staropolsku to problem, który pierwszy nakreślił, w szeroko zakrojonej antologii, Zbigniew Ogonowski. Wskazał siedemnastowieczne i wcześniejsze pisma, teksty, utwory literackie, które mieszczą w sobie diagnozy natury socjologicznej. Na podstawie pism politycznych Stanisława H. Lubomirskiego rozwijam myśl o socjotechnice staropolskiej, zagadnieniach aksjologicznych (etycznych) i prakseologicznych (pragmatycznych). Bibliografia do tematu jest niezmiernie bogata; nie sposób wszystkich pozycji historycznych, politycznych, socjologicznych, literackich nawet wypunktować. Najważniejsze to: Z. Ogonowski, *Socjotechnika po staropolsku*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I, Warszawa 1979. Współczesna socjotechnika znajduje odbicie w pracach: J. J. Goćkowski, *Kultura, socjotechnika i style oddziaływania na grupy i jednostki*, w: A. Podgórecki (red.), *Socjotechnika – jak oddziaływać skutecznie*, Wrocław 1986.

Kilka zdań współczesnego filozofa, Józefa Tischnera, pozwala głębiej zrozumieć sens ludzkiej refleksji i myślenia. We wstępie do książki *Myślenie według wartości* autor napisał: „...gdzie mam szukać owej filozofii, którą uprawiam: czy w opublikowanych tekstach, czy w moich marzeniach. Bliższe mi są marzenia, ale ludzie sądzą z tego, co mają do dyspozycji. A do dyspozycji mają bardzo niewiele. (...) Jestem także podmiotem marzeń. Od czasu do czasu «marzę sobie» o tym, jaką filozofię trzeba by u nas dzisiaj naprawdę uprawiać, jakie pytania postawić, z kim podjąć polemikę, aby nie stać na marginesie światowego ruchu filozoficznego. Kiedyś wierzyłem, że marzenia te są planowaniem. Dziś wiem, że nic z tego nie wyjdzie. To, co powstaje, jest kompromisem między marzeniami a potrzebami chwili”<sup>6</sup>.

Podobny tok myślenia odnajdujemy we wszystkich czasach i epokach w pismach wysokiej klasy filozofów badających istotę ludzkiego życia. W potrzebie chwili, na którą zwraca uwagę Tischner, zamyka się prócz rzetelnej wiedzy filozoficznej, którą trzeba zgromadzić w sobie, jeszcze jeden bardzo ważny aspekt. A mianowicie: **spotkanie z człowiekiem**, bez którego nie byłoby przeświadczenia, a nawet „odkrycia”, iż mamy do czynienia z głębokim kryzysem wartości. Zdania mówiące o kryzysie „prawdy” czy kryzysie wartości pojawiały się niezwykle licznie w różnych wypowiedziach końca XIX wieku. Centralnymi tematami w kształtowaniu nowego układu były – oprócz poczucia kryzysu wartości – idea schyłku wieku oraz sytuacja jednostki pojmowanej jako „rozproszona na wrażenia jaźń poznająca, która usiłuje zracjonalizować swoje położenie, ustalić własną hierarchię wartości i zaprojektować sposób zachowania się wobec świata”<sup>7</sup>.

Na wyraziście odczuwane objawy rozkładu zwracał uwagę Stanisław Brzozowski, który dostrzegał wokół siebie **kryzys**, jakiego ludzkość dotąd nie przeżyła: rozkład wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości bezwzględnych: „Cały rozwój kultury ostatnich stuleci polegał na nieustannym wzbogacaniu się i rozszerzaniu duszy ludzkiej (...) Trzeba mieć w sobie możliwość wszelkich kultur, wszelkich

<sup>6</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 9.

<sup>7</sup> T. Walas, *Ku otchłani. Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890-1905*, Wrocław 1986. Dodam w tym miejscu krótkie wyjaśnienie; odwołuję się do książki T. Walas, gdyż kryzys wartości (o którym pisze Lubomirski) charakteryzuje „wszelkie” epoki przejściowe czy schyłkowe. Rekonstrukcja społecznej świadomości okresów przełomowych bywa metodologicznie skomplikowana, gdyż „przełomy” czy kryzysy są „różne”, co do swej zawartości światopoglądowej. (Swoistość np. dekadentyzmu polskiego to jego moment ideologiczny i „życiowy”). Obrazów kryzysu nie można „wyspekulować” na podstawie „a priori” przyjętych kategorii praw rozwojowych. Nawet w „uniwersalistycznym” odczytywaniu literatury należy stosować myślenie historyczne. Przytoczę definicję „kryzysu” z pracy: R. Zimand, *„Dekadentyzm” warszawski*, Warszawa 1964, s. 56: „Dekadent, dekadentyzm rozumiane w wersji rzymsko-verlainowskiej (jam jest cesarstwo... itd.) oznaczać by miały arystokratyczną («uniwersalistyczną») (...) wędnąca kulturę przesytu, bezwolny estetyzm, sceptycyzm prowadzący do braku zasad, egotyzm, niewiarę w jakiegokolwiek kulturotwórcze siły mieszczaństwa (...); Dekadent i dekadentyzm rozumiane jako terminy oznaczające pewne – różne bardzo – postawy protestu lub niezgody w anarchii (...), świat niezdolny do obrony wartości humanistycznych, świat wrogi kulturze.

światopoglądów, wszelkich wartości moralnych, aby je prawdziwie rozumieć, inaczej są one dla nas dziwactwami, które tylko z zewnątrz opisywać można. (...) Dotychczas w rozwoju ludzkości prawda była pojęciem oznaczającym to, co jest najniezawodniejsze, oznaczającym to, co poza przywidzeniami człowieka. Przez to jednak, że dusza współczesna stała się zdolna wiele różnych prawd naraz obejmować, powstało w niej przeświadczenie, że właściwie nic nie ma, że jest tylko próżnia, w której ona rzutuje swoje omamienia”<sup>8</sup>.

Dostrzegamy, że we współczesnej refleksji filozoficznej obecne jest głębokie zastanowienie, znane myślicielom i historykom myśli epok wcześniejszych, nad **kryzysem** postaw i kryzysem kultury. Drogę wyjścia ze stanu kryzysu, dawniej i dziś, wskazuje myślenie według wartości wykraczających poza horyzont bycia i ukazujących, że refleksja nad subiektywnością nie musi być subiektywizmem, a słynna „rzecz”, do której wciąż trzeba wracać, to po prostu inny **człowiek**. Pisanie, myślenie, filozofia, kształtowanie światopoglądów okazują się refleksją w kategoriach wartości nad przejawami życia indywidualnego i społecznego każdej rozumnej istoty. Tischner nie bez ironii dodaje: „Wybrałem, aby być ciasnym i tępym filozofem Sarmatów. Staram się im wymyślać i dobrze im radzić. Na szczęście niezbyt mnie słuchają, więc i wina moja nie będzie zbyt wielka”<sup>9</sup>.

Przemyśleniami filozoficznymi, uwagami oraz refleksjami Józefa Tischnera uzasadniam w pełniejszy sposób metodę „uniwersalistycznego” czytania literatury dawnej Polski; dodatkowo oświetlam problematykę podjętych badań nad staropolską socjotechniką i wartościami obecnymi w utworach politycznych Stanisława H. Lubomirskiego. Autor *Genii veridici* oraz *De vanitate consiliorum* nie jest utopistą, pisarzem bezkrytycznie zapatrzonym w słońce i niebo, a przez to nie mogącym jasno widzieć konturów rzeczywistego świata. Nie jest również, dzięki pragmatycznym zaleceniom obecnym w tekstach politycznych, fatalistą, który dostrzega w świecie wyłącznie niemożliwe do naruszenia konieczności obiektywne. Teksty polityczne ukazują marszałka wielkiego koronnego jako **etycznego racjonalistę**; jego realizm (etyczny) opiera się na zdrowo funkcjonującym „zmyśle” rzeczywistości. W zmyśle rzeczywistości, jak dostrzegał wnikliwie Tischner, tkwi jedno z przekonań odnoszących się do wiedzy o człowieku: „iż człowiek dobrze wie, że nie może wszystkiego. Wie jednak również, że nie jest prawdą, jakoby niczego nie mógł. Każda chwila otwiera przed człowiekiem horyzont jakichś możliwości”<sup>10</sup>.

W *Genii veridici* Lubomirski kieruje spojrzenie na bieżące życie społeczno-polityczne jako na wytwór historycznego rozwoju. Ujmowanie aktualnej sytuacji i rzeczywistości psychospołecznej, poprzedzonej innymi wytworami kultury

<sup>8</sup> S. Brzozowski, *Kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, „Głos” 1903, cyt. za: T. Walas, *Ku otchłani*, wyd. cyt., s. 52-53.

<sup>9</sup> J. Tischner, *Myślenie...*, wyd. cyt., s. 11.

<sup>10</sup> Tamże, s. 403.

i wartości, zmierza do skryształowania pisarskiej obserwacji i wiedzy, wiedzie ku metodzie historyczno- porównawczej kształtowanej na gruncie zestawienia historycznych tekstów i myśli sławnych ludzi z siedemnastowieczną rzeczywistością. Etyczny racjonalista potrafi skonfrontować kompromis pragnień z rzeczywistością, aby przed podjęciem każdego działania postawić pytania: „Co, gdzie, kiedy, wobec kogo? W stosunku do kogo je podjąć? Pytania takie należy stawiać również po działaniu. Nawet gdy niczego nie można już cofnąć. Refleksja nad minioną sytuacją służy udoskonaleniu naszego zmysłu rzeczywistości. Bez takiego zmysłu rzeczywistości życie moralne człowieka byłoby niemożliwe”<sup>11</sup>. Lubomirski powraca w swoich utworach politycznych do sytuacji wcześniej przez siebie poruszonych, na nowo analizuje problemy, poddaje pogłębionym rozważaniom; ma chęć i odwagę nauczać Sarmatów oraz wyrażać prawdy niepopularne i gorzkie.

W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, powstałych wcześniej niż polityczne dialogi, pisarz daleki był od tworzenia rzeczywistości „namalowanej”, dwuwymiarowej. Nietrudno w erudycyjnym tekście dostrzec próbę pogłębionego widzenia, wyprowadzanego nie tylko z bezpośredniej obserwacji (zmysły, jak wiadomo, bywają zawodne), ale także z pośredniej relacji „świadków”, uczestników codziennych zdarzeń (relacji subiektywnych, więc niekompletnych), z opowieści zasłyszanych (ile w nich prawdy, a ile fikcji?), ale twórca przede wszystkim ilustruje procesy zachodzące w naszej świadomości. Przedstawia ruch myśli, kojarzenie faktów, domniemań, domysłów, hipotez. Forma wiedzy o rzeczywistości dworskiej czasów Jana Sobieskiego jest wielowymiarowa i wieloznaczna. Istnieje w niej prawda obok domniemania czy fikcji, cudzy sąd obok bezpośredniego doświadczenia. Są to elementy jakościowo różne i niespójne. Model rzeczywistości, który konstruuje Lubomirski w *Rozmowach...*, ukazuje zatem podwójną historię udręk i trudności związanych z naszym poznaniem rzeczywistości; potrzebę pewności z niemożliwością jej uzyskania.

Krytycyzm Lubomirskiego w pismach politycznych nie jest oczywiście tej miary co Kartezjusza, który wszystko poddał zwątpieniu. Blaise Pascal, jeden z twórców nowożytnej nauki, w *Myślach* zamknął refleksję bliższą naszym dzisiejszym próbom powątpiewania we wszystko, co nie daje się oprzeć na doświadczeniu lub wyprowadzić z rozumowego toku. Napisał: „Wiedza rzeczy zewnętrznych nie okupi w chwilach rozterki niewiedzy moralnej; natomiast wiedza moralna okupi nieświadomość w rzeczach zewnętrznych”<sup>12</sup>. Ludzie pozostają w stałym zachwianiu poznawczym pomiędzy prawdą a złudą, w niepewności myślenia i działania. Heidegger, który rozważył sytuację człowieka we współczesnym świecie, zauważył: „...zagrożony człowiek przybiera pyszną postać władcy świata. Przez to szerzy się

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. M. Tazbir, Warszawa 1953, s. 111-112.

ułuda, jakoby wszystko, co spotkane, istniało o tyle, o ile jest dziełem człowieka. Z niej wynika złudny pozór ostateczny. Wedle niego sprawa wygląda tak, jakby człowiek spotykał już tylko siebie samego... Tymczasem człowiek już nigdzie nie spotyka dziś siebie, tzn. swej istoty”<sup>13</sup>. Naukotwórczy rozum pozbawił człowieka pewności co do własnego człowieczeństwa i uczynił niewolnikiem własnych iluzji.

Abstrakcje oraz iluzje polegają na oderwaniu się od rzeczywistości; często tkwią w samym myśleniu, a padając ofiarą tego typu złudzeń (co do własnych możliwości), człowiek pozostaje w stanie ułudy, że nic nie jest prawdą. Podobny tok myślenia przyjęła myśl stoicka oraz sceptycyzm. Tischner „przygodę” stoicyzmu i sceptycyzmu skomentował następująco: „Wpatrując się w przygodę stoicyzmu nie wypatrzymy w niej sceptycznej przyszłości, ale patrząc w głąb sceptycyzmu, widzimy, że w jakiejś mierze przygotował go stoicyzm. Przecież to zrozumiałe, że rozum może dopiero wtedy zwątpić w siebie, gdy przedtem w siebie uwierzył. (...) Sceptycyzm jest jeszcze jednym etosem (...)”<sup>14</sup>. Gdy więc horyzont filozoficzny narysowany przez stoicyzm zaczął się kołysać, a w obrębie tekstów literackich coraz częściej pojawiały się pytania i wahania, na które nie można było jednoznacznie odpowiedzieć, rezultatem był zdeklarowany sceptycyzm.

Lubomirski w *Genii veridici* podejmuje, ratując siebie i swoje myślenie, inny rodzaj refleksji – rozważania **społeczne** – mając przekonanie, że ten typ przemysłów pozwoli pełniej wyjaśnić ludzkie wnętrze, wyrazić niepokój płynący z bezradności człowieczej, określić marzenia czy gorycz doznanych zawodów. **Etos społeczny** wprowadza w problemy kultury, w sposób przeżywania oraz uczestniczenia w życiu społecznym, zadumę nad dziejowym (historycznym) dramatem. Życie społeczne człowieka, jak wyraźnie pokazał Lubomirski w literackim dialogu, ma podwójne oblicze: jest ciągiem wydarzeń i świadomością ciągu wydarzeń, faktem i wiedzą autorską o fakcie, rzeczywistością i sposobem odczytywania rzeczywistości; w życiu społecznym człowieka spleta się bowiem czasowa faktyczność i świadomość owej faktyczności.

Świadomość społecznego faktu wcale nie jest zwykłym odbiciem w literaturze wspomnianego faktu czy wydarzenia<sup>15</sup>, gdyż zawsze, ilekroć uświadamiamy sobie nasz lub cudzy dramat społeczny, zajmujemy wobec niego stanowisko: patrząc – interpretujemy, interpretując – patrzymy. Podwójność oznacza to, że w samym sposobie uczestniczenia w życiu społecznym kryje się **wartościowanie** (etyka), społeczny etos. Tischner nazywa nawet społeczny etos częścią nas samych, integralnym składnikiem naszego sumienia, światłem wewnętrznym, które pozwala

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 245-246.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993, s. 59.

<sup>15</sup> Zob. B. Chodźko, *Próba socjalnej lekcji mądrości. W kręgu socjotechniki „Rozmów...”* S. H. Lubomirskiego, „Przegląd Humanistyczny” 1987, 12, s. 65-80.

na oświetlenie i odczytanie istotnego sensu dramatu dziejącego się wokół myślącego człowieka. Etos jest „drugim” głosem, który dyktuje człowiekowi kierunek zaangażowania w wielokierunkową akcję.

Pisma polityczne Stanisława H. Lubomirskiego, wpisana w nie socjotechnika, mają dlatego być może wysoką temperaturę oraz natężenie racjonalno-emocjonalne, że dokonywany jest w nich ciągły wybór wartości, próba określenia etosu, rozumienia sensu wyborów pomiędzy nadziejami a rzeczywistością, angażowania się w ich realizację i przemiany. Pisarz traktuje społeczny dramat, w którym uczestniczy, jako akt dziejowy z etyczno-pragmatycznymi bohaterami. Gdybym musiała w tym miejscu określić, jaki jest stosunek etyki społecznej pisarza wobec etosu społecznego, to stwierdziłabym najogólniej, że Lubomirski zbliża się w kierunku etosu normatywno-aksjologicznego.

Swoje „nauki” o rzeczywistości psychospołecznej podaje pisarz nie tylko ze swojego doświadczenia, lecz przekazuje mądrość ludzką, która ujawniała się w trakcie **rozmowy**, dyskusji, dialogu, a więc dzięki stosowaniu ulubionych przez niego „środków” uściślenia własnych sądów czy poglądów. Zatrzymajmy się na moment przy fragmencie z *Genii veridici*, w którym odnajdujemy nie tajoną tęsknotę pisarza do świata doskonałego i harmonijnego:

„Geniusz:

Lech jesteś – powiada – a nie znasz Lechii?

Na to tamten:

– Wiem dobrze, że istnieje, i dobrze pamiętam, jak ją z twoją pomocą zakładałem.

Geniusz:

– Pod żadnym względem nie przypomina już tamtej dawnej. Wiedz, że tymczasem stała się całkiem inna. Gdybyś się jej dzisiaj przyjrzał, przekonałbyś się, że jest z gruntu odmieniona. I nie inaczej jak ci, którzy mocnym trunkiem powaleni zaciemnione mają mózgi, tak i tobie się wydaje, że cała Polska stała się obrazem bezprzykładnego **chaosu** (podkr. moje – B. Ch.).

Na to Lech:

– Prócz słońca, księżycy i gór, które znam z dawnych czasów, a także lasów i rzek, które pamiętam, pola uprawne z pewnością gorsze od moich, wydały mi się mniej znane. Zupełnie nie mogłem zrozumieć umysłów ludzkich i zwyczajów – ani systemu rządów, ani znaczenia praw”<sup>16</sup>.

Nieład, rozpad wartości, kryzys i chaos przywołują obraz świata i historii, w których zanurzone są duchy prawdomówne: Geniusz i Lech. Znajdujemy się w obszarze konstruowanych przez Lecha wartości i ideałów. Ład i porządek zarysowanego we wstępie utworu ogrodu (państwa), jako symbolu praworządności natury i cywilizacji, zgodny jest z porządkiem filozoficzno-moralnym przeszłego,

<sup>16</sup> S. H. Lubomirski, *Duchy prawdomówne*, wyd. cyt., s. 214.

minionego świata. Teraźniejszość psychosocjalna – **bezprzykładowy chaos** – nie tylko nie pozwala na zrealizowanie i przywrócenie utraconego bezpowrotnie ładu, lecz potwierdza proces silnej degeneracji osobowości. Jak zauważył Erich Fromm, chcąc zrozumieć „dynamikę procesów psychologicznych rozgrywających się wewnątrz jednostki, podobnie jak chcąc zrozumieć jednostkę, musimy widzieć ją w kontekście kultury, która ją kształtuje”<sup>17</sup>.

Jaką funkcję pełni w systemie światopoglądowym pisarza wyidealizowany mit przeszłości państwa? Nakreślony w ekspozycji dialogu *Genii veridici* topos ogrodu-państwa, silnie uwypuklona opozycja przeszłości i teraźniejszości, wyrażają, określmy to tak, tęsknoty, marzenia pisarza za „bezczasem” harmonii, za stałym uobecnianiem ładu i porządku w zmiennej historii, polityce, interakcjach pomiędzy grupami rządzącymi. W marzeniach politycznych owych duchów prawdomównych ład, porządek oraz harmonia polityczno-ustrojowa realizowały perspektywy spełnienia, stan docelowy rozważanych dziejów Polski. Teraźniejszość, w tym oglądzie, była tylko okresem przejściowym, chaosem, z którego trzeba się wydobyć; przejść od tego, co jest, ku temu, co być powinno. Intencją „arkadyjskości” tak pojętej było ukazanie możliwości realizacji człowieka społecznego (politycznego), a więc zniesienie opozycji człowieka „natury” i człowieka „historii”.

Dialog o duchach prawdomównych stanowi obszerną rozprawę pisarza z zakresu psychologii społecznej jako teorii, która po zbadaniu postaw ludzkich skorelowanych z wartościami zajęła się czynnościami, w których jednostka świadomie lub nieświadomie uczestniczy. Wizja człowieka, obraz natury ludzkiej przedstawiane przez pisarzy są podstawą ujęć społeczeństwa i kultury. Lecz jeżeli człowiek jest z natury istotą złą, a wskutek tego nieszczęśliwą, to – jak zauważa Karen Horney – po co „walczyć” o lepszą przyszłość? Pesymizm w poglądach na naturę ludzką będzie odbijać się w filozofii społecznej, będzie wpływał na zarzuty stawiane ludziom<sup>18</sup>.

W *Genii veridici* Lubomirski próbował szerzej powiązać dzieje narodu szlacheckiego z jego moralnością, wskazując na wynaturzenia w dziedzinie wartości, które z latami nawarstwiły się w Polsce. Negatywne cechy rodaków ujawniają się zarówno w sferze prywatnej, jak w działalności społecznej:

„Pycha, wybujała ambicja, zawiść, zbytek, wzajemna nienawiść, podstępne intrygi, nadużywanie stanowisk urzędowych, nienasycona chciwość, sprzedajność słowa, zatwardziały i zuchwały upór na radzie, lekceważenie króla, nadużywanie wolności, nadmierna pożądlivość dóbr, skłonność do waśni, niewczesność i mieszanie rady, gnuśność, samowola i prawdziwy potok praw, które wydawane są albo

<sup>17</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, przed. F. Ryszka, Warszawa 1978, s. 259.

<sup>18</sup> Zob. K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, tłum. K. Mudyń, Warszawa 1987, s. 124.

dla prywatnego pożytku, albo dla zaspokojenia prywatnej nienawiści i które już z chwilą ogłoszenia tracą swą moc”<sup>19</sup>. To jest również poważna przyczyna utraty harmonii (a więc pojawienia się zła) w sferze życia politycznego.

Florian Znaniecki w *Naukach o kulturze*<sup>20</sup> zastosował istotne założenie, które okazało się niezbędne dla stałego postępu naukowego w całokształcie badań nad kulturą. Jako badacz-socjolog doszedł do wniosku, po wstępnym rozeznaniu się w psychologii społecznej, że socjologowie w praktyce mają zawsze jakąś koncepcję **ładu kulturowego** w badanej przez siebie dziedzinie; jest to ład związków pomiędzy tymi czynnościami, które określamy jako „czynności społeczne”. Ład okazuje się zatem celowym wytworem czynników świadomych, a jedną z ważniejszych koncepcji ładu stanowić będzie „porządek prawny”. Z punktu widzenia podmiotów działających – które starają się podporządkować działaniu prawa ludzi mieszkających na pewnym terytorium – jest to ład ustanowiony i utrzymywany przez prawodawców ustanawiających prawa, przez wszystkich, którzy stanowią łącznie ciało zbiorowe zwane „rządem”.

Rząd określa, jak poszczególne kategorie podporządkowanych mu ludzi winny się zachowywać (lub jak nie powinny się zachowywać) w pewnych ustalonych z góry sytuacjach. Ład psychospołeczny oznacza posłuszeństwo wobec prawa; nieład – pogwałcenie prawa. Według czynników rządzących, ład jest dobry, gdyż bez niego nie da się urzeczywistnić pewnych celów; nieład zaś jest zły, ponieważ przeszkadza w wyznaczonej z góry realizacji celów. W wypadku *Genii veridici* kategoria ładu i nieładu jest niezwykle ważna, gdyż określa socjotechnikę pisarza. U Lubomirskiego odpowiednikiem dziś stosowanej w badaniach socjologicznych kategorii nieładu obserwowanego w życiu jest pojęcie „chaosu” w obserwowanych instytucjach i stosunkach międzyludzkich.

W dziedzinie społecznej **chaos** odpowiada zanikowi wartości etycznych. Pojawia się nastrój tragifarsy zrodzony z chaosu. Wizja chaosu nie jest w zasadzie niczym oryginalnym i nowym w kulturze oraz literaturze powszechnej. W obserwowanym przez pisarzy politycznych świecie rozbitych kodeksów moralnych, w czasach częstych kryzysów polityczno-kulturalnych, w rzeczywistości nieustającego upadku wartości (czy ich rozpadu), trzeba na bieżąco dokonywać bilansu i rachunku sumień, by się oczyścić z psychospołecznych „toksyn”, jak i z chaosu zdefektowanych mechanizmów historii. Metaforyka teatralna posiada zatem nie tylko ornamentacyjny charakter w literaturze i nauce o literaturze; staje się świadomie stosowaną przez twórców metaforą artystyczną i semantyką tworzonej architektury rzeczywistości. Ucieczka w sztukę czy literaturę stwarza dla arty-

<sup>19</sup> S. H. Lubomirski, *Duchy prawdomówne*, wyd. cyt., s. 226.

<sup>20</sup> Zob. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, wstęp: J. Szczepański, Warszawa 1971, s. 98 i n.

sty obronę przed kapitulacją wobec świata zewnętrznego. Chaos i żywioł przeciwnieństw manifestował pogląd na rozsypany w swych podstawach świat.

Moralisci i etycy dość wcześnie dostrzegli, że życie dworskie, jako zorganizowana forma życia społecznego, jest nieustannym „udawaniem”; iluż próbowało „zrywać maski” i „burzyć dekoracje”. Skojarzenia teatralne przeniknęły z mowy potocznej do literatury, z literatury i mowy potocznej do socjologii. Przykładem jest teoria **ról społecznych** zapoczątkowana przez Ralphi Lintona, obecna w pracach Floriana Znanieckiego, także George’a Meada. Znana z wielu dramatów Szekspirowskich metafora chaosu, jak i podejście dramaturgiczne, uobecnia się w utworach staropolskich. Samo słowo „chaos” zawierało dawniej implikacje o wiele groźniejsze niż dzisiejszy, równobrzmiący odpowiednik semantyczny. Znaczyło: wybicie z wszelkich norm, zanik społecznego porządku, a więc stan katastrofalny; także „wywichnięcie” norm moralnych, zagrożenie wszelkiego ładu, a w konsekwencji – całkowity brak norm i wartości w świecie.

Lubomirski w *Genii veridici* zdemaskował charakter narodowy grupy rządzącej, przedstawicielei izby poselskiej, i nakreślił przerażający obraz tragifarsy sejmowładztwa w kontekście istniejącej kultury politycznej<sup>21</sup>. W podobny sposób uderzył w naszej historii jedynie Józef Piłsudski, który polskie sejmowładztwo przedstawił już nie jako tragifarsę, lecz jako chorobę narodu; wyjaśnił przy tym, że badanie sejmu, metod jego pracy i działalności, pozwala zrozumieć, co dzieje się z narodem, gdyż sejm jest „dnem oka”. Ten tytuł-metafora był głośny, umieszczono go w prasie nad wystąpieniem wodza narodu obrzucającego wyzwiskami posłów, wykpiwającego sejm, gdyż to sejm był „dnem oka”, gdzie widać chorobę narodu: sejmowładztwo<sup>22</sup>.

W pismach politycznych Lubomirskiego mamy utrwalony ślad najbardziej oryginalnego w Europie i odrębnego tworu **sarmackiej** kultury politycznej, na jakiej „stała” dawna Rzeczpospolita; tak bardzo swoistego i odmiennego od wszystkich ówczesnych ustrojów, że w niedługim czasie Polska straciła państwowość. Katastrofalny stan narodowej kultury, o którym dyskutują Lech i Geniusz, spowo-

<sup>21</sup> Lubomirski wskazując na „tragizm” oraz dramatyzm sytuacji ustrojowej w Rzeczypospolitej końca siedemnastego wieku zaangażował się silnie w problemy kultury politycznej. Aksjologia, myślenie według wartości, wyłoniły się jako dążenie do wyjaśnienia tragiczności, którą zarysował agatologiczny horyzont poznania w dialogach. Pisarz stosował też konsekwentnie konwencję spotkania, rozmowy (bohaterów, duchów, alegorii), by ujawnić prawdę, jako „idealną” wartość myślenia. Wnioski pisarza na poziomie aksjologicznym okazują się preferencją prawdy nad nieprawdą, żłudą, ułudą myślenia. W wyniku spotkania, rozmowy czy procesu obcowania człowieka z człowiekiem rozróżnienie pomiędzy ludzką grą (ułudą) a ludzką twarzą (prawdą) staje się najważniejszym problemem. Prawda wyłania się najczęściej w dialogu, gdyż dialog rozprasa złudzenia, rodzi idee obiektywne. Myślenie na poziomie aksjologicznym, preferujące prawdę nad żłudą, nazywa się szukaniem; jest odwagą i męstwem, gdyż zakłada przeciwstawienie się bezmyślności, która jest ze swej natury tchórzliwa. Myślenie aksjologiczne postuluje dążenie do rozwiązania problemu, przezwyciężenie stanu tragicznego.

<sup>22</sup> Zob. J. Adamski, *Dno oka*, Warszawa 1984.

dowany został kryzysem wartości. Prawa psychologii społecznej Lubomirski kreśli z artystyczną precyzją, potrafi uchwycić cechy przywódców i narodu szlacheckiego. Dialogi polityczne wskazują, w jaki sposób humanista staje się „badaczem” kultury politycznej i w jaki sposób potrafi odejść od psychologii indywidualnej ku konstatacjom pragmatyzmu społecznego operującego „hipostazą” grupy.

W łacińskich dialogach politycznych wiele fragmentów rozmów potwierdza dzisiejsze interpretacje praw z dziedziny psychologii i socjologii, wskazuje, iż analizowane „wnętrze” człowieka jest siedliskiem archetypów oraz obrazów archetypalnych decydujących o swoistości oraz odrębności człowieka. Teoria postaw grupowych połączona jest u Lubomirskiego z pragmatyczną sferą przypisanych działaniom wartości:

„Geniusz:

– Poza tym wiedz, że masą szlachecką najłatwiej kieruje właśnie największy **głupiec** (podkr. moje – B. Ch.).

Lech:

– Jak to?

Geniusz:

– Panuje bowiem z gruntu fałszywe przekonanie, że niby głupiec nigdy szkodzić nie może, gdy tymczasem w rzeczywistości szkodzi częściej i lekkomyślniej. Wiedz także, że szlachta jest na kształt organów, które innym grają, nie sobie; pod wpływem cudzych dotknięć wydają głosy, za które inny bierze zapłatę. W końcu jednak organy się psują, szlachta cierpi, a korzyść z tego ma jedynie organista.

Lech:

– Oświeciłeś mnie Geniuszu jasnym światłem, już bowiem widzę, że wszelkie zepsucie wśród szlachty od niej samej pochodzi i spośród niej wywodzą się sprawcy naruszania podziału na stany. A ile to rodzajów takich szkodników działa w Rzeczypospolitej?

Geniusz:

– Kilka rodzajów takich ludzi już wymieniłem. Są to: gorliwcy, mediatorzy, hipokryci, naprawiacze, cenzorzy, dyktatorzy i uosobieni komedianci (...). A więc najpierw gorliwcy. Są to ci, którzy na sejmach i sejmikach w ostrych i zuchwałych przemówieniach występują w obronie Rzeczypospolitej przeciwko innym, tak że żaden prostoduszny szlachcic nie odważy się w ich obecności wypowiedzieć jakiegokolwiek słowa w obawie, aby tchnieniem swych ust nie uraził nieopatrznie organu słuchowego wolności, nadwrażliwego wskutek tego, że oni się przysłuchują. Natrętnie udzielają pouczeń ludziom niezorientowanym, bezwolnych urabiają jak wosk, nad biednymi się znęcają, panują nad umysłami bojaźliwych. Jest to kategoria tych obywateli, którzy najłatwiej wzniecają namietności w narodzie. Działają bowiem w tym celu, aby szerzyć zamieszanie. Żeby zaś nie można było kiedyś powiedzieć, że byli szaleńcami z powodu nadnaturalnej rzekomo miłości ojczyzny,

z byle powodu unoszą się oburzeniem. Dla wywołania oburzenia również u innych pozorują ból, udają żal i nie znajdują granic dla słów potępienia i krytyki. Zgodnie z głębokim przekonaniem szlachty ludzie ci są wszechpotężni, niewzruszalnie silni i nie do wykorzenia. Można ich nazwać pseudoserafinami, to znaczy zdracliwymi podżegaczami”<sup>23</sup>.

Lubomirski w końcu XVII wieku zdobył w praktyce politycznej wyostrzoną świadomość psychospołeczną i socjotechniczną i bez skrupułów przedstawił psychosocjalny wizerunek głupoty Polaków.

Życie prywatne człowieka, także historia, jakże często przypomina umykające z wielką prędkością ruchliwe widowisko, na które składa się niepodzielnie splot wielu problemów, faktów czy drobiazgów. W jaki sposób „przystąpić” do wielowarstwowego życia jednostkowego czy społecznego, jak je analizować, by przynajmniej najważniejsze elementy z niego wydobyć? Światopogląd czy filozofia traktowane są jako „narzędzia” ideologiczne, stanowią ważny element procesów historycznych i społecznych, w które uwikłany jest człowiek. Sprawiają, że „instrument” myślenia może być skuteczny w przeprowadzeniu wielu przemian. Nie wiemy, ile elementu charyzmatycznego zrosniętego jest z ludzkim bytowaniem społecznym, że rodzi tak silną potrzebę autorytetu czy władzy w celu usprawiedliwienia potrzeb, że wyznacza miejsce światopoglądu w całości życia zbiorowego. Może jest to funkcja terapeutyczna w stosunku do jednostki, a może wpływa na to „patologiczność” istnienia, decydując, że światopogląd i filozofia okazują się olbrzymim wysiłkiem oraz ludzką próbą dyskursywnego wyrażenia treści, które innymi środkami wyrażane są w sztukach artystycznych, a innymi – w myśleniu politycznym.

Istotną przyczyną myślenia filozoficznego staje się potrzeba całościowego obrazu świata, w którym jest miejsce na pytanie o sens rzeczywistości, a więc pytanie, na które najtrudniej jest odpowiedzieć. Pomaga wówczas – w jakiejś mierze – ideologia, która okazuje się jawną czy utajoną formą wyrazu potrzeb praktycznych, pragmatycznych, jak i możliwością dokonywania wyborów i podejmowania decyzji. Wizję powyższą ukształtował i przedstawił Leszek Kołakowski w zbiorze *Kultura i fetysze*<sup>24</sup>, ukazując formy umysłowego współżycia ludzkiego z rzeczywistością, które prowadzą do afirmacji istotnej odrębności bytu ludzkiego wobec reszty rzeczy i faktów. Kołakowski dowiódł, że doktryny i ideologie polityczne, które „ocierają” się o filozofię, ujawniają pokrewieństwo z rzeczywistością.

W siedemnastym stuleciu rozpoczyna się gwałtowny proces konstytuowania jednostki jako nowoczesnego „subiektu”. Człowiek dostrzega świat i jego strukturę

<sup>23</sup> S. H. Lubomirski, *Duchy prawdomówne*, wyd. cyt., s. 232-234.

<sup>24</sup> Zob. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*. Zbiór rozpraw. Zob.: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, Warszawa 1967.

w wymiarze wewnętrznych kolizji, głębokich sporów dezintegrujących. Były to czasy dramatycznie odczuwanej potrzeby scalania wartości i poszukiwania nowej Prawdy. Ewokacja przeszłości stawała się odpowiedzią na refleksyjne niepokoje. Opowieści o sobie, o dworze, ważnych spotkaniach, poznanych ludziach i krajobrazach odślaniały jedność osobowości autorskiej jako podmiotu wszelkich działań, przywołanych twarzy i miejsc, w których można było poznać świadectwa swego losu i swoje wartości.

Dialog Lubomirskiego *De vanitate consiliorum*, związany silnie z sytuacją polityczno-ustrojową, okazuje się traktatem o charakterze ludzkiego umysłu, sposobie rozpoznawania w rzeczywistości psychospołecznej końca XVII wieku Prawdy i Ułudy. W obrębie rzeczywistości postrzeganej jako świat dysharmonii i destrukcji nie mogą „rządzić” prawa racjonalne i logiczne. Zadaniem autora staje się poszukiwanie mechanizmów działania „świata na opak”, „świata odwróconego”<sup>25</sup>. Pisarz **racjonalista** wynalazł czy odkrył i zastosował w dialogu zasadę **operacji odwracania**. Każdy podjęty temat czy dostrzeżenie lub zakwestionowana niedoskonałość ustrojowa, przez jej odwrócenie, zostaje przekształcona w wyobrażenie o doskonałym porządku polityczno-ustrojowym. Ład, sądzi Lubomirski, może zostać przywrócony w Rzeczypospolitej w wyniku intelektualnej działalności. Morał wygłoszony w dialogu przez Prawdę zdaje się potwierdzać tę metodę: „Krótszego nauczę cię sposobu, każ czego pragniesz, aby się strzegli; zabraniaj, czego chcesz, aby czynili”<sup>26</sup>.

Dzieła polityczne Stanisława H. Lubomirskiego konsekwentnie ukazują głębokie przeświadczenie autora o możliwościach osiągnięcia **ładu i harmonii** jako podstaw racjonalistycznego światopola. Kiedy osiągnięty ład okazuje się złudzeniem, pisarz na nowo poszukuje sposobów uporządkowania czy ujarzżenia chaosu. Tworzy nową „poetykę”, kształtuje metodę opanowania rzeczywistości, w której działa i tworzy. W *De vanitate consiliorum* pisarz „powrócił” do alegorii, w niej poszukiwał możliwości ujawnienia ukrytego ładu. W dziedzinie socjotechnicznych zaleceń myślenie oparte na negacji (paradoksie) i ironii stało się strategią myślową. W konstrukcji „złamanej” spójności tekstu, dzięki paradoksowi, alegoria Prawdy ukazała swoiste osamotnienie; pisarz, porte-parole Prawdy, stanął na pozycji wyizolowanej, pozostał osamotniony skutkiem rozpadnięcia się jego głosu na wielogłos Prawdy i Ułudy.

Słowo „pozór” (złuda, ułuda) utraciło w dzisiejszym języku dawną plastyczność i wieloznaczność. Z trudem daje się odczytywać jako odbłask, przeblask, iluzja, poświata – zapowiedź ujawnienia się prawdy. W myśl współczesnego nam

<sup>25</sup> Zob. P. Buchwald-Pelcowa, *Satyra czasów saskich*, Wrocław 1969, P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony*, w: *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz-polityk-mecenas*, Praca zbiorowa pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982.

<sup>26</sup> S. H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, wyd. cyt., s. 7.

rozumowania: „Pozór jest zawsze pozorem czegoś, co nie jest pozorne, czego jeszcze nie ma, ale może być (...). Pozór jako fałsz jest jedynym mocnym punktem oparcia dla genezy prawdy. Prawdy nie da się oddzielić od obłądnego urojenia, że z figur pozoru bezspornie wyłoni się ratunek”<sup>27</sup>. W rozmowie Lubomirskiego paradoks figury alegorycznej Prawdy wiedzie do syntezy wiedzy socjotechnicznej; prawda dzieła literackiego ujawnia transformację zagadki wpisanej w tekst. Lubomirski objawia się jako prekursor filozofii społecznej. Bohaterowie jego utworów politycznych dokonują ciągłego wyboru wartości, a więc prób określenia etosu, między nadziejami a rzeczywistością. Autor *Genii veridici* oraz *De vanitate consiliorum* tworzy rodzaj artystycznej „nauki” przybierającej formę **socjologii moralności**.

W rozmowie Duchów prawdomównych (*Genii veridici*) Lubomirski dowodzi istnienia polskiego etosu w czasach Lecha, w okresie piastowskim. Nawiązanie do przeszłości, ponad przeciwieństwami i sprzecznościami teraźniejszości, zdaje się wyrażać to, co jest pokrewne w różności, buduje syntezę o charakterze dialektycznym. Pisma polityczne Stanisława H. Lubomirskiego zaznaczają osobność autora i jego dzieł w konfrontacji z polską siedemnastowieczną twórczością; są zapisem myślenia polityka o sobie i innych, efektem artystycznych wyznań włączonych w dzieła interpretowane w kategoriach „uniwersalistycznych”, pełnią funkcje „budujące” oraz kształtujące wartości, lecz nie poddają się obiegowym sądom opieranym na przekonaniach o moralistycznych funkcjach literatury dawnej. *Genii veridici* przynoszą system wartości, jaki należy zastosować w życiu politycznym oraz program naprawy państwa; *De vanitate consiliorum* wskazują sens i bezsens polityki, w jaką uwikłany jest człowiek społeczny, lecz tkankę światopoglądową przysłania tu pragmatyka.

Do jakich „uniwersalnych” wniosków prowadzi czytelnika lektura pism politycznych marszałka wielkiego koronnego? W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* przeważa postawa kompromisowa, oparta na racjonalistycznej tradycji klasycznej; w *Genii veridici* namalowany żywo obraz kultury politycznej posiada barwę tragifarsy, tragizm „egzystencji” politycznej wieszczy upadek kultury sarmackiej. W końcowym dialogu prowadzonym przez Prawdę i Złudę teza o upadku demokracji szlacheckiej zostaje przesądzona; jedynym skutecznym sposobem wydobycia się ze stanu degradacji jawi się postulat Prawdy domagający się wzmocnienia władzy królewskiej. Zarys teorii socjotechnicznej wpisanej w całość pism politycz-

<sup>27</sup> K. Krzemieniowa, Wstęp do: Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa przy współpracy S. Krzemienia-Ojaka, Warszawa 1986, s. XLVI-XLVII. Warto tu przywołać alegorię Złudy (Pozoru, Utudy) z dialogu *De vanitate consiliorum* jako przykład figury negacji. Lubomirskiemu chodzi o to, by zdemaskować nicość fałszu. W pismach politycznych, mających odniesienie do psychosocjalnej rzeczywistości polskiej, zawiera się pozytywne rozwiązanie problemów ustrojowych; porady, nauki i zalecenia Prawdy kierowane do Złudy oznaczają, że negowana rzeczywistość zawiera możliwość poprawy Rzeczypospolitej.

nych opiera się na przeświadczeniu autora, że w świecie „rozbitych” wartości, w obrębie kultury politycznej, szansę wyjścia z kryzysu wytycza Rozum.

Walory intelektualne i zdolności badawcze Lubomirskiego, jego „zmysł” obserwacji i krytycznego widzenia rzeczywistości społecznej, czy wreszcie ostrość penetracji obyczajowej i psychologicznej – dopominają się o należyte uznanie u współczesnych czytelników. Pisarz i dyplomata w jednej osobie, cieszył się ogromną poczytnością, zwłaszcza w czasach saskich; znana była jego twórczość religijna, jak i traktatowa – szczególnie *De vanitate consiliorum*. Późniejsze oświecenie polskie niechętnie na ogół odnosiło się do pisarstwa Lubomirskiego, ceniąc jednak jego wątki **racjonalistyczne**. Natomiast już u progu wieku dziewiętnastego stał się Lubomirski przedmiotem zainteresowań ówczesnej krytyki. Między innymi uwagę darzył jego twórczość Kazimierz Brodziński, nazywając go **klasycykiem narodowym**. W naszych czasach Roman Pollak pierwszy wskazał na bogatą spuściznę po polskim Montaigne’u, przywracając mu należyłą rangę literacką.