Marcin Kuźma

Ewangelia, polityka i karnawał : o "Kontynuacji Biblii Targowickiej" Józefa Kossakowskiego

Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej 13, 249-271

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

NAPIS Seria XIII 2007

Marcin Kuźma

Ewangelia, polityka i karnawał. O *Kontynuacji Biblii Targowickiej* Józefa Kossakowskiego

Kontynuacja Biblii Targowickiej jest ostatnim utworem politycznym biskupa inflanckiego, o jakim wspominają bibliografie. Powstała ona najprawdopodobniej w trakcie świąt Bożego Narodzenia roku 1792 lub na samym początku roku 1793. W liście do Ignacego Potockiego z 25 grudnia 1792 roku Jan Dembowski pisze, iż Kossakowski „pisze odpowiedź na *Biblię Targowicką*", utwór miał pierwotnie nosić tytuł *Dziesięć plag egipskich*[1]. Później jednak został zmieniony, najprawdopodobniej, żeby w sposób bardziej widoczny nawiązać do inspirującego biskupa pamfletu Niemcewicza. O tym, że Kossakowski czytał *Biblię Targowicką*, świadczy również wcześniejszy (z 22 grudnia) list Dembowskiego do Ignacego Potockiego. Autor wspomina w nim, że Kossakowski przyjął utwór „ze śmiechem, a nawet uznaniem"[2]. Owo uznanie nie przeszkodziło mu doprowadzić do nałożenia kary 300 zł na każdego, u kogo znaleziono by egzemplarz utworu Niemcewicza[3].

Od zjazdu grodzieńskiego do sejmu grodzieńskiego

Po zakończeniu obrad zjednoczeniowych konfederacji targowickiej w Brześciu Józef Kossakowski wyjechał do Warszawy. Został tam wezwany przez króla i prymasa, aby prowadzić rozmowy dotyczące przeniesienia obrad do Warszawy. Biskup inflancki

[1] *Tajna korespondencja z Warszawy 1792–1794 do Ignacego Potockiego*, oprac. M. Rymszyna, A. Zahorski, Warszawa 1961 (Studia i Materiały z Dziejów Polski w Okresie Oświecenia), s. 119.
[2] *Ibidem*, s. 117.
[3] W. Smoleński, *Konfederacja Targowicka*, Kraków 1903, s. 344.

przekazał jednak stanowisko konfederacji (a w istocie carycy), że miejscem jej obrad po zjednoczeniu będzie nadal Grodno. Po trwających tydzień rozmowach w stolicy wyjechał do Grodna[4]. Oprócz rozmów dotyczących miejsca obrad, Kossakowski starał się także przekonać prymasa do przystąpienia do konfederacji, jaki jednak efekt osiągnął, trudno powiedzieć. Jak wynika z cytowanej już korespondencji do Ignacego Potockiego, ksiądz biskup musiał źle znosić ciągle wyjazdy, rozmowy i obrady, gdyż, opuszczając Warszawę, wyglądał „bardzo nędznie i uskarża się na nieregularne zdrowie"[5]. Prawdopodobnie właśnie z powodu złego stanu zdrowia podróż zajęła mu dwa tygodnie — do Grodna bowiem przyjechał 23 października 1792 roku[6].

Obrady rozpoczęły się 29 października w nowym zamku królewskim w Grodnie; czuwał nad nimi, podobnie zresztą jak nad obradami brzeskimi, Bühler[7], i podobnie jak w Brześciu były one zamknięte dla publiczności. Pierwotnie głównym ich tematem miały być projekty ustrojowe autorstwa Szczęsnego Potockiego[8]. Jednak nieprzychylne ich przyjęcie przez Katarzynę II sprawiło, że konfederacja musiała zająć się tworzeniem założeń dla przyszłej konstytucji od podstaw.

Jak wydają się świadczyć przekazy z epoki, głównym kierunkiem działań Józefa Kossakowskiego było podówczas zapewnienie sobie i swojej rodzinie możliwie największego majątku i największych wpływów[9]. Służyć temu miały: planowane już w listopadzie 1792 roku przejęcie opieki nad nieletnim dziedzicem fortuny Radziwiłłów, Dominikiem[10], i prześladowanie swoich wierzycieli[11]. Jak jednak się wydaje, działania te nie były spowodowane tylko pragnieniem zdobycia pozycji dla samej pozycji, ale miały też swoje drugie dno — chodziło o zerwanie unii i rozłączenie Korony z Litwą. Wskazuje na to przesłane Ignacemu Potockiemu 24 listopada 1792 roku doniesienie, w którym przytoczone zostały fragmenty mowy Kossakowskiego[12], świadczące zdaniem autora jednoznacznie o zamiarach zerwania unii. Podobne sugestie, choć wyrażone w formie bardziej zawoalowanej, znajdziemy również u Niemcewicza w *Biblii Targowickiej*:

> I rzekł Kossakowski: zostawiam ci zupełnie Koronę; ty mi rządy Litwy zostawisz; bacz, a oto i w złych rzeczach trzeba mieć systema. Rozerwa-

[4] *Tajna korespondencja z Warszawy...*, op. cit., s. 68–72.
[5] *Ibidem*, s. 75.
[6] W. Smoleński, *Konfederacja Targowicka*, op. cit., s. 317.
Ibidem, s. 320–321.
[8] Szczegóły projektu Szczęsnego przedstawił Władysław Smoleński (*ibidem*, s. 313).
[9] Szymon Kossakowski w listopadzie 1792 r. wyjechał do Petersburga z delegacją, która miała złożyć Katarzynie podziękowanie za uratowanie wolności Rzeczypospolitej.
[10] *Tajna korespondencja z Warszawy...*, op. cit., s. 91.
[11] *Ibidem*, s. 93.
[12] *Ibidem*, s. 99–100.

łem już wszystkie związki, które Koronę z Litwą łączyć mogły, a to, bym z osobna tym łatwiej prowincją tę opanować mógł[13].

Przekonanie to znajduje potwierdzenie również w dalszej działalności księdza biskupa — należy przypomnieć, iż podczas sejmu grodzieńskiego w rozmowie z ambasadorem Sieversem Kossakowski podrzuca pomysł, aby Litwę w całości poddać Rosji, co oznacza, że traktował Wielkie Księstwo jako organizm już oddzielony od Korony[14]. Kossakowskiemu udało się również doprowadzić do przejęcia dochodów z dóbr królewskich na Litwie, i rozpoczął kampanię, mającą na celu rozbicie Komisji Edukacji Narodowej na część koronną i litewską[15], której sam został prezesem. Jednocześnie też starał się doprowadzić do wprowadzenia cenzury prewencyjnej pism zagranicznych, zgodnie z projektem Ignacego Siwickiego, jednak na skutek sprzeciwu Szczęsnego wniosek nie został przyjęty[16].

Wobec ciągłego braku faktycznego poparcia wśród szlachty konfederacja podjęła działania, które miały jej zjednać sympatię. W tym celu zaczęła domagać się od Kachowskiego pohamowania masowych nadużyć ze strony wojsk rosyjskich, jak również wynagrodzenia obywateli, którzy ponieśli straty na skutek rekwizycji. Kachowski zgodził się uregulować te sprawy w porozumieniu z komisją powołaną przez konfederację, jednocześnie jednak wypomniał jej, iż powodem takiego postępowania jest nieudolność w zapewnianiu przez nią zaopatrzenia wojskom stacjonującym w Rzeczypospolitej[17].

Konfederacja zajęła się też przywróceniem działania sądownictwa, zawieszonego jej uniwersałem. Jednak ostateczne decyzje wciąż pozostawały w rękach sądów konfederackich. Miało to zapewnić targowiczanom całkowitą swobodę działania i możliwość prześladowania przeciwników.

W grudniu 1792 roku konfederacja postanowiła wyemitować specjalne talary okolicznościowe, aby upamiętnić swoje zwycięstwo. Na numizmacie nie było wizerunku króla, jak w przypadku innych monet o tej wartości; na awersie w otoku znajdował się napis po łacinie:

Wdzięczność współobywateli przykładem dla potomności,

zaś w środku monety, w otoku z liści dębu:

Obywatelom, których miłość kraju powodowała, że starali się bronić wolności polskiej, zniszczonej przez spisek z dnia 3 maja 1791 — Rzeczpospolita powstająca.

[13] J. U. Niemcewicz, *Fragment Biblii Targowickiej. Księgi Szczęsnowe*, wyd. Z. Kostkiewicz, Kraków 1895, s. 12.
[14] Zob. J. J. Sievers, *Jak doprowadziłem do drugiego rozbioru Polski*, oprac. B. Grochulska, P. Ugniewski, Warszawa 1992.
[15] *Tajna korespondencja z Warszawy...*, op. cit., s. 102–105.
[16] W. Smoleński, *Konfederacja Targowicka*, op. cit., s. 345.
[17] *Ibidem*, s. 347–349.

Na rewersie natomiast w otoku znajdowała się informacja o kursie monety, a na środku napis:

> Postanowieniem Rzeczypospolitej skonfederowanej w dniu 5 grudnia 1792 za panowania Stanisława Augusta.

Talary te, wydane w Grodnie z materiału na talary koronne, miały w zamyśle twórców stać się przeciwwagą dla zakazanych orderów *Virtuti Militari*.

Kolejnym upokorzeniem Stanisława Augusta było oddzielne obchodzenie przypadających w tym samym dniu rocznicy koronacji i imienin carycy. Uroczystości z okazji koronacji były nadzwyczaj skromne, natomiast imieniny carowej obchodzono z nadzwyczajną pompą[18].

Wraz z początkiem roku 1793 Józef Kossakowski popadł w konflikt ze starostą pińskim w związku z bliżej nieznaną sprawą, nazwaną przez Jana Dembowskiego „procesem kleczkowskim". Starosta groził biskupowi interwencją w samym Petersburgu, konflikt jednak został załagodzony przez Szczęsnego Potockiego[19]. Prawdopodobnie mediacja ta była motywowana zawansowanymi planami małżeńskimi jego córki Ludwiki z młodym Józefem Dominikiem, bratankiem biskupa. Małżeństwo to zostało zawarte 11 lutego 1793 roku i pobłogosławione przez biskupa wileńskiego Ignacego Massalskiego. Panna młoda wniosła w wianie 1,2 mln złotych[20]. W tym samym czasie biskup inflancki dążył też do zbliżenia z królem i prymasem, aby wciągnąć ich do prac targowickich[21]. Było to zapewne działanie, które miało na celu zwiększenie sympatii dla konfederacji, zwłaszcza że król i prymas nie mieliby możliwości faktycznego wpływu na przebieg prac, gdyż wszystkie decyzje i tak zapadały w Petersburgu. Jednocześnie przystąpienie króla do obrad dawałoby możliwość zastąpienia przeżywającego chwile kryzysu Szczęsnego[22].

W tym właśnie czasie przygotowania do II rozbioru zostały ukończone. W Wielkopolsce już pod koniec 1792 roku krążyły pogłoski o przygotowywanym przez Prusy zagarnięciu ziem zachodnich Rzeczypospolitej, jednak konfederacja uspokajana zapewnieniami Petersburga nie traktowała ich poważnie. Nie potraktowała też jako sygnału alarmowego pojawienia się nowego rosyjskiego ambasadora nadzwyczajnego, Jakoba Johanna Sieversa, którego celem było przekształcenie nadchodzącego sejmu w sejm rozbiorowy. Do Warszawy Sievers przyjechał 9 lutego 1793 roku. Jeszcze jednak w Grodnie (24 stycznia tegoż roku) dowiedział się o zajęciu przez Prusaków Wielkopolski.

[18] *Ibidem*, s. 355–356.
[19] *Tajna korespondencja z Warszawy...*, op. cit., s. 123.
[20] *Ibidem*, s. 136.
[21] *Ibidem*, s. 150.
[22] W liście do Ignacego Potockiego Dembowski pisze, iż już pod koniec stycznia Szczęsny nosił się z zamiarem ustąpienia ze stanowiska (*ibidem*, s. 134).

Biblia Targowicka. Księgi Szczęsnego

> Wtenczas, by wyśmiać godnie nierozum targowiczanów, napisałem ulotny świstek pod tytułem *Fragment Biblii Targowickiej. Księgi Szczęsnowe*[23].

Tak *Biblię Targowicką* w swoich pamiętnikach opisał autor. Utwór powstał w Wiedniu, gdzie Niemcewicz przebywał po wyjeździe z kraju, w drugiej połowie roku 1792. W tym samym okresie powstało jeszcze kilka utworów antytargowickich, jak *Głupiada* czy *Na hersztów targowickich*. Wszystkie one wyróżniały się wyjątkowo zjadliwym charakterem i dużą dozą napastliwości. Po zaostrzeniu cenzury przez władze targowickie kolportaż ich był znacznie utrudniony, dlatego egzemplarze utworów trafiały do kraju dzięki emigrantom francuskim w służbie rosyjskiej — księcia Richelieu i hrabiego Langeron. Zgodnie ze świadectwem Niemcewicza, otrzymywali oni od zaprzyjaźnionej Teresy Woynowej przesyłki przeznaczone dla jej siostry, księżnej Jabłonowskiej. Miały zawierać sprawunki przeznaczone dla niej, w rzeczywistości zaś składały się z powielonych pism antytargowickich[24]. Kurierzy do księżnej nie byli oczywiście sprawdzani na granicy, wobec czego utwory z łatwością dostawały się do kraju. System ten musiał dobrze działać, gdyż ustawy targowickie groziły wysokimi karami finansowymi za posiadanie *Biblii*, co zapewne było spowodowane nie tylko siłą utworu, ale i szerokim jego obiegiem; świadczy o tym choćby fakt, że w rękopisach znajdujemy sporo przekazów tego dziełka. Dodatkowo, aby zwiększyć jego oddziaływanie, powstało niemieckie tłumaczenie utworu, prawdopodobnie pióra późniejszego leksykografa, Samuela Bogumiła Lindego[25].

Juliusz Nowak-Dłużewski o *Biblii Targowickiej* i jej *Kontynuacji*

O ile utwór Niemcewicza budził pewne zainteresowanie badaczy[26], o tyle riposta Kossakowskiego bardzo rzadko pojawiała się na warsztacie badaczy literatury. Jedynym badaczem, który zainteresował się dziełem biskupa inflanckiego, był Juliusz Nowak-Dłużewski. Jako pierwszy zwrócił on uwagę na łączność obu utworów i podjął

[23] J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, oprac. J. Dihm, t. 2, Warszawa 1957, s. 62.

[24] *Ibidem*.

[25] Sam Niemcewicz nie wspomina o tym w *Pamiętnikach*, wynika tak jednak z informacji zawartej w dwujęzycznym wydaniu *Biblii Targowickiej* (Poznań 1885). Jest to tym prawdopodobniejsze, że w 1792 roku obaj twórcy najprawdopodobniej spotykali się w Lipsku (zob. S. Dubisz, *Motywacje prac leksykograficznych M. S. B. Lindego*, w: *Studia językoznawcze*, red. W. Kupiszewski, Kielce-Warszawa 1998, s. 48).

[26] Oprócz Nowaka-Dłużewskiego o *Biblii Targowickiej* wspominali między innymi Ignacy Chrzanowski w *Historii literatury niepodległej Polski* (1. wyd. 1906) oraz Wacław Borowy w *O poezji polskiej w wieku XVIII* (1. wyd. 1948).

się ich badania porównawczego. Wnioski zawarł w dwóch książkach, wydanych przed drugą wojną światową.

W *Satyrze politycznej okresu konfederacji targowickiej i sejmu grodzieńskiego* dokonał zestawienia cech formalnych obu utworów pod kątem wykorzystania w nich materiału biblijnego. Zdaniem badacza, *Biblia Targowicka* powstała z materiału, który Niemcewiczowi miał posłużyć do napisania dwóch utworów[27]. Przemawiać za tym ma budowa utworu, a zwłaszcza „przemiany" jego głównego bohatera — od Boga tworzącego świat przez upadłego anioła, Noego *à rebours*, budowniczego wieży Babel aż do Mojżesza. Spowodowane to miało być chęcią zachowania kolejności zdarzeń oryginału. Argumentacja ta wydaje się nie do końca spójna: jeśli bowiem Niemcewicz chciał napisać dwa utwory, to po co miałby zachowywać spójność, a jeśli chciał zachować spójność, to nie były mu potrzebne aż dwa utwory. Jak się wydaje, argumentacja Nowaka-Dłużewskiego wynikała z chęci jakiegoś usprawiedliwienia tego, co uznał on za wadę formalną utworu. Z powodu owej „wady" badacz nie ocenia pisma Niemcewicza tak wysoko jak Chrzanowski, dla którego właśnie *Biblia* była jednym z najlepszych dzieł satyrycznych ostatnich lat istnienia Rzeczypospolitej.

Trudno do końca zgodzić się ze zdaniem Dłużewskiego, akcentuje on bowiem same cechy formalne, pomija zaś zupełnie powiązanie budowy z treścią. Trzeba bowiem pamiętać, że celem parafrazy nie jest odwzorowanie pierwowzoru, ale zbudowanie na jego podstawie nowych treści. Tymczasem sam badacz zauważa ważną w tym kontekście cechę literackiego Szczęsnego, nazywając go „operetkowym bożkiem"[28]. „Operetkowy", a zatem nieudolny, śmieszny, komiczny, groteskowy. Szczęsny w tej konwencji nie może cały czas grać Boga, gdyż okazuje się że jest marionetką w rękach carycy, a cała jego wszechmoc opiera się na rocie kozaków, którzy mu towarzyszą. Później okazuje się, że nawet sam „stwórca" nie jest w stanie zapanować nad swym dziełem:

> I stało się; i gdy mieszkańcy ziemi polskiej nie mogli znieść szczęścia, które na nie Szczęsny sprowadził, zaczęli narzekać, szemrać i płakać, i rozgniewał się Szczęsny na tę niewdzięczność[29].

Szczęsny–stworzyciel nie potrafi zapanować nad swym stworzeniem, jest zaprzeczeniem roli, którą sam sobie przypisał. Dalszy ciąg tej opowieści to opisanie kolejnych etapów degradacji bohatera — chciał być stworzycielem, a spadł do roli narzędzia. Mówi to zresztą sam Niemcewicz, wkładając w usta Boga–Kossakowskiego słowa:

---

[27] J. Nowak-Dłużewski, *Satyra polityczna konfederacji targowickiej i sejmu grodzieńskiego*, Kraków 1935, s. 52.

[28] *Ibidem*, s. 53.

[29] J. U. Niemcewicz, *Fragment Biblii Targowickiej*..., op. cit., s. 9.

> chciałeś być wielkim i sławnym, ale nie miałeś po temu rozumu, i wszystkie środki po temu brałeś na wspak. Chciałeś być sławnym, a obróciłeś się tyłem do sławy, a twarzą do wstydu i wiecznej hańby. Rozum twój podobny jest do rogów koźlich; jak one jest krótki, krzywy i twardy[30].

Służy temu również taki a nie inny dobór wykorzystanych ksiąg biblijnych. Zauważmy, że autor omija nie tylko całą historię Abrahama i prześladowań Żydów w Egipcie, lecz nie sięga też na przykład po epizod Kaina i Abla, choć stwarza on świetny punkt wyjścia do rozważań o bratobójczej wojnie. Może to oczywiście przemawiać za tezą Nowaka–Dłużewskiego o pierwotnym zamiarze napisania dwóch utworów, jednak przyjęcie takiej tezy sprowadzałoby Niemcewicza jedynie do roli niezbyt uzdolnionego parafrazatora, i to w sytuacji, w której całość *Biblii Targowickiej* posiada wyraźne cechy struktury celowej. Utwór bowiem, choć w strukturze płytkiej przywołuje wzorce biblijne, w strukturze głębszej sięga również do wzorców opery komicznej, czy, sięgając po porównanie z dziedziny literatury, karnawałowego gatunku *commedia dell'arte*. W takiej perspektywie Szczęsny przyjmuje na siebie rolę „Kapitana" — żołnierza–samochwała, którego „rozwój" również przebiega według schematu „od bohatera do tchórza".

Dużo wyżej Nowak–Dłużewski ocenił odpowiedź Kossakowskiego, co można łatwo zrozumieć w kontekście założeń metodologicznych tego badacza. Kossakowski bowiem tworzy swoją parafrazę w sposób regularny, czyli nie dokonuje selekcji materiału, ale mechanicznie „przepisuje" fragment Księgi Wyjścia, zachowując kolejność zdarzeń pierwowzoru.

Jednak Nowak–Dłużewski zauważa też, że w ówczesnej sytuacji politycznej utwór Kossakowskiego nie do końca spełniał swoją rolę propagandową. Zbyt mocno bowiem, jego zdaniem, podkreślał zależność targowiczan od Rosji. Świadectwem tego ma być sposób przedstawienia przez Kosakowskiego postaci Katarzyny, a jej słowa kierowane do Szczęsnego jako sarkazm mogłyby równie dobrze znaleźć się w utworze Niemcewicza[31]. Sąd ten wydaje się usprawiedliwiony, ale (co później zresztą Nowak–Dłużewski zaznacza) dopiero w kontekście sejmu grodzieńskiego i decyzji tam podjętych. Pamiętać bowiem musimy, że dopóki Rosja otwarcie nie poparła drugiego rozbioru, mogła jeszcze w umysłach mniej świadomej szlachty jawić się jako obrończyni swobód szlacheckich.

Równie krytycznie badacz wypowiada się o sposobie przedstawienia Szczęsnego Potockiego, który w *Kontynuacji* jest postacią bezbarwną i mało przekonującą. Powodem tego miały być spięcia marszałka z oboma Kossakowskimi, do których wówczas dochodziło[32].

[30] *Ibidem*, s. 11.
[31] J. Nowak–Dłużewski, *Satyra polityczna konfederacji targowickiej*..., op. cit., s. 81.
[32] *Ibidem*, s. 78.

Sens biblijnych trawestacji w Oświeceniu

Oświecenie to wbrew temu, co mogłoby się wydawać, epoka, w której różnego rodzaju naśladownictwa Biblii i form liturgicznych[33] były bardzo chętnie używane przez wielu autorów, nie tylko związanych z Kościołem. Aleksander Brückner pisze nawet:

> trawestacje tekstów świętych były w modzie od XVI w., ale w XVIII namnożyło się ich jak do woli[34].

Wytłumaczenie tego fenomenu dała Teresa Kostkiewiczowa:

> wiersze poświęcone sprawie narodowej i narodowym dramatom tych czasów są najczęściej utworami dziękczynnymi, sławiącymi Boga za okazane łaski lub też błagalnymi — o pomoc w walce z zagrożeniem[35].

Bardzo dobrze zdanie to pasuje do najlepiej poznanej literatury barskiej, zbadanej dzięki edycjom cząstkowym[36] i monumentalnej pełnej edycji zespołu Janusza Maciejewskiego[37]. Nieco słabiej znana jest literatura porozbiorowa tego typu[38]. Jednak w obu przypadkach podejmowanie przez pisarzy form religijnych w ogólnym zarysie wydaje się jasne.

Problem pojawia się, gdy utwory, mające formalnie cechy wskazujące na związek ze sferą kultu, jednocześnie wyszydzają przeciwników; tak jest w przypadku barskich pacierzy konfederackich, tak dzieje się w przypadku niektórych utworów z okresu Sejmu Wielkiego, jest też tak w przypadku *Biblii Targowickiej* Niemcewicza. Utwory te nie są — żeby odwołać się do Kostkiewiczowej — ani błaganiem, ani dziękczynieniem, ale po prostu mają obrazić, często w sposób wręcz wulgarny, atakowane persony, a perspektywy współczesnego czytelnika mogą wręcz zostać uznane za bluźniercze. Jak się wydaje, kluczem do zrozumienia sensowności i celowości niemcewiczowskiej parafra-

[33] J. Nowak-Dłużewski, *Formy religijne staropolskiej poezji politycznej*, Lwów 1938, s. 7.

[34] A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 3, Kraków 1931, s. 350.

[35] T. Kostkiewiczowa, *Wstęp* do: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995 (Religijne Tradycje Literatury Polskiej 6), s. 8.

[36] Zob. *Konfederacja barska. Wybór tekstów*, oprac. W. Konopczyński, Kraków 1928 (BN I 102). *Literatura barska (Antologia)*, oprac. J. Maciejewski, Wrocław 1976 (BN I 108).

[37] Zob. *Literatura konfederacji barskiej*, red. J. Maciejewski oraz A. Bąbel, A. Grabowska-Kuniczuk, J. Wójcicki, t. 1: *Dramaty*; t. 2: *Dialogi*, Warszawa 2005; t. 3: *Wiersze*; t. 4: *Silva rerum* [w druku].

[38] Zob. P. Żbikowski, *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce.... Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*, Wrocław 1998; idem, *Hugo Kołłątaj: więzień i poeta*, Lublin 1993; *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porozbiorowej lat 1793–1806*, oprac. M. Nalepa, wst. P. Żbikowski, Kraków 2006; P. Żbikowski, *Insurekcja i upadek Rzeczypospolitej w poezjach więziennych Hugona Kołłątaja*, Rzeszów 1994; M. Nalepa, *Rozpacz i próby jej przezwyciężenia w poezji porozbiorowej (1793–1806)*, Rzeszów 2003; idem, *Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje... Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*, Wrocław 2002.

zy jest zrozumienie funkcji parafrazy biblijnej w kontekście politycznym w literaturze staropolskiej, i stosunku, jaki pisarze dawni mieli do tekstów świętych. Oczywiście pełna analiza tego tematu przekracza ramy niniejszej pracy i wymagałoby napisania odrębnego studium, jednak dla obecnych potrzeb postaram się naszkicować zarys tematu.

Opozycja *sacrum — profanum* jest elementem składowym świata, który w sposób zasadniczy określa stosunki panujące w danej rzeczywistości w danym czasie. Stefan Sawicki w artykule *Sacrum w literaturze* pisze:

> W perspektywie historii opozycja taka [*sacrum — profanum*] jest czymś zauważalnym i w sposób dynamiczny tłumaczącym interpretowaną rzeczywistość[39].

W ten sposób daje nam do zrozumienia, że nie tylko obecność owej opozycji jest czymś stałym, ale że jej charakter jest ściśle uzależniony od okoliczności. Oznacza to, iż nie jest ona dokładnie taka sama dla wszystkich czasów i miejsc, i w celu zrozumienia konkretnej rzeczywistości należy możliwie dokładnie opisać tę opozycję, gdyż przykładanie współczesnych badaczowi kryteriów grozi popadnięciem w anachronizm. W literaturze polskiej przyjęcie takiego założenia jest szczególnie ważne przy interpretacji tekstów bliskich czy to stylem, czy tematyką sferze kościelnej. Trzeba bowiem pamiętać, iż nasza literatura polityczna wyrastała nie tylko ze sfery kultury wysokiej, ale po inspirację sięgała również do kultury niskiej, karnawałowej. Zauważył to Wacław Kubacki, kiedy pisał o źródłach stylizacji biblijnej[40]. Karnawał zaś oznacza odwrócenie tradycyjnego porządku świata i zaburzenie, odwróceniu ulega również porządek *sacrum — profanum*. Stąd początek biorą na przykład bluźniercze „ośle msze". Karnawał to również czas odwrócenia porządku wartości: oto rozum zostaje zdetronizowany, a jego miejsce zajmują emocje — Dionizos pokonuje Apollina. Spostrzeżenie to jest niezwykle ważne, gdyż pozwala lepiej zrozumieć sąd Nowaka–Dłużewskiego na temat roli pisarza politycznego:

> Poeta polityczny różni się zasadniczo postawą duchową od publicysty politycznego, choć obaj oni działają na gruncie tych samych zjawisk życiowych. Poeta ten nie posiada przekonań politycznych, on ma swe upodobania, sympatie i antypatie polityczne. Toteż poeta, działający w obrębie współczesnych sobie zjawisk natury polityczno–społecznej, nie będzie się starał przekonywać swoich czytelników o słuszności swego stanowiska, o braku racji swych oponentów; on tego czytelnika będzie się starał zjednać uczuciowo dla tych zjawisk, z którymi sam jest mocniej związany

[39] S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, w: idem, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981, s. 172.
[40] W. Kubacki, *Żeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954, s. 211.

uczuciowo. Poeta polityczny działa dynamiką uczuciową swych utworów, podczas gdy publicysta oddziaływa mocą swych racji rozumowych[41].

A zatem ten mniej publicystyczny nurt staropolskiej literatury politycznej lokuje się gdzieś na pograniczu ówczesnego *sacrum* i *profanum*, jest swoistą odmianą karnawałową, gdyż z jednej strony mówi o rzeczach najbardziej istotnych dla całego państwa i każdego obywatela z osobna, a z drugiej strony pozwala sobie na mówienie o tym w sposób możliwie najbardziej perswazyjny i uniemożliwiający racjonalną polemikę. W tej sytuacji miarą sukcesu staje się nie waga argumentów, ale możliwość kształtowania postaw. W jej ramach poeta polityczny może sięgać po wszelkie sposoby dotarcia do systemu emocjonalnego odbiorcy. Może ośmieszać przeciwników, może budować poczucie dumy. W każdym jednak przypadku działa mechanizm wciągania w szeregi wspólnoty bądź wykluczania z niej, co zmusza czytelnika albo do przyjęcia wszystkich argumentów twórcy i wejścia do wspólnoty „tych lepszych", albo odrzucenia ich, a co za tym idzie, samowykluczenia.

Wejście utworu politycznego w sferę sakralną jest zabiegiem najniebezpieczniejszym, ale jednocześnie potencjalnie najbardziej skutecznym; dokonuje się odwołanie do wartości najwyższych i jednocześnie ponadrozumowych. Z istnienia takiego mechanizmu musieli sobie zdawać sprawę dostojnicy kościelni, jak bowiem pisze Kubacki, w średniowieczu istniało swoiste „dwójmyślenie" — teksty parafrazujące teksty święte, ale stworzone przez przeciwników Kościoła, były uznawane za bluźnierstwo, ale już parafraza atakująca jego wrogów była jak najbardziej akceptowana, gdyż jej użycie było podporządkowane wyższym celom[42]. W ten sposób łatwo wytłumaczyć powstanie pierwszej tego typu polskiej parafrazy, za jaką można byłoby uznać słynną średniowieczną parafrazę *Na Strzeleckiego* („Krystus z martwych wstał jest / Strzelecki zdrajca jest")[43].

Nie dziwi zatem fakt, że w czasie istnienia Rzeczypospolitej, zwłaszcza w okresach sporów króla ze szlachtą, obie strony chętnie sięgały po tego typu utwory[44]. Zarówno bowiem król, jak i sprzeciwiająca się mu szlachta byli przekonani o tym, że są wspierani przez boski ład — król, gdyż był „Bożym pomazańcem", szlachta, gdyż to za jej po-

[41] J. Nowak-Dłużewski, *Formy religijne staropolskiej poezji politycznej*, op. cit., s. 1.

[42] W. Kubacki, op. cit., s. 211.

[43] *Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. M. Włodarski, Wrocław 1997 (BN I 60), s. 16.

[44] Poglądowe informacje, dotyczące tylko tematu parafraz ksiąg świętych, można znaleźć we wspomnianych wyżej pracach Juliusza Nowaka-Dłużewskiego (*Formy religijne staropolskiej poezji politycznej*) i Wacława Kubackiego (*Żeglarz i pielgrzym*). Nieco więcej informacji, choć nieusystematyzowanych pod tym kątem, znalazło się w kolejnych tomach monografii Nowaka-Dłużewskiego *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce* (*Średniowiecze*, Warszawa 1963; *Czasy zygmuntowskie*, Warszawa 1966; *Pierwsi królowie elekcyjni*, Warszawa 1969; *Zygmunt III*, Warszawa 1971; *Dwaj młodsi Wazowie*, Warszawa 1972; *Dwaj królowie rodacy*, Warszawa 1980).

średnictwem Bóg dokonywał wyboru pomazańca. Żadna ze stron nie mogła zatem odczuwać, że czyni coś niewłaściwego w przywoływaniu wzorców tekstów związanych z religią. Wręcz przeciwnie, musiało istnieć przekonanie o właściwości użycia takich tekstów w sytuacji zawieruch politycznych. Dowodem na to nie tylko literatura barska, której twórcy czuli się obrońcami wiary katolickiej, ale również wcześniejsze o ponad półtora stulecia piśmiennictwo rokoszu Zebrzydowskiego i inne.

Jeszcze jednym powodem tak wielkiego wysypu politycznej literatury biblijnej był ugruntowany w świadomości szlacheckiej obowiązek radzenia nad dobrem kraju.

Można zatem stwierdzić, iż u źródeł parafrazy Niemcewicza stała cała szlachecka tradycja używania biblijno-kościelnej stylistyki i motywiki do celów propagandowych. Jednak, jak się wydaje, tradycja ta u Niemcewicza została przyjęta bezrefleksyjnie oraz bez religijnego nacechowania, obecnego (choć w niewielkiej części utworów) jeszcze w tekstach barskich, i stanowiła jedynie interesujący sposób przedstawienia treści, mający czytelnika zaintrygować, a może i zaskoczyć. Tłumaczyłoby to tak dużą popularność utworu i tak wielkie represje skierowane przeciw niemu w kraju. Można nawet powiedzieć, że utwór Niemcewicza jest zamknięciem staropolskiego etapu pojmowania *sacrum* w literaturze. Następne trawestacje biblijne już nie będą się zapuszczały na tereny z pogranicza karnawałowości. Ustąpią dziełom w sposób jednoznaczny kojarzącym styl biblijny z powagą i atmosferą skupienia.

Wojna karnawału z postem

Sposób wykorzystania materii biblijnej przez Niemcewicza i Kossakowskiego już na pierwszy rzut oka różni się w sposób znaczący. I nie chodzi mi tu jedynie o opisane przez Nowaka-Dłużewskiego różnice konstrukcyjne. Odmienności obu utworów należy szukać dużo głębiej — w czymś, co możemy umownie nazwać „szacunkiem dla tekstu świętego". Kossakowski — biskup, i co możemy wywnioskować z jego wspomnień i powieści, osoba głęboko wierząca — traktuje świętą księgę w sposób dużo bardziej poważny, przejmuje jedynie styl i pewne schematy fabularne, nie ośmiela się jednak dotknąć tego, co nosi na sobie znak świętości. Widać to choćby w doborze materiału, który posłużył mu za kanwę utworu. Jest to epizod Księgi Wyjścia od powołania Mojżesza (Wj 5). Fragment ten miał dla Kossakowskiego tę zaletę, że nie dotykał podstaw religii, wiary, teologii, nie koncentrował się też na Bogu — głównym bohaterem jest bowiem Mojżesz, człowiek wybrany w celu wywiedzenia narodu żydowskiego z niewoli. Doskonale zatem mógł biskup snuć paralele, ukazując Szczęsnego wyprowadzającego naród z niewoli, nie dotykając jednocześnie spraw świętych. Co ciekawe, Kossakowski nie posunął się nawet do tego, żeby zasugerować, iż jego bohater działa z boskiej inspiracji, dlatego wprowadza postać Bóstwa Ziemskiego — carycy Katarzyny. W ten sposób udało mu się z jednej strony nawiązać do utworu Niemcewicza, a z drugiej możliwie najdokładniej oddzielić plan ziemski od niebieskiego. Udało mu

się uniknąć przemieszania elementów *sacrum* i *profanum* — a właśnie takie przemieszanie krytykuje u Niemcewicza:

> I porównywali trzymających laski raz do Boga świat tworzącego, drugi raz do Mojżesza, a innych do Boga w krzaku gorejącym, i bluźniąc im, bluźnili obrazom, do których równali ich[45].

Tymczasem u Niemcewicza mamy do czynienia z przemieszaniem obu tych planów — Szczęsny zostaje przedstawiony raz jako Bóg tworzący świat, innym razem jako upadły anioł. Zdecydowanie zbyt prostym byłoby tłumaczenie tego faktu oświeceniowym podejściem do religii. Po pierwsze należy bowiem pamiętać, iż polskie oświecenie nie było w takim stopniu antyreligijne jak francuskie, po drugie trzeba też mieć na uwadze fakt, iż zwłaszcza w dobie narodowych katastrof chętnie odwoływano się do Boga, o czym już wcześniej wspominałem. Nie miał zatem Niemcewicz ośmieszać religii, jednocześnie jednak w *Biblii Targowickiej* wcale nie odwołuje się do Boga, aby o coś prosić czy żeby za coś dziękować. Powstaje zatem pytanie, dlaczego właśnie w ten a nie w inny sposób zdecydował się wyrazić swój stosunek do konfederacji. Kluczowym, jak się wydaje, pojęciem do zrozumienia tego fenomenu jest użyte wcześniej pojęcie karnawału. Jego obecność w praktycznym aspekcie utworu przedstawiłem wcześniej. Tutaj natomiast chciałbym się zająć tymi aspektami, które poza ów praktycyzm wykraczają, a które mogą pomóc w zrozumieniu tak odmiennego podejścia do materiału biblijnego u obu autorów.

Pierwszą i podstawową różnicą, jaką musi zauważyć czytelnik *Biblii Targowickiej* Niemcewicza i jej *Kontynuacji* pióra Kossakowskiego, jest poziom komizmu obu dzieł. W *Biblii* autor bezlitośnie wyszydza głupotę i marność Szczęsnego, porównując go to do Boga, to do upadłego anioła, żeby na końcu pokazać go jako istotę bezradną i całkowicie uzależnioną od biskupa inflanckiego. W *Kontynuacji* Kossakowski co prawda również stara się ze swoich przeciwników szydzić, ale pod względem komicznym wychodzi mu to dużo gorzej. Po części spowodowane jest to konstrukcją utworu na poziomie bohaterów — poza samym Szczęsnym brak figur indywidualnych, pojawiają się za to postaci bliżej niesprecyzowanych „mędrków", „czarowników" i podobnych im. W przypadku tak rozmytych grup trudno pokazać wady charakteru i wyśmiać je. Dodatkowo ma się wrażenie, iż Kossakowski nie potrafi wyjść poza swój specyficzny kanon oskarżeń, czyli chęć dorobienia się na biednych obywatelach pod przykrywką haseł patriotycznych:

> Bo nie masz już nikogo, począwszy od starców aż do dzieci, co by się nie znał, jak długo oszukiwano nas. Proroki ich patrzani są jako kuglarze, a gazeciarze, wyłudziwszy piniądze od prędko-wiernych, opuścili ich[46];

[45] J. Kossakowski, *Kontynuacja Biblii Targowickiej ksiąg Szczęsnego*, [b. m. r.], s. 8.
[46] *Ibidem*, s. 4.

czy też rozpusta, bezbożność i chęć wywrócenia świata na opak:

> jeszcze głosy podnoszą i spod ziemi wołają: „Postawmy na nogach bałwana i kłaniajmy się mu. Odrzyjmy ołtarze i majętnych, a postrojmy się w ich szaty. Odbierzmy rząd od tych, których przodkowie nasi postawili do rządu, a oddajmy, co byli rządzeni. Niechaj ludzie chodzą na głowach, a nogi niechaj władają głowami"[47].

Również główny bohater utworu, Szczęsny Potocki, jak zauważył już Nowak-Dłużewski, jest postacią blado naszkicowaną i dosyć hieratyczną. A zatem mamy do czynienia z opozycją śmiech — powaga. Niemcewicz, jako przedstawiciel klasy uciskanej, kpi z tych, którzy uciskają jego i jego współbraci, zaś Kossakowski jako przedstawiciel owej władzy polemizuje z wyżyn powagi i dostojeństwa, poniżając autora *Biblii Targowickiej*. Mechanizm ten doskonale oddaje spór między literaturą oficjalną, podniosłą, a literaturą — by użyć nazwy zaproponowanej przez Michaiła Bachtina — „skarnawalizowaną". Oficjalny jest tu oczywiście Kossakowski, skarnawalizowany Niemcewicz.

Bachtin wyróżnił trzy elementy, które wyróżniają literaturę skarnawalizowaną — są to: ukazanie rzeczy podniosłych w zwyczajności, oparcie się na doświadczeniu i różnostylowość[48]. Obecność każdego z nich możemy zauważyć w *Biblii Targowickiej*. Niemcewicz co prawda opisuje wydarzenia istotne, ale wpisuje je w schemat jeszcze wyższego, wręcz najwyższego rzędu — boskiego. Mamy zatem do czynienia z brakiem symetrii między sposobem opisu i jego przedmiotem. Różnostylowość z kolei jest uwarunkowana doborem modeli, czyli Pisma Świętego, będącego mieszaniną różnych form i gatunków. Dodatkowo trzeba zauważyć, że autor nie ogranicza się do jednej księgi, ale korzysta z dwóch, jakże różniących się charakterem i sposobem opisu — księgi *Genesis* i *Exodus*. Zaś jeśli chodzi o oparcie na doświadczeniu, to cechę tę zauważył już Nowak-Dłużewski, pisząc, iż Niemcewicz nie musiał wysilać konceptu satyrycznego, żeby przedstawić działania targowicy, wystarczyło mu bowiem jedynie zebrać fakty[49].

Owo skarnawalizowanie *Biblii Targowickiej* nie powinno dziwić. Zdaniem Bachtina jest ono wpisane w gatunek pamfletu. Już bowiem w starożytności był on zaliczany do tzw. „literatury śmiechu-powagi", a ta, zdaniem badacza, była ściśle związana z karnawałem[50]. W XVIII wieku karnawałowość czy to pamfletu, czy innych gatunków była kategorią wpisaną w tradycję literacką danych form, a przez to nieuświadamianą i prze-

[47] *Ibidem*.

[48] Zob. *Bachtin. Dialog — Język — Literatura*, red. E. Czaplajewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 165.

[49] J. Nowak-Dłużewski, *Satyra polityczna konfederacji targowickiej...*, op. cit., s. 54.

[50] *Bachtin. Dialog — Język — Literatura*, op. cit. s. 164.

kształcaną w zależności od zamysłu danego twórcy[51]. Szczególnym elementem karnawałowości jest, zdaniem Bachtina, śmiech, wszechogarniający i likwidujący czasowo podziały społeczne. Wyśmiewany jest bowiem również sam wyśmiewający. Dopiero później, wraz z zanikaniem świadomości karnawału i wnikaniem jego elementów do literatury, charakter śmiechu uległ zmianie. W XVIII wieku w literaturze przestał być wszechogarniający, i zaczął odnosić się jedynie do elementów nacechowanych jednoznacznie negatywnie[52]. Efekt tego procesu widać również w literaturze polskiej tego okresu, między innymi właśnie w *Biblii Targowickiej*. Można powiedzieć, że z karnawałowego charakteru śmiechu w utworze Niemcewicza pozostała jedynie jego funkcja przezwyciężania strachu przed silniejszymi i wyżej postawionymi[53].

Drugim, o wiele ważniejszym w tym kontekście elementem karnawałowości jest stosunek do *sacrum*. Jak pisze Bachtin:

> Pierwiastek śmiechu organizujący karnawałowe obrzędy całkowicie uwalnia je od wszelkiego religijno-kościelnego dogmatyzmu, od mistyki i nabożności, są one także w pełni pozbawione charakteru magicznego i modlitewnego (niczego nie żądają i o nic nie proszą) [...] należą do całkowicie odmiennej niż Kościół i religia sfery istnienia[54].

Spostrzeżenie to doskonale obrazuje różnice w podejściu do *sacrum* w utworze skarnawalizowanym, jakim jest *Biblia Targowicka*, i nieskarnawalizowanym, którego przykładem jest odpowiedź Kossakowskiego. Utwór Niemcewicza wyrasta zarówno z tradycji szlacheckiego dworku oraz utworów konfederackich, jak również współczesnej autorowi literatury francuskiej, z Woltera czy Diderota[55], a on sam stosuje utrwalone schematy. Dzięki Bachtinowi też możemy zrozumieć, dlaczego *Biblia Targowicka* nie ma charakteru ani modlitewnego, ani dziękczynnego, ani błagalnego, jak wynikałoby z przytoczonego wcześniej sądu Kostkiewiczowej[56]. Biblijny patos w utworze Niemcewicza nie jest tak naprawdę *sacrum*, ale raczej podlega zabiegowi karnawalizacji, wzbudzania śmiechu i wypełniania zasady karnawałowej logiki odwrotności.

Zupełnie inny charakter ma utwór biskupa inflanckiego. To dzieło ze wszech miar poważne i dostojne, o czym wspominałem wyżej. Trudno się w nim bowiem doszukiwać śladów bachtinowskiego skarnawalizowania. Kossakowski (nieświadomie) dąży do ich zatarcia — najlepszym tego przykładem wprowadzenie postaci Bóstwa Ziemskiego, bohatera mającego zastąpić w *Kontynuacji* biblijnego Boga. Jest to najwyraźniej-

---

[51] *Ibidem*, s. 166.
[52] *Ibidem*, s. 161.
[53] *Ibidem*, s. 157.
[54] *Ibidem*, s. 145.
[55] *Ibidem*, s. 167.
[56] T. Kostkiewiczowa, op. cit.

szy dowód na zamiar autora, który nie chciał, aby utwór w jakikolwiek sposób stykał się ze sferą *sacrum*. Równie ważnym śladem jest wspominany wyżej brak akcentów satyrycznych: wszak śmiech w tekście świętym czy choćby na nim wzorowanym musi powodować w czytelniku wrażenie dysonansu. Założeniem Kossakowskiego wydaje się nie tyle podjęcie polemiki „jak równy z równym", ale pouczenie Niemcewicza, który jako broni używa śmiechu i satyry, wytrawnie niczym błazen. Biskup inflancki z *Kontynuacją* zaś wstępuje na ambonę, aby pouczyć, wskazać błędy, i pokazać, że Niemcewicz jako autor *Biblii Targowickiej* jest tylko „błaznem". Innymi słowy, celem utworu Niemcewicza jest uderzenie w ład targowicki i skompromitowanie go we wszystkich wymiarach, natomiast Kossakowski przyjął rolę tego ładu obrońcy i piewcy. W jego wizji rządy mają boskie namaszczenie, są wyrazem naturalnego ładu i przez to mają boską, sakralną sankcję. Natomiast Niemcewicz jest jedynie błaznem uderzającym w ów ład w imię karnawałowego odwrócenia świata. Śladem takiego podejścia jest cytowany już fragment rekonstruujący postawę wrogów Targowicy („Postawmy na nogach bałwana i kłaniajmy się mu..." *etc.*)[57]. Tylko że w wizji biskupa inflanckiego ów postulowany karnawał nie ma być wydarzeniem ograniczonym w czasie, ale już stałym zaprzeczeniem dotychczasowego świata, dlatego należy się bronić. Konkluzję tę potwierdzają spostrzeżenia Nowaka–Dłużewskiego:

> Kossakowski czuł się przywiązany do dawnych form społecznych, gdyż miały mu gwarantować spokojne życie[58].

Jeśli rozumieć „spokojne życie" jako istnienie nienaruszalnego, boskiego ładu, zdanie to świetnie pasuje nie tylko do *Kontynuacji*, ale i do całej twórczości biskupa inflanckiego.

A zatem w przypadku obu *Biblii* mamy do czynienia z czymś w rodzaju literackiej „wojny karnawału z postem", polemiki prowadzonej przez „błazna" i kapłana na pograniczu sfery *sacrum* i sfery *profanum*. Jednak jest ona prowadzona przez obu autorów z ich własnych, nienaruszalnych pozycji, żaden bowiem nie przekracza granicy własnego terytorium i nie próbuje wejść w prawdziwą polemikę. Zarówno bowiem *Biblia Targowicka*, jak i jej *Kontynuacja* to utwory pisane z odmiennych, całkowicie rozbieżnych punktów widzenia. Niemcewicz jedyne może uderzyć w swego ciemiężyciela satyrą, kpiną, śmiechem, które z zasady z dyskusją nie mają wiele wspólnego. Kossakowski po pierwsze nie bardzo ma z czym dyskutować (bo jak tu dyskutować z satyrą), a po drugie jako przedstawicielowi „władzy" nie wypadałoby mu nawet tego robić, bo błazen to w strukturze społecznej istota niższego rzędu. W tej sytuacji *Kontynuacja* wydaje się bardziej próbą kolejnego przedstawienia własnego (oficjalnego) punktu

[57] J. Kossakowski, *Kontynuacja Biblii Targowickiej*..., op. cit., s. 2.
[58] J. Nowak–Dłużewski, *Satyra polityczna konfederacji targowickiej*..., op. cit., s. 84.

widzenia. Ma ona też posmak literackiej „próby sił", pokazania, że nawet w dziedzinie literatury władza jest doskonalsza, jest emanacją boskiej doskonałości, spokoju i niewzruszoności.

Idealny ład społeczny

> I mieszczanin, i rzemieślnik poszedł do kraju swego, a spokojnym i szczęśliwym był. I rolnik nie pragnął opiekunów lepszych znaleźć w tych, co najmują się gadać za pieniądze, od własnych panów swoich, którzy go w potrzebie opatrywali i bronili, i sądzili, bo dobro własne swoje w tym znajdowali i lepszymi dla nich byli ojcami nad opiekunów, co ich pod rząd swój zabierali[59].

Taki sielankowy obraz celu rządów konfederacji targowickiej przedstawił Józef Kossakowski w *Kontynuacji Biblii Targowickiej*. Jego źródeł należy szukać w ogólnej wizji ładu społecznego, jaką Kossakowski w swojej twórczości prezentował, zwłaszcza zaś w powieści *Ksiądz Pleban*. Była ona oparta na doktrynie fizjokratycznej w jej polskim wydaniu, której wyrazicielem był Antoni Popławski.

Choć Kossakowski nie wspomina o jakichkolwiek kontaktach z Popławskim, jego pracę *Zbiór niektórych materii politycznych* musiał znać, być może nawet jeszcze przed jej pojawieniem się w druku. Traktat Popławskiego powstał, przynajmniej częściowo, pod wpływem biskupa Massalskiego na początku lat siedemdziesiątych XVIII wieku. Kossakowski był wówczas członkiem kapituły wileńskiej i jednym ze współpracowników Massalskiego, mógł zatem słyszeć o piśmie uczonego pijara, które zdobyło główną nagrodę w konkursie ogłoszonym przez jego duchownego przełożonego. Mógł po nie sięgnąć również w roku 1774, kiedy ukazało się drukiem, praca bowiem wzbudziła zainteresowanie.

Wskazują na to nie tylko podobieństwa ideowe, ale zbieżności obu tekstów na poziomie wyrażeń — w kilku przypadkach Kossakowski pisze tak, jakby chciał nawiązać bezpośrednio do *Zbioru*. Najlepszym przykładem jest fragment z części trzeciej pracy:

> Nie mogę się dosyć wydziwić, co to jest, że chcąc się ćwiczyć w krasomówstwie, staramy się o dobrego retoryki profesora, chcąc umieć tańczyć i śpiewać, sprowadzamy sławnego tancmistrza albo muzykanta?[60]

Kossakowski w swojej powieści wygłasza tę samą myśl w podobnych słowach:

[59] J. Kossakowski, *Kontynuacja Biblii Targowickiej...*, op. cit., s. 28.
[60] Antoni Popławski, *Zbiór niektórych materii politycznych*, Warszawa 1774, s. 168.

> Któż by się wstrzymał od urągnienia i śmiechu, żeby widział postępującego żołnierza na stopień jedynie dla tego, że pięknie tańcuje albo gra na arfie?[61]

Podobnych fragmentów w powieści możemy znaleźć jeszcze kilka, zatem trudno tu mówić o przypadkowej zbieżności.

Podstawą do budowy nowego rodzaju społeczności, a zatem i do wykonania dzieła reform, ma się stać ponowna integracja wspólnoty wiejskiej — tak przynajmniej zdaje się świadczyć działanie tytułowego bohatera powieści. Zaczyna on bowiem swoją pracę od reformy i reinterpretacji dotychczasowych praw w duchu ewangelicznego miłosierdzia i pokory:

> Pierwsza moja była uwaga po objęciu rządów plebanii nad tym: co jest takiego, co najlepszych chęci plebana czynić zwykło nie zupełnie przyjemnym dla swoich parafianów?[62]

I znajduje trzy podstawowe przyczyny: propinacja plebańska, obowiązkowe ofiary na rzecz parafii oraz nierówność traktowania wiernych. Zauważmy, że wszystkie one odnoszą się do urzędu plebana i jego stanu finansowego. Likwidując owe „niedogodności", bohater jednocześnie pozbawia się władzy cywilnej, pozostawiając sobie sferę duchową. Dzięki temu pozbywa się władzy ziemskiej, wzmacnia natomiast swoją władzę autorytetu moralnego i postępuje zgodnie z ewangelicznym zaleceniem „Bogu, co boskie; cesarzowi, co cesarskie". Ten rozdział powoduje konieczność powołania ciała odpowiadającego za materialną stronę bytu parafii — staje się nim rada (Bractwo Miłosierdzia) złożona z potomków kolatorów i wszystkich obywateli parafii. Ci zostają zobowiązani do łożenia na utrzymanie kościoła[63]. W ten sposób parafia i kościół stają się spoiwem łączącym poszczególnych właścicieli. Pojawia się także wspólny cel, a ponieważ w dążeniu do niego uczestniczą wszyscy, więc dobro wspólne staje się dobrem każdego obywatela z osobna. Ten prosty zabieg sprawia, iż wedle mniemania Kossakowskiego, zapobiega się tak częstym sporom i konfliktom w grupie posiadaczy.

Tak przygotowana wspólnota miała szansę na dobre funkcjonowanie w nowych warunkach, gdyż dopiero w tym momencie zarówno panowie, jak i chłopi byli w stanie zapomnieć o dawnych urazach. Jednocześnie każdy z mieszkańców czuł, że ma wpływ

[61] J. Kossakowski, *Ksiądz Pleban*, Warszawa 1786, s. 208.

[62] *Ibidem*, s. 89.

[63] Na marginesie można zauważyć, że pomysł Kossakowskiego został zaczerpnięty ze struktur kościołów reformowanych, gdzie sprawami finansowymi zarządzały rady złożone ze wszystkich, którzy brali na siebie obowiązek utrzymywania świątyni. Kościół katolicki bardzo długo opierał się takiemu sposobowi zarządzania parafiami i dopiero Sobór Watykański Drugi zezwolił na współuczestnictwo świeckich w decydowaniu o finansach parafii. W Polsce jednak ciągle jest on uważany za novum.

na funkcjonowanie całości parafii, a przez to nie była ona dla niego niezrozumiałą strukturą opresyjną, nakierowana tylko na ściąganie coraz to nowych podatków.

Trudno powiedzieć, na ile poważnie Kossakowski myślał o takiej reformie w okresie targowickim. Można jednak przypuszczać, że jeśli brał taką możliwość pod uwagę, to myślał o wcieleniu jej w życie dopiero po ustaleniu ładu politycznego w skali całego kraju. Wyrazem jego założeń są „przykazania" zaprezentowane w *Kontynuacji*. Ich sens pokrywa się z ustaleniami, jakie targowiczanie poczynili w czasie zjazdów w Brześciu i Grodnie[64].

Pierwsze dotyczy władzy najwyższej, czyli króla, a konkretnie dziedziczności tronu. Zgodnie z programem konfederacji miano jej zakazać, a prerogatywy władcy miały zostać uszczuplone. Podobnie u Kossakowskiego: tutaj też podane jest uzasadnienie — obrona przed potencjalnymi zapędami despotycznymi. Argument to bardzo popularny i do drobniejszej szlachty łatwo trafiający, zwłaszcza w świetle decyzji Sejmu Wielkiego odbierającej gołocie prawa szlacheckie. W kontekście założonego przez Kossakowskiego ładu odebranie królowi zbyt wielkiej (jego zdaniem) władzy jest mocno uzasadnione dobrem społeczeństwa. Wspomina o tym w swojej drugiej powieści *Obywatel*:

> ogólny rządca bez pomocników przystawionych do szczególnej pracy ani pożytecznie, ani doskonale nie może swojego sprawować urzędowania, bo siła i znajomość ludzka jest określona[65].

A zatem nie tylko despotyzm, ale również ludzka ograniczoność powoduje, że w monarchii nie ma możliwości zrealizowania dobra wspólnego. Dodatkowo destrukcyjna dla struktury tego idealnego społeczeństwa byłaby atmosfera podejrzliwości, która niszczyłaby ducha wspólnoty — rzecz zasadniczą dla budowy właściwej struktury społecznej. Jasno zostaje to wyrażone w przykazaniu drugim, dotyczącym bluźnierstwa i dotrzymywania słowa:

> a szlubów raz uczynionych na próżno brać nie będziecie, bo nikt wam wierzyć nie będzie, i będziecie jako naród bez wiary[66].

Rolę religii jako budulca i zwornika relacji społecznych w całym społeczeństwie podkreśla Kossakowski w trzecim przykazaniu. Wynika to z przekonania, że nic nie będzie w stanie tak zagwarantować przestrzegania prawa, jak własne głębokie przekonanie obywateli, a to można osiągnąć, jedynie opierając je na podstawach mających swe źródło w porządku boskim, czyli na religii. W innym przypadku, jak sam autor stwierdza:

---

[64] Por. W. Smoleński, *Konfederacja Targowicka*, op. cit., rozdziały X i XI.
[65] J. Kossakowski, *Obywatel*, Warszawa 1788, s. 35.
[66] Idem, *Kontynuacja Biblii Targowickiej...*, op. cit., s. 19.

bez religii tajemne zbrodnie pokonają was i co jest waszego[67].

Oznacza to, że każde prawo musi wypływać z tych samych źródeł co ludzka moralność, a ta wynika z boskiego objawienia, które w najczystszej formie obecne jest właśnie w religii katolickiej. Zgodnie z tym postępował tytułowy bohater *Księdza Plebana*:

> Obracając pierwej naukę do panów i przekonywając ich, że chociaż sama szlachta przypuszczona w narodzie naszym do prawodawstwa, żadnego nie napisała dla wieśniaków prawa ostrzegającego ich życie i majątek, po staremu jednak prawo palcem boskim na sercu wyryte[68].

Te trzy przykazania stanowią fundament i punkt wyjścia do pozostałych siedmiu, które są już niejako tylko uszczegółowieniem i skonkretyzowaniem założeń wyrażonych na początku. Trzeba zauważyć, że tak jak we wzorcu biblijnym, u Kossakowskiego występuje podział na pierwsze trzy przykazania, które są zasadnicze, i siedem pozostałych, które są ich pochodną. W *Kontynuacji* możemy je podzielić na trzy grupy. Przykazanie czwarte i ósme formułuje zalecenia dotyczące urzędników. W czwartym Kossakowski żąda dla nich szacunku z uwagi na pełnioną przez nich funkcję i fakt, że zostali wybrani przez społeczeństwo, a zatem znieważanie ich jest jednocześnie znieważeniem społeczeństwa. Jednak w wypadku, gdyby urzędnik nie pełnił właściwie swych powinności wobec wybierających, ci mogą go odwołać. Na czym polega owo niewłaściwe pełnienie obowiązków, Kossakowski wyjaśnia w przykazaniu ósmym:

> Nauczyciele i urzędniki wasze niech was nie łudzą, a w prostocie i szczerości niech prawdę opowiadają: że lepsza jest porządna wolność jak monarchia, lepsza miła narodu spokojność jak dogodzenie dumie zwycięzcy, lepsze umiarkowanie jak zbytki, lepsza cnota obywatelska jak zwodnicze krasomówstwo i nieobyczajność — bo przeciwne wyrażenia fałszem są i kupnym od intrygantów świadectwem są[69].

Zadaniem urzędników jest więc służba w ramach ustalonego ustroju i podporządkowanie się mu, ma on bowiem źródła w ładzie boskim, zatem każde się nań targnięcie musi spowodować upadek społeczeństwa. Jasno zostało to wyrażone w przykazaniu szóstym, w którym Kossakowski mówi, że wszelkie nowinki czy wpływy obce sprawią, iż

> się poznawać nie będziecie, czym jesteście i czym być macie, a płód nowości będzie płodem nieprawym[70].

[67] *Ibidem*, s. 20.
[68] J. Kossakowski, *Ksiądz Pleban*, op. cit., s. 146.
[69] Idem, *Kontynuacja Biblii Targowickiej…*, op. cit., s. 23.
[70] *Ibidem*, s. 21.

Źródeł takiego podejścia można się doszukiwać już u św. Augustyna, który o rządzących pisał:

> Bo rozkazują bez żadnej żądzy panowania, lecz z obowiązku czuwania, ani nie z pychy, że zwierzchność mają, lecz ze współczucia, by zaradzić (potrzebom bliźnich)[71].

Druga grupa to przykazania siódme i dziewiąte. Oba traktują o nienaruszalności własności i praw. Są to zdaniem biskupa podstawy gwarantujące trwanie i dobre funkcjonowanie owego idealnego porządku. Prawdziwa bowiem równość nie zasadza się według Kossakowskiego na równości w rozumieniu na przykład filozofii francuskiej, ale na przypisaniu do każdego stanu praw proporcjonalnych do jego obowiązków:

> i ten, co pilnuje łokcia i miary, i kopyta, i ten, co pługa, i ten, co jest przeznaczon do rządu, niechaj przy swoim zostaje. A sprawiedliwość i równość pod jednym prawem niech będzie dla wszystkich, a głowy jednego nie kładźcie na kark drugiego, bo nie przystoi jemu[72].

Fragment ten jasno pokazuje, że Kossakowski nie uznaje czegoś takiego jak absolutna równość wszystkich ludzi, gdyż każdy człowiek ma innego rodzaju obowiązki, do których został stosownie przez Boga wyposażony. Tak jak w przypowieści o talentach — komu dano wiele, od tego też wiele się wymaga. U Kossakowskiego podejście takie jest właśnie oznaką najwyższej sprawiedliwości, najwyższe ciężary i najwyższą odpowiedzialność bowiem nakłada tylko na niektórych, ci jednak, aby zachowana była proporcja, muszą mieć też najszersze prawa, by swobodnie działać.

Powiązana z tym i równie istotna w oby tych przykazaniach jest kwestia nienaruszalności własności. Zdaniem Kossakowskiego u podstaw wszelkich ruchów rewolucyjnych leży dążenie do szybkiego osiągnięcia dóbr materialnych przez jednostki nieuczciwe i cyniczne:

> A ci, co ładowali wory swoje cudzą rzeczą, i ci, co się poprzybierali w urzędy i ozdoby zasłużonych, i ci, co nic stracić nie mieli, i ci, których szczęście było w zamieszaniu, i ci, co wypędzeni z swoich krajów gospodarzyć w naszym chcieli, wrzeszczeli i głuszyli głos prawdy[73].

Jednostki te świadomie niszczą ład społeczny, aby zaspokoić swe materialne żądze. Robią to, nie bacząc na fakt, że swym działaniem uderzają w całe społeczeństwo. Z tego powodu są szczególnie winne napiętnowania. Tamą dla ich destrukcyjnej działalności może być tylko

[71] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 782.
[72] J. Kossakowski, *Kontynuacja Biblii Targowickiej*..., op. cit., s. 21.
[73] *Ibidem*, s. 7.

taki ustrój, w którym nie będą mieli szansy zrealizować swych zamierzeń, a zatem taki, w którym struktura społeczna oraz przypisanie praw i obowiązków jest nienaruszalne. A to może zagwarantować tylko ustrój, który ma cechę boskiej doskonałości, musi zatem być on ściśle związany z chrześcijańskim, doskonałym i nienaruszalnym systemem moralnym.

Przykazanie piąte i dziewiąte mówią o konieczności pokojowej koegzystencji, zarówno wewnątrz kraju, jak i w polityce zagranicznej. Tylko ona może zdaniem Kossakowskiego zapewnić zachowanie ładu. Jego zerwanie przez oszczerstwa i potwarze porównuje wręcz do zabójstwa:

> żebyście nie drażnili potężne i nie uwłaczali braci waszym, bo to zrywa jedność i zabójstwem jest[74].

Widzimy, że dla Kossakowskiego podstawowym warunkiem szczęścia każdej jednostki jest prawidłowo funkcjonujące społeczeństwo. Jednostka sama, czy też społeczeństwo podzielone na różne zwalczające się frakcje „zabija" jednostkę poprzez uniemożliwienie jej przetrwania w trudnych okolicznościach:

> a nie szpecąc się jeden drugiego, ciężary znosić, a w potrzebie bronić swobód waszych i ziemi waszej, i religii ojców waszych będziecie, bo bez tej jedności zginiecie[75].

Równie ważna jest zgoda z sąsiadami (Kossakowskiemu szczególnie chodziło zapewne o Rosję) — to kolejny warunek szczęścia jednostki. Jeśli bowiem szczęście jednostka może osiągnąć tylko we właściwie ukształtowanej zbiorowości, o tyle społeczeństwo może właściwie funkcjonować, jedynie gdy swoje relacje z innymi społeczeństwami ułoży w oparciu o te same chrześcijańskie podstawy, na których fundowany jest ład państwowy. Stąd zalecenie sformułowane w przykazaniu dziesiątym: „Nie będziecie pożądali, co jest komu własne"[76]. Odnosi się ono nie tylko do własności prywatnej i społecznej, ale także do wzajemnych relacji między narodami. Tak jak bowiem powyżej wspominałem, wszelkie dążenie do osiągnięcia pozycji nienależnej niszczy ład i burzy porządek, również w skali międzynarodowej. Dlatego Kossakowski tak ostro traktuje wszystkich, którzy nawołują do zmian:

> Własność publiczną tak jak własność każdego szanować będziecie. A tych, co mamić będą: „Czemu on ma więcej?" i „Czemu ja nie mam, co ma drugi?" albo „Na co on to ma, co jest jego?", patrzcie jako na łakomców i do żadnych urzędów nie dopuszczajcie ich, bo są synami pożądliwości[77].

[74] *Ibidem*, s. 20.
[75] *Ibidem*.
[76] *Ibidem*, s. 21.
[77] *Ibidem*.

Całość kończy trawestacja Chrystusowego przykazania miłości:

> A Ojczyznę waszą, co jest dobro powszechne, kochać będziecie jako Matkę waszą, i na jej potrzeby żałować nie będziecie udziału waszych rzeczy, bo to dobrem jest waszym pewniejszym jak dobro, które każdy sobie pomnaża. Współbraci waszych kochać będziecie jak sami siebie, nie dopuszczając, żeby pracowali za was bez nadgrody, kiedy karani być mają za złe sprawowanie potrzeb waszych[78].

W ten sposób logiczna i konsekwentna konstrukcja utworu, którą tak chwalił Nowak–Dłużewski, okazuje się nie do końca spójna. Bowiem oprócz sięgnięcia po starotestamentowy wzorzec Kossakowski wprowadza doń elementy z Nowego Testamentu, a także filozofii św. Augustyna, który w *Państwie Bożym* tak opisuje pokój ludzki:

> Gdy wreszcie Bóg–Nauczyciel dwóch głównych uczy przykazań: miłości Boga i bliźniego, w których człowiek ma wskazany trojaki przedmiot swej miłości: Boga, siebie samego i bliźniego; a że ten się błądzi w umiłowaniu siebie, kto miłuje Boga, stąd więc wynika, iż troszczyć się ma, żeby i bliźni miłowali Boga [...] W ten sposób będzie w pokojowym stosunku, o ile to od niego zależy, ze wszystkimi ludźmi. Będzie to pokój ludzki, czyli uporządkowana zgoda. Na tym zaś zależy porządek tej zgody, żeby po pierwsze nikomu nie szkodzić[79].

Jest to jedyny tak wyraźny ślad tradycji nowotestamentowej w *Kontynuacji*, należy jednak zauważyć, że cały utwór w sferze ideowej opiera się na chrześcijańskiej, a więc *de facto* opartej na Nowym Testamencie, nauce moralnej. Widać to choćby we wspominanej wcześniej koncepcji sprawiedliwości, która zasadza się na przypowieści o talentach. Widać to też w postawie głównego bohatera, który nie stosuje zasady „oko za oko", ale praktykuje chrześcijańską zasadę wybaczenia (co *notabene* wygląda dość groteskowo w porównaniu z rzeczywistą postawą przywódców konfederacji targowickiej):

> Przepuśćmy głowom ich i temu, czym się żywić będą, ale od ciała rządowego oddalmy ich[80].

Koncepcja państwa proponowana przez Kossakowskiego w *Kontynuacji* w sposób jawny nawiązuje do koncepcji lansowanych przez niego w utworach wcześniejszych, zwłaszcza powieściach. Jej zasada opiera się na dwóch hasłach — powrotu do tradycji oraz wcielania w życie katolickiej nauki moralnej, jako najdoskonalszego wzorca.

[78] *Ibidem*, s. 23.
[79] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, op. cit., s. 782.
[80] J. Kossakowski, *Kontynuacja Biblii Targowickiej...*, op. cit., s. 5.

Rodzi się oczywiście pytanie, na ile *Kontynuacja* i zawarte w niej koncepcje były wyrazem rzeczywistych przekonań biskupa inflanckiego w tym okresie, a na ile miały one być atrakcyjną propozycją „innej drogi" skierowaną do szlachty w celu obniżenia jej sympatii dla koncepcji, które legły u podstaw konstytucji majowej? Wszak działania Kossakowskiego i całej konfederacji targowickiej nie spowodowały wzrostu poparcia. Odpowiedzi na to pytanie można byłoby zapewne udzielić, gdybyśmy dysponowali zapiskami albo pamiętnikiem Kossakowskiego z tego właśnie okresu; niestety, na razie nie znamy takich dokumentów, choć nie jest wykluczone, że w archiwum rodziny Kossakowskich znajdującym się na Litwie takowe się znajdują.

Jedno natomiast z pewnością nie ulega wątpliwości, biskup inflancki swoją koncepcję ładu społecznego i urządzenia państwa skonstruował tak, aby był ona atrakcyjna dla szerokich mas szlacheckich. W tym celu sięgał po koncepcje, których źródeł można upatrywać jeszcze w rozważaniach Arystotelesa. Od Stagiryty zaczerpnął między innymi koncepcję państwa jako wspólnoty powstałej dla jakiegoś dobra, które jest jednocześnie dobrem wszystkich jej członków. Myśl ta obecna jest również u Stanisława Orzechowskiego[81], który mógł Kossakowskiego zainspirować ogólną koncepcją państwa, którego porządek jest silnie związany z religią katolicką. Wizja ta dla drobnej szlachty z pewnością mogła wydać się atrakcyjna, oferowała bowiem pokój i uspokojenie wewnętrznych waśni, które w fatalny sposób wpływały na stan zamożności tej części społeczeństwa szlacheckiego. Należy jednak też pamiętać, że koncepcja biskupa nie zakładała zupełnego braku reform i powrotu do „dawnych, dobrych czasów". Osiągnięcie zaproponowanego modelu zakładało konieczność włożenia wysiłku we własną przemianę moralną i zmianę stosunku szlachty do chłopstwa. I, co może wydać się paradoksalne, biskup inflancki właśnie w Kościele upatrywał podstaw do przeprowadzenia reformy stosunków społecznych w celu poprawy doli chłopa. Widział je w zaleceniach ewangelijnych, co pozwalało mu wierzyć, że tego typu działania wbrew powszechnym obawom szlachty przyniosą korzyści zarówno jednej, jak i drugiej stronie.

Temat powiązań myśli społecznej biskupa inflanckiego z myślą staropolską i starożytną wydaje się bardzo ciekawy i wart jest szerszego rozwinięcia. Bardzo pomocne mogłyby okazać się dokumenty dotyczące reformy przez Kossakowskiego w dobrach janowieckich, gdyż mogłyby pokazać, czy (a jeśli tak, to w jaki sposób) założenia wyłożone w pismach biskupa były realizowane w rzeczywistości.

[81] S. Orzechowski, *Quincunx*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław 1972 (BN I 210), s. 436.