

Jarosław Jarszak

XVII LO im. A. Frycza Modrzewskiego w Warszawie

DWA BIEGUNY EUROPEJSKIEJ KULTURY: KARPIŃSKI I LEIBNIZ

Próby badań nad dociekaniami filozoficznymi Franciszka Karpińskiego w odniesieniu do filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza

Wprowadzenie

W niniejszej pracy przedstawię próbę wykazania, że twórczość Franciszka Karpińskiego wyraża zarówno punkt widzenia osobisty, pełen obaw, autorefleksji, samooceny moralnej oraz pytań egzystencjalnych, jak i spojrzenie filozoficzne rzutujące na rozwój kultury. Choć poetyckie formy, w których Karpiński prezentuje filozoficzne problemy, nasycone są emocjonalnym stosunkiem autora do tych zagadnień, w istocie są one przykładem konsekwentnych filozoficznych dociekań. Śledzący je czytelnik może w nich odkryć liczne próby odpowiedzi na filozoficzne pytanie, które wiek wcześniej sformułował Leibniz: dlaczego istnieje raczej coś, niż nic? Przyjąłem założenie, że twórczość Karpińskiego jest przepelniona filozoficznymi pytaniami, ale także próbami ich rozwiązania paralelnymi do filozoficznych odkryć i twierdzeń Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Próbuję ponowić badania nad interpretacją twórczości Karpińskiego, jednocześnie nie podważając dotychczasowych interpretacji jego myśli. Proponuję przyjrzeć się następującym kwestiom filozoficzno-literackim w twórczości polskiego poety:

- poszukiwaniu definicji mądrości;
- możliwości uznania pełnej emocji liryki oraz pamiętnika Karpińskiego za teksty filozoficzne;
- ukazaniu twórczości Karpińskiego jako perspektywy otwartej na wyzwania rzeczywistości;

- przedstawieniu pamiętnika Karpińskiego jako dowodu ciągłości jego rozważań filozoficznych;
- wskazaniu, że Karpiński dostrzega wartość rzeczywistości w trwałości podstawy aksjologiczno-kulturowej (zrozumienie tej idei okazuje się możliwe w odniesieniu do leibnizjańskiej zasady racji dostatecznej).

Słowo o metodzie

Żeby uwiarygodnić moje hipotezy, posłużę się w swojej pracy badaniem, które określa się jako komparatystyczne. Dostrzegam wyraźne paralele między twórczością Franciszka Karpińskiego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Dotyczy to zarówno sposobu ujmowania rzeczywistości, jak i postaci filozoficznych pytań stawianych w procesie poszukiwania ogólnych odpowiedzi na zagadnienia metafizyczne oraz postulowania harmonijności rzeczywistości.

Wskazówkę, która usprawiedliwia w jakimś sensie moje hipotezy, znalazłem w pracy Rolanda Mortiera¹, badacza kultury oświecenia, który „zapala zielone światło” dla twórczych poszukiwań komparatystycznych w dziedzinie kultury w ogóle. Mortier proponuje, żeby badać teksty kultury w odniesieniu do innych tekstów kultury. Teresa Kostkiewiczowa dopowiada kilka słów: „droga do ujęć syntetyzujących wiedzę jednak poprzez uważny opis tendencji charakterystycznych dla każdego z krajów powiązanych kulturową wspólnotą”². Pomocna okazała się tu również myśl Tadeusza Namowicza, twierdzącego, że odmienne i odrębne teksty kultury można postrzegać, badać i analizować z punktu widzenia reprezentatywnych cech charakteryzujących dane teksty kultury — może je łączyć jakaś wspólna idea lub ta sama koncepcja filozoficzna i światopoglądowa³.

¹ R. Mortier, *Unité et diversité des Lumières en Europe occidentale*, [w:] *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale, Actes du Colloque de Mátrafüred (3-5 novembre 1970)*, Budapeszt 1971.

² T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel*, Toruń 2017, s. 11.

³ Teresa Kostkiewiczowa przywołuje koncepcję badań porównawczych zaproponowaną przez Tadeusza Namowicza, znanego tłumacza literatury niemieckiej: „Tadeusz Namowicz, wychodząc z założenia, iż »ujęcia syntetyczne winny być poprzedzone refleksją nad określonym zespołem cech charakteryzujących daną literaturę w pewnej fazie jej rozwoju i pozwalających — przez przeciwstawienie ich porównywalnym zjawiskom w innej literaturze — na sformułowanie kilku uogólniających wniosków, mogących stanowić podstawę dla zasadniczych badań komparatystycznych«. Za reprezentatywny zespół cech stanowiących płaszczyznę

Powyższe uwagi okazały się pożyteczne dla rozpoznania zjawisk kulturowych pochodzących z dwóch różnych epok: Leibniz mieści się w epoce baroku, a Karpiński to przedstawiciel oświecenia. Spróbuję wykazać jednak, że w ich twórczości istnieje wspólny im obu motyw. Moim ostatecznym celem będzie znalezienie odpowiedzi na pytanie: czy poszukiwania jakiejś ogólnej wizji świata posiadają cechy wspólne? W dalszej części pracy pragnę zbadać nie tylko analogie między wymienionymi przedstawicielami dwóch epok, ale także sposób, w jaki twórczość Karpińskiego i Leibniza może być odczytana w odniesieniu do poglądów Woltera.

W trakcie badań komparatystycznych pomocna może być także metoda narracyjna. Ścisła analiza logiczna ustępuje tu miejsca próbie ukazania kontekstów religijnych, naukowych, społecznych oraz środowiskowych. Otóż narracyjne potraktowanie koncepcji deistycznej Woltera oraz metafizycznych rozwiązań Leibniza może otworzyć drogę do porównań między filozofią i poezją, co może stworzyć korzystną płaszczyznę do studiów nad poznawczą funkcją poezji w odniesieniu do badań filozoficznych. W celu poparcia tego podejścia odniosę się do uwag Marii Rosy Antognazzy, która — pisząc o myśli Leibniza — eksponuje metodę narracyjną w badaniach nad jego tekstami. A pisze ona o niemieckim filozofie tak: „Wyciągane przez niego wnioski wydają się znacznie bardziej zrozumiałe — a jego wyniki znacznie bardziej przejmujące — kiedy patrzy się na nie jako na wypadkową długiego procesu ewolucji intelektualnej”⁴. Podejście narracyjne dodatkowo wzbogaca analizę i sugeruje, co należy robić przy nowym, porównawczym, opracowaniu monadologii i całej filozofii Leibniza. Potrzebę sięgnięcia po narrację potwierdza również doświadczenie lektury dojrzałych tekstów Leibniza. Dalej Antognazza stwierdza, że „narracja nie może ograniczać się do filozofii”⁵ — co oznacza, że problemy, które zawarte są w pismach metafizycznych Leibniza, dotyczą nie tylko abstrakcji metafizycznej, ale dotyczą wszystkich dziedzin życia człowieka: religii, Wszechświata, życia społecznego, przyrody itd.

Istnieją uzasadnione opinie i argumenty utrzymujące, że dynamikę, aktywność twórczą i rozwój literatury rodzimej przypisać

porównawczą badacz przyjął problemy ideowe (stosunek do religii) oraz antropologiczne (jednostka, społeczeństwo, natura)”; *ibid.*, s. 14–15.

⁴ M. R. Antognazza, *Leibniz. Biografia intelektualna*, Kraków 2018, s. 38.

⁵ *Ibid.*

należy inspirującej ją tradycji francuskiej. Wedle tych twierdzeń literatura polska zapożyczała główne wątki i idee — była więc, w jakiejś mierze, kulturą odbiorczą. Natomiast ja koncentruję się na potraktowaniu wybranych filozoficznych obszarów i tekstów kultury jako równych i równorzędnych po to, aby je zestawiać obok siebie i przyjrzeć się temu, co z tego może wyniknąć. Potraktowanie ich jako **równych i równorzędnych** służyć może odkryciu, że idee Karpińskiego są swoistym i oryginalnym — a nie zapożyczonym wprost z literatury francuskiej — rozwinięciem metafizycznych założeń niemieckiego filozofa. Ale nie tylko. Można też podjąć próbę ponownego zinterpretowania liryki Karpińskiego jako indywidualnego mocowania się autora z pytaniami metafizyki i teologii oraz z problematyką ludzkiej egzystencji. W niniejszej rozprawie chcę więc potraktować twórczość poetycką Karpińskiego jako odrębną całość.

Obrany kierunek badań można poprzeć uwagą Kostkiewiczowej, że ważna jest w badaniach porównawczych próba obiektywnego uchwycenia tzw. „filiacji i powiązania zjawisk z obszarów różnych kultur współtworzących historyczną całość wyodrębnionej epoki”. Przeprowadzić to należy w ten sposób, aby „W ich ramach mieściły się rozmaite kręgi problemowe: śledzenie bezpośrednich kontaktów ludzi lub instytucji kulturowych dzięki korespondencji, podróżom i pobytem w innych krajach”⁶. Zaakcentowanie chociaż tylko fragmentaryczne przejawów dynamiki twórczej Karpińskiego i Leibniza — biorąc pod uwagę ich wybrane teksty poetyckie i filozoficzne — tak, aby użyte teksty kultury dodawały coś nowego, może służyć badaniom nad tzw. „swoistością kulturową”⁷. I w tej materii Teresa Kostkiewiczowa służy mi ogromną pomocą:

pytanie o swoistość kultury narodowej w określonym momencie historycznym skłania do innego podejścia. Wymaga ono postawienia obok siebie porównywalnych całości kulturowych, zrekonstruowanych według tych samych założeń i metod. Ich wzajemne oświetlanie się pozwala dostrzec obszary korespondujące ze sobą, jak na przykład tożsamy system wartości budowany na fundamencie wspólnego dziedzictwa⁸.

⁶ T. Kostkiewiczowa, op. cit., s. 12.

⁷ Teresa Kostkiewiczowa często używa tego pojęcia w swoich pracach teoretyczno-literackich.

⁸ T. Kostkiewiczowa, op. cit., s. 13.

W oparciu o powyższe uwagi można przejść do zbadania obecności akcentów filozoficznych w twórczości F. Karpińskiego.

Pamiętnik jako filozoficzna kłamra obejmująca doświadczenie zmienności życia

Wyobraźmy sobie Franciszka Karpińskiego, piszącego w samotności, u schyłku życia. Jest rok 1822. Autor w milczeniu przygląda się wyeksponowanym w pamiętniku zdarzeniom. Tekst diariusza opowiada o życiowych doświadczeniach i moralnych wyborach poety. Sygnalizują to ostatnie zdania pamiętnika — ostatni akt twórczego życia — pragnienie medytacji nad życiem jako całością. Siła twórczej, poetyckiej wyobraźni poety-mędrca skupia się na uchwyceniu i wydobyciu z płątaniny ulotnych i zjawiskowych zdarzeń czegoś obiektywnego i ponadczasowego. Rekonstruując ulotną terażniejszość, która szybko staje się wspomnieniem, poeta próbuje odkryć w niej coś, co nada jej status bytu. Stara się uchwycić coś, co charakteryzuje się określoną spoistością i nie zawiera sprzeczności. Z kart pamiętnika uderza nas przekonanie poety, że w indywidualnym i subiektywnym doświadczeniu zmienności istnieje niezmiennie kryterium prawdy.

W *Historii mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*⁹ możemy dostrzec dwie tożsame w swojej wymowie refleksje. Jedna z nich otwiera kolejne rozdziały życia poety, druga stanowi podsumowanie i zamyka cykl wspomnień: opis ważnego wydarzenia w życiu młodego poety, które wprowadza nas — czytelników — w nurt autorefleksji poety, oraz podsumowujące całość życia przekonanie, że człowiek istnieje w odniesieniu do niezmiennego kryterium. Obie refleksje możemy potraktować jako filozoficzną kłamrę. Poeta podporządkowuje całość życia i zmienność zdarzeń ogólnej refleksji o wydźwięku aksjologicznym i metafizycznym; oprowadza nas po swojej przeszłości, ukazując drogę prowadzącą do zrozumienia rzeczywistości. Wybór wartości przekonuje, że człowiek, rozumiany jako podmiot myślący, może wznieść się ponad sprzeczności doświadczenia. Dowiadujemy się o tym z pierwszych stron pamiętnika, a na ostatniej stronie wspomnień poety czytamy refleksje, które tę prawdę potwierdzają.

⁹ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, Warszawa 1987.

Karpiński, opisując swoją młodość, koncentruje się na zdarzeniu, które uwrażliwiło go na istnienie istotnego kontekstu racjonalnego i aksjologicznego. Pozornie przypadkowe zdarzenie skłoniło młodzieńczego Karpińskiego do przemyślenia hierarchii wartości: „I to, co rodzice nakazywali — najłatwiej zapominało się; a to, co miłość własna poszepnęła — najchętniej wypełniałem”¹⁰. Refleksja nad znaczeniem przekroczenia granic wyznaczonych przez zasady moralne zawarta jest w opisie kary. Urasta ona do rangi symbolicznego gestu wskazującego, że nastąpiło naruszenie pewnej doskonałości, którą jest kultura jako całość:

kiedy zmłoczek w stodole naszej nożyk swój prosty na progu położył, a jam go ukradkiem schwytał, postrzeżony potem od ojca mojego, że nim coś strugałem i spytany, skąd by go wziąłem — do zwyczajnego wykrętu, żem go znalazł udałem się¹¹.

Naruszenie prywatnej własności wywołuje reakcję — pouczenie:

Ale kazano przynieść różgę i surowy ojciec temuż samemu zmłockowi kazał mi dziesięć różgę wylczyć, nad którymi stał z laską, ażeby mi w biciu nie folgował. Wziął potem sam różgę i za wstyd swój jeszcze mi dziesięć różgę swoją ręką przyczynił; a po skończeniu rękę sobie, która mnie karała, całować kazał¹².

Zdecydowałem się na przytoczenie dłuższego fragmentu wspomnienia Karpińskiego, ponieważ pokazuje nam on wyraźnie, że opisujący to zdarzenie dojrzały poeta nie wypiera się epizodów wstydlivych i upokarzających. Przeciwnie — eksponuje je jako najważniejsze doświadczenia. Ukazuje, że nikt nie jest więźniem wzorów kultury, które reprezentują zasady moralne. Egzystencja jest wyborem spośród różnych możliwości. Wartość filozoficzna zawarta w opisie sprowadza się do ukazania człowieka — podmiotu myślącego — patrzącego z zewnątrz na proces swojego dojrzewania.

Filozoficzne podsumowanie zdarzenia jest przykładem powtórnej, dokonanej u schyłku życia refleksji na temat powszechnych zasad moralnych. „O święta ręko ojca mojego (choć ja już nie masz od tak dawnego czasu), jeszcze ja cię i teraz w myśli mojej całuję!”¹³. Jest to bardzo ciekawy szkic filozoficzny ukazujący

¹⁰ Ibid., s. 27–28.

¹¹ Ibid., s. 28.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

rodzącą się, poprzez zmaganie się z życiem, wizję obowiązującego określonego porządku rzeczywistości. Opisane zdarzenie z lat dzieciństwa ukazuje załazkową postać uświadomienia sobie, że istnieje siatka wzorów kultury, w której się poruszamy. Kara wymierzona przez ojca zostaje odczytana jako istnienie kryteriów i wartości ponadindywidualnych i ponadczasowych. Opisane doświadczenie służyło poecie przez całe jego życie jako znak sensu ludzkiej egzystencji. Wspomnienie wychowawczej postawy ojca urasta do rangi symbolu, do którego poeta odnosi się z szacunkiem (pisarz oddaje ten fakt przy użyciu apostrofy, sugestywnie prezentującej uczucie respektu przed świętością). W cytowanych fragmentach ujawnia się pierwszy zarys pojęcia mądrości właśnie jako umiejętności odczytania aksjologicznych znaków i symboli kultury. Inaczej mówiąc, przywołane w pamiętniku zdarzenie urasta do rangi imperatywu: „Tym to ja surowym ukaraniem wzięłem wstręt największy w dalszym życiu moim, co jest cudzego nie tykać”¹⁴.

Powyższe cytaty stanowią drugą część klamry przemyśleń filozoficznych Karpińskiego. To, że rozpoznał on w pierwszym ważnym doświadczeniu przebieg moralnej inicjacji, pozwoliło poecie nieustannie poszukiwać zrozumienia otaczającej go rzeczywistości. Połączenie obu refleksji w klamrę ujawnia ważny element świadomości filozoficznej Karpińskiego. Jej treścią jest ważne zagadnienie: istnienie zmiennego porządku społecznego, dychotomie społeczne i zmienność losu, które mogą prowadzić do poczucia nieładu i niesprawiedliwości społecznej. To doświadczenie chaosu wpisuje się jednak w jakąś wyższą rację rządzącą rzeczywistością. Można uznać, że podstawą świadomości filozoficznej Karpińskiego jest uświadomienie sobie istnienia imperatywu moralnego — nakazu uczciwego postępowania wobec wszystkich. Z tego wyprowadzić można wniosek, że istnieje racjonalne, ontologiczne (posiadające rangę istnienia) tło podtrzymujące zmienną rzeczywistość. Dostrzegam tu analogię do leibnizjańskiej zasady „racji dostatecznej”. Czym jest zasada racji dostatecznej wyjaśnia Henryk Elzenberg: „Zasada racji dostatecznej w popularnej swej postaci brzmi, po prostu, że nic nie jest bez racji, albo: że o każdej rzeczy ma się prawo zapytać, dlaczego jest, i dlaczego taka”¹⁵.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ H. Elzenberg, *Wstęp*, [w:] G. W. Leibniz, *Monadologia*, przekł. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 15.

Zdecydowałem się na zastosowanie koncepcji klamry, ponieważ pozwala na to ta sama moralno-filozoficzna refleksja w pamiętniku poety. Wybrzmiewa ona na początku pamiętnika i w ostatnim jego fragmencie. Dopełnieniem omawianej klamry jest zdanie otwierające ostatni akapit pamiętnika Karpińskiego. Naszym zadaniem jest wyeksponowanie pojęć filozoficznych w twórczości Karpińskiego. Dlatego też rozważania eschatologiczne i rozważania dotyczące kary bądź nagrody w przyszłym życiu nie są głównym przedmiotem naszych rozważań. Skoncentrujemy się na fragmencie pamiętnika, który możemy potraktować jako dowód w sprawie istnienia analogii między myślą Karpińskiego a koncepcją filozoficzną Leibniza. Słowa końcowego akapitu wymownie akcentują główną myśl życia, główny impuls decyzji życiowych, podłoże stanowiące motyw głębszych refleksji filozoficznych:

Ale obaczę ja i ciebie wkrótce, cnotliwy i kiedyś tak groźny dla mnie ojciec mój. Nie wszystko ja to, nie wszystko wypełniałem, w czym ty mię w młodości mojej napominałeś. Ale przynajmniej, od owego nożyka w dzieciństwie od parobka skrycie wziętego, nikomu (jak sobie przypominam) krzywdy nie zrobiłem. Szedłem ja, ile możliwości prawdą na świecie, jakieś mię konając napominał, i chociaż ta droga wiodła mię czasem do umartwienia, ale też taż sama wyznana prawda (jakieś mi to przepowiadał) słodziła potem smutki moje. Ty zapewne u Boga naszego dobrze tam jesteś położony; powiedz za dziecięciem twoim, że był ułomnym, ale przynajmniej starał się, ażeby zbrodniarzem nie był¹⁶.

Jeżeli przytoczone zdania przeczytamy w kategoriach filozoficznej refleksji, to formę jednostkowej, indywidualnej wypowiedzi możemy zuniwersalizować. Karpiński wyraża tu pogląd, że ludzkie życie pozwala na podporządkowanie się wyższej zasadzie racjonalności. Poeta ukazuje ojca, który o takim a nie innym porządku rzeczywistości poucza. Ojciec zostaje ukazany jako pośrednie ogniwo między „człowiekiem a najwyższą doskonałością”, źródłem, z którego bierze początek świat,

w którym największa różnorodność łączy się z największym ładem; miejsce i czas są najlepiej obmyślane, największy skutek wywołany jest najprostszymi środkami i tyle jest mocy, tyle wiedzy, szczęścia i dobroci w stworzeniach, ile tylko przyjąć zdoła wszechświat¹⁷.

¹⁶ F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 207–208.

¹⁷ G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, przekł. S. Cichowicz, [w:] G. W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, red. J. Rolewski, Toruń 1995, s. 104.

W ten sposób i w takich okolicznościach ojciec przekazał synowi przekonanie o tym, że w świecie panuje racjonalny ład, a obowiązkiem człowieka jest go rozpoznać i podtrzymać. Syn mógł uznać tę rację dostateczną lub ją odrzucić. Swoją decyzję Karpiński wyraził poetycko w odzie pod tytułem *Do Mądrości*.

Mądrości! Matko cnoty! Przyjaciółko człeka,
wago świata i szczęście dwojakiego wieka! [...] co w sumieniu do życia wskazujesz mi drogę,
każesz znać Boga, chociaż pojąć go nie mogę. [...] Gdybym ja zająć mógł kiedy na twoje podwórze,
prosiłbym cię przed twoim nachylony progiem.¹⁸

W ciekawej interpretacji cytowanego fragmentu ody Roman Dąbrowski podkreśla, że Karpiński przypisuje mądrości cechy boskie, nadnaturalne. Badacz dodaje: „ale przede wszystkim [Karpiński — J. J.] eksponuje jej [Mądrości — J. J.] powiązanie z toposem skromnego życia »gospodarskiego« we własnym domu, na co wskazują takie jego »rekwizyty« jak wspomniane w przywołanym cytacie podwórze i próg”¹⁹. Warto dodać, że zwrot: „przed twoim nachylony progiem” można odczytać również w odniesieniu do przytoczonych w niniejszej pracy dwóch kluczowych fragmentów pamiętnika Karpińskiego. Odczytując życiową rolę ojca — mędrca i mistrza — który ujawnia przed synem-ucznikiem znaczenie zasady racji dostatecznej, ucałowanie dłoni ojca oraz żywa pamięć tego wydarzenia do ostatnich dni życia mogą pomóc zinterpretować cytowany wers ody *Do Mądrości*. „Przed twoim nachylony progiem” — to znaczy gotowy oddać Ci cześć w każdej chwili, ponieważ dzięki Tobie:

Szedłem ja, ile możności prawdą na świecie, jakeś mię konając napominał,
i chociaż ta droga wiodła mię czasem do umartwienia, ale też taż sama wyznana
prawda (jakeś mi to przepowiadał) słodziła potem smutki moje.

Poeta i nie dające spokoju pytania filozoficzne

Zaproponowana koncepcja klamry filozoficznej, okalającej całość życia jedną nieprzerwaną linią, obejmuje swoim zasięgiem

¹⁸ F. Karpiński, *Do Mądrości*, [w:] *Wiersze zebrane*, cz. 1, wyd. T. Chachulski, Warszawa 1998, w. 1–2, 29–30, 36–37, s. 170–171.

¹⁹ R. Dąbrowski, *O źródłach prawdziwego pocieszenia: Do Mądrości*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 2, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017, s. 26.

wiele osobistych dramatów w życiu poety. Scala ona w jedno napięcia i przygnębienie, które w pamiętniku pisanym pod koniec życia wybrzmiało: „Ach, już obrzydziłem sobie świat i ten wiersz często powtarzam »O mundur immundus! A Vita invita libera me, libera me!« [»O świecie nieczysty! Od życia nie do życia uwolnij mnie, uwolnij mnie!«]”²⁰. Czy wypowiedziana myśl nie prowadzi do sprzeczności w zaprezentowanym powyżej systemie wartości Karpińskiego? Jak pogodzić przekonanie o obejmującej wszystko zasadzie racji dostatecznej z wizją „nieczystego świata”? Czy można zestawić obok siebie filozoficzny optymizm z fatalizmem? Jak zrozumieć niemoc i zwątpienie w kontekście symbolicznej i wychowawczej roli ojca?

Cofnijmy się do wcześniejszego epizodu w twórczości Karpińskiego. O dwadzieścia lat młodszy poeta, w roku 1802, stanął przed pytaniem metafizycznym: „Jakże myślicie, czy wielkość, czyli też nikczemność ludzka przemaga?”. Forma pytania nie ogranicza się do powielenia odwiecznego filozoficznego pytania: *unde malum?* — skąd zło? Pytanie Karpińskiego brzmi nad wyraz osobiście. Świadczy o głębokiej refleksji nad problemem sprzeczności między wartościami a postępowaniem człowieka, między ideą powszechnej harmonii a kataklizmem, jakim był zabór Polski.

W celu rozwiązania tego dylematu spróbujemy pójść drogą rozumowania Leibniza. Osobowość intelektualną hanowerskiego filozofa uchwyciła Maria Rosa Antognazza:

Człowiek taki jak Leibniz, nadzwyczaj utalentowany w dostrzeganiu harmonii stojącej za rzekomymi sprzecznościami, był równie zdolny w prezentowaniu swoich poglądów w pozornie nie dającej się ze sobą pogodzić formie [...]. Urodzony dwa lata przed końcem wojny trzydziestoletniej Leibniz był człowiekiem syntezy i pojednania²¹.

Możemy przyjąć, że filozoficzne, z pozoru sprzeczne wypowiedzi umieszczone w pamiętniku mieszczą się w leibnizjańskim wzorze „szukania harmonii w pozornych sprzecznościach” i pomagają w dointerpretowaniu wierszy poety. Na przykład wiersz pod tytułem *Żebak przy drodze* możemy interpretować nie tylko jako głos sprzeciwu poety wrażliwego na niesprawiedliwość społeczną. Umieszczenie go w kontekście metafizycznego pytania

²⁰ Tłumaczenie cytowanego fragmentu znajduje się w przypisach w: F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 201.

²¹ M. R. Antognazza, op. cit., s. 35.

„czy wielkość, czyli też nikczemność ludzka przemaga?” koresponduje z poglądem Teresy Kostkiewiczowej, która stwierdziła, że protest przeciwko nierówności zostaje tu — mimo pozorów konkretności — wypowiedziany w formie abstrakcyjnej²². Można zatem wznieść się ponad kontekst społeczny i religijny (obecny w wierszu) i odnieść wspomniany wiersz do sformułowanego w pamiętniku pytania o proporcję i dysproporcję między dobrem i złem — umieszczając go w perspektywie jednego z najważniejszych problemów filozoficznych. Forma abstrakcyjna myśli zawartej w wierszu w odniesieniu do rozważań na temat dobra i zła nabiera cech konkretności.

Pamiętnik prowincjonalnego poety zawiera poważną próbę odpowiedzi na to fundamentalne metafizyczne pytanie. Karpiński i w tym przypadku łączy rozumowanie z uczuciem. Obok trudnej do przyjęcia prawdy — „O świecie nieczysty!” — autor uświadamia nam metafizyczną tezę najwyższej próby: „do kościołów nieczęsto kwapiłem się, ale widuję Cię, Boże mój, na słońcu wschodzącym siedzącego i oglądającego światy niepolicone”²³.

Leibniz, u schyłku życia, zapisuje w ostatnim paragrafie *Monadologii* taką myśl:

gdybyśmy mogli dostatecznie rozumieć porządek wszechświata, znaleźlibyśmy, że przechodzi on życzenia najmądrzejszych, i że niemożliwością jest uczynić go lepszym niż jest, nie tylko co do całości w ogóle, ale nawet co do nas samych w szczególności...²⁴

„Dostateczne rozumienie porządku świata” u Karpińskiego Roman Dąbrowski łączy z jego koncepcją mądrości: „Ta bowiem odnosi się do postawy człowieka wobec jego losu, stanowi źródło szczęścia niezależne od okoliczności”²⁵. Stąd kończący odę *Do Mądrości* apel:

Prowadź mię światłem twoim, bym nie zbłądził z drogi [...]
Żebym przy twoich nogach powieki zawierał
i nigdy nie żałował, żem żył, lub umierał²⁶.

²² Cyt. za: A. Norkowska, *Skrzywdzony i samotny: Żebrek przy drodze*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 2, s. 64.

²³ F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 206.

²⁴ G. W. Leibniz, *Monadologia*, s. 66.

²⁵ R. Dąbrowski, *O źródłach prawdziwego pocieszenia...*, t. 2.

²⁶ F. Karpiński, *Do Mądrości*, w. 43, 61–62, s. 171.

Przyglądając się zawartej w poezji i pamiętniku Karpińskiego rozpiętości przeciwstawnych skojarzeń oraz bogactwu obserwowanego i wchłanianego przez Karpińskiego świata przetworzonego w myśl, uważam, że jest on niezwykle bogaty, różnorodny i bardzo niepokojący; nie mieści się tym samym w tradycyjnym obrazie poety sentymentalnego. Przyglądając się myśli i intuicjom twórczym Karpińskiego jako poety, filozofa i moralisty, dostrzegłem, że pojedyncze myśli, zdania i wersy poety kierują moją uwagę w stronę Leibniza. Obaj byli samotnikami, obaj twórcami żyjącymi na prowincji; obaj zostali usunięci przez różne okoliczności na margines życia kulturalnego swojej epoki; obaj zetknąwszy się z dworami królewskimi i magnackimi powracali do swojej samotności, obaj — każdy przy użyciu własnej metody twórczej — poszukiwali pośród widocznych w doświadczeniu przeciwnieństw jakiejś wspólnej płaszczyzny — jakiejś jednej racji istnienia wszystkiego.

Oryginalność filozoficznych dociekań Franciszka Karpińskiego na tle filozofii Woltera

Przedstawione założenia sugerujące, aby zestawić obok siebie refleksję filozoficzną Karpińskiego i leibnizjańskie zasady metafizyczne, z zasadą dostatecznej racji na czele, posłużyły nam do uwypuklenia idei filozoficznego optymizmu w twórczości Karpińskiego. Kreowany w poezji i pamiętniku obraz rzeczywistości jawi się jako podporządkowany istniejącym obiektywnie i stale obecnym podstawom metafizycznym. Jest to widoczne w wizji kultury i aksjologii polskiego poety. W poniższej części artykułu chciałbym rozważyć, w jakim stopniu filozoficzny obraz świata u wybitnego przedstawiciela epoki francuskiego oświecenia — Woltera — koresponduje z twórczością Karpińskiego. Już na pierwszy rzut oka refleksje życiowe Karpińskiego charakteryzuje odmienna wrażliwość i inny poziom aksjologicznej i kulturowej dojrzałości. O ile twórczość Woltera jest często przejawem buntu wobec koncepcji optymizmu filozoficznego Leibniza, o tyle Karpiński na katastrofy życiowe reaguje odmiennie. Wydany w 1759 roku *Kandyd* Woltera jest powszechnie znana, prześmiewczą prezentacją Leibnizjańskiej koncepcji optymizmu metafizycznego. Przedmiotem naszej uwagi nie będzie jednak wspomniane dziełko, lecz dwa charakterystyczne wiersze z różnych okresów życia Woltera.

Pierwszy z nich pochodzi z 1736 roku i nosi tytuł *Światowiec*. Utwór ten prezentuje stanowisko optymizmu filozoficznego młodego Woltera. Bronisław Baczko, w krótkiej analizie tego wiersza, dostrzega trafnie, że wiersz ten wyraża wąskie, bowiem zredukowane do bezpośredniego doświadczenia codziennego życia, spojrzenie na rzeczywistość:

Jam wdzięczny mądrej naturze serdecznie,
Że mnie — na szczęście — zrodziła obecnie²⁷.

Baczko tak komentuje cytowany fragment wiersza:

określenie **życie światowe** nabiera tutaj ogólniejszego znaczenia, sugerując myśl, że szczęścia powinniśmy szukać tu i teraz i na jedynym dostępnym nam świecie. *Światowiec* jest wyrazem niemal bezgranicznej wiary w świat, i to w świat terazniejszy, w którym doczesność, dzięki rozwojowi cywilizacji, służy ludzkiemu szczęściu²⁸.

Ludzkie życie zostaje przez Woltera wyraźnie zredukowane do jednego wymiaru: doznań zmysłowych i hedonizmu. Tak pojęta codzienność człowieka ma wymiar utylitarny. Nasuwa się w tym miejscu myśl sofistów: człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. W tym świetle rzeczywistość rozumiana w kategoriach religijnych i tradycji metafizycznej jest wyłącznie urojeniem. Ta redukcja bytu ludzkiego wiedzie — zdaniem Bronisława Baczki — do następującej, optymistycznej, konstatacji: „Można by rzec, że w tym cywilizowanym stuleciu przyroda i historia wspólnie dążą do tego, by gościnnie przyjąć tych, którzy potrafią w nich zobaczyć krainę swego szczęścia”²⁹. W ten sposób Wolter wyznacza obszar, w granicach którego jest możliwe szczęście. A jest ono możliwe w świecie bezpośredniego doświadczenia. Optymizm jest owocem wiary w możliwości poznawcze człowieka i w siłę jego rozum. Człowiek jawi się tu jako pogodzony z naturą i tworzący szczęśliwą wspólnotę ludzką.

Można w tym kontekście zapytać: czy w refleksji Woltera było miejsce na jakikolwiek niepokój metafizyczny? Czy istnieje jakaś postać zła? Władysław Tatarkiewicz tak pisze o poglądach filozoficznych oświecenia:

²⁷ Fragment wiersza Woltera pt. *Światowiec*; cit. per B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001, s. 25.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., s. 26.

Rozum był władzą wszechmocną i niezawodną. Jeżeli wiedza, moralność, religia oparte są na samym tylko rozumie, jeżeli są racjonalne, to są prawdziwe. Dotychczasowa (czyli przedoświeceniowa) kultura naukowa, religijna, moralna weszła na bezdroża, bo opierała się na autorytecie i objawieniu, to są zaś właśnie czynniki irracjonalne³⁰.

W *Światowcu* rozum i wiedza wyraźnie zastępują religię i metafizykę. Leibnizjański wybór drogi podporządkowanej zasadzie racji dostatecznej zdaje się nie mieć żadnego znaczenia i traci swoją moc przekonywania. Władysław Tatarkiewicz tak pisze o poglądach Woltera na religię: „W filozofii religii Oświecenie, wyrzekłszy się teizmu, miało przed sobą dwie drogi: ateizm i deizm. Wolter zajął to drugie stanowisko, był typowym deistą. Był przeciwnikiem religii objawionej”³¹. Zatem Wolter uznawał możliwość dowiedzenia istnienia Boga, ale tylko metodą rozumową — w odniesieniu do wiedzy empirycznej. Innej drogi nie widział. Nie wchodząc już w szczegóły tej metody, należy zauważyć, że Wolter był przekonany o logicznej konieczności istnienia sprawcy rzeczywistości: „Nie mogę pojąć, by ten zegar mógł istnieć, a nie było zegarmistrza”³².

Pierwszego listopada 1755 roku miało miejsce tragiczne w skutkach trzęsienie ziemi w Lizbonie. Bronisław Baczko cytuje fragment listu Woltera, który był natychmiastową reakcją na tragiczne wydarzenia w Lizbonie: „Otoż fizyka, w całym swym okrucieństwie... doprawdy trudno będzie wyjaśnić, jak prawa ruchu wywołują tak straszliwe katastrofy...”. Po czym powyższą myśl Wolter kończy taką oto konstatacją: „Jakaż smutną igraszką losu jest życie ludzkie?”³³. W poemacie o zagładzie miasta dostrzegalne jest załamanie się dotychczasowych poglądów. Pod wpływem kataklizmu umysł Woltera zwrócił się w stronę skrajnie pesymistycznych wyobrażeń. W jednej chwili francuski filozof dostrzegł kruchość i ruinę kreowanego przez siebie świata. Rozum, stając wobec tragicznych faktów, skazał siebie i człowieka na bezsilność wobec losu. Znika z pola widzenia dotychczasowa pewność i stabilność uporządkowanego świata. Niedawny wolteriański optymizm uległ, pod presją wieści o tragedii, wolteriańskiemu pesymizmowi. Filozof nadał swojemu poematowi-wyznaniu

³⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1995, s. 129.

³¹ *Ibid.*, s. 130.

³² Słowa Woltera; cit. per W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 130.

³³ Fragment listu Woltera do przyjaciół; cit. per B. Baczko, op. cit., s. 15.

jednoznaczny tytuł: *Poemat o zagładzie Lizbony*. Francuski filozof bezpośrednio atakuje tu leibnizjański optymizm:

Tu wszystko wojnę toczy, człowiek, żywioł, zwierzę
Zło na ziemi jest właśnie, to przyznać należy³⁴.

Już na pierwszy rzut oka pomysł filozoficzny Karpińskiego przeciwstawia się formule pesymizmu Woltera. Jeżeli przywołamy ideę klamry i potraktujemy ją jako formę filozoficznej narracji, to spuścizna polskiego twórcy — wyrażona językiem poetyckim — jest w stanie udźwignąć ciężar filozoficznego pytania: „Jakże myślicie, czy wielkość, czyli też nikczemność ludzka przemaga?”. Dojrzałość filozoficzna jest na tyle obecna, że ma moc, by zmierzyć się z doświadczeniem zła. W wersach z trzeciej strofy wiersza *O nieszczęściach Ojczyzny i rzezi humańskiej* czytamy:

Ale ty, Boże, który z daleka
patrzysz na serca wygnanych,
ulitowany nędzą człowieka,
pocieszysz znowu stroskanych³⁵

Klara Leszczyńska-Skowron zaproponowała taką oto interpretację zacytowanych wersów: „bez konkretnego dookreślenia, przychodzi na myśl właśnie interpretacja nawiązująca do źródła biblijnego”³⁶. Nie podważając rozumowania badaczki, podjąłbym staranie, by zinterpretować cytowany fragment, posługując się metodą Leibniza. Przyjmijmy, obok proponowanego teologicznego, rozwiązanie filozoficzne. Uważam, że w odniesieniu do zarzutów Woltera skierowanych wobec rozumu trzymanie się tylko i wyłącznie interpretacji biblijnej, mogłoby nie udźwignąć ciężaru jego krytyki.

Spróbujmy odnaleźć dla cytowanego fragmentu liryki Karpińskiego analogiczną linię rozumowania Leibniza. Można tego dokonać zestawiając wypowiedź liryczną Karpińskiego z treścią dziesiątego paragrafu *Zasad natury i łaski opartych na rozumie*, którego autor tak formułuje pogląd na strukturę rzeczywistości:

³⁴ Wolter, *Poemat o Zagładzie Lizbony*, przekł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, z. 4.

³⁵ F. Karpiński, *O nieszczęściach Ojczyzny i rzezi humańskiej*, [w:] *Wiersze zebrane*, w. 9–12, s. 71.

³⁶ K. Leszczyńska-Skowron, *Ponadczasowy lament. O nieszczęściach Ojczyzny i rzezi humańskiej*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 1, red. B. Mazurkova, T. Chalchulski, Warszawa 2017, s. 33.

Z najwyższej doskonałości Boga wynika, że wytwarzając wszechświat wybrał najlepszy z możliwych planów, w którym jak największa różnorodność łączy się z największym ładem; miejsce i czas są najlepiej obmyślane, największy skutek wywołany jest najprostszymi środkami i tyle jest mocy, tyle wiedzy, szczęścia i dobroci w stworzeniach, ile tylko zdołał przyjąć wszechświat³⁷.

Zastanawiające jest użycie w cytowanym fragmencie pojęcia Boga. Mamy tu przecież do czynienia z refleksją filozoficzną, a nie argumentacją opartą na dogmatach teologii. Pomocą w wyjaśnieniu tej sprawy służy nam José Ortega y Gasset:

Nie miejmy złudzeń: jeśli ten, kto dzisiaj czyta lub słyszy te słowa, nie znał wcześniej myśli Leibniza, nie może w pełni pojąć ich sensu. Jako że mowa w nich o Bogu i Najwyższej Doskonałości, może sądzić, że chodzi o wypowiedzi teologiczne czy zgoła mistyczne. A jednak wszystkie te określenia oznaczają pojęcia ściśle racjonalne, które sformułowane z największą teoretyczną dokładnością tworzą wspólną doktrynalną budowlę³⁸.

Można pokusić się o interpretację wybranej strofy Karpińskiego jako próbę zachęty do głębszej refleksji nad tragicznym zdarzeniem z polskiej historii. Wydarzenie, które jest całkowitym zaprzeczeniem racjonalnej aksjologii i tradycji kulturowej, może być odczytane jako zaprzeczenie istnienia racjonalności na rzecz zwycięstwa barbarzyństwa. Jednak posługując się logiką Leibniza, można pozostać otwartym na ukryty w zdarzeniach sens. Karpiński w swojej poetyckiej refleksji zachęca nas — czytelników — do tego, co równie poetycko wyraził Ortega y Gasset, komentując cytowaną myśl Leibniza:

człowiek nie musiałby rozumieć rzeczywistości czy — na jedno to wychodzi — nie byłaby dla niego żadnym problemem, gdyby — na podobieństwo kamienia — był jedynie pewną rzeczywistością w ramach tej wielkiej rzeczywistości, jaką jest świat. Ale człowiek nie tylko musi zmagać się z rzeczywistością, ale zarazem staje też wobec możliwości³⁹.

Dostrzegam analogię między koncepcją Leibniza a sposobem myślenia Karpińskiego. Zaprezentowana koncepcja klamry spełnia wymóg zawarty w komentarzu Ortegi y Gasset — Karpiński dopuszcza możliwość pocieszenia. Polski poeta opowiada się po

³⁷ G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski...*, s. 104.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przekł. E. Burska, Gdańsk 2004, s. 311.

³⁹ Ibid.

stronie poglądu, że musi istnieć jakaś ważna racja, jakaś istotna przyczyna, „że istnieje raczej coś niż nic” i że „to coś jest właśnie takie a nie inne”. Tu tkwi tajemnica użycia pojęcia Boga, który jest gwarantem ostatecznego, choć nie zawsze rozpoznawalnego ładu świata, co potwierdza we wspomnieniach sam poeta: „Do kościołów nie często kwapiłem się, ale widuję Cię, Boże mój, na słońcu wschodzącym siedzącego i oglądającego światy niepoliczony”⁴⁰.

Karpiński ujawnia w swoich utworach nieustanną czujność obserwatora rzeczywistości. Użycie pojęcia Boga ma charakter nie tylko teologiczny, ale filozoficzny — to znaczy: poeta sygnalizuje nam, że porusza się w sferze rzeczy najważniejszych. Odmienne niż Wolter — Karpiński nieustannie zadaje pytanie o sens istnienia i z uporem koncentruje się na poszukiwaniu odpowiedzi. Na tym polegałaby u Karpińskiego idea filozoficznego optymizmu. Koncepcję tę potwierdza po raz kolejny Ortega y Gasset, który przybliżył nam myśl Leibniza: „A więc dla filozofii Bóg jest wyłącznie przyczyną tego, że istnienie ma przewagę nad nie-istnieniem, czy też — mówiąc innymi słowami — że istnieje raczej coś, niż nic”⁴¹. To, co odrzuca Wolter, jako rzecz nie do przyjęcia (katastrofę w Lizbonie), dla Leibniza stanowi moment graniczny, który umożliwia próbę zrozumienia doświadczenia świata jako czegoś godnego najwyższej uwagi. Karpiński rozwija tę filozoficzną intuicję w wierszu pod tytułem *Przeciwko deistom*:

Przez nieskończone sposoby cię wzywa,
codziennie u drzwi serca twego czuje.
miesza się wszędzie Opatrzność troskliwa⁴²

Powyższe cytaty wydają się przekonywać, że w filozofii Leibniza i w dociekaniach filozoficznych Karpińskiego mamy do czynienia z niemal taką samą otwartością na świat. Obu cechował określony typ osobowości: wrażliwość na człowieka połączona z nieustannym poszukiwaniem sensu istnienia. Maria Rosa Antognazza pisze o Leibnizu:

Żył głębokie przekonanie, że jedność wiedzy i uniwersalność prawdy mogą zostać odkryte z jednej strony dzięki ciągłej wymianie intelektualnej i rozmowom [...]. Jednocześnie był myślicielem bujającym w obłokach, gotowym

⁴⁰ F. Karpiński, *Historia mego wieku...*, s. 206.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, op. cit., s. 319.

⁴² F. Karpiński, *Przeciwko deistom*, [w:] *Wiersze zebrane*, w. 77–79, s. 78.

w każdej chwili odejść od powszechnie przyjętych pojęć po to, by uzyskać uderzająco nowy wgląd w niesamowicie różnorodne dziedziny⁴³.

W eseju Wojciecha Kaliszewskiego pod tytułem *Światło opatrności* znajdujemy taką charakterystykę poety:

Był człowiekiem tak bardzo uczuciowym, że nie umiał ani wtedy, ani później budować wokół siebie intelektualnych barier obronnych, które pozwalają w sposób ostry, beznamiętny i chłodny osądzać otaczający świat i ludzkie zachowania⁴⁴.

Zapewne poeta nie wadził się ze światem „w ostry, beznamiętny i chłodny sposób”. Zadziwiające jest jednak, że jego wiersze, także te miłosne, często mają w tytułach pojęcia ogólne, na przykład: *Szczęście i nieszczęście, O prawdzie, O sprawiedliwości, Do wolności, Nieszczęście, Smutek czy inaczej: Przeciwko fanatyzmowi, Przeciwko samobójstwu*. W perspektywie filozoficznej można je czytać nie tylko jako zapis emocji „bardzo uczuciowego człowieka”, ale też jako analizę podstawowych pojęć, z których buduje się własny pogląd na świat.

Dwa odmienne bieguny kultury europejskiej: Karpiński — poeta i jednocześnie podmiot filozoficznych dociekań; Leibniz — matematyk i filozof. Dwa sposoby badania rzeczywistości — różne, a jakże sobie bliskie i wzajemnie się uzupełniające. Dwa spojrzenia na świat i dwa sposoby widzenia nieskończonej perspektywy świata. Dwa ośrodki myślenia o świecie, dla których rzeczywistość jest zawsze godna uwagi, jest zawsze czymś tak subtelnym i wymagającym troski badacza, że pomimo licznych porażek intelektualnych i licznych zawodów moralnych inspirowane do poszukiwań.

Samodzielność myślenia Karpińskiego w odniesieniu do kultury oświecenia

Pozostańmy w ramach zarysowanych powyżej ustaleń metodologicznych. Przyjmijmy, że uznamy dociekania filozoficzne Karpińskiego za równorzędne względem twórczości filozoficznej Leibniza i Woltera. Poeta nie powielił gotowych schematów interpretacyjnych dotyczących problemów filozoficznych oraz ich

⁴³ M. R. Antognazza, op. cit., s. 35.

⁴⁴ W. Kaliszewski, *Światło opatrności*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 1, s. 58.

rozwiązań, choć większość z nich zapewne zna. Propozycja zestawiania obok siebie i poszukiwania analogii między twórczością Karpińskiego i twórczością Leibniza wpisuje się w koncepcję Marcina Cieńskiego, który twierdzi, że należy zdystansować się do koncepcji „doganiania” przez polską kulturę kultur obcych⁴⁵. Możemy stwierdzić, że dociekania filozoficzne Karpińskiego nie odbiegają od standardów europejskich. W poetyckiej formie podejmuje on te same ważne w epoce problemy. Może to stanowić potwierdzenie tezy Cieńskiego mówiącej o wielowarstwowości kultury i twórczości oświecenia jako zespołu indywidualnie działających twórców, tworzących własną i niepowtarzalną warstwę literacką i kulturową. Przemawia za tym sposób podejścia Karpińskiego do problematyki sensu życia. Istnieje wiele wierszy Karpińskiego wskazujących, że stosunek do życia polskiego poety jest wyraźnie odmienny od tego, który Wolter naszkicował w *Światowcu* oraz *Poemacie o zagładzie Lizbony*. Charakterystyczną linię graniczną tej odrębności wyznacza wielowymiarowy sposób patrzenia przez Karpińskiego na rzeczywistość. Wyobraźnia twórcza w pełni determinuje poetę. Zaciekawienia i fascynacji wielobarwnością życia nie są w stanie przytłumić zdarzenia przykre, niepożądane i tragiczne. Zatem przyjmijmy, że wyznacznikiem określonej całości kulturowej — poezji Karpińskiego — będzie charakterystyczna dla niego odmienność i swoistość. Ale to przydaje tej poezji wartości poznawczej — epistemologicznej — czyli filozoficznej. Jego poezja nie jest wyrazem naiwnego i powierzchownego spojrzenia na rzeczywistość. Nie gloryfikuje doczesnego świata, jak czynił to młody Wolter, nie sądzi, że rządzi nim okrucieństwo i przypadek, a tak oceniał rzeczywistość stary Wolter. Raczej tak jak Leibniz opisuje rozmaite koleje ludzkiego losu, starając się znaleźć w nim wyższy sens.

Twórczość poetycka Karpińskiego, potraktowana w ten sposób, stanowi ciekawą formę narracji filozoficznej. Jej kwintesencją jest odniesienie się poety do jednego z najważniejszych zagadnień filozoficznych epoki oświecenia — do pytania czym jest Rozum. Rozwiązanie tego problemu Karpiński formułuje w wersji lirycznej w cytowanej już odzie pod tytułem *Do Mądrości*. Roman Dąbrowski proponuje takie ujęcie tematu i treści wiersza:

Już w dwóch początkowych wersach o charakterze apostroficznym Mądrość nazwana została przy pomocy czterech peryfraz niewątpliwie służących

⁴⁵ Zob. M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992, s. 198.

uwzniesieniu wypowiedzi: „matko Cnoty, przyjaciółko człeka. / Wago świata i szczęście dwojakiego wieka”. [...] Kierują one uwagę przede wszystkim na sferę, by tak rzec, emocjonalno-moralną⁴⁶.

Celowo sygnalizuję tu specyficzny klimat tego utworu, pragnąc podkreślić, że to właśnie rozum jest tu nośnikiem refleksji o znaczeniu wartości moralnych. Warto zapytać, dlaczego Karpiński z uporem eksponuje tę cechę rozumu ludzkiego? Otóż można przypuszczać, że dystansuje się od cenionej najwyżej w dobie oświecenia wiedzy ludzkiej i postępu naukowego, ponieważ dostrzega, że próby ogarnięcia przez rozum niezmiernego świata mogą zaowocować oderwaniem się od sfery wartości moralnych. Mogą też prowadzić do pesymizmu — jak u Woltera. Karpiński nie chce wykorzystywać siły rozumu po to, by uzyskać jednoznaczną odpowiedź na pytanie: „Czy wielkość, czyli też nikczemność ludzka przemaga?”. Zamiast tego przyjmuje postawę badacza pokornego, ale konsekwentnego, nieugiętego w poszukiwaniu właściwej drogi życia:

prosiłbym cię przed twoim nachylony progiem:
„Czy ty jesteś boginią, czy ty jesteś bogiem,
Zabłyśnij twym promieniem, bo w ciemności stoję!⁴⁷”

Wydaje mi się, że możemy sobie pozwolić na stwierdzenie, że w powyższych rozważaniach zarysowuje się ciekawa próba rozwiązania dyktomii między pojęciami rozumu i mądrości. Karpiński zdaje się twierdzić, że siła rozumu osiągnie swoją pełnię tylko i wyłącznie na twardych podstawach moralności:

Mądrości! [...]
Wago świata i szczęście dwojakiego wieka [...]
Ty, co wielkość prawdziwą ludzkiego żywota
[...] mierzysz cnotami⁴⁸

Przez analogię: Leibniz również skupił swoją uwagę na problematyce mądrości: „Mądrość jest to po prostu wiedza o szczęściu, taka mianowicie wiedza, która uczy nas osiągać szczęście”⁴⁹.

⁴⁶ R. Dąbrowski, op. cit., s. 20.

⁴⁷ F. Karpiński, *Do Mądrości*, w. 37–39, s. 171.

⁴⁸ Ibid., w. 1–2, 36–37, s. 170–171.

⁴⁹ G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przekł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 224.

Wypowiedział te słowa racjonalista, wybitny matematyk, który wywodził swoje metafizyczne rozważania na podstawie matematycznego rachunku. Dla którego pojęcie rozumu było na tyle pojemne, że mieściło w sobie jako jedną z głównych myśli i zarazem definicji mądrości następującą sentencję: „Bo nasze życie o tyle może być uważane za prawdziwe życie, o ile czynimy w nim dobrze”⁵⁰.

Zakończenie

W pracy niniejszej pragnąłem przedstawić swoiste spojrzenie na interpretację twórczości Franciszka Karpińskiego. Zwróciłem uwagę na fakt, że istnieją metody pozwalające na porównywanie różnych gatunkowo tekstów na zasadzie równorzędności. Przyjąłem, że twórczość Karpińskiego możemy potraktować jako dociekania filozoficzne. Następnie próbowałem wskazać, że istnieje uprawniona możliwość porównywania tekstów poetyckich Karpińskiego z pracami filozoficznymi Leibniza. Żeby to było możliwe, zaakcentowałem istnienie tak zwanej metody narracyjnej. Dzięki odwołaniu się do tej metody mogłem posłużyć się interpretacją filozofii Leibniza w ujęciu José Ortegi y Gasset, Henryka Elzenberga i Marii Rosy Antognazzy. W dalszej kolejności pokazałem próbkę myśli filozoficznej Woltera i na jej tle przedstawiłem twórcze dociekania filozoficzne Karpińskiego, które można uznać za polską wersję filozofii optymizmu wieku oświecenia. W oparciu o zebrane wnioski pokazałem kilka przykładów możliwości zestawiania obok siebie tekstów Leibniza i Karpińskiego. Przyjąłem także założenie o potraktowaniu twórczości Karpińskiego jako równoległej do prądów filozoficznych epoki. Określiłem wyobrażenie twórczą Karpińskiego jako oryginalną, wpływającą z innego niż erudycja źródła. Jako argumentem posłużyłem się stosunkiem poety do sytuacji granicznych (*O nieszczęściach ojczyzny i rzezi humańskiej*). Starąłem się wykazać, że omawiając twórczość Karpińskiego w perspektywie filozoficznej, możemy znaleźć w nich próbę odpowiedzi na fundamentalne pytanie o stosunek do istnienia zła w świecie. Z dociekań filozoficznych Karpińskiego wynika jednoznaczne przekonanie o trwałym istnieniu wartości moralnych oraz przekonanie o celowości życia człowieka. Zwróciłem uwagę, że odwoływanie się do literatury biblijnej oraz dogmatu Kościoła katolickiego nie daje pełnych możliwości interpretacji tekstów

⁵⁰ Ibid., s. 229.

Karpińskiego. Wreszcie próbowałem pokazać liczne analogie między próbami filozoficznymi Franciszka Karpińskiego i założeniami metafizyki Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Na koniec zacytuję refleksję José Ortegi y Gasset, którą ewidentnie odnieść można zarówno do filozofii Leibniza, jak i do filozoficznych aspektów twórczości Franciszka Karpińskiego:

Optymizm Leibniza nie jest zatem kwestią humoru czy temperamentu. Nie jest to optymizm przez kogoś odczuwany, lecz taki, którym coś jest. Przedstawia sobą pewien wymiar ontologiczny. Jest to optymizm bytu. Nie chodzi o to, aby obserwując fakty, składające się na świat, przeprowadzić rachunek dobra i zła, przejawiających się w świecie, i tym samym ocenić, które z nich ma przewagę. Żłudna ocena. [...] Tymczasem u Leibniza doskonałość świata, poprzedza jakakolwiek kontemplację jego zawartości⁵¹.

Wnioski

Twórczość Karpińskiego jest wyrazem konfrontowania się poety z rzeczywistością. Dociekania filozoficzne Karpińskiego stanowią próbę zrozumienia i opanowania sytuacji granicznych. Odbywa się to zawsze przy zachowaniu szacunku dla człowieka i jego zmagania z rzeczywistością. Refleksje te oparte są na klarownej definicji mądrości, która wyznacza wyraźne granice człowieczeństwa. A co uczynić z cytowanym tak często w niniejszej pracy filozoficznym pytaniem: „Czy wielkość, czyli też nikczemność ludzka przemaga?”. Twierdzę, że Karpiński, analogicznie jak Leibniz, postuluje, aby nie przeprowadzać jednoznacznego **rachunku dobra i zła**. Jego wizję świata i własnego istnienia podsumować można fragmentem autobiograficznego wiersza *Powrót z Warszawy na wieś*: „Szczęśliwy, kto na małym udziale przebywa...”. Tymczasem Hans Magnus Enzensberger w wierszu pt. *Gottfried Wilhelm Leibniz* pisze o filozofie:

Owo upodobanie do skąpych, zapadłych dziur, rezydencji
Na niemieckiej prowincji, o złej sławie i ciemnych,
Ściśle: do tego, co nie zwraca uwagi, daje do myślenia⁵².

⁵¹ J. Ortega y Gasset, op. cit., s. 323–324.

⁵² H. M. Enzensberger, *Eliksiry nauki*, przekł. S. Leśniak, Gdańsk 2016, s. 28.

Bibliografia

- Antognazza M. R., *Leibniz. Biografia intelektualna*, przekł. Z. Lamża, Ł. Lamża, Kraków 2018.
- Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2001.
- Cieński M., *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992.
- Czytanie Karpińskiego*, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017, t. 1, 2.
- Dąbrowski R., *O źródłach prawdziwego pocieszenia: Do Mądrości*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 2, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017.
- Elzenberg H., *Wstęp*, [w:] G. W. Leibniz, *Monadologia*, przekł. H. Elzenberg, Toruń 1991.
- Enzensberger H. M., *Eliksiry nauki*, przekł. S. Leśniak, Gdańsk 2016.
- Kaliszewski W., *Światło opatrności*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 1, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017.
- Karpiński F., *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, Warszawa 1987.
- Karpiński F., *Wiersze zebrane*, cz. 1, wyd. T. Chachulski, Warszawa 1998.
- Karpiński F., *Do mądrości*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 2, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017.
- Kostkiewiczowa T., *Polski wiek światel*, Toruń 2017.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, przekł. H. Elzenberg, Toruń 1991.
- Leibniz G. W., *Pisma z teologii mistycznej*, przekł. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- Leibniz G. W., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, przekł. S. Cichowicz, [w:] G. W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, red. J. Rolewski, Toruń 1995.
- Leszczyńska-Skowron K., *Ponadczasowy lament. „O nieszczęściach Ojczyzny i rzezi humanistycznej”*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 1, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017.
- Mortier R., *Unité et diversité des Lumières en Europe occidentale*, [w:] *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Actes du Colloque de Mátrafüred (3-5 novembre 1970), Budapest 1971.
- Norkowska A., *Skrzywdzony i samotny: „Żebrak przy drodze”*, [w:] *Czytanie Karpińskiego*, t. 2, red. B. Mazurkova, T. Chachulski, Warszawa 2017.
- Ortega y Gasset J., *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przekł. E. Burska, Gdańsk 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1995.
- Wolter, *Poemat o Zagładzie Lizbony*, przekł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, z. 4.

Two Poles of European Culture: Karpiński and Leibniz. An Attempt at a Study of the Reflections of Franciszek Karpiński in Relation to the Philosophy of Gottfried Wilhelm Leibniz

[summary]

The author seeks an answer to the following question: can we relate the work of Franciszek Karpiński to the philosophical achievements of Gottfried Wilhelm

Leibniz? The article proposes to treat Karpiński's work as a philosophical inquiry and notices in it a clearly defined metaphysical and axiological principle, which can be treated as an independently constructed version of Leibniz's principle of sufficient reason. The notes in the diary confirm the assumption that painful life experiences did not stop the poet's efforts to build a vision of the world that we have reasons to call the "philosophy of optimism".

Keywords: axiology, comparative literary studies, narrative method, creative imagination, philosophical inquiry, immanent source of philosophical inquiry, principle of sufficient reason, philosophy of optimism