

## Aksjologiczny wymiar kultury pierwotnej w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach* Ignacego Krasickiego\*

---

The Axiological Dimension of Primitive Culture in *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* by Ignacy Krasicki

ARTUR TIMOFIEJEW

Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej, Polska

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5742-1362>

e-mail: [artur.timofiejew@mail.umcs.pl](mailto:artur.timofiejew@mail.umcs.pl)

**Abstract.** The article is an analysis of the image of primitive culture created by Ignacy Krasicki, characterized by four features – external hermeticism, inclusive openness, tribalism and illiteracy. Both in terms of postulates of reform of the Polish cultural pattern of the second half of the 18<sup>th</sup> century hidden under the plot layer, as well as in the adopted method of creating the culture of the Nipians, Krasicki emphasizes the sphere of “active” values close to the Enlightenment perception of reality; rationality, usefulness, cognitive objectivity and the common good manifesting themselves exclusively in the sphere of praxis are intercultural evidence of “man’s emergence from immaturity”.

**Keywords:** axiology of the Enlightenment, Krasicki, educational novel, primitive culture

**Abstrakt.** Artykuł jest analizą stworzonego przez Ignacego Krasickiego obrazu kultury pierwotnej, cechującej się czterema znamionami – zewnętrzną hermetycznością, inkluzywną otwartością, plemiennością i niepiśmiennością. Tak w zakresie ukrytych pod warstwą fabularną postulatów

---

\* Publikację tomu sfinansowano ze środków Instytutu Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UMCS. Wydawca: Wydawnictwo UMCS. Dane teled adresowe autora: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M.C. Skłodowskiej 4, p. 230, 20-031 Lublin, Polska; tel.: (+48) 81 537 51 90.

reformy wzorca kultury polskiej drugiej połowy XVIII wieku, jak i w przyjętej metodzie kreowania kultury Nipuanów, Krasicki kładzie nacisk na sferę „czynnych” wartości bliską oświeceniowemu postrzeganiu rzeczywistości; przejawiające się wyłącznie w sferze *praxis* racjonalność, użyteczność, poznawczy obiektywizm i dobro powszechne są interkulturowym świadectwem „wyjścia człowieka z niepełnoletności”.

**Słowa kluczowe:** aksjologia oświecenia, Krasicki, powieść edukacyjna, kultura prymitywna

Spśród wielu przejawów dynamiki cywilizacyjnej wieku rozumu, szczególnie i wnikliwie scharakteryzowanych w klasycznej już monografii Pierre’a Chaunu, warto z perspektywy dociekań nad aksjologicznymi podstawami oświeceniowych koncepcji kultury (*resp.* kultur) zwrócić uwagę na dokonywane wówczas odkrycia geograficzne i szeroko pojętą eksplorację ich rezultatów oraz na teoretycznie, głównie na polu filozofii i literatury, i praktycznie, w wymiarze politycznym, realizowane próby stworzenia nowego porządku politycznego, prawnego, społeczno-ekonomicznego, obyczajowego czy religijnego, czyli nowej kultury (Chaunu, 1989, s. 67–72; Cieński, 2012, s. 113). W sukces tym próbom przychodziły owe odkrycia, wykorzystywane okazjonalnie jako źródło pewnych wzorów kulturowych przeznaczonych do bezpośredniej adaptacji w kulturze europejskiej, najczęściej zaś jako obfity rezerwuar kulturotwórczych inspiracji. Te ostatnie wynikały, jak podkreśla Marcin Cieński, z poddawania wartościowaniu odkrytej w podróży nowej rzeczywistości i przyjmowały formę pytań związanych z wzajemną, tj. międzykulturową, transpozycją wartości uniwersalnych (Cieński, 2012, s. 117).

Na poszukiwanie w kulturach prymitywnych, kojarzonych zwykle z eudajmonią „rajskich” wysp Pacyfiku, skutecznego panaceum na bolączki cywilizacyjne trapiące *le Siècle des Lumières* wskazywał Bronisław Baczko, jak najśluszej upatrując w tym wysiłku oświeceniowych intelektualistów zmagania się z zasadniczymi kwestiami aksjologicznymi: zła, wolności, prawdy, szczęścia (Baczko, 2001, s. 119–121, 137–139). W kontekście rozważań Baczki warto zaakcentować i to, że myśliciele XVIII stulecia musieli sprostać zadaniu dostrzeżenia i określenia sfery wartości obowiązujących w danej kulturze – co stanowiło konsekwencję powszechnie podówczas akceptowanego subiektywistycznego ujmowania kultury, w którym wartości utożsamia się „z myślą, sądem, koncepcją, przekonaniem, wyobrażeniem, postawą, czynnikiem motywacyjnym” (Bednarek, 1995, s. 155–156) – a zarazem zadaniu zdefiniowania uniwersalnego (funkcjonującego ponad kulturami partykularnymi) kryterium aksjologicznego, wedle którego możliwe stawało się dokonywanie pod względem aksjologicznym diagnozowania i opisywania danej kultury (Cieński, 2012, s. 115).

Tak ukierunkowany wysiłek intelektualny podjął na gruncie oświeceniowej literatury polskiej Ignacy Krasicki w swojej pierwszej i najpoczytniejszej powieści,

której główne idee, a więc także idea kontaktu z inną niż europejska kulturą i przeniesienia „innych” kulturowo wartości na teren ówczesnej kultury polskiej, ukształtowały się, jak stwierdza Zbigniew Goliński, już około roku 1771. Znaczący życia i twórczości Krasickiego wskazuje na bezpośrednie sąsiedztwo w notatkach XBW planu przyszłej powieści i zamiaru przelania na łamy „Monitora” refleksji płynących z aktualnie czytanego „Spectatora”:

Idea powieści była dawniejsza i prace postępowaly już od dłuższego czasu. Jeszcze przed decyzją o „przetłumaczeniu albo raczej analysis dyskursów ze «Spectatora»” angielskiego, jakie planował na cały rocznik 1772, zapisał w monitorowym notatniku na czterech stroniczkach bardzo dokładny plan większej całości fabularnej o tytule *Historia Doświadczyńskiego* (Goliński, 1979, s. 260–261)<sup>1</sup>.

Warto zatem zapytać, w kręgu jakich wartości pozostaje myśl twórcy *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków*, pamiętając jednocześnie, że nie idzie tu o wartości rudymenarne w światopoglądzie oświecenia – rozum, naturę, prawdę czy szczęście<sup>2</sup>, gdyż te niewątpliwie leżą u podstaw tej myśli, lecz o wartości, rzecz można, sfunkcjonalizowane<sup>3</sup>, stale aktywizujące się, istniejące tylko w formie czynnej tak w świecie przedstawionym powieści, jak i w okalającej go przestrzeni dyskursu kulturowego.

*Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* odczytuje się zazwyczaj w ramach akademickiego wykładu historycznoliterackiego jako jeden z wielu projektów realizacji oświeceniowej utopii ładu społecznego i ekonomicznego<sup>4</sup>. Ten typ lektury został niejako zaprogramowany przez fabułę dzieła, której dwie trzecie dotyczą

---

<sup>1</sup> To sąsiedztwo skłania do przypuszczeń o możliwym ideowym powinowactwie systemu wartości promowanego w spektatorowych esejach i w rozdziałach powieści. Znaczące są w tym kontekście zbieżności wątku fałszywej hierarchii wartości (przedkładania wartości materialnych nad wartości humanistyczne) i wynikającego z niej znieważenia ludzkiej godności w rozdziale II i III ks. III powieści z historią Inkle’a i Yarico, nb. rozgrywającą się na jednej z wysp karaibskich („Spectator”, 1711, No. 11) oraz wyrastającego z koncepcji religii rozumnej podporządkowania wiary sferze wartości moralnych i nakazowi praktykowania cnoty w rozdziale XI ks. II z esejem o religii Josepha Addisona („Spectator”, 1712, No. 459).

<sup>2</sup> Koncepcję eudajmonii obecną w pismach Krasickiego, której istotę stanowi schryścianizowana stoicka cnota odniesiona do realizowanych na co dzień wartości uniwersalnych, rekonstruuje Klara Leszczyńska-Skowron (Leszczyńska-Skowron, 2021).

<sup>3</sup> Pojęcie funkcjonalizacji wartości należy tu przyjąć za Marią Gołębiowską, która w kontekście ustaleń Charlesa Taylora dotyczących kulturalistycznej koncepcji aksjologii akcentuje rangę sfery *praxis* jako właściwego sposobu istnienia wartości i jako katalizatora ich przemiany we wzory postępowania (Gołębiowska, 2003, s. 88–89, 91).

<sup>4</sup> Kanoniczną postacią takiego odczytania twórczości XBW stanowi monografia Romana Wołoszyńskiego *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość* (Wrocław–Warszawa–Kraków 1970), a zwłaszcza poświęcony tej powieści rozdział *W stronę utopii*.

tematycznie utopii – jej struktury i funkcjonowania skonkretyzowanych w obrazie fikcyjnej wyspy Nipu (księga II powieści) i prób przeniesienia nipuańskiego wzorca idealnie urządzonego kolektywu na grunt europejskich – w tym także polskich – stosunków społeczno-gospodarczych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku (księga III).

Wynikająca z fundamentalnej idei oświecenia, a mianowicie z idei postępu, popularność motywu utopii w myśli i wyobraźni osiemnastowiecznych intelektualistów (motywu realizującego się biegunowo: albo jako utopia, do której dążenie jest – lub ma być – procesem jej rekonstruowania w rzeczywistości historycznej, albo jako utopia, której osiągnięcie nigdy nie jest możliwe, a ona sama właśnie poprzez tę niemożność powielenia siebie w rzeczywistości historycznej jawi się zgoła jako obiekt, mówiąc językiem Kanta, marzycielstwa) zaważyła już w okresie bezpośrednio następującym po publikacji *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków* w 1776 roku na odbiorze tej powieści w kategoriach projektu utopii, stanowiącego jeszcze jedną pozycję w rozpisanej na szereg innych utworów literackich i wypowiedzi publicystycznych recepcie Krasickiego na uzdrowienie zagrożonej upadkiem Rzeczypospolitej<sup>5</sup>.

Popularność ta przesłoniła jednak inne możliwe i założone przez XBW ujęcie *Mikołaja Doświadczyńskiego* (analogicznie jak w przypadku ujęcia „utopijnego”, zaprogramowane przez fabułę utworu) w perspektywie projektu dialogu kulturowego. Krasicki był nie tylko świadom istnienia dialogu kultur jako składnika współtworzącego cywilizację ogólnoludzką, ale także akcentował jego stymulujące oddziaływanie na rozwój tej cywilizacji<sup>6</sup>. Czynniki zewnętrzne wobec świadomości literackiej – takie jak: upatrywanie w literaturze środka bezpośredniej perswazji, traktowanie bohatera literackiego jako typu aktualnie występujących zachowań, lokowanie w utworze literackim postulowanego punktu docelowego koniecznych zmian itp. – o pierwszorzędym znaczeniu w ówczesnej sytuacji politycznej i kulturowej w Polsce, z jednej strony zagrożonej agresją otaczających ją mocarstw i rozprzęgającą funkcjonowanie instytucji państwowych anarchią, z drugiej zaś w sposób skokowy zmieniającej model kultury oficjalnej (z sarmackiego na oświeceniowy) właśnie w celu likwidacji owego zagrożenia, przesądziły o „utopijnym” stylu lektury *Mikołaja Doświadczyńskiego*. Tymczasem, gdy czynniki te weźmie

---

<sup>5</sup> O wielości i różnorodności utopijnych projektów naprawczych w dobie stanisławowskiej pisze Wołoszyński, dzieląc je na *stricte* utopijne i kryptoutopijne (Wołoszyński, 1970, s. 197).

<sup>6</sup> Dokładniej problem otwartości Krasickiego na inne niż europejska kultury rozpatruje Teresa Kostkiewiczowa, zwracając uwagę na widoczne w jego poglądach dowartościowanie kultury prymitywnej i relatywizację wartości kultury oświeceniowej (Kostkiewiczowa, 2011, s. 27–32).

się w nawias, w całej rozciągłości odsłoni się organicznie spojona z tą powieścią perspektywa projektu dialogu kulturowego<sup>7</sup>.

Podobnie jak w perspektywie „utopijnej”, tak i w tej obowiązuje na poziomie przedstawień i na poziomie dyskursu poetyka kontrastu; w pierwszej był to kontrast tego, co idealne (fikcyjnej krainy utopii – wyspy Nipu), z tym, co nieidealne (z rzeczywistością historyczną, czyli całym światem poza wyspą Nipu), z apriorycznie obowiązującą biegunowością wartościowania obu stron kontrastu (pozytywnie oceniana utopia – wyspa Nipu, negatywnie – rzeczywistość historyczna, tj. reszta świata); w drugiej z perspektyw kontrast Nipu i reszty świata drugiej połowy XVIII wieku wynika z inności obu stron, inności wolnej od odgórnego założonego ich wartościowania, inności jakby zneutralizowanej czy też wyzerowanej pod względem aksjologicznym. W perspektywie „dialogowej” wartościowanie stron tworzących kontrast może zachodzić i zazwyczaj zachodzi, tak jak w przypadku *Mikołaja Doświadczynskiego*, ale tylko *a posteriori*, po prezentacji każdej ze stron. Jest więc ono, w odróżnieniu od wartościowania kontrastu w perspektywie „utopijnej”, nieobligatoryjne i aposterioryczne.

Inny też jest w każdej z dwóch perspektyw założony przez pisarza cel ukazanego kontrastu: opozycja „idealne – nieidealne” rysuje się, mówiąc obrazowo, wertykalnie, a jej funkcją jest podciągnięcie „nieidealnego” w kierunku „idealnego”, natomiast opozycja „inne – inne”, zachodząca w wymiarze horyzontalnym, ma za zadanie doprowadzić do wzajemnego przenikania się tworzących ją stron.

Aby ta interferencja była możliwa, obie strony muszą charakteryzować się otwartością (jeśli nie otwartością w ogóle, tzn. otwartością na każdą inną, różną od własnej kulturę, to przynajmniej otwartością na tę jedną, która aktualnie jawi się jako inna); w powieści Krasickiego otwartość skontrastowanych ze sobą kultur – wysokorozwiniętej (europejskiej) i prymitywnej (nipuańskiej) – symbolicznie reprezentują dwaj główni bohaterowie pierwszych trzech rozdziałów księgi II, Mikołaj i anonimowy tubylec, obydwoj chcący nie tylko rozmawiać ze sobą, ale przede wszystkim poznać jeden drugiego i zrozumieć:

Wzajemne zdziwienie trwało czas niejaki; w tym przystąpił ku mnie poważny starzec, i gdy mi na znak dobrego przyjęcia rękę podał, ja padłem mu do nóg rzewno płacząc: podniósł mnie z skwapliwością i mówić począł łagodnie, jakem mógł z miny i gestów miarkować, ale językiem wcale mi niewiadomym. Na hazard, że może co zrozumie, zacząłem do niego mówić po polsku, po łacinie,

---

<sup>7</sup> Podążając wskazanym przez Teresę Żółkowską tropem teoretycznych rozstrzygnięć poczynionych przez Martina Bubera i Emmanuela Lévinasa, zakładających binarność pojęcia dialogu – jako rozmowy, której celem jest „uzgodnienie stanowisk lub przynajmniej [...] wypracowanie [...] współbycia”, i jako spotkania Ja z Innym (Żółkowska, 2013, s. 18), należy stwierdzić, że oba składniki tego pojęcia uzyskują w powieści Krasickiego wyrazistą konkretyzację.

po francusku, a gdy i on mnie nie rozumiał, gestami opisywałem mu sytuacją moją teraźniejszą [...] (Krasicki, 1950, s. 76).

Jednocześnie ta otwartość, czyli zdolność danej kultury do podjęcia dialogu z inną, podlega według Krasickiego zewnętrznym, tj. niezależnym od samej woli dialogowania, uwarunkowaniom. Mają one z pewnością historyczne podłoże – które sięga, jak wolno sądzić z trwałości wykształconego na nim stereotypu myślowego, końca XV wieku i jest ufundowane na fakcie odkrycia Ameryki przez Kolumba, fakcie pierwszego, tak jak powszechnie nie tylko w czasach oświecenia sądzono, zetknięcia się Europejczyków i Indian – wskazującym na otwartość kultury europejskiej, jakby oczekującej spotkania z inną kulturą, w tym przypadku z przewidzianą (aczkolwiek niecelnie!) kulturą Indii, i na otwartość kultury karaibskich Indian, z ciekawością przyjmujących reprezentantów nieznanego im świata. Warunkiem zaktywizowania otwartości tkwiącej w każdej z obu kultur jest ich absolutna nowość względem siebie. Muszą to być kultury niemające ze sobą jakiegokolwiek wcześniejszej styczności, oddzielone od siebie olbrzymią przestrzenią. Drugi formalny warunek okazania otwartej postawy wobec przedstawiciela innej kultury to zajęcie pozycji „przybysza” lub „gospodarza”, czyli albo kogoś, kto wchodzi w inne niż znane mu dotychczas środowisko kulturowe i zaczyna w nim funkcjonować, albo kogoś, kto styka się w sferze tego co wewnętrznie „moje” (wynikające z podmiotowego udziału w kulturze macierzystej) z nagle pojawiającym się „ciałem obcym” kulturowo. Sugestywnie zanalizował to zjawisko Zbigniew Mazur, przyglądając się wstępnej fazie kulturowego kontaktu Indian północnoamerykańskich z terenu Wirginii i przybyłych tam na początku XVII wieku Anglików; pierwsi zachowali, mimo otwartości na „nowinki” cywilizacji europejskiej – zwłaszcza na nieznanie im wcześniej dobra materialne – uznawane przez siebie wartości i ukształtowane na ich gruncie obyczaje, drudzy ograniczyli swoją otwartość do akceptacji stałego kontaktu z przedstawicielami innej kultury (Mazur, 1995, s. 83–84).

Odwołując się do przykładowo wskazanego tu historycznego faktu jednostronnego transferu kulturowego między Europejczykami a autochtonami wirginijskimi – transferu dokonującego się ze względu na wynikające z niego praktyczne korzyści (wzmocnienie autorytetu własnego plemienia i usprawnienie korzystania z naturalnego otoczenia) – warto zauważyć i to, że w powieści Krasickiego obaj partnerzy dialogu, zaakceptowawszy pewne wartości strony przeciwnej, nie redukują zakresu wartości dotychczas przez siebie uznawanych, lecz go wzbogacają. Mikołaj, przekonany przez Xaoo o wyższości wiedzy bazującej na doświadczeniu nad wiedzą czysto teoretyczną, nie kwalifikuje tej ostatniej jako bezwartościowej, nipuański zaś mędrzec, uznawszy praktyczną wartość „zwyczaju odwiedzania cudzych krajów”, zdecydowanie potwierdza swoją aksjologiczną, także praktycznie umotywowaną,

normę nieprzekraczania granic Nipu: „Bojaźń nowości przewyższa u nas wszystkie najpożądańszych awantazów perspektywy. Przenosimy nad wszystko pewność niewzruszonej sytuacji naszej” (Krasicki, 1950, s. 110).

Przesłanki historyczne, zarówno rozumiane dosłownie – jako relacjonowane niemal na bieżąco w rozlicznych opisach podróży eksploracji nieznanych terytoriów – jak i funkcjonujące w obrębie wspomnianego „Kolumbowego” stereotypu świadomości kulturowej Europejczyka drugiej połowy XVIII wieku, a warto podkreślić, że stereotyp ten konkretyzował się w ogólnie pozytywnym spojrzeniu oświeconych na obce kultury, których odmienność od kultury europejskiej traktowano jako wyraz naturalności i autentyczności (Rotkiewicz, 2012, s. 161), zdeterminowały pojmowanie istoty kultury prymitywnej przez autora *Mikołaja Doświadczynskiego*. Tworząca tę istotę prymitywność, pierwotność, „dawna dzikość” w ujęciu Krasickiego, jak konstatuje Kostkiewiczowa, „równoważna była z zakorzenionymi w ludzkim sumieniu zasadami: poczciwości, cnoty i umiaru” (Kostkiewiczowa, 1997, s. 158–159). Przedstawiona w powieści kultura Nipu nie jest, co oczywiste, kulturą prymitywną *sensu stricto* ani literackim przetworzeniem jakiegś konkretnej, opisanego przez podróżników bądź kolonizatorów kultury „dzikich” ludów. Jako rezultat inwencji twórczej XBW stanowi konkretyzację pewnego schematycznego, właściwego dla epoki i pisarza – jej reprezentanta – wyobrażenia kultury pierwotnej.

Dla Krasickiego kultura prymitywna jest przede wszystkim kulturą zamkniętą, w przeciwieństwie do otwartej (co w praktyce oznaczało nie tylko nastawionej na kontakt, ale także na ekspresję siebie) kultury wysokorozwiniętej. Hermetyczność tej pierwszej jawi się w dwóch wymiarach: zewnętrznym (dostępu do mieszkańców Nipu broni potrójny pierścień przeszkód – ocean, niegościnne wybrzeże i dziki, pozbawiony ścieżek las) i wewnętrznym (Nipuanie karzą śmiercią współplemieńców, którzy próbują dosłownie i w przenośni<sup>8</sup> wyjść poza obręb własnej kultury).

Jednak jakby wbrew tej szczególnie pielęgnowanej hermetyczności, której wymiar zewnętrzny ma także inne niż tylko „groźne” oblicze (Nipuanie bowiem, choć są ludem wyspiarskim, nie czerpią korzyści z dostępu do morza, a podwójna lądowa obręcz chroniąca ich przed intruzami i przed wyjściem na zewnątrz własnego terytorium sprawia, że dla nich morze praktycznie nie istnieje) i którą można by określić mianem wolicjonalnej, Nipuanów cechuje potencjalna otwartość. Zostaje ona natychmiast uaktywniona w momencie spotkania z nosicielem innej

---

<sup>8</sup> Jeden z Nipuanów, Laongo, który przekroczył granice rodzimego terytorium, informuje innych mieszkańców Nipu o odmiennej od ich własnego wyspiarskiego świata rzeczywistości (Krasicki, 1950, s. 103–104).

kultury, Mikołajem Doświadczyńskim, przy czym warunkiem *sine qua non* tego uaktywnienia jest analogiczna otwartość drugiej strony.

Tuż po zaznaczonej na początku księgi II i opisywanej w kolejnych jej rozdziałach hermetyczności kultury nipuańskiej na plan pierwszy w dyskursie kulturowym Krasickiego wysuwa się plemienność jako podstawowa cecha strukturalna *resp.* fundament kultury prymitywnej<sup>9</sup>. Plemienność pojmuje autor *Mikołaja Doświadczyńskiego* zarówno w aspekcie strukturalnym (plemienność jako czynnik modelujący schemat formy kultury prymitywnej), jak i aksjologicznym (dobro plemiennej wspólnoty jako – obok religii – podstawa obowiązującego w kulturze prymitywnej systemu wartości). Kulturę Nipuanów organizuje plemienność przejawiająca się przybyszowi z Europy w jednakowym dla całej wspólnoty sposobie życia i przeżycia (w znaczeniu biologicznego trwania gatunku) jednostki, w naturalnym – w przeważającej mierze biologicznie uwarunkowanym – sposobie regulacji funkcjonowania wspólnoty i w podobnie, biologicznie, zdeterminowanym sposobie przedłużania bytu wspólnoty.

Ów plemienny, gdyż przesądzający o tożsamości etniczno-kulturowej Nipuanów, uniformizm w przeżywaniu (*resp.* egzystencjalnym doświadczaniu) rzeczywistości sygnalizują stosowane raz po raz w obserwacji życia wyspiarzy określenia i peryfrazy wyrażające wielość, powtarzalność, powszechność, jednakowość, jak np. w przypadku wyglądu zewnętrznego nipuańskich gospodarstw i ubioru mieszkańców wyspy: „[...] każdy z nich miał dom, pole i ogród, wszystko pod równym wymiarem. [...] w odzieży i wygodzie żadnej nie było między nimi różnicy. [...] Kolor wszystkich sukien był szarawy, biały, według wełny, której nie farbowano. [...] krój sukien od wieków był jednaki [...]” (Krasicki, 1950, s. 79–80).

Co godne uwagi, nie czynnik etniczny – pochodzenie od wspólnego przodka, lecz właśnie kulturowy – pełne uwewnętrznienie obowiązujących na Nipu wartości i wytwarzanych przez nie norm sposobu życia („łaknący” Mikołaj wyraża potrzebę pełnego, nie tylko zewnętrznego jako „współobywatel”, utożsamienia się z nipuańską zbiorowością) decyduje o przynależności do plemiennej wspólnoty:

Gdy przyszło ów chleb ojczysty na części dzielić, najstarszy ze zgromadzenia opuścił mnie; to gdy postrzegł mój gospodarz, prosił, ażebym i ja, ile już spółobywatel, mógł być onego uczestnikiem. Trudnił rozdzielający, mieniąc, iż nie będąc synem powszechnego ojca, do cząstki stawy powszechnej nie mogłem należeć. Rzekł Xaoo:

---

<sup>9</sup> W perspektywie „utopijnej” lektury *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków* tak rozumiana plemienność jest określona jako redukcja „człowieka i formy życia zbiorowego do podstawowych atrybutów i relacji najprostszych, nieodłącznych od natury ludzkiej i egzystencji człowieka w społeczności” (Wołoszyński, 1970, s. 199).



– A gdyby pierwszy nasz ojciec ujrzał był przychodnia łaknącego, czy byłby mu kawałka chleba żałował?

Te zagadnienie skonwiktowało wszystkich; rozdzielił się więc ze mną cząstką swoją własną ów najstarszy gospodarz, a skosztowaniem tego szacownego ułamka stałem się członkiem tej szczęśliwej rodziny (Krasicki, 1950, s. 105).

Reguły, wedle których wspólnota działa jako kolektyw, nie zaś jako przypadkowo skonsolidowana zbiorowość, są w swej istocie prostą pochodną praw naturalnych, takich jak równość ludzi wobec siebie i wynikająca z niej godność człowieka, własność (rzecz jasna, nie w sensie Rousseuskim), władza rodziców nad dziećmi, czy potrzeba metafizycznego odniesienia doświadczanego bytu<sup>10</sup> i utrwalane są wyłącznie w tradycji – w przekazywanych ustnie z pokolenia na pokolenie pieśniach, opowieściach, pochwałach traktujących o dokonaniach Kootesa, przaprzdoka wszystkich Nipuanów, i o zasłużonych współplemieńcach:

Historija kraju nie tylko przez powieści starszych w ucztach obwieszczana bywa, mają ułożone pieśni, opowiadające dzieła przodków i ich znaczniejsze przypadki. [...] Wszystkie ich pieśni wodzą do dobrego wychwalaniem dzieł cnotliwych, naganą występków, przeklęstwem występnych (Krasicki, 1950, s. 116).

Historyczne trwanie społeczności Nipu (ale jakby poza historią, ponieważ – analogicznie do modelu funkcjonowania krainy utopijnej – rzeczywistość bytowania plemienia jest ciągle lub prawie ciągle ta sama) zasadza się na zapewnieniu mu środków do życia przez każdego dorosłego członka wspólnoty wyłącznie z rolnictwa; ściślej rzecz ujmując, warunkiem *sine qua non* biologicznie rozumianego trwania wspólnoty jest dieta wegetariańska, uwzględniająca białko zwierzęce tylko w postaci nabiału: „Mięsa tak zwierząt jako i ryb na pokarm nie używają [...]. Krów i wołów mają dostatek i te chowają w oborach dla pracy rolnej i nabiału” (Krasicki, 1950, s. 117).

Egalitarny fizjokratyzm, władza starszych i rodzina organizują kulturę na poziomie intersubiektywnego doświadczenia świata zewnętrznego i na poziomie

---

<sup>10</sup> Kluczową rolę w organizacji sposobu życia Nipuanów odgrywa religia. Tak jak w każdej kulturze, niezależnie od stopnia jej rozwoju, stanowi ona wraz z dobrem wspólnoty *fundamentum primum* obowiązujących wartości, sama będąc jedną z nich. Kwestia wartości religijnych w kulturze pierwotnej i ich rozpatrzenie w perspektywie rzeczywistości nipańskiej wymagają jednak z racji swej obszerności osobnych rozważań i nie będą przedmiotem niniejszego wywodu. Zajmujący się zagadnieniem społecznie uwarunkowanej religii jako kwintesencji doświadczenia rzeczywistości (*Erfahrungsreligion*) Thomas Bargatzky wskazuje na oświeceniowy rodowód uniwersalizacji wywodzącego się z kultur pierwotnych kondensowania owego doświadczenia *resp.* tworzenia mitu (Bargatzky, 2007, s. 38–45).

doświadczenia rzeczywistości wewnętrznej. W przypadku pierwszego z poziomów kultura Nipuanów staje się kulturą technologiczną, czyli kulturą zorientowaną na regulację praktycznej strony egzystencji człowieka. Musi zatem odpowiadać skutecznie na pytanie „jak żyć?” – i by podołać temu zadaniu, przybiera dzięki potrójnie urzeczywistniającej się plemiennej strukturze samonakręcającego się mechanizmu. Wyprodukowanie pożywienia zapewnia przetrwanie i reprodukcję społeczności, reprodukcja zachodzi w obrębie rodziny, każdy zaś nowy członek wspólnoty musi być do niej wprowadzony (*resp.* podlega inicjacji w życie wspólnoty), by mógł przeżyć i uczestniczyć w reprodukcji.

Wprowadzony do *Mikołaja Doświadczyńskiego* schemat formy, według którego funkcjonuje kultura prymitywna, mógł Krasicki wypreparować ze znanych opisów podróży (np. Louisa-Antoine’a Bougainville’a, Philipa Cartereta, Jamesa Cooka, Samuela Wallisa), w których społeczności egzotycznych wysp, głównie pacyficznych, ukazywane były jako wspólnoty żyjące jakby niezależnie od biegu historii, z nastawieniem na biologiczne trwanie. Schemat ten obowiązywał w „historiach insularnych” związanych z modelem utopii oświeceniowej, w której, jak stwierdza Baczko, historia, *scil.* historia własnego plemienia, jest właściwie jej brakiem i tylko czymś wtórnym wobec fizycznego istnienia plemiennej wspólnoty: „Następujące po sobie pokolenia w swych obyczajach odtwarzają jedynie to, co w sposób tak rozumny stworzono na samym początku” (Baczko, 2001, s. 103).

Do cech prymarnych kultury prymitywnej, wyeksponowanych przez Krasickiego w obrazie Nipu, należy niepiśmienność. Zarówno komunikacja międzypokoleniowa, jak i utrwalanie – konstytutywnej dla poczucia plemiennej tożsamości i dla funkcjonowania wspólnoty – pamięci zbiorowej realizuje się wyłącznie przy pomocy ustnego przekazu informacji. Nipuanie, tak jak wszystkie ludy prymitywne, nie znają pisma, ale w przeciwieństwie do tychże, dowiedziawszy się od Mikołaja, czym ono jest i do czego służy, świadomie je odrzucają, mimo że stanowi ono potencjalne narzędzie usprawnienia wewnątrzplemiennej komunikacji. Krasicki mistrzowsko łączy w owej niezgodzie mieszkańców Nipu na przyjęcie obcego im kulturowo narzędzia psychologicznie umotywowaną obawę przed wielce prawdopodobnym zakłóceniem harmonijnego dotychczas porządku życia społeczności<sup>11</sup> i jakby naddaną, wynikającą zaś naprawdę z literackiej kreacji świata powieściowego, wsparcią na aksjologicznej przesłance o wyraźnie

---

<sup>11</sup> Lęk przed alfabetyzacją – pojęty nie w aspekcie psychologicznym, ale aksjologicznym, jako swoista wartość zabezpieczająca przed przyjęciem antywartości – będąc wyrazem „prymitywności”, wskazuje na związek wzorca naturocentrycznej utopii społecznej oświecenia z wyznacznikami kultury pierwotnej. Najradykałniej ów lęk objawił się w utopii Dom Deschamps’a, zalecającego likwidację wszystkich form realizacji pisma (Rotkiewicz, 2012, s. 162). Cofnięcie się wysokorozwiniętej kultury europejskiej do stadium kultury pierwotnej, której cechą jest m.in.

Roussowskiej proveniencji refutację pisma i apologię „głosu”<sup>12</sup> – oralności jako podstawy właściwej komunikacji między ludźmi<sup>13</sup>.

Rozmowy prowadzone przez Mikołaja z Xaoo na temat wartości wiedzy zawartej w książkach, czyli utrwalonej poprzez pismo, mają zawsze jednakowy finał: pismo nie jest – w przeciwieństwie do przekazu oralnego – pierwszorzędnym środkiem rejestrowania i przechowywania wiedzy, a nadto – również w przeciwieństwie do przekazu ustnego – nie ma właściwości filtrowania utrwalanej wiedzy, rejestrowania tylko wiedzy wartościowej, autentycznej, wywiedzionej z doświadczenia i praktycznie przydatnej:

– Któż ten kunszt rolnictwa wydoskonalił? – rzecze Xaoo. – Zapewne jaki pracowity rolnik, który długim doświadczeniem poznał niektóre w tej mierze innym jeszcze współrolnikom niewiadome tajemnice.

– Mylisz się – rzekłem – te rzeczy są opisane w księgach, a nasi rolnicy pisać nie umieją. Ci, którzy nam te tajemnice odkryli, po większej części może i nie widzieli, jak się grunt uprawia, i z tej samej przyczyny większego uwielbienia godni, że samym umysłu swojego natężeniem dociekli tego, czego ich przodków ustawiczna praca dokazać nie mogła.

Śmiech jego przerwał mój dyskurs [...] (Krasicki, 1950, s. 94).

Podobnie wybrzmiewa dialog przedstawicieli obu kultur na temat *Mizantropa*; zapisana w komedii Moliera wiedza o moralnej wrażliwości człowieka stanowi, zdaniem Xaoo, konglomerat prawdy i fałszu:

– Musiał się dobrze znać na ludziach ten, który tę rzecz napisał. Namiętności dobrze są wyrażone, zbytek osobliwości doskonale wytknięty. Ale zda mi się, iż autor kilku rzeczy w tym swoim dziele nie postrzegł. [...] Cnotliwemu mizantropowi odjął największą cnoty zaletę, roztrpność [...]. Przydał mu nadto zbyteczną miłość własną [...]. Nie takie są, mój synu, prawdziwej cnoty znamiona (Krasicki, 1950, s. 124–125).

---

niepiśmienność, staje się w oświeceniowych utopiach plebejskich pierwszym warunkiem powrotu do autentycznych wartości (Czarnecki, 1992, s. 91–92).

<sup>12</sup> U Rousseau bowiem „[...] stosunek między mówiącym podmiotem a językiem przestaje być relacją instrumentalną [...]. Podmiot i język przestają być względem siebie czymś zewnętrznym. [...] Słowo i podmiot tworzą jedno [...]. Ponadto ta spontaniczna wierność, łącząca słowo z emocją, jest gwarantem całej reszty; bezpośrednia prawda języka gwarantuje prawdę przeszłości w kształcie, w jakim była przeżywana” (Starobinski, 2000, s. 234–235).

<sup>13</sup> Dokonująca się w kulturze oświecenia głównie dzięki Rousseau i Herderowi, jak stwierdza Rudolf Behrens, rehabilitacja oralności możliwa była wskutek „odkrycia” w niej wyższego niż w piśmie potencjału komunikatywności: przekaz ustny zawsze związany jest z *hic et nunc* wypowiedzanego sensu, czyli nie jest zniekształcony przez dystans przestrzennie-czasowy, oraz „dotyka życia”, czyli ma pragmatyczną orientację (Behrens, 2001, s. 194).

I znów, tak jak w przypadku regulacji sposobu życia wspólnoty, sfera *praxis* stanowi jedyne kryterium sposobu utrwalania i komunikowania wiedzy (w tym wiedzy o obowiązujących wartościach)<sup>14</sup>. Sposób ten sprawdzony praktycznie, zarówno pod względem jednoznaczności przekazywanych treści, jak i pod względem zapewnienia aksjologicznej czystości tychże, jest wystarczający, nie wymaga zmiany ani dopełnienia innym sposobem.

Stworzony piórem XBW obraz kultury pierwotnej, cechującej się czterema znamionami – zewnętrzną hermetycznością, inkluzywną otwartością, plemiennością i niepiśmiennością – implikuje, tak w zakresie ukrytych pod warstwą fabularną postulatów reformatorskich, jak i w przyjętej metodzie kreowania kultury Nipuanów, sferę „czynnych” wartości bliską oświeceniowemu postrzeganiu rzeczywistości; przejawiające się wyłącznie w sferze *praxis* racjonalność, użyteczność, poznawczy obiektywizm i dobro powszechne są przeciw interkulturowym świadectwem „wyjścia człowieka z niepełnoletności”. Nieznający pisma i w zasadzie nieznający innej niż własna kultura Nipuanie wyszli z „niepełnoletności”, są ludźmi szczęśliwymi. Uobecniające się w konkretnych, od wieków powtarzających się zachowaniach i działaniach wartości czynią ich podmiot szczęśliwym. Bowiem, jak trafnie ujął to Paweł Pluta, „istota szczęśliwości, według księcia biskupa, nie tkwi w usilnym dążeniu do osiągnięcia tego stanu, lecz w zwykłych, codziennych ludzkich działaniach. One właśnie pozwalają poczuć się fortunnie” (Pluta, 2014, s. 261).

## BIBLIOGRAFIA/REFERENCES

- Baczko, Bronisław. (2001). *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bargatzky, Thomas. (2007). *Mythos, Weg und Welthaus. Erfahrungsreligion als Kultus und Alltag*. Berlin: LIT Verlag.
- Bednarek, Stefan. (1995). *Pojmowanie kultury i jej historii we współczesnych syntezach dziejów kultury polskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Behrens, Rudolf. (2001). Schrift und Stimme. Illusionen der Gegenwart und ihre Zerstörung im französischen Briefroman des 18. Jahrhunderts. W: Caroline Welsh, Christina Godnowski, Susanna Lulé (Hrsg.), *Sinne und Verstand. Ästhetische Modellierungen der Wahrnehmung um 1800* (s. 189–206). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Chaunu, Pierre. (1989). *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cieński, Marcin. (2012). Podróżowanie w XVIII wieku jako przedmiot współczesnej refleksji badawczej. Kilka uwag. *Wiek Oświecenia*, 28, s. 111–122.

<sup>14</sup> O sferze *praxis* jako o probiezku wartościowania dyskursu poznawczego w oświeceniowym piśmie David Kaldewey; sejentystycznie pojęte poznanie, uwarunkowane i ostatecznie weryfikowane przez pragmatycznie określony cel, jest dla oświeconych jedynym prawomocnym, powszechnie obowiązującym orzekaniem o rzeczywistości, a więc także o wartościach (Kaldewey, 2013, s. 289).

- Czarnecki, Zdzisław Jerzy. (1992). *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Goliński, Zbigniew. (1979). *Ignacy Krasicki*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gołębiowska, Maria. (2003). Aksjologia a emocje. O emocjonalnych źródłach wartościowania. W: Alina Motycka (red.), *Wiedza a uczucia* (s. 85–116). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kaldewey, David. (2013). *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbbsbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*. Bielefeld: De Gruyter.
- Kostkiewiczowa, Teresa. (2011). Ignacego Krasickiego sposoby refleksji o kulturze. W: Jolanta Pasterska, Stanisław Uliasz (red.), *Obszary kultury. Księga ofiarowana Profesorowi Krzysztofowi Dmitrukowi w 70. rocznicę urodzin* (s. 26–36). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Kostkiewiczowa, Teresa. (1997). *Studia o Krasickim*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Krasicki, Ignacy. (1950). *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Leszczyńska-Skowron, Klara. (2021). Ignacego Krasickiego przepis na szczęście. W: Stanisław Achremczyk, Emilia Figura-Osełkowska, Jerzy Kiełbik (red.), *Między barokiem a oświeceniem. Ignacy Krasicki i jego czasy. Praca zbiorowa* (s. 146–165). Olsztyn: Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Mazur, Zbigniew. (1995). *Settlers and Indians. Transformations of English Culture in Seventeenth-Century Virginia*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pluta, Paweł. (2014). Rozważania o szczęściu: Do... („Różne są zdania...”). W: Teresa Kostkiewiczowa, Roman Doktor, Bożena Mazurkowska (red.), *Czytanie Krasickiego* (s. 259–269). Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Rotkiewicz, Halina. (2012). Jean-Jacques Rousseau a kategoria „innego”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 4, s. 157–171.
- Starobinski, Jean. (2000). *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzyście i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wołoszyński, Roman. (1970). *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Żółkowska, Teresa. (2013). Ja, Ty, Inny – dialog?. *Studia Edukacyjne*, 28, s. 17–30.

---

Data zgłoszenia artykułu: 10.04.2024

Data zakwalifikowania do druku: 12.09.2024