

Ks. Stanisław JANECZEK

POLSKA FILOZOFIA RELIGII W KONTEKŚCIE PRZEMIAN KULTURY INTELEKTUALNEJ WIEKU OŚWIECENIA

Treść: Co to jest oświecenie?; 2. Kierunki zmian w polskiej filozofii religii.

Słowa kluczowe: religia, oświecenie; filozofia religii, chrześcijaństwo i kultura.

Keywords: Religion, Enlightenment, Philosophy of religion, Christianity and culture.

Kultura wieku oświecenia spotyka się współcześnie z ambiwalentnymi ocenami. Z jednej strony widzi się w niej, zwłaszcza w idei praw człowieka, jeśli nie jedyny, to główny fundament współczesnej cywilizacji europejskiej, jak to ujawniły dyskusje nad kształtem konstytucji UE. Z drugiej strony tak z kręgów myślicieli chrześcijańskich, jak czerpiących z dziedzictwa z filozofii i ideologii szkoły frankfurckiej widzi się w niej kulturę odpowiedzialną za racjonalistyczne utopie, które doprowadziły do największych zbrodni wieku XX¹. Wydaje się, że potrzeba dalszych badań zróżnicowanych wymiarów tej kultury, zwłaszcza w aspekcie miejsca jakie zajmowała w niej religia. Analizy te winny być prowadzone w ramach programów badawczych, które zapewniłyby szerokie spektrum analizowanych zagadnień, co jest jednym z warunków dostatecznie bezstronnego i pogłębionego ich ujęcia.

1. Co to jest oświecenie?

Teresa Kostkiewiczowa, wybitny historyk kultury literackiej wieku oświecenia, definiuje je następująco: „Z przedstawionego w najogólniejszych zarysach zamieszczenia pojęciowego i terminologicznego w obszarze badań dotyczących „oświecenia” płyną wszakże pewne wnioski, które można traktować jako punkt wyjścia w dalszych badaniach. Po pierwsze – potwierdza się, formułowana zresztą już wcześniej intuicja, iż o „oświeceniu” można mówić tylko jako o kategorii ogólnokulturowej, obejmującej różne dziedziny życia zbiorowego i ludzkich wytworów. Wyrażenia „poezja oświeceniowa”, „rzeźba oświeceniowa” czy „estetyka oświeceniowa” mogą znaczyć tylko tyle, że dotyczą one wytworów powstałych w czasach umownie nazwanych „oświeceniem”. Po drugie – dominantą decydującą o charakterze zjawiska nazywanego „oświeceniem” jest sfera ideowo-światopoglądowa, zaś okre-

¹ Zob. S. JANECZEK, "Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie *Pamięci i tożsamości*", w: *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. OLECH, M. REMBIERZ, Poznań 2010, 137-148.

ślenie relacji między tą sferą a dziedziną doktryn estetycznych, tendencjami w sztuce i piśmiennictwie, zachowaniami społecznymi i instytucjami kultury pozostaje kwestią otwartą, wymagającą dociekań źródłowych oraz uściśleń teoretycznych i terminologicznych. Po trzecie wreszcie – utrwalone zostaje przekonanie o niejednorodności zjawisk określanых słowem „oświecenia” w różnych przestrzeniach geograficznych, przede wszystkim, o współwystępowaniu w tym samym czasie zjawisk „oświeceniowych” i „nieoświeceniowych”, które mogą pozostawać w opozycji, lub też symbiozy i przenikania. Kwestia ich proporcji i relacji jest problemem dla systematycznych, szczegółowych badań. Wypracowanie spójnej, koherentnej wizji „oświecenia” jest ciągle intelektualnym wyzwaniem dla badaczy historii kultury².

Eksponując zwłaszcza tezę, że „o »oświeceni« można mówić tylko jako o kategorii ogólnokulturowej”, Kostkiewiczowa zbliża się chyba do opinii o użyteczności ujmowania kultury tej epoki nade wszystko jako formacji kulturowej, a nawet kulturowo-społecznej (ze względu na rolę różnych instytucji w upowszechnianiu kultury). Pogląd ten coraz bardziej się upowszechnia, wbrew wcześniejszej praktyce traktowania oświecenia jako prądu ideowego, z wyakcentowaniem odniesień światopoglądowych, które miały zabarwiać nieuchronnie wszystkie wymiary kultury wieku XVIII, tworząc jednorodną całość o wyrazistym obliczu. Dostatecznie szeroka interpretacja wszystkich wymiarów tej kultury wymaga wszakże poważnego potraktowania tezy o jej różnorodności, na co także zwraca uwagę Kostkiewiczowa, gdyż dominuje pogląd utożsamiający kulturę oświecenia z jednym z jego nurtów (prądów ideowych).

Niejednokrotnie formułowano opinię, że był to, narastający w przeciągu wieku XVIII, nurt niechętny religii, a przynajmniej wyznaniom chrześcijańskim, zwłaszcza instytucji Kościoła katolickiego. Postawa ta ujawniła się w szczytowym okresie oświecenia, za jaki uznaje się rewolucję francuską, z aktami „wandalizmu” wobec kultury tradycyjnej³. W tym też radykalnym sensie pojęcie oświecenia funkcjonuje zwykle nie tylko w podręcznikach historii kultury, ale i filozofii. Stąd też słuszna wydaje się przywołana wyżej opinia Kostkiewiczowej, że „wypracowanie spójnej, koherentnej wizji »oświecenia« jest ciągle intelektualnym wyzwaniem dla badaczy historii kultury”. W szczególności precyzyjnego dookreślenia wymaga kwestia, co stanowi „dominantę” tej kultury. Wydaje się bowiem, że tym wspólnym kościem nie jest „sfera ideowo-światopoglądowa”, a więc światopoglądowe odniesienia filozofii w zakresie problematyki z zakresu filozofii Boga, człowieka czy moralności (etyki). W tym względzie ujawniły się bowiem w kulturze oświecenia wyraziste różnice – od apologetyki religii po deizm i ateizm. Choć nie można lekceważyć uogólniająco formułowanej tezy, że „dominantą” oświecenia jest postępująca sekularyzacja kultury, to nie można się zgodzić z opinią, iż był to proces tak powszechny, jak się zwykło przyjmować w wielu, zwłaszcza dawniejszych ujęciach synte-

² T. KOSTKIEWICZOWA, „Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji”, w: *Co to jest oświecenie?*, Warszawa 2001 („Wiek Oświecenia” nr 17), s. 25.

³ Zob. S. BIANCHI, „Le vandalisme révolutionnaire ou la naissance d'un mythe”, w: *La légende de la Révolution (colloque tenu en 1986 à Clermont)*, Paris 1988, 189-199.

tycznych⁴. Wobec fundamentalnych różnic co do określenia owej „dominandy”, należy odwrócić proporcje zainteresowań; nie koncentrować się na samej „dominancie”, ale szukać, jakby indukcyjnie, quasi-empirycznie, elementów wspólnych różnym wymiarom tej złożonej ideowo formacji. W obrębie bogactwa faktów kulturowo-społecznych wieku oświecenia tych wspólnych elementów należy się dopatrywać m.in. w zakresie szeroko pojętej kultury naukowej, a także w oświacie, bardziej wyważonej w wymiarze światopoglądowym niż publicystyka tego okresu.

Idea traktowania oświecenia jako prądu ideowego sięga chyba samego Immanuela Kanta, zwłaszcza jego artykułu *Co to jest Oświecenie* (niem. *Was ist Aufklärung*, pełny tytuł: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*), który ukazał się w berlińskim czasopiśmie *Berlinische Monatsschrift* niemal u schyłku tego okresu, bowiem w roku 1784. Jak powszechnie wiadomo, istotę oświecenia sprowadzał Kant do „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”, „nie posługując się własnym rozumem”, ale poddając się „obcemu kierownictwu”, rozumianemu jako szeroko pojęta tradycja, w tym zwłaszcza tradycja religijna. Lekarstwem na wyjście z zawinionej niepełnoletności miało być korzystanie z wolności intelektualnej, odwaga samodzielnych poszukiwań, które są warunkiem dojrzałości intelektualnej, zdobywanej jednak stopniowo („powolne dojrzewanie”), a nie na drodze rewolucji, która narzuci nowe przesady, tak w odniesieniu do poszczególnych osób, jak też opinii publicznej („publiczności”)⁵. Jak wiadomo, choć Kant godził w sposób charakterystyczny dla oświecenia tradycję empirystyczną z racjonalistyczną, to jednak zakwestionował tradycyjną metafizykę z odniesieniami światopoglądowymi, dostarczającą w nurcie nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego („druga scholastyka”) tzw. *praeambula fidei*. Z drugiej jednak strony uznał prawomocność tych prawd, ale w sensie postulatów rozumu praktycznego, oraz dokonał swoistej racjonalizacji religii, interpretując dogmaty doktryny chrześcijańskiej w kategoriach moralistycznych (symbole prawd moralnych)⁶.

⁴ O ile w stołecznym Paryżu spadek produkcji książki religijnej był drastyczny, gdyż na początku wieku XVIII stanowiła ona 50% całości publikacji, o tyle około roku 1780 już tylko 10%. R. CHARTIER, *Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution*, Frankfurt am Main 1995, 86-89. Zob. P. CHAUNU, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1993, 193-195. Por. F. FURET, J. OZOUF, *Lire et écrire*, t. 1-2, Paris 1977 (wersja angielska: *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, Cambridge 1982). Także powszechny dla oświecenia moralizm, choć miał też w pewnej mierze także korzenie laickie, to przecież wyrastał na glebie ideałów moralności chrześcijańskiej, podobnie zresztą jak racjonalistyczna szkoła prawa naturalnego. Zob. np. G. SAUDER, "Moralische Wochenschriften", w: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, t. 3: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680-1789*, red. F. GRIMMIGER, München 1986; W. MARTENS, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1971. W szerszym kontekście zob. R. VIERHAUS, *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen 1987; R. VON DÜLMEN, *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt am Main 1986.

⁵ Cyt. za: "Co to jest Oświecenie", tł. A. Landman, w: T. KROŃSKI, *Kant*, Warszawa 1966, 164.

⁶ Zob. syntetycznie B. PAŹ, "Bóg i religia na tle kantowskiego ideału oświecenia. Epistemologiczne podstawy nauki o religii", w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2007, 143-194. Por. szerzej T. KUPŚ, *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń 2008.

Przejawem podejścia wpisującego się w ideę traktowania oświecenia jako prądu ideowego, filozoficzno-światopoglądowego, może być akcentowanie roli nie „całości zjawisk i procesów charakteryzujących określony odcinek czasu historycznego”, ale tylko ich pewnego „zespołu”, co Kostkiewiczowa odnosi do poglądów Ignacego Chrzanowskiego, akcentującego rolę walki o prawa człowieka w kontekście idei wolności. Przeważa jednak w praktyce podejście (Mieczysław Klimowicz, Zdzisław Libera), które traktuje oświecenie w kategoriach całościowych, jak to ujmuje Kostkiewiczowa, jako „epoki kulturowej”, obejmującej całość zjawisk kulturowo-społecznych, w tym filozoficznych⁷. Najbardziej wyraziście ujął to Janusz Maciejewski, pojmując oświecenie w sensie zespołu szeroko pojętych „stanowisk ideowych, przekonań i »gustów«”, ale także „działań i zachowań społecznych”, a w końcu „będących ich rezultatem wytworów kulturowych (m.in. dzieł sztuki), a także powiązanych z nimi instytucji”. Umożliwia to sformułowanie tezy o funkcjonowaniu różnych formacji kulturowych w określonej epoce, np. gdy równoległe z oświeceniem funkcjonowała w Rzeczypospolitej formacja sarmatyzmu⁸. W tym też sensie mówi się często tylko o „wieku oświecenia”, albo wręcz o „wieku osiemnastym”, by unikać jednostronnego podkreślania roli jednego z nurtów, gdy otwartą jest kwestia wagi poszczególnych elementów. Podkreślanie pewnej „dominandy” odbywa się bowiem często na zasadzie oceny *pars pro toto* zjawisk kulturowych określonej epoki.

Wydaje się, że coraz bardziej wyważone, a jednocześnie dostatecznie szerokie podejście obserwujemy w wielu współczesnych syntezach kultury oświecenia, które są przejawem stosowania metod nie tyle historii idei, co historii kultury intelektualnej. W pierwszym przypadku akcentuje się swoistą samoistość i trwałość idei oraz ich autonomiczny rozwój, gdy historia kultury intelektualnej ukazuje funkcjonowanie idei w złożonym świecie kulturowo-społecznym, odpowiednio do podmiotów tych idei, jakimi byli nie tylko oryginalni myśliciele, ale też rozmaite instytucje kulturowo-społeczne⁹.

⁷ T. KOSTKIEWICZOWA, "Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji", art. cyt., 17-20.

⁸ J. MACIEJEWSKI, "Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego", w: TENŻE, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Warszawa 1994, 145. Rolę sarmatyzmu akcentuje zwłaszcza J. STASZEWSKI, "Wiek XVIII w Polsce – próba nowej syntezy", w: *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. K. STASIEWICZ, S. ACHREMCZYK, Olsztyn 1986.

⁹ Podejście to na gruncie historii kultury intelektualnej ujawnia się – jak sądzę – w dostępnych w języku polskim pracach Paula Hazarda (*Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tł. H. Suwała, Warszawa 1972), Pierre'a Chaunu (*Cywilizacja wieku Oświecenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1993) czy Jeremy'ego Blacke'a (*Europa XVIII wieku 1700-1789*, tł. J. Mikos, Warszawa 1997), jak również np. Laurence'a W.B. Brocklissa, który analizę umysłowości ludzi wykształconych podjął w pracy *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, traktowanej jednak nie jako typowa historia szkolnictwa, ale jako szeroko pojęta *cultural history*. Praca ta daje bowiem integralny wgląd w całość ówczesnej oświaty, gdy omawia się w równej mierze dydaktykę ówczesnej humanistyki, filozofii i rodzącego się przyrodznawstwa (wraz z medycyną) oraz prawa i teologii, jak też referuje dyskusje naukowe i ideowe, w tym światopoglądowe, obecne w ówczesnych podręcznikach i skryptach; przedstawia także ludzi, którzy upowszechniali te idee lub je poznawali, czyli poglądy nauczycieli i wychowanków; ostatecznie zaś określa formację intelektualną elit rządzących (*governing élite*), a nawet ludzi wolnych zawodów (*liberal professional élite*). L.W.B. BROCKLISS, *Higher Education*

W takiej perspektywie dokonuje się przewartościowań ideowych w ocenie kultury oświecenia. Wskazuje się, że obraz „oświecenia”, jako neopogańskiego i gallocentrycznego ruchu filozoficznego, przedstawiony przez Petera Gaya w latach sześćdziesiątych XX wieku¹⁰, a odnawiany przez wpływowe piśmiennictwo Jonathana Israelega¹¹, niekoniecznie dobrze pasuje do zróżnicowanego intelektualnego, medialnego i kulturowego fenomenu jakim był „wiek światel”. Nie tylko przeciwstawia się sobie te dwa obrazy oświecenia, coraz bardziej sekularyzującego się i religijnego, ale i doprecyzowuje się naturę tego ostatniego, ukazując różne jego wyznaniowe formy: protestanckie, żydowskie (haskala) i katolickie, co podkreśla np. David Sorkin¹². To ostatnie oświecenie¹³, wydaje się naj-

in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History, Oxford 1987, ss. VII-VIII, 1-9. Por. R. CHARTIER, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Ithaca 1988. Zob. S. JANEKZEK, "Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce", *Roczniki Filozoficzne* 60(2007), nr 1, 89-108; TENŻE, "Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: światopogląd a filozofia", w: *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. JANEKZEK, R. CHARZYŃSKI, M. MACIOLEK, Lublin 2011, 23-35.

¹⁰ P. GAY, *The Enlightenment. An Interpretation*, t. 1: *The Rise of Modern Paganism*, t. 2: *The Science of Freedom*, New York 1966-1969.

¹¹ Choć z pozoru J. Israel poszerza pojęcie oświecenia o wymiar kultury naukowej, to ujmuje je w kategoriach ideowo-światopoglądowych. Podkreśla bowiem różnicę między oświeceniem radykalnym a oświeceniem umiarkowanym, które uzna za typowe (*mainstream Enlightenment*). Jednak – inaczej niż P. Gay – Israel zalicza pisarzy takich jak Voltaire i Charles Montesquieu do tego „umiarkowanego”, czyli typowego oświecenia. Równocześnie podkreśla znaczenie naturalistycznych tendencji w kulturze oświecenia, uznając dokonania autorów uznawanych zwykle jako przedstawiciele „katolickiego oświecenia” jako przejaw tendencji antyoświeceniowych. Wytyka stąd oświeceniowi uznawanemu za „umiarkowane” niekonsekwencję, która przesądziła o jego ostatecznej klęsce, widocznej – jego zdaniem – już przed rewolucją francuską. Israel skupia też uwagę na oświeceniui radykalnym, którego fundamenty położył w połowie XVII wieku B. Spinoza, a którego najwybitniejszym przedstawicielem w XVIII wieku miał być Denis Diderot. Jego zdaniem, radykalne oświecenie znalazło swoją kulminację w pierwszych latach rewolucji francuskiej – reprezentatywna ma być postać Nicolasa Condorceta – zanim, zdaniem Israela, zdradził i wypaczył tę myśl Maximilien Robespierre. Był to nurt materialistyczny w swej filozofii i demokratyczno-republikański w polityce. Według Israela, współczesne idee sekularyzmu, liberalne i demokratyczne mają się wywodzić z tej właśnie formacji, zaś wrogowie tych wartości we współczesnym świecie są następcami ówczesnych kontestatorów oświecenia. Ostatecznie więc także Israel, choć wydaje się poszerzać zakres treściowy pojęcia oświecenia, gdy zalicza do jego umiarkowanego nurtu myślicieli, którzy mieli asymilować nowe prądy w filozofii i naukach przyrodniczych, to faktycznie eksponuje ów wąski, ideowy wyróżnik kultury oświecenia, czyli wątki ideowe z odniesieniami filozoficzno-światopoglądowymi. J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2001; TENŻE, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford 2006; TENŻE, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford 2011. Zob. również: TENŻE, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, NJ, 2009; TENŻE, "Enlightenment! Which Enlightenment?", *Journal of the History of Ideas*, 67(2006), 523-545.

¹² Por. D. SORKIN, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, NY, 2008; H. ROSENBLATT, "The Christian Enlightenment", w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 7: *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, red. S.I. BROWN, T. TACKETT, Cambridge 2006, 283-301. O prawosławnym kontekście oświecenia zob. S. DIXON, "Prosveshchenie. Enlightenment in Eighteenth-Century Russia", w: *Peripheries of the Enlightenment*, red. R. BUTTERWICK, S. DAVIES, G. SÁNCHEZ ESPINOSA, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 2008, nr 1, 229-250.

bardziej wyraziste ze względu na hierarchiczną strukturę Kościoła katolickiego oraz rolę jego hierarchii i duchowieństwa w stymulowaniu ram instytucjonalnych tego nurtu kulturowo-społecznego, wykraczającego poza sferę specyficznie pojętej religijności. Badania te wpisują się w utrwaloną w historiografii tendencję do rozszerzania zakresu oddziaływania idei uznanych za typowe dla epoki oświecenia, co służy wyróżnieniu jego kolejnych wariantów – globalnego, narodowego, regionalnego, peryferyjnego czy wyznaniowego¹⁴; stąd mówi się o wielości oświeceń (*multiple Enlightenments*). Tezę o „wielości oświeceń” najmocniej propaguje, np. w badaniu języka myśli politycznej, programowy kontekstualista John G.A. Pocock, m.in. w liczącym już pięć tomów dziele *Barbarism and Religion*, wydawanym w brytyjskim Cambridge od roku 1999¹⁵.

Oświecenie inspirowane doktryną i kulturą chrześcijańską nie było bynajmniej nurtem peryferyjnym. Było potężnym ruchem intelektualnym, świetnie zorganizowanym, dysponującym szkolnictwem i wydawnictwami, jak np. popularne dokonania jezuitów z Trévoux, wydających w latach 1701-1767 *Mémoires de Trévoux*, tyleż korzystające z kultury nowożytnej, co polemizujące z nurtami niechętnymi religii¹⁶. Pewnego umiaru w podejściu do reform kulturowych, w tym szkolnych, a nawet religii można dopatrzeć się nawet w dziełach, które reprezentowały daleką od chrześcijaństwa, a przynajmniej od jego ówczesnych standardów, ideologię: areligijną czy czasami wręcz antyreligijną, a na pewno antropocentryczną, socjocentryczną. Dotyczy to w szczególności tak typowego dla oświecenia dzieła jakim była *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences, des arts et des métiers*, która nie tylko oddawała standardy naukowe oświecenia, ale też chciała kształtować

¹³ Kategoria „oświecenie katolickie” jest wykorzystywana przynajmniej od 1908 roku przez niemieckiego historyka Kościoła Sebastianą Merkle. Dopiero jednak od lat sześćdziesiątych XX wieku prowadzone są bardziej ożywione dyskusje nad zasadnością tego pojęcia, intensywnie także do dzisiaj. Zob. cenne studium R. BUTTERWICK-PAWLKOWSKI, "Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie", *Wiek Oświecenia* 30(2014), 11-55. Por. A *Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, red. U.L. LEHNER, M. PRINTY, Leiden 2010; B. SCHNEIDER, "Katholische Aufklärung. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs", *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 93(1998), s. 354-397; B. PLONGERON, "Was ist katholische Aufklärung?", w: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, red. E. Kovács, Wien 1979, 11-61; *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, red. H. Klüeting, t. 1-2, Hamburg 1993, ss. 1-66, 142-162, 246-259.

¹⁴ *The Enlightenment in National Context*, red. R. PORTER, M. TEICH, Cambridge 1981. Por. *Geography and Enlightenment*, red. D.N. LIVINGSTONE, C.W.J. WITHERS, Chicago, IL, 1999; *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750-1830*, red. G. PAQUETTE, Aldershot 2009.

¹⁵ Por. J. ROBERTSON, "The Enlightenment of J. G. A. Pocock", *Storia della storiografia – History of Historiography* 39(2001), 140-151.

¹⁶ J. DAOUST, "Encyclopédie et jésuites de Trévoux. 1751-1752", *Etudes* 1952, 179-191; J.N. PAPPAS, *Bertier's „Journal de Trévoux” and the Philosophes*, Oxford 1957. W szerszym kontekście zob. R. FAVRE, C. LABROSSE, P. RÉTAT, "Recherche sur les *Mémoires de Trévoux*", *Dix-huitième siècle* 8(1976), 237-255; J. EHRARD, J. ROGES, "Deux périodiques français du XVIII^e siècle. Le „Journal des savants” et les „Mémoires de Trévoux”. Essai d'une étude quantitative", w: *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, red. G. BOLLÈME, Paris 1965, 33-59; A. DESAULTES, *Les „Memoires de Trévoux” et de le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701-1734*, Roma 1956; C.M. NORTHEAST, *The Parisians Jesuits and the Enlightenment 1700-1762*, Oxford 1991.

ówczesną mentalność¹⁷. *Encyklopedia* była dziełem wyrazistym na płaszczyźnie ideowej, w zakresie światopoglądowym. Dominował w niej jednak metodologiczny eklektyzm, programowo głoszony przez Denisa Diderota. Otwarty kulturowo eklektyzm umożliwił bowiem wykorzystanie zróżnicowanych tradycji filozoficznych i naukowych¹⁸. Nic więc dziwnego, że gdy *Encyklopedia* podaje erudycyjne wskazówki co do urzeczywistnienia modelu kształcenia filozoficznego, to w haśle *Filozofia* przywołuje dokonanie Christiana Wolffa, funkcjonującego, choćby i nie bez kontrowersji, na pietystycznym uniwersytecie w Halle, przetwarzającego tradycyjną metafizykę protestancką w ramach tzw. *Schulphilosophie*¹⁹ w eklektyczny twór czerpiący z epistemologii nowożytnej, jak też włączającego w obręb systemowego ujęcia osiągnięcia nowożytnego przyrodoznawstwa²⁰. Analogiczny model kształcenia funkcjonuje w oświeceniowym szkolnictwie do końca XVIII wieku²¹. Nic więc dziwnego, że nie odbiega od niego zbytnio koncepcja nauki i filozofii Jean Le Rond d'Alemberta, sekretarza *Encyklopedii*. Co więcej, mimo doszukiwania w jego dokonaniu swoistego antymetafizycznego „prepozytywizmu”, także d'Alembert podtrzymywał bowiem w praktyce ograniczony wykład metafizyki pojętej jako racjonalny fundament światopoglądu chrześcijańskiego, np. uprawomocniając ogólnikowo pojętą argumentację za istnieniem Boga, choćby postawa ta nie była nawet zgodna ze swoistym „gettem” nowożytnego empiryzmu²².

¹⁷ *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par .. [Denis] Diderot et quant à la partie mathématique par... .. [Jean le Rond] D'Alembert*, t. 1-35, Paris 1751-1780; przedruk Stuttgart 1966-1995; wydanie elektroniczne – Marsanne 1999.

¹⁸ D. Diderot, redaktor *Encyklopedii*, stwierdza: powinno się wymagać ode mnie, żebym szukał prawdy, a nie żebym ją znalazł, co jest synonimem postawy „badającej, ale nie rozstrzygającej”, uznając tę drugą za wyraz „głupiej zarozumiałości dogmatycznej”. D. DIDEROT, „Myśli filozoficzne”, w: *Wybór pism filozoficznych*, ss. 35, 38. Antysystemowy i antydogmatyczny charakter eklektyzmu ujawniał się w modnych ówczesnie ujęciach z zakresu historii filozofii, np. J. Bruckera. Nie przypadkowo więc J.F. Buddeus, nauczyciel Bruckera, przeciwstawiając się systemowi Ch. Wolffa wołał, jak liczni eklektycy niemieccy: „Precz z systemami”. Cyt. za: M. SKRZYPEK. *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, 142-144.

¹⁹ Zob. S. JANECZEK, „Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. TENŻE, Lublin 2008, 477-512.

²⁰ Zob. B. WINIGER, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs*, Berlin 1992, 267-291; A. BISSINGER, „Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik”, w: *Christian Wolff 1679-1754*, red. W. SCHNEIDERS, Hamburg 1983, 148-160; H. JAKUSZKO, „Christian Wolff. Rozum jako zasada wolności”, w: *Considerationes philosophicales. W czterdziestolecie pracy naukowej Profesora Tadeusza Kwiatkowskiego*, Lublin 1999, 359-385; S. JANECZEK, „Oświeceniowy renesans etyki. Dydaktyka filozofii moralnej w polskim szkolnictwie kościelnym na tle europejskim”, *Zeszyty Naukowe KUL* 35(1992), nr 1-2/137-138, 33-62; TENŻE, „Spór o rolę wolffianizmu w polskim oświeceniu. Antoni Wiśniewski SP a Christian Wolff”, *Roczniki Filozoficzne* 42(1994), z. 1, 81-120.

²¹ Zob. np. praktykę na uczelniach w cesarstwie habsburskim: TENŻE, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008, 290-299.

²² Zob. TENŻE, „Z dziejów kultury naukowej. Koncepcja nauki Jean le Rond d'Alemberta”, *Roczniki Kulturoznawcze* 4(2013), nr 1, 59-92; TENŻE, „Prepozytywizm filozofii Jean le Rond d'Alemberta?”, *Zeszyty Naukowe KUL* 55(2012), nr 2/218, 3-24. Nie inne było stanowisko Etienne Condillaca. Zob. TENŻE, „Przejawy refleksji metafizycznej w filozofii Étienne'a Bennota de Condillaca (1715-1780)”, w: *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, red. P. GUTOWSKI, P. GUT, Lublin 2007, 257-274.

2. Kierunki zmian w polskiej filozofii religii²³

Żywy odzew, jaki wzbudziła publikacja rękopisów Hugona Kołłątaja dokonana przez Mariana Skrzypka²⁴, doświadczonego przecież badacza oświeceniowego religioznawstwa, zwłaszcza francuskiego²⁵, skłania do ponownego przemyślenia specyfiki szeroko pojętej refleksji nad religią, bowiem mimo zdecydowanej opinii w kwestii potrzeby przewartościowania dotychczasowych interpretacji, mających pozytywistyczno-marksistowskie korzenie²⁶, dalej formułuje się kategoryczne sądy o deistycznym charakterze rozwiązania Kołłątaja²⁷, które upowszechniają nawet najnowsze ujęcia podręcznikowe²⁸. Wydaje się więc, że warto zestawić dwie koncepcje stojące u początku i u schyłku polskiego oświecenia, by lepiej ukazać dynamikę przemian w obrębie tej formacji intelektualnej, traktowanej jako papierek lakmusowy przemian o charakterze ogólnoeuropejskim. Punktem wyjścia może być dokonanie Stanisława Konarskiego, wielkiego reformatora polskiej szkoły, a jednocześnie zaangażowanego w proces przemian społeczno-politycznych. Myśl ta nie budzi jednak wielkich kontrowersji do postawy ideowej tego pijara, jak się wydaje w warstwie społeczno-politycznej i kulturowej godzącego owocnie sarmatyzm z kulturą oświecenia, choć dyskusyjna jest specyfika samej filozofii nauczanej w kolegiach pijarskich, a następnie jezuickich, i miejsce przekształconego w tym duchu szkolnictwa w całokształcie oświeceniowych reform szkolnych²⁹. Nieporównanie więcej emocji budzi dokonanie Hugona Kołłątaja, z całą pewnością wyrażające skomplikowane meandry nie tylko polskiego, ale i europejskiego oświecenia, nie zawsze przecież konsekwentnego, stąd budzącego do dzisiaj kontrowersje o charakterze wręcz zasadniczym, związanego z innym systemem szkolnym, którego standardy naukowe wyznaczała Komisja Edukacji Narodowej, co do której także funkcjonują zróżnicowane opinie, również w wymiarze ideowym³⁰.

²³ Szerzej zob. S. JANECZEK, "Od filozofii Boga do filozofii religii w dobie oświecenia", w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, red. TENZE, A. STAROŚCIC, Lublin 2014, 85-108.

²⁴ H. KOLŁĄTAJ, „Prawa i obowiązki naturalne człowieka” oraz „O konstytucji w ogólności”, tłum., wstęp i oprac. M. Skrzypek, Warszawa 2006. Zob. recenzję autorstwa Marka Blaszkę w: *Wiek Oświecenia* 24(2008), 130-137; TENZE, "Hugona Kołłątaja koncepcja religii naturalnej. Francuska wersja Porządku fizyczno-moralnego", *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 54(2009), 39-51.

²⁵ Zob. szczególnie M. SKRZYPEK, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Warszawa 1989.

²⁶ Zob. np. P. ŻBIKOWSKI, *Hugo Kołłątaj. Więzień i poeta*, Lublin 1993, 133-135.

²⁷ M. SKRZYPEK, "Wstęp. Filozofia i myśl społeczna Kołłątaja w świetle jego nieznanych i mało znanych rękopisów", w: H. KOLŁĄTAJ, „Prawa i obowiązki naturalne człowieka”, dz. cyt., ss. XXXVI-XLVIII.

²⁸ J. SKOCZYŃSKI, J. WOLEŃSKI, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, 222-229.

²⁹ Zob. szerzej S. JANECZEK, "Reforma szkolna Stanisława Konarskiego w kontekście europejskim (w perspektywie historii intelektualnej)", w: *Stanisław Konarski i jego epoka*, red. M. ŚLUSARSKA (w druku); TENZE, "Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne", *Roczniki Filozoficzne* 41(1993), z. 1, 125-155.

³⁰ Zob. szerzej TENZE, "Komisja Edukacji Narodowej a oświeceniowe reformy szkolne na gruncie europejskim (w perspektywie historii intelektualnej)", *Roczniki Kulturoznawcze* 2015 (w druku); TENZE, *Ideale wychowawcze w szkołach Komisji Edukacji Narodowej – między „nauką moralną” a „nauką chrześcijańską”*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. HANUSIEWICZ-LAVALLEE, Warszawa 2009, 293-318.

W aspekcie ideowym poglądy S. Konarskiego w zakresie filozofii religii można dalej umieszczać w kręgu tradycji apologetyki chrześcijańskiej, podtrzymującej prawomocność też klasycznie pojętej, bo maksymalistycznej koncepcji filozofii, w której fundamentalną rolę odgrywa metafizyka, formułująca podstawowe tezy o rzeczywistości, poszukująca źródła wszelkiej egzystencji w ramach filozofii Boga, zwanej teologią naturalną. Filozofia ta obejmowała także wizję ludzkiej egzystencji w perspektywie jej ostatecznego celu i dróg jej urzeczywistnienia, czyli w formie filozoficznej antropologii i teorii moralności rozumianej normatywnie. Tak pojęta filozofia, w formie tzw. nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, zwanego często drugą scholastyką, funkcjonowała w przymierzu z teologią chrześcijańską, dostarczając jej nie tylko podstawowych kategorii pojęciowych i całościowej wizji świata, ale także tzw. *praeambula fidei*, czyli światopoglądowego quasi-fundamentu wiary religijnej³¹. Reformy szkolne Konarskiego napotkały silny opór przedstawicieli schyłkowego, skostniałego już wówczas arystotelizmu, formułującego wobec pijarów oskarżenia o niszczenie racjonalnego fundamentu wiary chrześcijańskiej. Pijarzy, a później jezuita, formułujący ideał tzw. *philosophia recentiorum*, mieli podkopywać zasady racjonalnego dyskursu w postaci logiki arystotelesowskiej³².

Ze współczesnej perspektywy ów spór dotyczy przede wszystkim oceny głębokości tych przemian filozoficznych w odwoływaniu się do tradycji filozoficznych i naukowych innych niż arystotelesowsko-scholastyczne *compositum*. Wobec szerokiego wykorzystania nowożytnego przyrodoznawstwa wtłaczanego w ramy *cursus philosophicus*, jako synonimu wiedzy realnej, fundamentalną kwestią jest rola programowego eklektyzmu jako naczelnej postawy metafizycznej; czy prowadzi ona tylko do „unowocześniania scholastyki”, jak chcą historycy jezuita³³, czy przesądza o jej oświeceniowym charakterze³⁴, odpowiednio do eklektycznych standardów przywołanej wyżej *Encyklopedii*. Nie budzi natomiast kontrowersji religijny wymiar tej filozofii. Jej oś ideowa jest zbieżna ze standardami tradycyjnego szkolnictwa wyznaniowego, modyfikowane są jedynie metody obrony religii. Jej znaczenie nasila się wraz z upływem wieku oświecenia i radykalizacją jego ideowego oblicza.

Nasilająca się presja oświeceniowej krytyki religii wymusiła bowiem na Konarskim i jego współpracownikach, jak Antoni Wiśniewski czy Samuel Chróścikowski, wzmocnienie apologetycznego charakteru filozofii uprawianej przez pijarów, co ujawniło się w praktyce w bardziej wyrazistych ideowo pracach napisanych po

³¹ Zob. S. JANECZEK, "Druga scholastyka czy nowożytny arystotelizm chrześcijański?", w: *Filozofia o religii. Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*, red. W. DLUBACZ, Lublin 2009, 183-191. Por. szerzej S. JANECZEK, "Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego", w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. TENZE, Lublin 2008, 477-512.

³² Zob. TENZE, "Czym była oświeceniowa *philosophia recentiorum*", *Kwartalnik Filozoficzny* 26(1998), z. 1, 115-128. Por. J. PUJDAK, *Antoni Wiśniewski prekursor filozofii Oświecenia w Polsce*, Londyn 1974.

³³ F. BARGIEL, *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel współczesnej filozofii scholastycznej*, Kraków 1978; R. DAROWSKI, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998.

³⁴ J. CZERKAWSKI, "Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce", *Roczniki Filozoficzne* 27(1979), z. 1, 259-265.

łacinie, stanowiących pokłosie edycji polskich, jakby bardziej optymistycznie otwartych na osiągnięcia kultury nowożytnej. Od początku tych reform szkolnych, pijarzy, wobec pluralizmu nowożytnych wersji metafizyki, minimalizują znaczenie najbardziej fundamentalnych twierdzeń należących do metafizyki ogólnej (ontologii), a skupiają się na tematyce mającej odniesienia światopoglądowe, a więc na kwestiach dotyczących istnienia i natury Boga, a także istnienia i natury duchowej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej; rozbudowują również problematykę etyczną, akcentując wszakże popularną w nowożytności problematykę prawa naturalnego jako fundamentu aksjologicznego. To wymogi współczesności nakażą bowiem pijarom odwołać się do sugestywnej w dobie nowożytności argumentacji w duchu racjonalizmu i naturalizmu, doceniając użyteczność tej postawy w odniesieniu do analizy treści wiary, bowiem rozum odkrywający całokształt ludzkiej natury staje się w pewnej mierze weryfikatorem zawartości Objawienia. Niewątpliwy duch racjonalizmu tej wypowiedzi uzupełnia duch empiryzmu, który nakazywał posługiwać się argumentacją indukcyjną, bliską przyrodoznawstwu, w formie wykorzystania materiału historycznokulturowego. Pijarzy akcentują trwały i powszechny charakter fundamentalnych tez światopoglądu chrześcijańskiego w formie wykorzystania argumentu ze zgodnej opinii filozofów i narodów pogańskich, a nawet w formie przypomnienia patrystycznej tezy, odnowionej przez renesans, iż wartościowe elementy w tej tradycji są refleksem zapożyczeń z tradycji biblijnej³⁵.

Dynamikę kultury oświecenia wyznacza z jednej strony nasilający się empiryzm, a z drugiej coraz bardziej radykalny racjonalizm, który w każdym przypadku prowadzi do wytworzenia swoistego „getta” w zakresie wyznaczania granic prawomocnej wiedzy. W tym kontekście ujawniają się różnice między poglądami Hugona Kołłątaja a poglądami Stanisława Konarskiego przez zastąpienie metafizycznie pojętej filozofii Boga przez filozofię religii skupiającą się na analizie natury religii, zwłaszcza funkcji, jakie pełni w kulturze i w życiu społecznym. Operuje zaś ona metodami rodzącej się wówczas historii kultury i życia społecznego, choć w praktyce nastawionej moralistycznie (wychowawczo) oraz stanowiącej w istocie materiał ilustracyjny w upowszechnianiu tez filozoficznych³⁶.

Epistemologia Kołłątaja odpowiada ideałom uniwersyteckich reform szkolnych w ramach działań KEN, nieporównanie radykalniejszych niż w jakimkolwiek ówczesnym europejskim systemie szkolnym, począwszy od praktycznego wyrzucenia filozofii z dydaktyki uniwersyteckiej, a w dużej mierze i ze szkoły średniej, gdyż kurs filozofii – stanowiący zwieńczenie szkoły średniej i element propedeutyczny studiów uniwersyteckich – został zastąpiony przez wprowadzenie typowych dla dzisiejszego szkolnictwa przedmiotów z zakresu szeroko pojętego przyrodoznawstwa³⁷. Kołłątaj w dużej mierze kontynuuje ten styl myślenia, ograniczając zakres

³⁵ Zob. S. JANECZEK, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

³⁶ Zob. TENŻE, "Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kołłątaja?", w: *Mit – historia – kultura*, red. J. SKOCZYŃSKI, Kraków 2012, 23-32.

³⁷ Zob. S. JANECZEK, "Komisja Edukacji Narodowej", w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK i in., t. 5, Lublin 2004, 744-749. Por. S. JANECZEK, "Z badań nad przyrodoznawstwem w szkołach Komisji Edukacji Narodowej", w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. A. MARY-

tez dostępnych filozofii, a przede wszystkim podporządkowuje przedmiot i metody filozofii standardom przyrodoznawstwa i osiągniętych przez niego wynikom, na które filozofia jest skazana. Pokazuje to ostentacyjnie rugowanie problematyki zakorzenionej w metafizyce chrześcijańskiej, przypominające – mającą sensualistyczny rodowód – krytykę ducha systemów, właściwą zalecaną w szkołach KEN filozofii Étienne Condillaca, który sprowadzał filozofię do epistemologii³⁸. Nic dziwnego, że Kołłątaj niecierpliwie występuje przeciwko racjonalnym analizom dotyczącym natury Boga czy duszy ludzkiej, co było podstawowym przedmiotem dydaktyki metafizyki w szkołach pijarskich³⁹. Przyjęcie empirystycznej metodologii uniemożliwia mu bowiem szukanie filozoficznie pojętej istoty rzeczy, którą zastępuje fizykalistyczny opis dostępnych w doświadczeniu zjawisk⁴⁰. Czyż jednak Kołłątaj, jak Isaac Newton czy Immanuel Kant, nie operuje dalej ostentacyjnie filozoficzną kategorią przyczynowości, szukając zrozumienia fizykalistycznie pojętych zjawisk w całościowej analizie kosmosu? Nic więc dziwnego, że rzetelna filozofia, nadbudowana ogólnikowo nad wynikami przyrodoznawstwa, ma umożliwić także uprawomocnienie istnienia Boga, choć analizy Jego istoty pozostawia teologii. Nie oznacza to jednak naruszenia prawomocności wyводу teologicznego, choćby i stawianego poza tak wąsko pojęty obręb wiedzy naukowej, bowiem rzeczą religii jest wierzyć, gdy nauki – racjonalnie uzasadniać⁴¹.

Równocześnie, jak klasyczny apologeta chrześcijański, Kołłątaj stwierdza: „Nie przeczę, że można posługiwać się dowodami filozoficznymi dla poparcia motywów wiary, ale wtedy nie byłaby to filozofia czysta, a tylko stosowana; to tak jakby się chciało posłużyć dowodami matematycznymi zastosowanymi do filozofii. Każdy może posługiwać się wszelkimi środkami, aby dowieść tego, co wydaje mu się pewne, ale winien ograniczyć się do własnego przedmiotu. Teolog nie powinien więc filozofować, tak jak samo filozof nie powinien mieszać się do dogmatów teologicznych”⁴². Apologeta chrześcijański odzywa się w Kołłątaju nawet wtedy, gdy w duchu fizykalizmu skłonny jest zadziornie bagatelizować nazwę podstawowego źródła struktury rzeczywistości, które można zamiennie określać tyleż terminem „natura”, co „Bóg”. Stwierdza jednoznacznie: „Jest to idea, jaką filozof działający w dobrej wierze może i winien mieć o Istocie Najwyższej, czyli że winien uważać

NIARCZYK i in., Lublin 2001, 699-712; S. JANECZEK, "Epistemologia w dydaktyce fizyki Komisji Edukacji Narodowej", *Roczniki Filozoficzne* 50(2002), z. 1, 203-262; TENŻE, "Witalistyczno-mechanistyczna koncepcja życia w podręcznikach Komisji Edukacji Narodowej", w: *Z potrzeby serca*, red. Z. KRZYSZOWSKI i in., Lublin 2004, 98-116.

³⁸ Zob. S. JANECZEK, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, 462-585.

³⁹ Zob. szerzej TENŻE, "Między naturą a kulturą? Hugona Kołłątaja koncepcja religii", *Kultura i Wartości* 2(2012), 5-18.

⁴⁰ „[...] zadowolmy się tym, co jest możliwe do poznania przez obserwacje faktów natury, i miejmy odwagę ignorować to, czego nie można widzieć”, zob. H. KOLLĄTAJ, „Prawa i obowiązki naturalne człowieka”, dz. cyt., 124.

⁴¹ „Jeśli objawienie mówi nam więcej niż możemy zrozumieć, to do niego należy dowiedzenie i zademonstrowanie prawdziwości tego, co podaje za wiarę”, zob. tamże.

⁴² Tamże.

przyczynę twórczą, jedyną i konieczną, jako byt całkowicie doskonały, inteligentny, obdarzony władzą i środkami zdolnymi do stworzenia wszystkiego według swych własnych praw”⁴³, co naturalnie odpowiada chrześcijańskiej wizji Boga i to ujmowanej według tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Co więcej, w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*, oddających realia myślowe późnego oświecenia, stwierdza kategorycznie, iż ateizm jest rzeczą przesądu, a nie wyrazem rzetelnej filozofii. Dopiero w dobie rewolucyjnej Francji ujawniła się zdeklarowana „sektą ateistów w zakresie filozofii”, którą nie przebijając w słowach krytykuje za „prześladowanie z całą zaciekłością wszelkich [...] kultów”⁴⁴, niszczenie miejsc kultu i przedmiotów artystycznych, propagowanie politeizmu, organizowanie świeckich świąt, niszczenie szkół publicznych, uniwersytetów, akademii nauk i sztuk pięknych, które jakobini rozwiązali, a najsłynniejszych uczonych skazywali na szafot⁴⁵.

Skąd więc posądzenie Kołłątaja o wyznawanie deizmu, co podnoszą nawet najnowsze opracowania?⁴⁶ To prawda, że Kołłątaj w wydanych ostatnio francuskojęzycznych *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* mówi wielokrotnie, że deizm był religią charakterystyczną dla początków ludzkości, którą miała przechowywać zachowana częściowo po kataklizmie potopu społeczna pamięć, mająca odbicie w najstarszych źródłach pisanych, z których najważniejszą rolę przyznaje pierwszym stronom Księgi Rodzaju. Czym innym jest jednak kwestia, jaka była religia pierwszych ludzi, a czym innym – jaki światopogląd wyznawał sam Kołłątaj. Nigdy nie stwierdził on bowiem, że jest wyznawcą religii naturalnej, choć wypowiedział się o niej z sympatią, z czego wnioskować można, że traktował ją w pewnej mierze jako religię modelową, zrodzoną w kontekście ówczesnych standardów nauki, gdy to minimalistycznie pojęta filozofia miała się zrodzić na gruncie refleksji przyrodniczej, prowadzącej do ukonstytuowania się religii naturalnej. Jednak dokładna analiza natury tej religii opisanej przez Kołłątaja pokazuje, że obejmowała ona także elementarny kult, a nawet dostrzec można ideę jej zakorzeniania w tzw. pierwotnym objawieniu udzielonym przez Boga pierwszym ludziom („[...] owi uratowani w potopie ludzie mieli już religię zasadzoną na objawieniu”⁴⁷), co przeczy tezie o naturalistycznym charakterze pierwotnej religii. Równocześnie bowiem, broniąc biblijnego paradygmatu początków ludzkości, Kołłątaj koncentruje się na tezie o jednorodności pierwotnych przekonań dla całej ludzkości, co wskazuje, że wywodzi się ona z jednego ośrodka, przynajmniej po potopie. Akcentuje przy tym ogólnikową prostotę tej religii i jej monoteizm.

⁴³ Tamże, 122-123.

⁴⁴ Tamże, 136.

⁴⁵ Tamże, 131-137. Poglądy Kołłątaja w zakresie wandalizmu rewolucyjnego są w pełni uzasadnione, wbrew opinii M. Skrzypka sugerującego, że Kołłątaj sformułował ten krytyczny osąd tylko „pod wpływem dostępnej mu niemieckiej prasy”, zob. tamże, 134, przyp. 1. Zob. też dokumentację: S. JANECZEK, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008, 173-184.

⁴⁶ M. SKRZYPEK, "Wstęp", w: H. KOLŁĄTAJ, „*Prawa i obowiązki naturalne człowieka*”, dz. cyt., XXXVII-XLVIII.

⁴⁷ H. KOLŁĄTAJ, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, oprac. i wstęp H. Hinz, Warszawa 1971, 367.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest to wizja sformułowana w duchu oświeceniowego antydoktrynalizmu religijnego, przedstawiająca ogólnikowo traktowaną ideę Boga jako filozoficznie pojęta przyczyna świata. Bynajmniej jednak nie można wnosić z tego, iż jest to przejaw religii naturalnej, jeśli się pamięta o osobowym charakterze tego Boga z wprost sformułowaną ideą Opatrzności Bożej i to nie tylko w sensie „przyczyny całej budowy świata”, „czuwania nad tą niezmierną machiną” i „utrzymywania całego jej porządku”⁴⁸, co byłoby zgodne z mechanistyczną wizją świata charakterystyczną dla nowożytnej filozofii i przyrodoznawstwa. Jest to bowiem Bóg religii, który swą „najwyższą wolę objawił ich ojcom”⁴⁹, zarówno co do „moralnych obowiązków życia”⁵⁰, jak i „przyszłych w naturze wypadków”⁵¹. Co więcej, Kołłątaj wprost odwołuje się do idei Opatrzności Bożej, obejmującej wiedzę o indywidualnych losach i zachowaniach ludzkich, co owocuje ideą indywidualnie pojętej kary i nagrody za to postępowanie, tak w perspektywie doczesnej, jak i wiecznej (po śmierci), skoro m.in. Bóg „cnotliwych ratuje w największych niebezpieczeństwach, bez którego woli i dopuszczenia nic stać się nie może”⁵². Nic więc dziwnego, że „cześć, ufność i bojaźń były jedyną zasadą tej religii”⁵³.

Potwierdza to kategoryczną, ale w pełni uzasadnioną tezę Piotra Żbikowskiego, który analizował piśmiennictwo społeczno-polityczne Kołłątaja, a nade wszystko jego poezję. Pokazał jego dużą wrażliwość religijną, wykraczającą poza trzeźwość religijności oświeceniowej, antydoktrynalistycznej i moralistycznej, antymetafizycznej. Dotyczy to także piśmiennictwa z zakresu problematyki społeczno-politycznej, nie mówiąc o wyrazistej wymowie jego testamentu, mimo krytyki wielu przejawów niedoskonałości Kościoła instytucjonalnego⁵⁴. Można więc pytać tylko ostrożnie – jak to robił przed laty Emanuel Rostworowski – o ortodoksję Kołłątaja w sensie doktryny katolickiej, bo – jak się wydaje – jego postulaty, formułowane np. dla wikarego w Krzyżanowicach (nad Nidą)⁵⁵, czerpią obficie z jansenistycznych, febronianistycznych, gallikanistycznych idei obecnych w tzw. oświeceniu katolickim, tak typowym dla monarchii habsburskiej, np. dla synodu w Pistoii z roku 1786, którego uchwały potępił papież Pius VI w konstytucji *Auctorem fidei* w roku 1794⁵⁶. Taka koncepcja religii jest charakterystyczna dla teologii oświeceniowej (np. w praktyce dydaktycznej z zakresu historii Kościoła, bliskiego Kołłątajowi profesora Szkoły Głównej Koronnej, księdza Józefa Jana Kantego Bogucickiego), z ideą ograniczania doktryny religijnej do prawd zawartych w Ewangelii i Składzie Apo-

⁴⁸ Tamże, 368.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ P. ŻBIKOWSKI, *Hugo Kołłątaj. Więzień i poeta*, Lublin 1993, 129-159.

⁵⁵ E. ROSTWOROWSKI, "Ksiądz pleban Kołłątaj", w: *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1967, 49-63.

⁵⁶ Ch.A. BOLTON, *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*, International Archives of the History of Ideas, Hague 1969.

stolskim, z wyraźnym dystansowaniem się od późniejszych ustaleń dogmatycznych i prostotą życia religijno-moralnego, a jednocześnie akcentując ideę społecznie pojętej miłości jako podstawowego sprawdzianu autentyczności wiary⁵⁷.

* * *

Kultura wieku oświecenia, niezależnie od stale odżywiających stereotypów, jest dzisiaj traktowana jako zjawisko złożone. Mimo krytyki instytucji kościelnej, zwłaszcza duchowieństwa Kościoła katolickiego, a nawet prześladowań w dobie rewolucji francuskiej, istotne miejsce zajmowała w niej religia, upowszechniana przez szkolnictwo, stymulowane przez władze państwowe⁵⁸. Ze szczególną siłą tendencja ta ujawniała się w oświeceniu polskim, które współtworzyli w poważnej mierze duchowni, jakimi byli także Stanisław Konarski i Hugo Kołłątaj⁵⁹. Obydwaj myśliciele są przedstawicielami oświecenia chrześcijańskiego, a różnice w ich poglądach wynikają w dużej mierze ze zmieniającego się klimatu intelektualno-społecznego w ciągu wieku XVIII, którego byli uważnymi obserwatorami i uczestnikami, przy wyakcentowaniu wszakże idei *longue durée*. Teza ta dotyczy tyleż warstwy metodologicznej, co merytorycznej. Uwidocznilo się bowiem stopniowe odchodzenie od klasycznie (maksymalistycznie) pojętej filozofii, otwartej programowo na religię. W szkołach pijarskich zachowano jeszcze integralny *cursus philosophicus*, choć stopniowo uzupełniano osiągnięcia nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego o elementy nowożytnej filozofii i przyrodoznawstwa (*philosophia recentiorum*). Wobec nasilających się procesów sekularyzacyjnych, uwidacznia się wszakże przybierająca na znaczeniu obrona podstawowych tez światopoglądu chrześcijańskiego (filozofia Boga i człowieka, etyka), ale dostosowana w warstwie argumentacyjnej do mentalności oświeceniowej. Ujawniający się stopniowo wzrost znaczenia metody historycznej, przy prepozytywistycznej fobii wobec autonomicznie pojętej filozofii, zaowocuje jednak ostatecznie w ujęciu Kołłątaja refleksją nad konglomeratem kulturowo-społecznych zjawisk religijnych. Logika tych przekształceń metodologicznych nakazała zastąpić metafizyczną filozofię Boga psycho-

⁵⁷ M. CHAMCÓWNA, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej. Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777-1786*, Wrocław 1957, 348-354.

⁵⁸ Zob. S. JANECZEK, "Między religią a moralnością. Podstawy wychowania w oświeceniowej szkole europejskiej", *Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie* 2008, 181-196.

⁵⁹ Jak pokazuje Elżbieta Aleksandrowska, wśród szeroko pojętego kręgu ludzi pióra należących do polskiego oświecenia duchowni stanowili grupę najbardziej liczną. Należało doń 195 pisarzy z populacji 534 osób, to jest 36,9% ogółu. W trzech pierwszych generacjach pisarskich stanowili oni nadto ilości bezwzględnie, przekraczające 50% stanu pokolenia. Grupę najliczniejszą wśród pisarzy duchownych tworzyło duchowieństwo zakonne, obliczane na 27,5% ogólnego stanu pisarzy. E. ALEKSANDROWSKA, "Pijarzy w środowisku pijarskim polskiego Oświecenia", w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII-XIX wieku*, red. I. STASIEWICZ-JASIUKOWA, Warszawa 1993, 37-50. Podobne procesy ujawnią się np. w oświeceniu szkockim (S. ZABIEGLIK, "Wiek doskonalenia – z filozofii szkockiego Oświecenia", *Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej*, Filozofia III, nr 558, 1997, 333; por. tamże, 41-93; TENZE, "Filozofia szkockiego Oświecenia", *Edukacja Filozoficzna* 16(1993), 179-188), czy włoskim (S. ROSZAK, "Settecento czy Illuminismo – dylematy oświeceniowe w świetle najnowszych badań włoskich", *Wiek Oświecenia* 17(2001), 43-45).

logiczną oraz historycznokulturową i historycznospołeczną refleksją raczej nad funkcjami niż nad samą naturą religii. Kołłątaj zachowuje jednak podstawowe tezy światopoglądu chrześcijańskiego, ale, wobec coraz bardziej nasilającego się w kulturze naukowej oświecenia minimalizmu filozoficznego, uzasadnienie ich prawomocności, a przynajmniej pogłębioną refleksję nad tymi kwestiami, przenosi do teologii jako uprawnionej metody poznania, choć różnej od nauki pojętej scjentyście.

POLISH PHILOSOPHY OF RELIGION IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATIONS IN THE INTELLECTUAL CULTURE OF THE ENLIGHTENMENT

Summary

The culture of the Enlightenment, irrespective of current stereotypes, is today treated as a complex phenomenon, also in the area of worldviews. The Church institution was criticized, but religion played an important role in the then culture and social life, it was made popular, among other things, by education. This tendency was especially prominent in the Polish Enlightenment created to a large measure by the clergy, i.e. Stanisław Konarski and Hugo Kołłątaj. Both thinkers are representatives of the Christian Enlightenment, and any differences in their views result mainly from the changing intellectual and social climate in the course of the eighteenth century, the century they observed and in which they participated. In the case of Konarski, a reflection on religion functions in the form of philosophy of God, an element of metaphysics, but adjusted in its argumentation to enlightened mentality. The historical method is gradually becoming more and more important, while philosophy understood in an autonomous and maximalist manner, would bear fruit in Kołłątaj's reflection on the cultural and social complex of religious phenomena, and in the form of philosophy of religion.