

Martyna Deszczyńska: Oświecenie „jakie jest, każdy widzi”. Uwagi o antropologicznych i religijnych koncepcjach epoki

Czy idąc za opinią powszechną, a więc również śladem cytujących fragmentarycznie Chmielowskiego, nie popadamy w pułapkę przyjęcia jako oczywiste, jakoby oświecenie było pod każdym względem formacją sprawczą wobec współczesności? Wiara w moc oświecenia stała się wręcz aksjomatem, zakładanym z góry przez wszystkich — pisała Martyna Deszczyńska. Tekst publikujemy w ramach 393. numeru „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „KEN. Poszukiwanie nowoczesnej formy”.

Cytat w tytule wystąpienia jest parafrazą części hasła „koń” w pierwszej polskiej encyklopedii autorstwa księdza Benedykta Chmielowskiego z roku 1745 pt. *Nowe Ateny*. Hasło wielokrotnie cytowano w oświeceniu w celu zdyskredytowania nauki czasów saskich. Stało się wręcz przysłowiowe już nie tylko dla ludzi oświecenia, ale nawet dla współczesnych. Umieszczanie obszernych fragmentów i cytatów z *Nowych Aten*, cięcie ich na części i wyjmowanie z kontekstu uchodziło w epoce świateł za synonim myślenia krytycznego. Dziś Chmielowski, zwykły proboszcz spod Lwowa, zrehabilitowany jako erudyta i uczonek, jest uznawany za wyznawcę koncepcji tak zwanej pansofii, czyli całościowego ujęcia potrzebnej człowiekowi wiedzy i jej ustrukturyzowania. W *Nowych Atenach* widzi się zaś typowy i

nieodbiegający od innych przykład dzieła pansoficznego, bliskiego dyrektywom Francisa Bacona, Jana Amosa Komeńskiego, a nawet Johna Locke'a.

Nie wchodząc w dywagacje, jaki był wpływ pansofii na oświeceniowy encyklopedyzm, warto spojrzeć na dostarczony przez dzieło Chmielowskiego wytrych myślowy – pretekst, by rzeczy nie tłumaczyć, ale uznać za oczywistość. Wobec podobnych do *Nowych Aten* dzieł autorów zachodnich inwektyw nie używano, uważając je za szacowne, acz niedoskonałe zabytki myśli ludzkiej. Humorystyczny wymiar części definicji Chmielowskiego (definicji w rzeczywistości nieco dłuższej i wyczerpującej) przysłonił fakt, że sama definicja była najoczywistszą redukcją i unikiem przed tłumaczeniem rzeczy znanych dobrze czytelnikowi. Dziś skłania zaś do zastanowienia się nie tylko nad rolą *Nowych Aten* jako opisujących ówczesną mentalność, ale i nad ich odbiorem przez ludzi oświecenia, którzy za cel wzięli właśnie związę definiowanie w różnych *dictionnaires* i ponowne opisywanie świata, proponowanie nowego spojrzenia na jego naturę, religię, człowieka i społeczeństwo.

Czy idąc za opinią powszechną, a więc również śladem cytujących fragmentarycznie Chmielowskiego, nie popadamy w pułapkę przyjęcia jako oczywiste, jakoby oświecenie było pod każdym względem formacją sprawczą wobec współczesności? Wiara w moc oświecenia stała się wręcz aksjomatem, zakładanym z góry przez wszystkich. Myślę, że pytanie, w czym rzeczywiście było ono sprawcze, jeśli chodzi o koncepcje religijne, jest ważne. Łączy się ze sferą antropologii i teologii, dotyka więc wizji człowieka, które świadomie umieszczam w tytule niniejszego szkicu przed pytaniami o Boga. „Człowiek” jest w centrum, a potem „Bóg”: ta właśnie kolejność jest pierwszą nowością,

obrazuje priorytet oświecenia, odsuwającego teocentryczny wymiar człowieczeństwa na dalszy plan, by dopiero zaprojektować nową, a raczej nowatorską, postawę religijną. Oświecenie jako proces nie jest zakończony, choć jako formacja kulturowa – tak. Jednak koncepcje antropologiczne powstałe w tej epoce pozostają w zmienionej formie przedmiotem współczesnego dyskursu[1]. Ponadto stosunek do transcendencji, do bóstwa i osobowego Boga Stwórcy został wówczas zakwestionowany i wyewoluował w stronę eklektyzmu teologicznego, modernizmu, sekularyzmu i ateizmu, co na zawsze zmieniło europejskie *universum*. Dyskusja nad tym, czym było oświecenie, trwa od Kanta po dzień dzisiejszy, a czas mnoży jego definicje, choć przekształcona rzeczywistość stała się już oczywistością, tak jak są nią prawa człowieka czy postulat równego dostępu do edukacji.

Jednym z pytań ludzi epoki było, czy czasy sobie współczesne uważać mają za wyjątkowe. Z dwóch powodów odpowiedź brzmi: tak. Otóż dostrzegano, także w Polsce, natężenie ruchu intelektualnego i modernizacyjnego, wzrost liczby inicjatyw edukacyjnych będących pokłosiem, obok zmian mentalnych, także pierwszej fazy rewolucji przemysłowej i agrarnej. Przymiotnik „oświecony” i czasownik „oświecać” pojawiał się w publicystyce, również poza kontekstem teologicznym, na przykład w sformułowaniu „oświecenie kogoś w materiach wiary”. Drugi nurt, kontestujący oświecenie, spostrzegał te same zmiany, ale uważał je za dziwaczne i groźne – utożsamiał je z pewną społeczną hipokryzją, rozprzężeniem obyczajowym, kwestionowaniem autorytetu. Jak pisał ksiądz Józef Epifani Minasowicz: „Świat terazniejszy [...] oszalał; inaczej z nim nie wskórasz tylko na wszystko potakując, pochwalając i naśladowając. Bo inaczej narazisz się, i ciebie za szalonego wszyscy osądzą, że ty świat chcesz poprawiać. Jeżeli chcesz światu się podobać, nie tylko mu nie przyganiaj słowy, ale ani sprawami: inaczej się strojąc, inaczej gadając

[...] będziesz mianą za przeciwnika, za podstrzegacza, za przyganiacza, za oczywistego nieprzyjaciela”[2]. Pod koniec okresu polskiego oświecenia Feliks Bentkowski zdobył się na jego analizę, posługując się bardzo szablonowymi hasłami, jak walka z tak zwaną ciemnotą, za którą uważano wiarę w zabobony, astrologię, czary. Przejawami prawdziwego oświecenia były dlań dokonania w dziedzinie praw jednostki: zniesienie tortur, wolność sumienia, równomierny rozkład podatków według stanów, ale także nowatorstwo w gospodarce, dzięki której ma się rozwijać rozumnie urządzony świat, zapanują rządy „stałości i tęgości”, porządek i spokój zamiast „nieładu systemu lenniczego”, rozwiną się wynalazki, „wypolerują” obyczaje. Zasady moralne miały zaś być nadrzędnymi zasadami organizacji wszystkich instytucji społecznych[3]. Przytaczane teksty dzieli ponad trzydzieści lat, pełnych oczekiwań i rozczarowań (tych drugich zapewne więcej dla polskich oświeconych); lat, podczas których doszło do rewolucji we Francji i powstania wolnego świata Amerykanów, uchwalenia Konstytucji 3 maja, targowicy, insurekcji 1794 roku, upadku państwa, epopei napoleońskiej i nowego rozbioru, czyli podziału Księstwa Warszawskiego między pogromców cesarza Napoleona, oraz do powstania Świętego Przymierza – najmniej racjonalnego politycznego projektu w poświeceniowej Europie.

Czy dziś widzimy oświecenie jako takie właśnie, jakie marzyło się Bentkowskiemu? W odniesieniu do kwestii podstawowych, na przykład stosunku oświecenia do religii i kościołów, historiografia proponuje podział oświecenia na rodzaje czy typy, według różnych zasad klasyfikacji – zasady ortodoksyjności doktrynalnej lub zasad etnicznych czy innych. Warto jednak zwrócić uwagę na koncept tak zwanego oświecenia radykalnego, zaproponowany przez Margaret C. Jacob w książce *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans* (1981). Autorka ta, moim zdaniem słusznie, sytuuje

oświecenie zasadniczo w sferze światopoglądowej i wiąże z zanegowaniem instytucjonalnej religijności (zarówno katolickiej, jak i protestanckiej) oraz sformułowaniem idei tak zwanej religii naturalnej. Odrzucała ona nawarstwienie rytów i ceremoniałów, a opierać się miała tylko na przesłaniu ewangelicznym, ukazującym najważniejsze elementy stosunku człowieka do Stwórcy – rozumowe oddawanie czci i cnotę. Koncepcję radykalnego oświecenia ekstremalnie przeobraził i powiązał z oddziaływaniem Barucha Spinozy, jako najważniejszego myśliciela XVII wieku, historyk oświecenia holenderskiego Jonathan Israel. W jego pracach (zwłaszcza *The Radical Enlightenment*) istotny jest wątek powstania ekstremizmu antyklerykalnego, nihilizmu i związku koncepcji oświeceniowego ateizmu z korzeniami europejskiej lewicy.

Związek między przewrotem światopoglądowym i określeniem nowego miejsca człowieka w świecie a stosunkiem do Stwórcy, później zaś przeobrażeniem się religijności i pojawieniem nowych postaw, wydaje się tu kluczowy. Zatem jako czynnik pierwszy jawi się nie ewolucja postaw, ale ewolucja idei wpływająca na te postawy, które ulegają zeświecczeniu. Nawet jeśli odrzucimy koncepcję Petera Gaya, uważającego oświecenie za ruch neopogański, wyrosły z aksjologicznego sprzeciwu elit francuskich wobec dominacji władzy i Kościoła, możemy jednak uznać zeświecczenie i transformację religijną za fundamentalne dziedzictwo oświecenia.

Cechy wspólne zauważalne dla różnych wariantów oświecenia w poszczególnych krajach to przede wszystkim dążenie do racjonalizacji i racjonalny sceptycyzm w stosunku do sytuacji zastanej. Rozum zaczął odgrywać rolę dominującą w zmienianiu wszystkich dziedzin życia, awansował do rangi nowego Absolutu. Towarzyszyło temu negowanie

autorytetów, głównie autorytetu religii instytucjonalnej i Pisma Świętego, które również zostało poddane krytyce poprzez rozwój studiów biblijnych na katedrach uniwersyteckich, kierowanych przez osoby świeckie, głównie w środowisku protestanckim. Prymat rozumu zapoczątkował pewien elitaryzm „rozumnych” i oświeconych, co nieco rozbija mit o powszechności dążeń edukacyjnych i mit równości wszystkich. Głoszono tolerancję światopoglądową i religijną, pojęcia te rozumiano inaczej niż dziś. Były one wieloznaczne, a z ich zastosowaniem w praktyce bardzo się ościągano, wyłączając z zakresu tolerancji duże grupy (różnowierców i katolików w Anglii, rdzennych Amerykanów i niewolników w Stanach Zjednoczonych, ludność w koloniach, różne grupy religijne i etniczne w wielu krajach Europy). W Polsce zjawiska charakteryzujące oświecenie w ogóle, jak aktywność towarzystw naukowych czy łóż wolnomularskich, których upadek miał miejsce dopiero po kongresie wiedeńskim, występowały z nieco mniejszym natężeniem niż na przykład we Francji i pojawiły się nieco później niż w krajach niemieckich czy Austrii.

Wizja człowieka oświecenia akcentowała wagę jego rozwoju jako jednostki i podkreślała jego prawa, zakładając *a priori*, że jako rozumny będzie chciał użyć ich w dobrym celu. Kolejnym więc paradygmatem przyjętym w kształtowaniu się obrazu człowieka oświecenia było przekonanie o jego naturalnej skłonności ku dobru, choć nie było to przekonanie powszechne. Dopiero z tych cech modelu „człowieka oświecenia” jako pewnego konstruktów myślowego, nie wszędzie w jednakim stopniu podzielanego, wynikały różne koncepcje religii. Środkiem prowadzącym do celu była oświata, odpowiedzialna na przykład we Francji porewolucyjnej za rozwój moralności republikańskiej (konkurencyjnej wobec religii)[4].

Tu należy zatrzymać się nad deizmem, zwanym w polskich źródłach „bożnictwem”. Deizm opisuje się jako odrzucenie przekonania o konieczności wyznawania jednej religii, a uznanie za równoprawne różnych wariantów pobożności, adoracji Stwórcy przez głębokie umysły oraz poprzestawania na przykład na religii pierwotnej, naturalnej i rozumnej. Doświadczenie Boga w myśli deistów miało pochodzić z samej struktury świadomości i analizy świata zewnętrznego, na przykład natury[5]. Za tym szło odrzucenie chrystologii, dogmatów (jak tego o Trójcy Świętej) i potrzeby kultu. Tym samym dochodziło do kwestionowania zasadności istnienia duchowieństwa. Były to jednak poglądy skrajne.

Deizm był elementem tak zwanego projektu oświeceniowego, charakteryzującego się pewną totalnością i ambicją objęcia wszystkich dziedzin życia społeczeństwa i jednostki – włącznie z religijnością, edukacją, wychowaniem, gospodarką, prawem – procesem gruntownych przemian, ale także intencją głębokiej zmiany mentalności. Ten filozoficzno-religijny pogląd, widoczny w Europie Zachodniej już w XVII wieku, choć początkowo tylko wśród elit, w Polsce przyjął się z opóźnieniem. To zmieniało jego siłę oddziaływania na ludzi polskiego wieku XVIII, choćby z tego powodu, że większość zjawisk już na Zachodzie przedyskutowano, a większość polemik i diatryb było już dostępnych drukiem. Wiedza o przemianach świadomościowych docierała nad Wisłę z różnych stron – znad Sekwany, Tamizy, Renu, Łaby i Dunaju, ale także z Gdańska, Amsterdamu, Lejdy czy Genewy. Źródeł normatywnych dla tego wczesnego oświecenia w Polsce jest mało, dominujące poglądy znamy głównie z tekstów literackich w „Monitorze” czy „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych”, z drukowanych bądź rękopiśmiennych zapisów dysput filozoficznych, kazań, polemik i refutacji, ewentualnie z

poezji czy ulotnej publicystyki. Nasz wariant oświecenia, nie tylko z powodu odmiennej chronologii wydarzeń, wcale nie okazał się repliką rozwiązań płynących z Zachodu, choć istniały polskie odpowiedniki francuskiego jansenizmu, deizmu i libertynizmu. Sądzi się, że jansenizm był głównym prądem religijnym elit polskich już w latach siedemdziesiątych XVIII wieku.

Jako pierwsza wymaga omówienia postawa religijnego ortodoksa, która stanowiła owoc baroku, a nawet i religijności ludowej średniowiecza. Na jej określenie użyję tu terminu *homo religiosus*, czyli „człowiek religijny”. Była ona najbardziej rozpowszechniona w Rzeczypospolitej Obojga Narodów aż do pierwszej połowy XVIII wieku i najbardziej typowa dla rzymskokatolickiej większości wielowyznaniowego państwa. *Homo religiosus* był politycznym tradycjonalistą, przywiązany do świata wartości sarmackich, wyznawcą wiary przodków, kultywatorem religijnych formuł potrydenckich: uczestnikiem nabożeństw nadobowiązkowych, członkiem różnorodnych bractw religijnych, niezbyt gorliwym i nie nadmiernie pobożnym formalistą, gotowym wszakże bronić swej wiary orężem. Jego postawa wobec świata była afirmatywna i mało krytyczna, a o jej trwałości świadczy to, że wykraczała poza epokę oświecenia i spotykamy się z nią i w XIX wieku. Był on wyznawcą ortodoksyjnej wersji wyznania, w którym przyszedł na świat (zwykle chodzi o katolicyzm rzymski bądź w obrządku greckim). Swą wiarę postrzegał jako silną, choć nie był mistykiem. Manifestował ją na co dzień – w kręgu świata wartości rodzinnych, dobrego sąsiedztwa – i chlubił się nią, stanowiła ona część jego życia, tak jak zasady polityczne: wolna elekcja, liberum veto czy udział w sejmikach. Nie było mu obce wewnętrzne dążenie do – jak to nazwano – sarmackiej *pietas*, którą cechowało doskonalenie się, prawość moralna i uznawanie za coś oczywistego oddawanie Bogu czci[6]. Ważnym elementem powszechnej

religijności tego typu był kult maryjny i kult Męki Pańskiej, a więc udział w poświęconych temu nabożeństwach, jak gorzkie żale czy godzinki, i pielgrzymkach[7]. Większość zachowanych druków godzinek pochodzi sprzed końca XVIII wieku, a niektóre były przedrukowywane i w początkach XIX, co świadczy o popularności tej formy dewocji[8]. Ten typ religijności przejawiał się również we wczesnoświeceniowej liryce: w twórczości Elżbiety Drużbackiej, Konstancji Benisławskiej czy Ludwiki Byszewskiej, a także w życiu mistyków, takich jak podolski szlachcic Komornicki czy Anna Omiecińska, która zmarła w opinii świętości. Wzorzec to jedno, a praktyka – co innego, zdarzały się więc i słabości, jak swawola, konformizm obyczajowy, pijaństwo, warcholstwo[9].

Ortodoksyjny *homo religiosus* nie musi być utożsamiany tylko i wyłącznie z formacją kulturową zwaną sarmatyzmem. Panujące w pierwszej i drugiej połowie XVIII wieku w polskiej pedagogice szkolnej i obywatelskiej koncepcje osobowe opierały się na antropologii chrześcijańskiej i tradycyjnym wzorcu człowieka religijnego, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i wyposażonego przez Stwórcę w rozum, wolną wolę, pamięć i sumienie. Ideałem był *vir honestus et bonus civis*, jednocześnie chrześcijanin i dobry obywatel. Można zatem wyodrębnić człowieka religijnego, „chrześcijanina prawdziwego”, który był szczególną odmianą *homo religiosus* XVIII wieku. Był on kontynuatorem formacji przedoświeceniowej, a dominującym rysem jego postawy była wierność chrześcijaństwu oczyszczonemu w myśl *Tridentium* z formuł barokowych.

Homines religiosi (i jako sarmaci, i jako *viri honesti et boni cives*) zauważyli deizm w latach dwudziestych XVIII wieku, postrzegając go początkowo jako niebezpieczną nowinkę religijną, potem jako herezję,

wreszcie jako odrębną i groźną formę mentalności religijnej. Na polu tej wczesnej konfrontacji z deizmem w literaturze polemicznej odznaczyli się jezuici, jak Jerzy Gengell, ukazujący zwłaszcza filozofię Kartezjusza jako *gradus ad atheismum*.

Do zmian związanych z projektem oświeceniowym, ale i z reformą katolicką oraz ze spóźnionym wdrażaniem przez Kościół katolicki w Polsce postanowień soboru trydenckiego, należała reforma nauczania i wykształcenia duchowieństwa, edukacji religijnej wiernych i sposobu sprawowania obrzędów, treści kultu (propagowanie kultu Eucharystii czy Serca Jezusowego), a wraz z nią – późniejsza od niej reforma edukacji młodzieży w ogóle. Dokonywane adaptacje polegały na przykład na wprowadzeniu przez jezuitów do nauczania elementów przyrodoznawstwa, nauki Kartezjusza, przyjęciu w szkołach pijarskich tak zwanej filozofii *recentiorum*, w misjonarskich – filozofii chrześcijańskiej Christiana Wolffa, a w szkołach Komisji Edukacji Narodowej – doktryny fizjokratycznej[10].

W porównaniu z przemianami na Zachodzie reforma w Polsce nie była radykalna. Nie wchodząc w bardzo spektakularne – żeby nie rzec: niemal godne scholastycznych dysput – rozróżnienia, narosłe wokół terminów „oświecenie katolickie”, „oświecony katolicyzm”, „oświecenie chrześcijańskie”, odsyłam do definicji zarysowanych przez Richarda Butterwicka-Pawlikowskiego[11]. Faktem jest, że obok trwale ortodoksyjnej postawy wyrastał nowy wzorzec człowieka religijnego, niekwestionującego dogmatów wiary, ale zdystansowanego wobec zbytnich dociekań teologicznych (co nie znaczy, że teologia zamarła). Ten „katolik okresu oświecenia” poniekąd przyjął niektóre elementy oświecenia po to, by skuteczniej z nim walczyć. Postawę tę charakteryzowały zarówno elementy czysto chrześcijańskie,

oczyszczone z barokowych „narośli”, jak i duch obywatelskości. Przykładowo ksiądz Stanisław Konarski zalecał w *Mowie o potrzebie kształtowania od najmłodszych lat uczciwego człowieka i dobrego obywatela* (z 1754 roku), by człowiek uczciwie oddawał Bogu cześć i nie tylko życie religijne, ale całe swoje „ja”, swoje życie i obyczaje podporządkował „przepisom religii chrześcijańskiej i jej zasadom”. Zaś w późniejszej rozprawie pt. *Myśli chrześcijańskie o religii pocziwych ludzi* (1769) optował za chrześcijaństwem oczyszczonym z „zabobonów”, gotowym dać odpór deizmowi, nowinkarstwu religijnemu i sceptycyzmowi. W tym nurcie znajdowałby się sławny kaznodzieja franciszkański i ekszołnierz Rafał Chyliński, którego pisma nie zachowały się, ale popularność poświadczają liczne źródła, jak i znany z wielu rozpraw jezuita Jan Poszakowski, czy też walczący z deizmem w *Myślach o niedowiarstwie deistów* (1771) pijar Franciszek Ksawery Bieńkowski, a wreszcie Jan Chryzostom Bohomolec, brat poety Franciszka, lub mieszczanin i poeta, ksiądz Gracjan Piotrowski. Z deizmem jako ideologią swojej współczesności starł się bernardyn Andrzej Lankiewicz, który widział świat ówczesny jako: „ohydę wymyśloną przez politycznych Filozofów”[12]. Tak więc spotkanie z tym prądem dla religijnego człowieka dojrzewającego w Polsce oświecenia miało charakter uprzedzającego oporu, a niekiedy było po prostu rekonesansem problemu, który trapił sfery kościelne we Francji. Niemniej nurt refutacji deizmu był tak silny, że zaowocował setkami prac mniejszych i większych, w których deizm uważa się za „nową religię”.

Racjonalizacja edukacji – walka z tak zwanym zabobonem, upowszechnianie dobrego kaznodziejstwa i odpowiedniej postawy życiowej – miały sprawić, by była ona użyteczna dla wiernych. Było to także postulatem szkolnictwa porozbiorowego, na przykład w formułach programów przygotowanych dla Gimnazjum Wołyńskiego.

Mamy tu wiele przykładów, zwłaszcza w kaznodziejstwie dominikańskim z kręgu Jakuba Falkowskiego, działającego w zaborze rosyjskim. Ta koncepcja była jeszcze długi czas żywotna, być może stała się wręcz dominująca, zarówno wśród elit, jak i części inteligencji pochodzenia szlacheckiego w pierwszej połowie XIX stulecia[13].

Wraz z deizmem i napływającą z Francji literaturą piękną oraz publicystyką, głównie z kręgu Voltaire'a i encyklopedystów, pojawił się wzorzec tak zwanego *honnête homme*, czyli – w wolnym tłumaczeniu – człowieka uczciwego bądź poczciwego. Pierwotnie miał to być wzorzec osobowy cechujący się religijnością, elegancją, elokwencją, umiarem w obyciu, honorem i moralnym prowadzeniem się. Z czasem (już w pierwszej połowie XVIII wieku we Francji) *honnête homme* ewoluował w stronę wielbiciela religii naturalnej, a raczej wyznawcy kultu rozumu i deizmu. Podróże arystokracji i szlachty rozpropagowały go i upowszechniły w wielu krajach, a w Polsce w okresie stanisławowskim cechy *honnête homme* skrytykował właśnie Konarski, uważając deizm za religię nie „poczciwych”, lecz raczej pozbawionych poczciwości.

Podążając za rozróżnieniami i próbami określenia tego, co było religijnie ortodoksyjne, a co nowatorskie, co oświeceniowe, co katolickie, a co nowinkarskie w religijności tej epoki, trzeba zadać także pytanie, jaki były wyróżniki wzorca chrześcijanina oświeconego, czy też „katolika oświeconego”, w polskiej praktyce. Źródła tej postawy leżały poza mentalnością rodzimą i wpływały z oświecenia francuskiego. Francuski wzorzec człowieka oświecenia – jak pisał Michel Vovelle – to kierowanie się rozumem, otoczonym niemal boskim kultem. Rozum poznawał naturę i jej prawa.

Polski wariant tej postawy po pierwsze tym różnił się od „katolika okresu oświecenia”, że przeobraził się z reformatora szkolnictwa i mentalności sarmackiej w adaptatora oświecenia w obrębie katolickiej winnicy, przy zachowaniu ortodoksyjności i wiary w najważniejsze dogmaty, ich znajomości i spełniania podstawowych – co należy podkreślić, tylko podstawowych – praktyk religijnych. Usunięto nabożeństwa paraliturgiczne, ograniczono kult świętych (oprócz kultu świętego Stanisława Szczepanowskiego) i pobożność maryjną, oddziałującą wcześniej na rzecz spójni społecznej i samookreślenia się Polaków z wszystkich stanów. Nastąpiło ograniczenie perspektywy chrystocentrycznej i skupienie się w katechezie oświecenia na Bogu Stworzycielu świata i człowieka. Idące w tym duchu rozporządzenia Michała J. Poniatowskiego jako biskupa płockiego stały się wytycznymi dla innych hierarchów, ale tak naprawdę były naśladowaniem powszechnych w katolicyzmie trendów. Stanowiły pewną redukcję pluralistycznego obrazu religijności masowej, z jej nawarstwieniami i kolorytem lokalnym, redukcję, która na długie lata pozostała wszakże jedynie postulatem i pobożnym życzeniem biskupów. W wyniku konfrontacji z racjonalizmem i wskutek twórczego przetworzenia tego paradygmatu, zwłaszcza w szkolnictwie pijarskim, nowa koncepcja oświeconego katolika na ziemiach polskich wdrażana była już w latach czterdziestych–pięćdziesiątych XVIII wieku, a kilka dziesięcioleci później jej adepci zasili szeregi wychowawców i nauczycieli. Choć rozum był ważny, to jednak racjonalizm był raczej narzędziem perswazji niż przedmiotem „kultu”. Otwarcie polskiego szkolnictwa na nauki przyrodnicze można interpretować jako element dążenia do rozumowego poznania Stwórcy poprzez poznanie Jego dzieła; widać to także po rozbiorach, gdy upowszechniają się postawy sensualizmu w nauce (ks. Anioł Dowgird w Wilnie).

Wyznawca oświeconej *pietas*, a więc religijności zgodnej i z wiarą objawioną, i z rozumem, był – jak wskazują źródła – daleki od gorliwości, zwanej ówczesnie „fanatyzmem”. Odrzucał wszystko, co kojarzyło mu się z pompą baroku i średniowieczem, jak odpusty, pielgrzymki, umartwienia, posty, wota, kult obrazów i miejsc świętych. Obowiązki religijne utożsamiał z dobrym i moralnym postępowaniem. Nie kwestionował dogmatów, jednak, w przeciwieństwie do *homo religiosus*, nie czytywał żywotów świętych i nie był członkiem bractw, a bodajże i codzienna modlitwa była dlań rzadkością. Nie był jednak zwolennikiem religii naturalnej[14]. Swego Stwórcę chciał widzieć jako dobrotliwego i łaskawego Ojca ludzkości, przez co zacierał się w jego umyśle obraz Boga Starego Testamentu. Związał definicję jego pobożności dał Ignacy Krasicki: „Pobożność ściśle wzięta jest żywe, ustawiczne staranie wypełniać w jak najwyższym stopniu, co czynić należy; jest najusilniejszą chęcią ku coraz większym postępkom w doskonałości; jest [...] bacnością nie tylko na siebie, ale i na innych, aby równie czynili zadość obowiązkom swoim. Z tych wszystkich względów uważana rzecz szacowną ma zawsze postać; i że mogła kiedy przyjść ku wzgardzie i wyszydzeniu, nie jej, ale raczej największemu skażeniu obyczajności to przypisać należy. Jeżeli więc nasz wiek na nią się targa, sam sobie uwłoczy i oświeconym, tak jakby pragnął, nazwać się nie może”[15]. Bronił więc już pod koniec swego życia Krasicki tej „szacownej postaci” religijności, którą daje oczyszczony kult i liturgia, a nieoświeconymi nazwał krytykę i szyderstwo z koniecznych obrzędów. Oświecony katolik-radykał i najbardziej skrajna koncepcja oświeconej pobożności odrzucały także naukę katechizmu. Katechizmu jednak uczono, i to w wersjach starych, czasem jansenistycznych z początków XVIII wieku, korzystając z książek Claude’a Fleury lub innych autorów. Popularność zdobywały komentarze do Ewangelii, cieszące się większym wzięciem niż samo Pismo Święte (prac

komentarzowych ukazywało się sporo także w pierwszej połowie XIX wieku). Biblia, jako tekst kultu i kultury zarazem, weszła w pewnym zakresie do nauczania pod koniec XVIII wieku. Wiedza religijna oświeconego katolika opierała się mocniej na strukturach naukowych, na przykład pierwocinach historii Kościoła i religioznawstwa, niż na katechizmie. Portret etyczny tego oświeconego i wierzącego zarazem człowieka nowej epoki określała nie duchowość, ale tak zwana nauka moralna, o której będzie jeszcze mowa.

Paradoksalnie, we francuskich koncepcjach jansenistycznych (propagujących surowość, cnotę i wewnętrzną dyscyplinę, co prowadziło do zaniku życia sakramentalnego), wówczas popularnych u nas w górnych sferach społeczeństwa, i w tych wczesnodeistycznych, uznających życie sakramentalne za bezcelowe, mimo wszystko stosunek do Boga Stwórcy wszechświata i człowieka pozostawał w centrum uwagi. Bóg był twórcą praw natury, według których społeczność ludzka organizuje państwo, prawo, wychowanie i naukę. Jednak już od lat czterdziestych XVIII wieku zasadniczo elitarna i coraz bardziej popularna w Europie wspólnota encyklopedystów i *les philosophes* w czci religijnej Boga chrześcijan upatrywała coraz częściej odpowiedzialny za zło świata fanatyzm, obrała zatem za cel wspieranie reform, które tą czy inną drogą prowadziły do dechrystianizacji. Środowisko to było inspirujące dla polskiego oświecenia. Myślicielami francuskimi, których najczęściej u nas cytowano, byli Voltaire ewoluujący od deizmu do ateizmu, sprzeciwiający się swym kolegom filozofom zwolennik umiarkowanego deizmu Rousseau i Denis Diderot, w ogóle odrzucający religię. Rozbieżności w stanowiskach luminarzy oświecenia francuskiego co do miejsca religii w tworzonej rzeczywistości (choć większość z nich odrzucała tradycję religijną) nie kolidowały z zamiarami reformatorskimi Polaków. Choćby przekonanie Voltaire'a, że nie można

pogodzić racjonalności z wiarą, nie przeszkadzało polskim oświeconym w tłumaczeniu tragedii i pism myśliciela z Ferney. Voltaire zresztą uważał, że tylko *les philosophes* mogą być ateistami, ateizm jako religia pospółstwa może być groźny dla porządku społecznego[16], więc lepiej o nim nie rozmawiać przy służbie, jak to zabawnie ujął badacz oświecenia Ulrich Im Hoff. Diderot opowiadał się prywatnie za docelowym zniesieniem religii i kultów, ale dla utrzymania mas w posłuchu uznawał konieczność etapowania, to znaczy w fazie pierwszej utrzymania Kościoła instytucjonalnego jako zapory przeciw „zabobonom”, w fazie drugiej podporządkowania go, by w trzeciej – zlikwidować. Tak więc rozmyty i wyabstrahowany z odniesień ewangelicznych Bóg deistów, fizjokratów i naturalistów oraz wzorowana na chrześcijańskiej nauka moralna stanowiły budulec nowej etyki w centrum europejskiego oświecenia.

Kolejnym wzorcem związanym z koncepcjami społecznymi zaczerpniętymi z Zachodu, a właściwymi dla epoki oświecenia, był typ człowieka-obywatela, religijnego i społecznego zarazem, oddanego doczesności, a więc żyjącego nie tylko wśród ludzi, ale i dla nich. Na przykład w Wielkiej Encyklopedii Denis Diderot podkreślał rolę wpajania człowiekowi humanitaryzmu, czułości wobec innych, ale także cnoty społecznej, takiej jak miłość ojczyzny. Do niej nawiązywał Hugo Kołłątaj, gdy pisał: „Nie jest uczniem szkoły Chrystusa, kto nie jest dobrym obywatelem; nie jest dobrym obywatelem, kto przytłumił w sobie głos sumienia, kto za nic waży świętej religii prawidła”[17]. Taka wizja człowieka-obywatela związana była z przyjęciem założenia o użyteczności. Wizja natury ludzkiej jako plastycznej i możliwej do urobienia była tu niewątpliwie przydatna[18]. I choć przedoświeceniowe modele wychowawcze nie stały w sprzeczności z przekonaniem o możliwości korekty charakteru i usposobienia dziecka lub osoby młodej, to jednak przyjmowały dla takiej korekty nowe

założenia. Oświecenie, odsuwając na daleki plan lub w ogóle negując dogmat o grzechu pierworodnym (jak i protestancki dogmat o predestynacji duszy) oraz zamieniając pogląd o słabości natury ludzkiej na prymat rozumu i prawa do szczęścia, postawiło pod znakiem zapytania konieczność wychowania religijnego, choć nie zanegowało go wprost, nawet w środowisku *les philosophes*, w którym za docelową ostatecznie uważano formę deizmu.

Jednak w Polsce filozofia chrześcijańska jako podstawa nowego gmachu edukacji utrzymywała się przez cały wiek XVIII. Jej wyrazicielami byli pijarzy[19], a następnie w szkolnictwie nadzorowanym przez KEN (ale także i po rozbiorach) misjonarze i dominikanie. W tak zwanej instrukcji, czyli regułach wychowawczych, była mowa o etyce naturalnej z silnym nawiązaniem do moralności chrześcijańskiej jako kształtującej prawego obywatela, ojca rodziny, męża stanu, niewiastę, włościanina, duchownego i nauczyciela. Dodać trzeba, że już nie tak wyraziste były w tej koncepcji elementy katolickie, przeważały raczej zasady ogólnochrześcijańskie. Dobrze ukształtowany uczestnik życia społecznego odwoływał się w swym działaniu do prawa natury i doktryn fizjokratycznych oraz do przyjętych w polskim szkolnictwie koncepcji Samuela Puffendorfa i Wolffa[20]. Wychowanie religijnego człowieka-obywatela przez duchowieństwo czasów stanisławowskich i po upadku państwa powiązane z etyką chrześcijańską i religią objawioną, której wyznawanie miało poszerzać poznanie supra rationem[21], z drugiej strony zaś – z niekanonicznym pojęciem nauki moralnej jako konglomeratu etyki chrześcijańskiej pomijającej aspekt grzechu, zbawienia, łaski i woli (tych unikano od czasu jansenizmu i Prowincjałek Pascala), za to wysuwającej na plan pierwszy aspekty cnoty, wolnej woli, rozumowego poznaniu religii oraz życia w harmonii i pokoju z innymi. Modernizatorzy edukacji religijnej koncentrowali się na takim rozumieniu aktu stworzenia, by dawało się za jego pomocą

wyjaśniać zjawiska przyrody. Oznaczało to więc redukcję poznania o składową, jaką było poznanie intuicyjne, a pozostawienie jedynie poznania rozumowego i empirycznego. Tego, co wewnątrz człowieka, nie da się skutecznie kontrolować – stąd niechęć deistów do spekulacji teologicznych nazywanych popularnie scholastyką, do medytacji i mistyki jako form poznania o pozaracjonalnych korzeniach, a w rezultacie na przykład atak na dawną arystotelesowską scholastykę, jezuitów, zakony kontemplacyjne, oraz drenaż bibliotek z piśmiennictwa ascetyczno-mistycznego, a przy okazji i innych wartościowych dzieł, uprawiany z miedzianym czołem aż do początków XIX wieku. W szkołach KEN spłaszczono ogólne kształcenie filozoficzne, kierując się użytecznością wykształcenia jako takiego, ograniczono kurs rozważań teoretycznych nastawionych na odkrycie wiedzy koniecznej na rzecz nauki moralnej. Zostawiono metafizykę według Étienne’a de Condillaca jako metafizykę poznania, nieco logiki, odrębnej od scholastycznej i – jak zauważył Stanisław Janeczek – wkomponowanej w skrajny empiryzm i sensualizm, w myśl zaleceń Jeana d’Alemberta[22]. Można więc nazwać polski „wiek światła” filozoficznym tylko w takim sensie, jaki nadawali mu *les philosophes*, ale równie dobrze można by stwierdzić, że w edukacji filozoficznej w Polsce oświecenia nastąpił pewien regres, jeśli chodzi o podstawy królowej nauk i podstawy religijne samokształcenia. Zauważali to już współcześni, jak wileński profesor ksiądz Filip Nereusz Golański w rozprawie pt. *Filozof i antyfilozof*[23], gdy pisał o „zepsutej filozofii” swej epoki.

Formacja religijna wychowanków polskiego systemu edukacyjnego w kolegiach jezuickich już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku (do kasaty w 1773 roku), pomimo ortodoksyjności praktyk, przekazu i izolacji, zaczęła zdradzać symptomy wolnomyślicielstwa. Bardziej widoczne stało się to po rozbiorach i w innych typach szkół.

Lecz mimo kasaty przez następne dziesięciolecia, aż do końca XIX wieku, absolwentów kolegiów jezuickich, na przykład Akademii Połockiej, uważano za zajadłych obrońców chrześcijaństwa, a ich aktywność w obronie religii pozytywnej zainspirowała ukucie terminu „jezuityzm”, będącego ulubionym epitetem używanym przez dziewiętnastowiecznych antyklerykałów. Dla koncepcji religijnych polskiego oświecenia fundamentalne znaczenie miało to, że w Polsce katolicyzm był wyznaniem panującym. Kult Opatrzności Bożej szerzony przez zakon pijarów umożliwił rozwinięcie idei Opatrzności jako opieki Boga Stwórcy i Ojca narodów. Wątek Boga opiekuna, a więc ingerującego w ziemski byt ludzkości, występował w życiu publicznym. Jego przykładem było ufundowanie Świątyni Opatrzności jako wotum dziękczynnego narodu za uchwalenie Konstytucji 3 Maja[24]. Powiązanie koncepcji człowieka jako istoty społecznej, obywatela, pracującego i służącego dobru innych, z ideą Boga opiekuna ludzkości w oświeceniu stanisławowskim (zwłaszcza w szkolnictwie KEN) miało wymiar spójni etycznej, rozumianej jako postulat szczególnej cnoty obywatelskiej, tożsamej z cnotą czci religijnej. Wątek ten widać w poezji Ignacego Krasickiego, Franciszka Karpińskiego i Jana Pawła Woronicza (na przykład w wierszu Hymn do Boga...). Wzorzec religijności obywatelskiej, szczególnie wyrazisty w okresie politycznych zwrotów, jak 1791 rok czy okres powstania kościuszkowskiego, poprzedzał powstałą już w okresie napoleońskim ideę „religii stanu”. Budziła ona nadzieje polskiego episkopatu na odnowę katolicyzmu jako dominującego wyznania państwa buforowego. Nadziejom tym przeczyło wszakże rozumienie tej idei przez zeświecczone elity polskie i napoleońskich mocodawców. Ci ostatni widzieli w obrzędach religii jedynie oprawę liturgiczną wydarzeń państwowych, odbywających się w przestrzeni publicznej Księstwa Warszawskiego. Porozbiorowa kontynuacja oświeceniowej religii obywatelskiej była echem swojej poprzedniczki z czasów stanisławowskich, a polegała na publicznym sprawowaniu kultu w imieniu społeczności przez kapłanów

postrzeganych jako urzędnicy państwa „do spraw kontaktów z Najwyższą Istotą”, podczas gdy urzędnicy świeccy pozostawali na granicy nie tylko religijności, ale i wiary[25]. Wydana już pod nowym reżimem Sześćioletnia korespondencja władz duchownych z rządem świeckim Księstwa Warszawskiego ukazała niebagatelne zjawisko apostazji duchownych oraz manifestujących swą areligijność urzędników – wychowanków oświeceniowej edukacji. Fenomen „religii stanu” w rozumieniu elit późnego oświecenia daje się opisać przy pomocy koncepcji z zakresu socjologii religijności zaproponowanej przez Grace Davie, tak zwanej religijności delegowanej: praktykowanie składa się w ręce wyodrębnionych grup, którym się w tym nie przeszkadza, a one zapewniają minimum niezbędnej spójności tradycji z aktualną, a bardziej jeszcze postulowaną, rzeczywistością.

Deizm w Europie Zachodniej, ale głównie we Francji, zapoczątkował sekularyzację moralności i uniezależnienie polityki i gospodarki od religii. W pojęcie deizmu włączano także filozoficzny ateizm, który promował na przykład Voltaire. W źródłach polskich spotykamy przedstawicieli tego nurtu, odrzucających wszelkie praktyki, nazywających się „duchami mocnymi” lub „ludźmi mocnego ducha”, chociaż w oczach przeciwników byli „duchami słabymi”, wiedzionymi na manowce moralne przez pychę (jak pisał arcybiskup gnieźnieński Ignacy Raczyński).

Polskie ślady deizmu widać w Odzie do Boga Jakuba Jasińskiego i w poezji późnego klasycyzmu, na przykład u Ludwika Osińskiego, który wychwalając Mikołaja Kopernika, widział w koncepcji heliocentrycznej dowód wielkości Stwórcy[26]. Wolterowska wersja deizmu przedstawiała Boga jako nieskończonego, lecz dalekiego człowiekowi, jako Stwórcę odkrywanego w kosmicznym porządku świata i

racjonalności przyrody. Ów nurt zdaje się pobrzmiwać w twórczości Ignacego Krasickiego, a w wersji najpełniejszej uzewnętrznił się w pracy Hugona Kołłątaja *Porządek fizyczno-moralny*, choć autor nigdy nie zerwał z koncepcją religii pozytywnej, próbując ją włączyć na poziomie praktycznym do swej wizji. Światopoglądowi deistycznemu najbliższy był Stanisław Trembecki, zwolennik religii naturalnej, pisząc w *Odzie* nie do druku: „Wiek osiemnasty ze wszech religij wygładza, / Co się z danym od bóstwa rozumem nie zgadza”. Dokonywał on zatem sakralizacji rozumu[27]. Podobnie Tomasz Kajetan Węgiński, bracia Jan i Jędrzej Śniadeccy oraz Stanisław Staszic jako tłumacz *Poema o zapadnięciu Lizbony* autorstwa Woltera.

Przeciwnicy deizmu uważali, że gdyby stał się on doktryną obowiązującą, okazałby się dla społeczeństwa siłą wywrotową[28]. W polemice z deizmem po rozbiorach polscy autorzy podkreślali niebezpieczeństwo bezsankcyjnej religii naturalnej, która poprzez zniesienie kar boskich za grzechy czyni człowieka wyłącznym panem moralności. Zaprzeczali tezie o nieingerowaniu Stwórcy w porządek ziemski, a zasadę praktykowania cnoty dla niej samej uważali za wewnętrznie sprzeczną i nieużyteczną społecznie. Ich poglądy tworzą chrześcijański koloryt polskiego oświecenia, reprezentują tak zwane kontroświecenie i rozpoczynają dziewiętnastowieczne odrodzenie katolickie.

W pełni ukształtowany człowiek oświecenia był wyznawcą deizmu lub religii naturalnej, często utożsamianej z deizmem, choć z nim nie tożsamej. Opierała się ona na przekonaniu, że naprawdę boskie jest to, co jest racjonalne, stąd wywodzenie reguł moralnych z praw natury. W polskim oświeceniu nie rozwijano doktryny religii naturalnej. Konsekwentne wprowadzanie religii naturalnej oznaczałoby

odrzuć religii objawionej, zakwestionowanie potrzeby istnienia duchowieństwa, kościołów i praktyk. Człowiek w pełni oświecony miał poprzestawać na tej rozumowej, bezwyznaniowej podstawie, co widać na przykład u Staszica. Poziom moralności miał być niezależny od wiary. Człowiek oświecony instrumentalizował religię jako wygodne narzędzie pedagogiczne, nadające formę i treść wczesnym praktykom socjalizacyjnym i tak zwanej instrukcji, czyli wychowaniu. Najbardziej wyrazistą postawę deistyczną przypisuje się Stanisławowi Kostce Potockiemu, choć przecież rzecz wymaga jeszcze studiów.

Koncepcje religijne oświecenia zapoczątkowały badania tak zwanej pierwotnej religijności – co podjął Kołłątaj, dając podwaliny pod rozwój religioznawstwa i etnografii oraz filozofii religii (patrz Staszic w Rodzie ludzkim). System Kołłątaja, zawarty w dziele Porządek fizyczno-moralny, nie dotarł do szerokiego odbiorcy, a dzieło nie było przedyskutowane za życia autora. Ogół szlachty myślał i działał inaczej, a teorie wyznawane przez nielicznych były i w początkach XIX wieku nowinkarskie i nie chwytliwe dla masowego odbiorcy. W Polsce nie było społecznego przyzwolenia na taki radykalizm. Pojawia się tu także problem reprezentatywności źródeł wytworzonych przez elity, które były awangardą, a nie grupą reprezentatywną.

Pora wreszcie nadmienić, że na ziemiach polskich – chociaż o wiele rzadziej niż na przykład we Francji – występowała postawa libertyńska, wprost odrzucająca wpływ idei chrześcijańskich na ciało i umysł człowieka. Choć libertynizm czerpał z epikureizmu i materializmu, w XVIII wieku nastąpiła jego ewolucja od postawy filozoficznej w stronę postawy obyczajowej, polegającej między innymi na swobodzie seksualnej i łamaniu norm kościelnych. W polskim oświeceniu spotykamy się z libertynizmem tylko w tej ostatniej wersji, był on

często praktykowany przez wojażującą po Francji arystokrację, a literaturę libertyńską tworzyli nawet ludzie w sutannach, jak Naruszewicz[29]. Libertyn jako postać literacka u Trembeckiego i Węgierskiego, a postać z ubiegłej epoki w Panu Tadeuszu, jako zepsuty kosmopolita Podczaszy z wypowiedzi Podkomorzego, przesiąknięty francuskimi ideami i czytający francuskie gazety, daje się uchwycić w źródłach. O wiele trudniej stwierdzić, jak dalece postawa ta pozostała jedynie modą obyczajową, a w jakim stopniu oddziaływała na rzeczywistość, zwłaszcza że część tej literatury funkcjonowała w odpisach i w obiegu tylko rękopiśmiennym. Pewnej podpowiedzi udzielił źródła proveniencji kościelnej, literatura polemiczna i teologiczna z pierwszej połowy XIX wieku, w której spotykamy się z przekonaniem, iż postawa ta była dość rozpowszechniona wśród warstw wyższych, a choć spotykała się z dezaprobatą, to przecież nie z całkowitym potępieniem i do pewnego stopnia ją tolerowano. Dążenie do wygody życia, epikureizm, bezwyznaniowość, charakterystyczne dla zwolennika religii naturalnej, były także właściwe postawie libertyńskiej, sprzyjającej również deizmowi, a także ateizmowi. Ateizm zaś był ewenementem na polskim gruncie, jak zauważył badacz postaw libertyńskich: „Byliśmy, jak w wielu innych dziedzinach, raczej odbiorcami niż twórcami tego produktu”[30]. O libertynizmie napomykają pamiętniki i korespondencja, ale honor szlachecki i dbałość o dobre imię rodziny nie pozwalały na jego publiczne manifestacje.

Oświecenie to standaryzacja wymogów opartych na podstawach racjonalistycznych, mająca zmienić i zunifikować mentalność, edukację i religijność ukształtowane przez różne warunki miejscowe. Warunki te

charakteryzował pewien opór, w zależności od kraju i okresu bierny bądź czynny, wobec tej standaryzacji.

Na koniec pozostaje zadać pytanie: czy polskie oświecenie miało charakter całościowy, totalnie zmieniający rzeczywistość? Totalność nie wyklucza występowania odmian lokalnych. Polscy reformatorzy byli wrażliwi na specyfikę, warunki geograficzno-demograficzne, strukturę społeczną i preferowany w danej zbiorowości system wartości. Można tu dostrzec ogromną różnicę pomiędzy wariantem francuskim czy austriackim oświecenia a polskim. Prawdziwe będzie twierdzenie, że polskie oświecenie nie miało rysu totalności. Nie poszliśmy drogą radykałów francuskich ani nowatorów niderlandzkich. Niechęć do absolutyzmu i konserwowanie (właśnie tak!) szlacheckiej wolności oraz słabość cenzury, z którą zmagali się drukarze zachodni, stały niejako na przekór dążeniom oświecenia europejskiego w krzewieniu „wywrotowych” doktryn, także religijnych. Polskie oświecenie nie było totalne, gdyż było zbyt odrębne. Nie wystąpiły w nim czynniki, które mogłyby stanowić siłę napędową zmian, tak jak na przykład we Francji było nią mieszczaństwo. Naród szlachecki (w najszerszej interpretacji), a także szlachecko-mieszczański, nie był w ostrej kontrze do teorii suwerenności ludu i wolności, ceniąc ją sobie nade wszystko, choć w oświeceniu polskim widać próbę łączenia wolności z prawem natury, koncepcjami Monteskiusza i najbardziej popularnego Rousseau. Wolność, więc i wolność religijną, niektórzy przedstawiciele oświecenia uznali za jedno z niezbywalnych praw każdego, nie tylko szlachcica[31]. W elekcyjnej monarchii mieszanej nie było powodu do obrony prerogatyw korony czy pomazaństwa Bożego, co sprawiło, że formę monarchii konstytucyjnej, „rządnej monarchii”, polscy oświeceni uznali za adekwatną do potrzeb narodu, zwłaszcza że od tronu szły impulsy reformatorskie.

Przychyłam się do spojrzenia Margaret C. Jacob, kładącej nacisk na wątek uwarunkowań politycznych kształtujących każdorazowo koncepty oświeceniowe w poszczególnych krajach. Chociaż więc nasi oświeceni autorzy dostrzegali odrębność cywilizacyjną Europy i dążenia do reformy prawa, edukacji, gospodarki, dostępu do wiedzy, korzystali z owego dorobku, zwłaszcza w dziedzinie nowatorstwa religijnego, eklektycznie i zarazem redukcjonistycznie. Pomijali lub umniejszali własne zaplecze ideologiczne i kulturowe, jakim był sarmatyzm, ale i ograniczali napływ produktów oświeceniowego „ryнку idei” do potrzeb reformującego się państwa, a później do potrzeb bezpieczeństwa wspólnoty kulturowej. W skomplikowanej rzeczywistości politycznej zarysowywał się podział na obóz reformatorów, a z czasem epigonów oświecenia, widoczny później w okresie Królestwa Polskiego, i obóz tradycji (specyficzniej rozumianej) widoczny np. w konfederacji targowickiej – choć jeśli chodzi o poglądy religijne, to zarówno osoby indyferentne religijnie, jak i te gorliwsze występowały po obu stronach. Kościół katolicki balansował pomiędzy tymi biegunami, stając w obliczu presji zwolenników równouprawnienia innowierców u progu panowania Stanisława Augusta, wobec wyzwań wprowadzenia kodeksu Zamoyskiego w 1780 roku, targowicy w roku 1792, powstania kościuszkowskiego dwa lata później i upadku państwa w 1795 roku. Zmuszało go to do przededefiniowania idei Opatrzności Bożej w odniesieniu do Polski. Trudno mówić w oświeceniu polskim o optymizmie prometejskim, zwłaszcza po trzecim rozbiore. Wypadki polityczne wyposażyły w przywileje sarmackich tradycjonalistów na służbie zaborców, a w obozie klęski umieściły reformatorów takich jak Kołłątaj, będących epigonami oświecenia.

Wracając do spojrzenia Jonathana Isaella na oświecenie – i według jego propozycji „szacując” oświecenie w Polsce – należy zauważyć, że kategoria radykalizmu stosuje się do przemian w naszym kraju tylko w wyjątkowych wypadkach. Za radykalną można uznać publicystykę Kuźnicy Kołłątajowskiej, niektóre postawy i ich manifestacje w poezji Węgierskiego, Trembeckiego i Jakuba Jasińskiego. Takie miano może mieć spojrzenie Staszica na religię, stanowisko Wojciecha Gutkowskiego w antyklerykalnej powieści *Podróż do Kalopei*, niektóre rękopiśmienne antyklerykalne satyry powstałe już po upadku państwa. Owszem, elity oświeceniowe, kształtując życie religijne oraz edukację, przypisywały sobie odwagę myślenia i bezwzględną rację, która mentalnie towarzyszyła „byciu oświeconym”. Nie było wszak odpowiednio rozległego zaplecza kadrowego do laicyzacji oświaty czy kultury, w której dominował żywioł duchowny, zresztą podobnie było także w innych regionach Europy, na przykład w Szkocji czy Italii. Polskę ominęły dylematy francuskich deistów, którzy zakwestionowali kult w całości, a bliżej było polskim myślicielom do tych reformatorów europejskich, którzy pozostawali chrześcijanami.

Przykłady odrębności człowieka polskiego oświecenia od jego modeli zachodnich oraz towarzyszących mu koncepcji religijnych można mnożyć. Jednym z istotnych czynników odróżniających jest wspomniana wyżej sfera zaplecza instytucjonalnego – polskie oświecenie nie stworzyło centralnego uniwersytetu ani akademii, które byłyby kuźnią kadr dla administracji i edukacji nowego typu, pozostających przy różnych rozproszonych formach (Collegium Nobilium, reforma Akademii Krakowskiej, Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Szkoła Prawa i Administracji). Nie stworzyło jednolitego, inspirującego oświeceniowymi ideami środowiska świeckiego, gdyż w każdym z ośrodków osoby duchowne współpracowały ze świeckimi, a

większość elit wywodziła się z bogatej szlachty i arystokracji, kooptującej osoby spoza swej sfery – szlachtę średnią i drobną oraz przybyszów spośród mieszczaństwa (Jan Chrzyciel Albertrandi, Jan Wincenty Bandtkie, bracia Śniadeccy czy Samuel Gottlieb Linde). W zabiegach magnaterii o wdrażanie nowych idei widać sporo niekonsekwencji i niepowodzeń. Tak było choćby w przypadku implementacji tendencji deistycznych i antyklerykalnych poprzez publikację Podróży do Ciemnogrodu przez ministra Stanisława Kostkę Potockiego w okresie Królestwa Polskiego, co nie spotkało się z aprobatą społeczną, choć sam autor jako reformator szkolnictwa pozostawał długie lata postacią ikoniczną dla ludzi, którym zależało na upowszechnianiu wiedzy, podobnie jak i Staszic.

Kolejna różnica dotyczy kwestii autorytetu, która nie została przez polskich oświeconych ani odrzucona, ani pogrzebana czy zepchnięta na dalszy plan. Autorytet dawnej kultury i tradycji nigdy całkowicie nie stracił na powadze. Zdając sobie być może sprawę z tego, że idee, które szczepią jak wiotkie sadzonki w oranżeriach, są chętnie przyjmowane tylko przez mniejszość, sami pragmatyczni reformatorzy (Kołątaj czy Jan Śniadecki jako rektor Uniwersytetu Wileńskiego) próbowali je przykrawać do kwestii praktycznych. Reformatorom i intelektualistom niższego rzędu, takim jak ksiądz Michał Dymitr Krajewski, wiejski proboszcz, o którym powiedzieli następcy: „literat podszyty Wolterem”, nie zawsze było zaś składować o całkowitą zmianę mentalności, skoro ta niezmienną mentalność gwarantowała i względny dobrobyt, i przetrwanie w zmienionych przez trzeci rozbiór warunkach. Stąd zapewne niemożność ujednolicenia przekazu oświeceniowego, jeśli chodzi o koncepcje deizmu, który musiał konkurować z providencjalizmem i wiarą w Opatrzność epoki późnego oświecenia czy z tradycyjną religijnością mas. Podobny los w Polsce spotkał

uważane przez Jonathana Israela za „dzieci” radykalnego oświecenia kolektywistyczne teorie społeczne XIX wieku (socjalizm utopijny, socjalizm naukowy, komunizm).

Pod wieloma względami oświecenie w polskim wydaniu było bardziej redukcją i adaptacją zapożyczeń niż konstruowaniem na ich podstawie zupełnie nowego gmachu. Jeżeli chodzi o potoczną obyczajowość, religijność ludową, wiejską i małomiasteczkową, oświecenie nie przekształciło ich wedle oczekiwań deistów. Kilka dekad później większy wpływ wywarły nań bowiem powstania i romantyczna świadomość oraz tradycja starszszlachecka. Temu procesowi towarzyszyło ubożenie, kasaty parafii i zakonów (zmniejszenie nasycenia klerem), a osłabienie determinacji osób wstępujących do stanu duchownego związane było także z tym, że kapłaństwo jako kariera życiowa stało się ryzykowne. Sprowadzenie religijności do moralnego i mądrego postępowania, w sytuacji gdy władze degradowały duchowieństwo (na przykład w Prusach i na kresach), likwidowały zakony, nie było zadaniem wykonalnym. Mimo to, Kościół instytucjonalny pozostał w roli konserwatora tradycji i wychowawcy.

Oświecenie w Polsce nie zerwało z dawną pobożnością, ale nieco ją przekształciło. Zachowało istotę światopoglądu religijnego, włączając kult Opatrzności Bożej, a więc przeciwstawiało się deizmowi. To wiersz „Bóg się rodzi, moc truchleje...” jest do dziś najbardziej popularnym i znanym utworem epoki. Czy zatem polskie oświecenie było zachowawcze religijnie? Za pozytywną odpowiedź przemawia swoista religijność obywatelska (niemająca jednak wiele wspólnego z religią obywatelską Rousseau), a potem związana z konstrukcją Polaka-katolika religijność masowa, nasycona rytami i symbolami, umożliwiająca samoidentyfikację i zachowanie wyróżników

tożsamościowych bez surowości, bez ascezy. Świadczą one ponadto, że i na tym polu dokonała się redukcja, a w mniejszym stopniu konstrukcja. Co do religijności elit, zanik praktyk nadobowiązkowych, a nawet obowiązkowych, ustąpił odrodzeniu katolickiemu i częściowej tylko laicyzacji inteligencji. Dawny *Homo religiosus* podążył na spotkanie nowej epoki nie w kontuszu, ale w peruce i wytwornym stroju, uzupełnionym już nie książką do nabożeństwa, lecz nową literaturą.

Martyna Deszczyńska

Publikowany tekst ukazał się oryginalnie w 12 Roczniku Teologii Politycznej: „Polska nowoczesność”.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

[1] Zob. np. B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Warszawa 2015, rozdz. Antyreligia religią nowej lewicy, s. 583–589.

[2] J. E. Minasowicz, *Mędrzek w prawdziwej swojej postaci na publiczny*

widok wystawiony, czyli Opisanie mądrości fałszywej, Sandomierz 1786, s. 18.

[3] F. Bentkowski, *Co to jest oświata i jaki naród oświeconym nazwać można. Rzecz czytana na publicznem Królewskiego Warszawskiego Uniwersytetu posiedzeniu przez... Profesora Historji, Dziekana Wydziału Nauk i Sztuk Pięknych*, [w:] *Posiedzenie publiczne Uniwersytetu Królewskiego Warszawskiego na obchód założenia jego przy rozpoczęciu nowego kursu odbyte 5 października 1818 roku w Warszawie*, s. 34.

[4] S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008, s. 182.

[5] H. Hinz, *Deizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s. 62–65; S.

Kowalczyk, *Deizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1104–1106; A. Podsiad, *Deizm*, [w:] *tegoż, Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 166.

[6] Literatura przedmiotu choćby takich autorów jak M. Borkowska, H. Dziechcińska, M. Korolko, Jacek Staszewski, Janusz Tazbir, Tomasz Wiślicz jest obszerna. Zob. A. Czechowicz, *Katolicyzm sarmacki*, [w:] *Humanitas i Christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 192–222.

[7] T. Chachulski, *Biblia a język poezji religijnej XVIII w.*, [w:] *Wiek XVIII – między tradycją a oświeceniową współczesnością.*

Hermeneutyka wartości religijnych, red. B. Kuczera-Chachulska, T. Chachulski, współpraca J. Snopek, Warszawa 2017.

[8] „Boże, ku wspomżeniu memu wejźrzyj”. *Godzinki staropolskie*, wyd. i wpraw. A. Gąsior, ks. J. Królikowski, Kraków 2017, s. 6.

[9] K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 228.

[10] Tamże, s. 264; M. Blaszkę, *Obraz i naprawa Rzeczypospolitej w myśli społeczno-politycznej fizjokratyzmu. Boudeau i Le Mercier de la Rivière*, Warszawa 2000, s. 37.

[11] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między oświeceniem a katolicyzmem*,

czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie, „Wiek Oświecenia” 2014, t. 30, s. 30–32.

[12] A. Lankiewicz, *Religia w uporze albo rozmowy dwóch filozofów, Rzetelnickiego i Omylnickiego, o rzeczach w sprawie religii pod światło rozumu podpadających, a od modnej świeato-mędrców filozofii pod wątpliwość wziętych*, t. 1, Poznań 1776, s. III [nlb].

[13] M. Deszczyńska, *Uwagi o religijności elit społecznych wyznania katolickiego na ziemiach polskich w I połowie XIX w.*, w: *W cieniu wojen i rozbiorów. Studia z dziejów Rzeczypospolitej XVIII i początków XIX wieku*, red. U. Kosińska, D. Dukwicz, A. Danilczyk, Warszawa 2014, s. 497 i n.

[14] Odwołam się do nadal cennego i aktualnego, acz skrótowego studium – ks. J. S. Pasierb, *Religijność polska w okresie oświecenia*, [w:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M. M. Drozdowski, Warszawa 1991, s. 52 i nn.

[15] I. Krasicki, *Pobożność*, w: *Uwagi, wstęp i oprac. Zbigniew Libera*, Warszawa 1997, s. 186.

[16] S. Kruszyńska, *Écrazes l'infâme: filozofa religii Woltera i les philosophes*, [w:] *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, red. J. Miklaszewska, A. Tomaszewska, Kraków 2015, s. 303.

[17] H. Kołłątaj, *Hugona Kołłątaja listy w przedmiotach naukowych*, wyd. F. Kojasiewicz, t. 2, 1844, s. 90.

[18] M. Vovelle, *Wstęp*, [w:] *Człowiek Oświecenia*, red. M. Vovelle, Warszawa 2001, s. 10.

[19] S. Chróścikowski, *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych przeciwko deistom czyli terażniejszego wieku mędrkom dla kawalerów uczących się filozofii in Collegio Nobilium Scholarum Piarum*, Warszawa 1766.

[20] S. Janeczek, *Ideały wychowawcze w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *Humanitas i Christianistas w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 295 i nn.

- [21] Tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury intelektualnej*, Lublin 2018, s. 125.
- [22] Tamże, s. 266.
- [23] F. N. Golański, *Filozof i antyfilozof. Rozmowy w zarzutach i odpowiedziach dla dochodzenia i uznawania prawdy*, Wilno 1811.
- [24] T. Chachulski, *Humanistyczny projekt antropologiczny w literaturze i kulturze religijnej XVIII wieku w Polsce*, [w:] *Humanitas i Christianistas w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 371.
- [25] M. Deszczyńska, „Religia stanu” w opiniach duchowieństwa Księstwa Warszawskiego, „Wiek Oświecenia” 2009, nr 25, s. 61–77.
- [26] L. Osiński, *Oda na cześć Kopernika*, [w:] *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło. Antologia poezji polskiego Oświecenia*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Kraków 2004, s. 638.
- [27] R. Dąbrowski, *Literatura polskiego oświecenia wobec deizmu*, [w:] *Wiek XVIII – między tradycją a oświeceniową współczesnością...*, dz. cyt., s. 207.
- [28] M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011, s. 61.
- [29] J. Snopek, *Libertynizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, wyd. 4, Wrocław 2006, s. 272. Zob. tegoż, *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986.
- [30] J. A. Drob, *Wolnomyśliciele staropolscy*, [w:] *Humanitas i Christianistas w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 342.
- [31] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII w.*, Gdańsk 2006, s. 43.