

Richard Butterwick-Pawlikowski (University College London)

**Między oświeceniem a katolicyzmem,
czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie**

Zadomowił się już w historiografii różnych języków termin „katolickie oświecenie” (np. *katholisches Aufklärung*, *Les lumières catholiques*, *Catholic Enlightenment*). Po raz pierwszy, w 1908 roku, użył go niemiecki teolog i historyk Kościoła Sebastian Merkle, ale dopiero od lat sześćdziesiątych XX wieku prowadzono bardziej ożywione dyskusje nad tym pojęciem, które trwają do dziś. Z jednej strony zainteresowanie wiąże się niewątpliwie z chęcią wielu katolickich uczonych, w czasie i w następstwie II Soboru Watykańskiego, aby powiązać soborowe dzieło z niektórymi poglądami i praktykami osiemnastowiecznymi. To dziedzictwo – jak sądzą – w wyniku ciężkich doświadczeń Kościoła rzymskokatolickiego w czasie Rewolucji Francuskiej, Wiosny Ludów i Komuny Paryskiej, zostało odrzucone na rzecz katolicyzmu ultramontanistycznego i antymodernistycznego¹. Również w Polsce, aczkolwiek o wiele rzadziej niż w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej, widać ślady takiej motywacji. Według ks. Jana Kracika, „dokonania i dążenia oświeconego katolicyzmu docenić można dopiero po kościelnym przełomie II Soboru Watykańskiego. Wiele długo podejrzanych idei zyskało oto najwyższą aprobatę”². Alternatywna, bardziej pluralistyczna idea katolicyzmu, usytuowana w czasie między nieustępliwym zdefiniowaniem dogmatów katolickich na soborach w Trydencie

¹ U. L. Lehner, *The Many Faces of the Catholic Enlightenment: An Introduction*, [w:] *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ed. U. L. Lehner and M. Printy, Leiden – Boston, MA, 2010, s. 1-62, zwłaszcza s. 3-8. Impuls do niniejszego eseju zrodził się z mojego uczestnictwa w tym zbiorowym tomie (rozdział *Catholicism and Enlightenment in Poland-Lithuania*, s. 297-358). Zob. także 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, s. 11-61.

² Np. G. Schwaiger, *Oświecenie a katolicyzm*, „Concilium”, 1966/1967, s. 373-82; J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak. Miesięcznik”, 44, 1992, 12, s. 57-69, cytata na s. 68.

(1545-1563) i Watykanie (1869-1870), mogła także zainteresować ekumenistycznie nastawionych historyków anglikańskich³.

Co jednak kryje się pod mianem „katolickiego oświecenia” i czy jest to określenie adekwatne do jego treści? Należy się zastanowić, czy mniej problematycznym terminem nie byłby „oświecony katolicyzm”? Pytania te są nierozzerwalnie związane z problemami definicji. Co to jest oświecenie, a co znaczy katolickie? Albo: co to jest katolicyzm, a co znaczy oświecony? W jakim stopniu katolicyzm może być oświecony, a w jakim stopniu oświecenie może być katolickie?

Dla niektórych współczesnych uczonych sprawa jest jasna. Amerykański historyk Kościoła i teolog, Ulrich L. Lehner, nie zdradza żadnych wątpliwości, że oświecenie katolickie istniało, oraz że było jednocześnie autentycznie katolickie i autentycznie oświecone:

“As an ecclesiastical reform movement, the Catholic Enlightenment was an apologetic endeavor that was designed to defend the essential dogmas of Catholic Christianity by explaining their rationality in modern terminology and by reconciling Catholicism with modern culture, for example, by the acceptance of new theories of economy, science, but also of judicial thought. The Catholic Enlightenment was in dialog with contemporary culture, not only by developing new hermeneutical approaches to the Council of Trent or to Jansenist ideas, but also by implementing some of the core values of the overall European Enlightenment process that tried to „renew” and „reform” the whole of society, and thus truly deserves the label Enlightenment”⁴.

Zatem, według Lehnera oświecenie miało rdzeń wartości, związany z całościowym odnowieniem społeczeństwa ludzkiego, zaś starania o wdrożenie choćby części

³ Np. O. Chadwick, *The Popes and European Revolution*, Oxford 1981; D. Beales, *Christians and Philosophes: The Case of the Austrian Enlightenment*, [w:] *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick*, red. D. Beales, G. Best, Cambridge 1985, s. 169-194. Wybitnym historykiem i duchownym anglikańskim, który życzliwie pisał o osiemnastowiecznym katolicyzmie, był John McManners, autor m.in. dzieła *Church and Society in Eighteenth-Century France*, t. 1-2, Oxford 1999. Jego uczniem jest Nigel Aston, autor książek *Religion and Revolution in France, 1789-1804*, London 2000, oraz *Christianity and Revolutionary Europe c. 1750-1830*, Cambridge 2002.

⁴ U. L. Lehner, *What is „Catholic Enlightenment”?*, „History Compass”, 8, 2010, 2, s. 166-167. Szerzej: idem, *The Many Faces*, s. 1-3.

tych wartości kwalifikują owych kościelnych reformatorów – obrońców istotnych dogmatów katolickich – do pełnego członkostwa ogólnoeuropejskiego oświecenia. Jednak gdzie indziej pisze on o różnych oświeceniach i przeciwstawia religijne oświecenie radykalnemu oświeceniu. Dochodzi do wniosku, że katolickie oświecenie było z jednej strony kosmopolityczne, z drugiej – narodowe; z jednej strony radykalne, z drugiej – konserwatywne⁵.

Pułapki, które w powyższych pytaniach się kryją, dobitnie ukazuje postawa znanego niemieckiego historyka osiemnastowiecznego Kościoła katolickiego, Harma Kluetinga. W rozdziale o Monarchii Habsburskiej w zbiorowej pracy *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, pisze:

„I do not use the term „Reform Catholicism.” I speak about „Enlightenment in a Catholic country” contrary to „Catholic Enlightenment”. Catholic Enlightenment was anti-baroque and reform-orientated. Catholic Enlightenment sometimes overshot the mark but it was consistently Catholic. Therefore the Catholic Enlightenment was truly Catholic [. . .] What some scholars call „Reform Catholicism” was not Catholic. It was heretical⁶.”

Trzeba dodać, że obaj redaktorzy tomu wyraźnie odcinają się od takiego postawienia sprawy – jako historycy nie chcą wyrokować o teologicznej ortodoksji czy heterodoksji ludzi, którzy dawno odeszli z tego świata⁷. Natomiast jeden z recenzentów tej książki – Derek Beales – wskazuje na brak semantycznej i

⁵ U. L. Lehner, *What is „Catholic Enlightenment”?*, s. 172-173.

⁶ H. Kluebing, *Austria and the Habsburg Lands*, [w:] *A Companion to the Catholic Enlightenment*, s. 143. Nawiązuje do swojego stanowiska we wstępie do znamienne tytułowanego zbioru: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, red. H. Kluebing, t. 1-2, Hamburg 1993, t. 1, s. 1-36. Termin „Reformkatholizismus” został rozpowszechniony wśród historyków w połowie XX w., aby pisać o pewnych tendencjach Kościoła w osiemnastowiecznej Rzeszy Niemieckiej i Monarchii Austriackiej bez skojarzeń z antyreligijnym oświeceniem i oświeceniową teologią protestancką – za co Merkle został skrytykowany w dobie kampanii przeciw „modernizmowi” w Kościele katolickim. „Reformkatholizismus” jednak został skojarzony z tendencjami w dziewiętnastowiecznym katolicyzmie niemieckim: z progresywizmem lub liberalizmem z jednej strony, a z ultramontanizmem z drugiej. Pojęcie „katholische Aufklärung” weszło w szerszy obieg dopiero w latach sześćdziesiątych XX w. U. L. Lehner, *What is „Catholic Enlightenment”?*, s. 167.

⁷ U. L. Lehner, *The Many Faces*, s. 6, M. Printy, *Catholic Enlightenment and Reform Catholicism in the Holy Roman Empire*, [w:] *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, s. 166.

historycznej logiki w przypisywaniu „katolicyzmowi reformatorskiemu” cechy herezji a „katolickiemu oświeceniu” – prawdziwej katolickości. Beales także kwestionuje konstatację kilku autorów tomu, którzy uważają, że skoro geneza „katolickiego oświecenia” sięgała reformy trydenckiej (której „katolicycy oświeciciele” nadali nowy impet i kierunek), a Tridentinum wyprzedzało o ponad stulecie radykalne oświecenie, to wynika z tego, że „katolickie oświecenie” nie było reakcją na „oświecenie”, czyli czymś w rodzaju „antyoświecenia”, lecz wносиło swój własny, katolicki wkład do ogólnoeuropejskiego oświecenia⁸. Do sprawy semantycznej jeszcze wrócimy. Zanim jednak przystąpimy do kwestii „prawdziwego” katolicyzmu, rozważmy – może jeszcze trudniejszy – problem oświecenia.

*

Międzydyscyplinarne badania w różnych krajach nad oddziaływaniem idei w XVIII wieku w coraz większym stopniu wskazują, że obraz „oświecenia” jako neopogańskiego i gallocentrycznego ruchu filozoficznego, przedstawiony przez Petera Gaya w latach sześćdziesiątych XX wieku⁹, słabo pasuje do różnorodnego intelektualnego, medialnego i kulturowego fenomenu, który już w XVIII wieku zyskał w różnych językach miana: „wiek światła”, „wiek oświecony” lub „wiek oświecenia”. Od ponad pokolenia odnotowuje się wzrost badań nad powiązaniem między różnymi religiami a „oświeceniem”. Jak pisze Jonathan Sheehan, „Enlightenment and religion, for a variety of reasons, make a difficult marriage. But these difficulties are productive, [...] for they allow historians to question implicit and explicit understandings of religion and to put pressure on the slippery and often misleading notion of secularization”. Zamiast zapoczątkowania procesu odejścia od religii prowadzącego do współczesnej, zeświecczonej Europy, doszło w XVIII wieku do kolejnych przekształceń religii, zarówno w mnożeniu sensów samego słowa, jak i w jej przeżywaniu¹⁰. Ostatnio przeciwstawiano „oświeceniu sekularnemu” „oświecenie

⁸ D. Beales, recenzja [w:] *Catholic Historical Review*, 97, 2011, 4, s. 823.

⁹ P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, t. 1, *The Rise of Modern Paganism*, t. 2, *The Science of Freedom*, New York 1966-1969.

¹⁰ Zob. J. Sheehan, *Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay*, „*American Historical Review*”, 108, 2003, 4, s. 1061-1080, cyt. na s. 1064.

religijne”, z podziałem tego ostatniego na protestanckie, żydowskie i katolickie oświecenia. Inni autorzy wolą pisać łącznie o „oświeceniu chrześcijańskim”¹¹.

Stała tendencja w nauce do rozszerzenia treści oświecenia, m.in. o kolejne narodowe, globalne, regionalne, peryferyjne, wyznaniowe lub wręcz teologiczne warianty¹², czy nawet wielości oświeceń (*multiple Enlightenments*)¹³, stale rodzi prognozy, że to pojęcie całkowicie się rozmyje (jeśli jeszcze się nie rozmyło). Słowami J. Sheehana, „it seems that virtually any substantial adjective might have an Enlightenment in the eighteenth century”¹⁴. Niektórych badaczy taka perspektywa bynajmniej nie przeraża¹⁵, innych zaś skłania do głoszenia postulatów jego ponownego zawężenia. Na przykład brytyjski historyk idei John Robertson pojmuje oświecenie jako fenomen ideowy – jest nim dążenie do świeckiej nauki o człowieku

¹¹ D. Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, New York, 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, s. 283-301; W. Sparr, *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze I: Lutherische Orthodoxie und christliche Aufklärung in der Frühen Neuzeit*, Leipzig, 2012; S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994. 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, „SVEC”, 2008, nr 1, s. 229-250.

¹² Kamieniem milowym była zbiorowa książka *The Enlightenment in National Context*, red. R. Porter, M. Teich, Cambridge 1981. Por. m.in. *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 – Burlington, VT, 2009.

¹³ Tezę o „wielości oświeceń” najmocniej propaguje John G. A. Pocock, np. w liczącym już pięć tomów dziele *Barbarism and Religion*, Cambridge 1999-. Ma to szczególne odniesienia do „oświecenia anglikańskiego”, postrzeganego jako „clerical and conservative”. Idem, *Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England*, [w:] *L'Età dei lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, red. R. Ajello, Napoli 1985, t. 1, s. 523-568. Por. J. Robertson, *The Enlightenments of J. G. A. Pocock*, „*Storia della storiografia – History of Historiography*”, 39, 2001, s. 140-151.

¹⁴ J. Sheehan, *Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization*, s. 1068. Por. J. Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge 2005, s. 9-28.

¹⁵ J. G. A. Pocock broni się przed krytykami argumentem, że „„Enlightenment” is a word or signifier, and not a single or unifiable phenomenon which it consistently signifies”, oraz że „the keyword „Enlightenment” is ours to use and should not master us”: *Historiography and Enlightenment: A View of Their History*, „*Modern Intellectual History*”, 5, 2008, 1, s. 83-96 (cytaty z abstraktu).

połączone z ekonomią polityczną, której owocami byłyby praktyczne reformy. Takie oświecenie nie koniecznie było skierowane przeciw religii objawionej, ale mogło istnieć obok niej¹⁶.

Najmocniejszą odpowiedź na „dyfuzjonistów” – czyli zwolenników szerszego oświecenia – sformułował Jonathan Israel. W trzech ogromnych tomach wielce uczony profesor z Princeton wskazuje na dwoistość między oświeceniem radykalnym a oświeceniem umiarkowanym (lub: „mainstream Enlightenment”)¹⁷. Jednak wytyka temu drugiemu nurtowi filozoficzną niekonsekwencję i słabość, która przesądziła o jego ostatecznej klęsce, widocznej – jego zdaniem – już przed rewolucją francuską. Skupia on swoją uwagę nad radykalnym oświeceniem, którego fundamenty położył w połowie XVII wieku Baruch Spinoza, a którego najwybitniejszym przedstawicielem w XVIII wieku był Denis Diderot. Radykalne oświecenie znalazło swoją kulminację w pierwszych latach rewolucji francuskiej – reprezentatywna tu jest postać Nicolasa de Condorcet – zanim, zdaniem Israela, zdradził i wypaczył go Maximilien Robespierre. Był to nurt materialistyczny w swej filozofii i demokratyczno-republikański w polityce. Według Autora współczesne idee postępowe, świeckie, liberalne i demokratyczne wywodzą się z tej formacji, zaś wrogowie tych wartości we współczesnym świecie są następcami ówczesnych kontestatorów oświecenia. Konsekwentnie broni uniwersalnych wartości radykalnego oświecenia nie tylko przed religijną „prawicą”, lecz także przed postmodernistycznymi, feministycznymi i

¹⁶ J. Robertson, *The Case for the Enlightenment*, s. 28-44. Innym zwolennikiem zawężonego pojęcia jest Robert Darnton, *George Washington's False Teeth: An Unconventional Guide to the Eighteenth Century*, New York 2003, s. 3-24.

¹⁷ J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford 2001; idem, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford 2006; idem, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford 2011. Zob. również: idem, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, NJ, 2009; idem, *Enlightenment! Which Enlightenment?*, „Journal of the History of Ideas”, 67, 2006, s. 523-545. Wśród licznych recenzji i artykułów recenzyjnych zob. m.in.: G. Ricuperati, *In margine al Radical Enlightenment di Jonathan I. Israel*, „Rivista Storica Italiana”, 115 2003, 1, s. 285-329; D. M. MacMahon, „What are Enlightenment?”, „Modern Intellectual History”, 4, 2007, 3, s. 601-616; R. Robertson, *Religion and the Enlightenment: A Review Essay*, „German History”, 25, 2007, 3, s. 422-432; A. J. La Vopa, *A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment*, „Historical Journal”, 52, 2009, 3 pp. 717-738.

postkolonialnymi krytykami¹⁸, a zwłaszcza przed ukłonami w stronę tradycyjnych, patriarchalnych i religijnych kultur świata kiedyś nazwanego „trzecim”. Na odbiór dzieła Israela wpłynęło poczucie zagrożenia ze strony fundamentalistycznego Islamu¹⁹. Przy tym warto zauważyć, że – inaczej niż Peter Gay – Israel zalicza pisarzy takich jak Voltaire i Montesquieu do oświecenia umiarkowanego i zdecydowanie pomniejsza znaczenie popularyzowanej przez nich Anglii jako motoru oświecenia. Pod szyldem oświecenia umiarkowanego lokuje tylko tych duchownych, którzy poszli na daleko idące kompromisy z nowymi prądami w filozofii i naukach przyrodniczych. Autor odsuwa do antyoświeceniowej reakcji większość myślicieli traktowanych przez innych badaczy jako przedstawicieli „katolickiego oświecenia”. Na końcu dodają, że szukających nazw Polska lub Rzeczpospolita za pomocą olbrzymich indeksów spotka zawód. We wszystkich trzech tomach Polska występuje nader rzadko, a niemal zawsze w pejoratywnym świetle jako kraj nieoświecony. Jedyne – ale zupełnie marginalne wobec przewagi spinozizmu – pozytywne odniesienia są w pierwszym tomie do wygnanych Braci Polskich.

Jakby odzwierciedleni, po drugiej stronie barykady liczni filozofowie, teologowie, literaci i publicyści (różnych religii) – ale znacznie mniej historyków XVIII wieku – nie kryją swojej niechęci do oświecenia. Postrzegają je jako źródło wszelkich tendencji do wyrzucania Boga z nowoczesnego świata, np. w imieniu równych praw ludzi niewierzących. Dzieło Jonathana Israela zatem należałoby rozpatrzeć przede wszystkim w kontekście „wojen o kulturę” toczących się w Stanach Zjednoczonych coraz zażarciej. Ci, którzy bronią oświecenia w jego najbardziej radykalnym nurcie, bronią również np. nauki ewolucyjnej biologii w szkołach – przed ewangelikami trzymającymi się dosłownej interpretacji Biblii w opowieści o Stworzeniu²⁰. Słabsze

¹⁸ Zapoczątkowała tę „postępową” krytykę oświecenia książka Theodora Adorno i Maxa Horkheimera, *Dialektyk der Aufklärung*, Amsterdam 1947. Wzmocnił ją Michel Foucault, zwłaszcza w książce *Surveiller et punir: Naissance de la Prison*, Paris 1975.

¹⁹ O tym świadczy: J. Israel, *Radical Enlightenment and its Relevance to Today's Problems*, [w:] *The Secular State and Islam in Europe*, red. K. Almqvist, Riga 2007, pp. 27-40.

²⁰ Np. T. Chivers, *Republicans Turn their Back on the Enlightenment*, „Daily Telegraph”, 10 I 2012 (<http://churchandstate.org.uk/2012/01/republicans-turn-their-back-on-the-enlightenment/>, dostęp 31 VIII 2013); L. Ospri, *Free Speech, Culture Wars and Enlightenment*, „counterpunch”, 10 IV 2013 (<http://www.counterpunch.org/2013/04/10/free-speech-culture-wars-and-enlightenment/>, dostęp 31 VIII 2013).

echa tych kontrowersji słycać również na starym łądzie, z proporcjonalnie większą niż w Ameryce rolą polemistów katolickich niż ewangelickich. Chyba najdonośniej, ze względu na wyjątkowo mocną – i silnie atakowaną – pozycję Kościoła katolickiego w społeczeństwie, rozbrzmiewają w Polsce²¹. Ostatnio początki tej systematycznej kontestacji oświecenia i jego dziedzictwa na historycznych ziemiach polskolitewskich naświetliła Martyna Deszczyńska – do której pracy wrócimy²².

Badacze, którzy woleliby w swojej pracy naukowej nie uczestniczyć w dzisiejszych „wojnach o kulturę”, ani w debatach o posoborowe oblicze Kościoła katolickiego, lecz są przekonani, że „katolickie oświecenie” lub „oświecony katolicyzm” może być przydatnym kluczem do zrozumienia wielu ważnych tendencji w kulturze, idei, religii, prawie i polityce w XVIII wieku, powinni zdawać sobie sprawę ze współczesnych ideowych konotacji hasel, z którymi mają do czynienia. Na przykład „tolerancja”, która dla jednych jest powiewnym sztandarem w barwach tęczy, na drugich działa jak przysłowiowa czerwona płachta na byka. Truizm, że żaden historyk nie potrafi uwolnić się od własnych przekonań, uprzedzeń i życzeń, nie zwalnia od dezyderaty, abyśmy starali się pisać *sine ira et studio*, a także aby w miarę możliwości wyjaśnić ówczesne znaczenia słów-kluczy przy omawianiu przekazu źródeł.

Stale powraca, bo stale powracać musi, osiemnastowieczne pytanie: co to jest oświecenie? Immanuel Kant, Moses Mendelsohn, i inni dali swoje odpowiedzi na to pytanie, postawione w „*Berlinische Monatschrift*” w 1784 roku z pewnych perspektyw, określonych chronologicznie i geograficznie²³. Podobnie czynili uczestnicy w polskich dyskusjach tych samych lat – m.in. eksjezuita Piotr Świtkowski. Są to wprawdzie perspektywy znacznie bliższe fenomenowi, o którym pisali, niż nasze, ale czy z tego powodu należałoby je uprzywilejować?

²¹ Np. G. Braun, *Oświeceniowi patroni bolszewizmu* (<http://grzegorzbraun.pl/tag/oswiecenie>, dostęp 31 VIII 2013).

²² M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, Warszawa 2011. Por recenzję Katarzyny Jarkiewicz, „*Perspektywy kultury*”, 2012 nr 6, 1, s. 115-124.

²³ Zob. B. Nisbet, *Was ist Aufklärung? The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany*, „*Journal of European Studies*”, 12, 1982, pp. 77-92; M. Staum, *The Enlightenment Transformed: The Institute Prize Contests*, „*Eighteenth-Century Studies*”, 19, 1985, pp. 153-179. Por. *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, red. J. Schmidt, Berkeley, CA, 1996.

Z jednej strony, można odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Jeżeli znacznej liczbie ludzi żyjących w XVIII wieku wydawało się, że uczestniczą w procesie rozprzestrzenia „świateł”, że świat został w znacznej mierze „oświecony” przez postęp nauk, oraz, że dzięki takiemu „oświeceniu” rozszerzyła się „tolerancja”, a skurczyły się „fanatyzm” i „zabobon”, to cóż upoważnia historyka, aby sądzić, że ci ludzie mylnie mniemali o swoich czasach? Aby wyrokować, że te procesy, które obserwowali i skomentowali używając takiego słownictwa, nie były prawdziwym „oświeceniem”, bo nie pasowały do jakiegoś apriorycznie zdefiniowanego modelu? Wprawdzie widzimy krytyczny dystans do „wieku oświeconego”, a nawet oskarżenia o uzurpację metafory w innych wypowiedziach, ale dotyczą one bardziej oceny fenomenu, aniżeli jego treści²⁴.

Jednak postulat, skądinąd bliski autorowi niniejszego tekstu, aby w pisaniu o przeszłości posługiwać się terminologią z danego okresu i miejsca w właśnie jej ówczesnym znaczeniu, nie da się konsekwentnie realizować²⁵. Aczkolwiek systematyczne badania ilościowe i jakościowe prowadzone nad częstotliwością i konotacjami słów-kluczy, m.in. „oświecenie” i „tolerancja”, mogłyby istotnie wzbogacać nasz obraz kultury, idei, religii i polityki w „wieku oświecenia”, i korygować niektóre dawne supozycje, to zakres i treść pojęcia „oświecenie” nie dadzą się izolować od tego, co stało się w czasie wielopokoleniowej dyskusji wokół niego wśród badaczy²⁶. Na przykład, dotąd nie odnotowano w polskim dyskursie przed latami sześćdziesiątymi XVIII wieku terminu „oświecenie” (oraz „oświecony”, „oświecić” itp.) w znaczeniu rozumu, edukacji, nauki i poloru. Występuje natomiast w

²⁴ R. Butterwick, *Co to jest oświecenie? Esej o dyskusji polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, „Przegląd Powszechny”, 921, 1998, 5, s. 161-180; w rozszerzonej wersji angielskiej: *What is Enlightenment (Oświecenie)? Some Polish Answers, 1765-1820*, „Central Europe”, 3, 2005, 1, s. 19-37 (dalej odsyłam do tej wersji, dostępnej na www.academia.edu); T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia”, 17, 2001, s. 10-16. Padły podobne oskarżenia o uzurpację w polemikach irlandzkich z końca XVIII wieku. Zob. U. Gillen, *Varieties of Enlightenment: The Enlightenment and Irish Political Culture in the Age of Revolutions*, w: *Peripheries of the Enlightenment*, s. 163-182.

²⁵ S. Salmonowicz, *Wokół sporów o definicję i chronologię zjawiska oświecenia*, „Czasy Nowożytne”, 25, 2012, s. 119, zdecydowanie go odrzuca.

²⁶ T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie?*, s. 9-31, zwłaszcza s. 16.

staropolszczyźnie jako religijna metafora, w swoim znaczeniu bliska objawieniu²⁷. Czy to jednak znaczy, że żadne zjawiska intelektualne, kulturowe i oświatowe, które historycy i literaturoznawcy zwykli traktować jako przejawy wczesnej fazy „polskiego oświecenia”, nie mogłyby być omawiane pod tym właśnie terminem?²⁸ Są, owszem, mocne argumenty (do których wrócimy), aby spojrzeć na owe zjawiska z czasów panowania Augusta III w innych kategoriach, ale nie sądzę, aby argument leksykologiczny miał tę kwestię rozstrzygnąć.

Pisząc o „oświeceniu” jako zjawisku historycznym, powinniśmy zatem uwzględnić wszystkie główne elementy, jakie wyłoniły się w trakcie dyskusji naukowych. Nasz obraz „oświecenia” jest zależny od rozwoju badań, a te, pomimo wysiłków Jonathana Israela i innych, nadal wykazują tendencję do rozszerzania i nawet pomnożenia „oświeceń”²⁹. Nawet ogólnikowe przypisanie oświeceniu takich, zdawałoby się mało kontrowersyjnych (naukowo) podstawowych cech, jak rozum/racjonalność, tolerancja, użyteczność, doczesność, krytyka zaistniałego porządku lub dążenie do emancypacji ludzkości spod wszelakich jarzm, zawsze będzie borykać się z trudnościami na poziomie szczegółowych badań. Dlaczego właśnie takie a nie inne cechy mają określić epokę rozciągającą się mniej więcej od ostatniej tercji XVII wieku do końca XVIII wieku? Dla każdej próby uogólnienia znajdzie się wyjątek. Chyba jeszcze można traktować przeciwieństwo „oświecenia”, czyli „ciemnotę”, jako zbiór ignorancji, zabobonu, bezmyślne trzymanie się tradycji, fanatyzmu i ucisku. Sądzę, że przynajmniej w polskim dyskursie z końca XVIII wieku, słowo „nieoświecenie” zawierało taki ładunek³⁰. Jednak pozwałam sobie, zamiast dalej charakteryzować przymiotami „oświecenia”, zarysować pewne tendencje w jego rozwoju. Do pewnego stopnia moja propozycja jest początkowo zbieżna z wielką syntezą Jonathana Israela, aczkolwiek prowadzi do przeciwstawnych wniosków.

²⁷ R. Butterwick, *What is Enlightenment (Oświecenie?)*, s. 21-23.

²⁸ Według J. Sheehana, „The very discipline of history, after all, was built on the insight that people participate in processes of which they are individually unaware”: *Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularization*, s. 1070.

²⁹ Zob. L. Kontler, *What is the (Historians') Enlightenment Today?*, „European Review of History”, 13, 2006, s. 357-371; S. Roszak, *Historyk kultury na rozdrożu, czyli w poszukiwaniu oświecenia*, „Wiek Oświecenia”, 21, 2005, s. 195-205; S. Salmonowicz, *Wokół sporów*, s. 119-120.

³⁰ R. Butterwick, *What is Enlightenment (Oświecenie?)*, s. 23-24.

Jak niemal każde zjawisko historyczne, oświecenie nie wypłynęło z jednego źródła, ani nie miało jednej przyczyny. Wśród uwarunkowań można wymienić zmęczenie wojnami religijnymi po zawarciu pokoju westfalskiego w 1648 roku³¹, jak również szereg przełomowych odkryć w naukach ścisłych w XVI i XVII wieku. Natomiast wątpię, czy można oświecenie wywodzić z katolickich źródeł. Ta kwestia (która wielu może wydawać się dziwna) powstaje w wyniku tezy J. G. A. Pococka o „arminiańskim oświeceniu”. Odrzucenie kalwińskiej doktryny predestynacji i ostrożnego przywrócenie wolnej woli, a nawet dziełom udziału w zbawieniu przez protestanckiego holenderskiego teologa ks. Jacoba Arminiusa w początkach XVII w, miało później (za pośrednictwem jego zwolenników – hugonockich wygnańców) przygotować grunt pod „umiarkowane oświecenie” anglikańskie i prezbiteriańskie w Anglii i Szkocji, począwszy od ostatnich dziesięcioleci XVII wieku³².

Wczesnonowożytny katolicyzm, z wyjątkiem jansenistycznych interpretacji teologii św. Augustyna z Hippony, nie miał typowych dla kalwinizmu problemów z wolną wolą. Czy jednak znaczy to, że optymistyczna, molinowska teologia, oskarżona przez jansenistów o „semipelagianizm”, jest istotnym składnikiem oświecenia?³³ Gdyby iść dalej taką linią argumentacji, można by wywodzić oświecenie od Pelagiusza. Albo prowadzi do takich uogólnień, że tylko w chrześcijańskim świecie mogło powstawać oświecenie. Ostatecznie to nie jest pytanie dla historyka, ale w moim odczuciu rola wolnej woli w większości nurtów katolickiej filozofii i teologii była tylko czynnikiem warunkującym, który ułatwiał recepcję pewnych nowości, pochodzących z innych źródeł, m.in. antytrynitarskiego marginesu reformacji

³¹ U. L. Lehner, *Ghosts of Westphalia: Fictions and Ideals of Ecclesial Unity in Enlightenment Germany*, [w:] *A Man of the Church: Honoring the Theology, Life and Witness of Ralph del Colle*, red. M. R. Barnes, Eugene, OR, 2012, s. 283-301, podkreśla, że, zwłaszcza po stronie katolickiej, traktowano te traktaty jako zawieszenie broni podczas założonych poszukiwań jedności w Kościele. Nie uznano trójwyznaniowego narodu niemieckiego w Rzeszy.

³² J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, t. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge 1999, rozdz. 2. Nawiązał do H. R. Trevor-Roper *The Religious Origins of the Enlightenment*, [w:] idem, *Religion, the Reformation and Social Change*, 2 wyd., London 1972, s. 193-236. Zob. J. Robertson, *The Enlightenments of J. G. A. Pocock*.

³³ Por. M. Printy, *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*, Cambridge 2009, s. 160-161; idem, *The Intellectual Origins of Popular Catholicism: Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment*, „Catholic History Review”, 91, 2005, 3, s. 438-461.

protestanckiej oraz renesansowego stosunku do antyku. Więcej było jednak czynników przeszkadzających takiej recepcji; Kościół katolicki o wiele skuteczniej niż Kościoły protestanckie mógł tłumić heterodoksje³⁴.

Zgadzam się w zasadzie z Israel'em, że można dostrzegać najważniejszą dynamikę filozoficzną rodzącą się w fermentie intelektualnym w Niderlandach pod koniec XVII wieku. Tam spotykali się miejscowi uczniowie Spinozy z wygnańcami – Hugonotami z Francji, wigowie z Anglii i Irlandii (m.in. John Locke) oraz Bracia Polscy. Z Niderlandów owe „radykalne oświecenie” – o zdecydowanie materialistycznej lub panteistycznej orientacji filozoficznej, republikańskiej orientacji politycznej i nader krytycznym podejściu do zastanego porządku – szybko rozprzestrzeniło się (częściowo dzięki tłumaczom) na Francję, Anglię oraz na dwory niektórych zaciekawionych książąt i arystokratów – np. księcia Eugeniusza Sabaudzkiego³⁵. Zderzyło się jednak nie tylko z reakcją obrońców teologicznej ortodoksji i porządku społeczno-politycznego, ale także z próbami podjętymi przez wielu duchownych Kościołów panujących, aby pogodzić ustalenia nauk przyrodniczych i też „nowszej filozofii” – od Kartezjusza do Newtona – z tym, co uważali za konieczną istotę wiary chrześcijańskiej (co do której nie było zgody, nie tylko między wyznaniem, ale i wewnątrz różnych konfesji). Powstały w takim celu takie dzieła, jak anglikańskiego duchownego Williama Derhama *Physico-Theology* (1713) i *Astro-Theology* (1714). Również po stronie katolickiej – np. u jezuitów francuskich – nastąpiły próby przyswajania niektórych tez *philosophiae recentiorum*, aby lepiej obronić wiarę³⁶. We wczesnych fazach „oświecenia” (mniej więcej do 1750 roku) mamy do czynienia z kontrowersjami zasadniczo filozoficznymi. Uczestnicy w tych sporach – zwłaszcza po stronie radykalnej – mieli postawę kosmopolityczną. Czuli się obywatelami szerokiej międzynarodowej *respublica litterarum*, obok pisarzy

³⁴ Zob. S. Mortimer i J. Robertson, *Nature, Revelation, History: The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, [w:] *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, red. S. Mortimer, J. Robertson, Leiden – Boston, MA, 2012, s. 1-45.

³⁵ R. J. W. Evans, *The Origins of Enlightenment in the Habsburg Lands*, [w:] idem, *Austria, Hungary, and the Habsburgs: Essays on Central Europe, c. 1683-1867*, Oxford 2006, p. 41.

³⁶ S. Janeczek, *Czym była oświeceniowa philosophia recentiorum?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1998, nr 1, s. 115-128.

i uczonych o zupełnie innych postawach³⁷, a formułowali pytania o uniwersalnym znaczeniu.

Natomiast w drugiej połowie XVIII wieku, wraz z rozszerzeniem i przetworzeniem idei oświeceniowych w czasie i w przestrzeni (można to porównać do dyfuzji, refrakcji i odbicia światła w złożonym systemie pryzmatów i lusterek), akcenty znacznie się przesunęły. Wraz z rosnącą liczbą mniej wykształconych odbiorców tych idei, za sprawą rozpowszechnienia ich poprzez medium druku i dyskusji³⁸, stępiona – najczęściej – została ich ostrość. Władcy, mocno odczuwając rywalizację międzymocarstwową, a dążąc do racjonalizacji swoich systemów rządzenia i do powiększenia swoich dochodów, coraz chętniej sięgali (wybiórczo) po najnowszą myśl epoki, aby ich kraje się zaludniły i rozwijały – oto w skrócie „oświecony” despotyzm, absolutyzm, lub monarchizm³⁹. Z kolei szeroko pojęte elity krajów postrzeganych przez siebie i innych jako zacofane, podjęły starania o gospodarczy, kulturowy i intelektualny rozwój własnych narodów, celem dogonienia „oświeceniowych narodów”⁴⁰. Emulacja działała również w kontekście wyznaniowym. Przede wszystkim w Rzeszy Niemieckiej sporo uczonych katolickich starało się dogonić protestantów – np. w bibliistyce, której rozwój został silnie zahamowany przez decyzje Stolicy Apostolskiej w początkach XVIII wieku⁴¹, oraz w reformach szkolnych⁴².

³⁷ D. Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca, NY, 1996, zbyt wąsko pojmuje *respublica litterarum*. Por. A. Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven, CT, 1995; L. W. B. Brockliss, *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford 2002, która odnosi się do drugiej połowy wieku.

³⁸ Zob. J. Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge 2001.

³⁹ Zob. *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, red. H. M. Scott, Basingstoke 1990.

⁴⁰ R. Butterwick, *Peripheries of the Enlightenment: An Introduction*, [w:] *Peripheries of the Enlightenment*, s. 1-16.

⁴¹ J. Robertson, *Religious Obstacles to the Enlightenment*, Dacre Lecture, Oxford, 18 V 2012 (http://www.history.ox.ac.uk/fileadmin/ohf/documents/projects/hugh_trevor-roper/robertson-lecture.pdf, dostęp 31 VIII 2013).

⁴² Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008; K. Puchowski, *Collegium Nobilium Stanisława Konarskiego a elitarne instytucje wychowawcze zakonów nauczających w Europie*, WO, 20 (2004), s. 11-70; J. Van Horn Melton,

Generalnie nastąpiło przesuwanie punktu ciężkości od stawiania pytań teoretycznych do rozwiązania problemów praktycznych, od spraw uniwersalnych do narodowych lub lokalnych, od kosmopolityzmu do patriotyzmu, od doktrynerstwa do pragmatyzmu oraz od radykalizmu do umiarkowania. Podczas gdy sfera myśli pozostała międzynarodowa (i została coraz szybciej spopularyzowana przez gazety), działania przebiegały lokalnie⁴³. Druga połowa XVIII wieku charakteryzuje się duchem wszechogarniającej reformy – najczęściej, lecz nie zawsze, odgórnjej⁴⁴. W takiej atmosferze, nacechowanej dążeniem do amelioracji ziemskiej rzeczywistości, wielkie postępy poczyniła polityka tolerowania mniejszości wyznaniowych (na coraz znośniejszych dla nich warunkach). Podobnie zwiększył się nacisk państw, aby Kościoły (zwłaszcza panujące) stały się docześnie użyteczniejsze społeczeństwom⁴⁵. To m.in. stworzyło warunki dla wielu zjawisk opisanych przez historyków jako „katolickie oświecenie”.

Umiarkowane i reformatorskie oświecenie stało się formacją przewodnią w Europie w drugiej połowie XVIII wieku, ale nigdy nie osiągnęło monopolu nawet w kulturze elit. Wystarczy przypomnieć o sukcesach mesmeryzmu, lub o swoistym mistycyzmie ruchów wolnomularskich i różokrzyżowskich⁴⁶. Jednak wbrew Israelowi nie sądzę, że umiarkowane oświecenie było skazane na filozoficzną, a zatem polityczną klęskę. W Polsce, na przykład, świeciło największymi triumfami podczas *annus mirabilis* 1791-1792. Bynajmniej nie wyczerpało też swojego potencjału. Jednak niespodziewany rozwój wydarzeń w rewolucyjnej Francji – gdzie już w

Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Austria and Prussia, Cambridge 1988.

⁴³ M. Fitzpatrick, 'The View from Mount Pleasant: Enlightenment in Late-Eighteenth-Century Liverpool', [w:] *Peripheries of the Enlightenment*, s. 119-144.

⁴⁴ Trafny jest tytuł wielotomowego dzieła Franco Venturiego: *Settecento riformatore*, Torino 1968-1990. Venturi (między innymi w książce *Utopia and Reform in the Enlightenment*, London 1971) kładł wielki nacisk na dyfuzję idei i programów reform w czasie i przestrzeni, lecz miał perspektywę zdecydowanie świecką. Por. J. Robertson, *Franco Venturi's Enlightenment*, „Past & Present”, 137, 1992, s. 183-206; S. Roszak, *Settecento czy Illuminismo. Dylematy oświeceniowe w świetle najnowszych badań włoskich*, „Wiek Oświecenia” 17, 2001, s. 33-46.

⁴⁵ Zob. m.in. D. Beales, *Religion and Culture*, [w:] *The Eighteenth Century*, red. T. C. W. Blanning, Short Oxford History of Europe, t. 8, Oxford 2000, s. 131-177.

⁴⁶ K. M. Dmitruk, *Oświecenie – konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia”, t. 17, 2001, s. 58-63.

połowie XVIII wieku w wyniku nadzwyczajnie nieudolnego reżimu doszło do intelektualnej i religijnej polaryzacji, a w rezultacie do umocnienia się radykalnego kosztem umiarkowanego oświecenia – doprowadził do rozchodzenia się oświecenia i katolicyzmu. Bezpardonowe starcia (orężem i piórem) w dobie wojen rewolucyjnych i napoleońskich na długo pogrzebały – zwłaszcza w krajach katolickich – sprawę umiarkowanego oświecenia⁴⁷.

W skrócie – początki oświecenia lokuję w wąskim, radykalnym ruchu filozoficznym, konkurencyjnym wobec innych nurtów ideowych, lecz jego rozwój i realizację upatruję w znacznie szerszym (i przeważnie umiarkowanym) fenomenie amelioryzacyjnym⁴⁸, chętnie posługującym się metaforą światła.

*

Pozostaje pytanie, na które po swojemu odpowiedział H. Klueting, na ile poszczególni reformatorzy działający w Kościele katolickim byli „oświeceni”, a na ile „katolicy”. To już wymaga, abyśmy zmięrzali się z pytaniem „co to jest katolicyzm?”. Współcześni teolodzy i socjolodzy nie są co do tego zgodni – podobnie jak w szerszej kwestii „co to jest religia?”. Na przykład, ponad 90 procent dzisiejszych Polaków podaje się za katolików (rzymskich), lecz wielu z nich rzadko (albo wcale nie) chodzi do kościoła, oraz nie zgadza się z różnymi naukami i doktrynami Kościoła – łamiąc je świadomie albo nieświadomie. Jednak katolicyzm jest niewątpliwą częścią ich tożsamości. Zarówno wyznawcy innych religii, jak i ludzie świadomie areligijni są w Polsce wciąż w zdecydowanej mniejszości⁴⁹. Również w odniesieniu do przeszłości, wielu historyków podkreśla znaczne różnice między wierzeniami i praktykami „ludowymi” a oficjalną nauką Kościołów. Religia była do niedawna w całej Europie tak integralnym i ważnym składnikiem kultury (zarówno w najszerszym,

⁴⁷ Zob. D. K. Van Kley, *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution*, „American Historical Review”, 108, 2003, 4, s. 1081-1104. Nawet we Francji długo funkcjonowali – zwłaszcza na prowincji – oświeceni ludzie dalecy od zamiarów wywrotowych. Zob. L. W. B. Brockliss, *Calvet's Web*.

⁴⁸ Unikałbym tu dyskusyjnego słowa –uwikłanego w teorii socjologicznej i ekonomicznej z lat pięćdziesiątych XX w. – „modernizacyjne”. Stosuje go S. Salmonowicz, *Wokół sporów*, s. 123.

⁴⁹ Zob. m.in. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.

antropologicznym znaczeniu, jak i w elitarnych formach twórczości), że pisząc o katolicyzmie w stuleciach minionych, nie możemy się odciąć od historii kultury⁵⁰.

Czy zatem, jeśli chodzi o religię i obyczajowość zarówno elit, jak i ludu, mamy do czynienia z katolicyzmem, czy raczej z herezją, pogaństwem, bezbożnością, oporem, lenistwem, ignorancją lub zabobonem? W przypadku części dzisiejszej polskiej „inteligencji katolickiej”, niektórzy oponenci kwestionują katolickość jej poglądów. Czy można – pod względem katolickości – odróżnić osobę ochrzczonej w Kościele katolickim od postawy, którą reprezentuje? Albo – czy działa zasada odróżnienia grzechu od grzesznika? Na te pytania są socjologiczne, jak i teologiczne odpowiedzi, których nie sposób historykowi rozstrzygnąć. Natomiast trzeba się zastanowić, czy historyk XVIII wieku może uniknąć problemu: w jakim stopniu reformatorskie i „oświecone” inicjatywy i poglądy dotyczące Kościoła katolickiego w tym stuleciu były „naprawdę” katolickie?

Amerykański historyk Brian Porter-Szűcs zręcznie obszedł problem definicji istoty katolicyzmu, kiedy przystąpił do pracy o związkach między katolicyzmem a polsnością między XIX wiekiem a współczesnością. Przyjął strategię zbadania zmiennych w czasie, „nakładających się dyskursów” Kościoła i narodu. Pyta: jakie poglądy i hasła w danym okresie były dopuszczalne, a co było poza dopuszczalnym dyskursem; co było wówczas na marginesach, a co było w głównym nurcie polskiego katolicyzmu?⁵¹ Wydaje się, że można by stosować podobną – czasochłonną – strategię w odniesieniu do dyskusji osiemnastowiecznych. Może dałoby się ustalić, czy analizowane poglądy lub hasła były wówczas kluczowe, marginesowe, niedopuszczalne, czy wręcz niewyobrażalne. Mogłoby się to wiązać z wyżej wzmiankowanym postulatem zbadania ówczesnych konotacji i częstotliwości słów-kluczy. Przynajmniej na razie, jednak, nie rezygnujemy z poszukiwań innych fundamentów do badań nad katolicyzmem.

Przyjrzyjmy się najpierw zautoryzowanej definicji terminu. Hasło w ósmym tomie *Encyklopedii katolickiej* definiuje „katolicyzm” jako „całokształt nauki Kościoła

⁵⁰ Zob. m. in. P. Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, t. 1-2, Freiburg 2006; M. R. Forster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*, Cambridge 2001; L. Châtellier, *La Religion des pauvres: les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris 1993.

⁵¹ B. Porter-Szűcs, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity and Poland*, New York, 2011.

katolickiego dotyczącej jego wiary, kultu i życia moralnego, widzialnych jego struktur, religijno-moralnego *praxis* oraz odniesień do innej rzeczywistości religijnej i świata”. Katolicyzm jest także określeniem „Kościoła katolickiego jako społeczności oraz samorozumienia tego Kościoła”. Dalej wyjaśnia, że funkcjonuje obok podobnych określeń dla innych Kościołów chrześcijańskich (np. luteranizm, anglikanizm, prawosławie), z którymi ma wiele wspólnego (zwłaszcza w przypadku prawosławia), ale się różni w rozumieniu i funkcjonowaniu Kościoła i jego struktur oraz w licznych doktrynach i naukach odnośnie wiary, kultu i praktyki życia⁵².

Kluczowa jest wobec tego definicja Kościoła. Można tu sięgnąć do obowiązującego współczesnych katolików katechizmu ułożonego w ciągu 30 lat po II Soborze Watykańskim⁵³. W nieuniknionym skrócie Kościół jest pojęty przez samego siebie jako mistyczne ciało Chrystusa, czyli zwołaną wspólnotę ochrzczonych wiernych, zjednoczonych ze swoją głową (którego ziemskim zastępcą jest papież) i przewodzonych przez biskupów – następców apostołów. Kościół w swoim zbawczym i misyjnym posłannictwie głosi i praktykuje słowo Boże i przez swoich kapłanów udziela poprzez sakramenty uświęcającą łaskę Bożą. Podkreślenia wymaga również wymiar eschatologiczny: „Kościół osiągnie swoje wypełnienie tylko w chwale nieba, w chwili chwalebного powrotu Pana” (KKK 769), „jako zgromadzenie wszystkich odkupionych ziemi” (KKK 778). Istotne jest to, że do Kościoła są powołani wszyscy ludzie, a należą do niego przez chrzest, pomimo swojej grzeszności.

Pytanie powraca, na ile historyk – w odróżnieniu od teologa lub filozofa – może stosować współczesną naukę Kościoła, aby pisać o istocie katolicyzmu w przeszłości. Po pierwsze, trzeba uwzględnić to, że Kościół, według siebie, „jest w historii, ale równocześnie ją przekracza” (KKK 770) oraz, że „Kościół jest równocześnie widzialny i duchowy, jest społecznością hierarchiczną i Mistycznym Ciałem Chrystusa” (KKK 779). Także w XVIII wieku Kościół nauczał o sobie, że jest wspólnotą hierarchiczną i mistyczną, widzialną i duchową. Na przestrzeni wieków nauka o Kościele wykazuje nader wielki stopień ciągłości. Więcej łączy niż dzieli

⁵² I. Ledwon, *Katolicyzm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 1205-1208.

⁵³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (KKK), (<http://www.katechizm.opoka.org.pl/>, dostęp 31 VIII 2013), rozdz. 3, art. 9, 748-975, *passim*. Por. A. Weiss, R. Dziura, L. Adamowicz, J. Misiurek, J. Dyl, P. Janowski, L. Górka, E. Gigilewicz, *Katolicki Kościół*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, s. 1138-1169, zwłaszcza s. 1153-1154.

wykładnię „małego katechizmu” ułożonego przez kardynała Roberta Bellarmina SJ z 1598 roku (często przedrukowanego w licznych przekładach do połowy XX wieku, w tym pięć polskich wydań w XVIII wieku⁵⁴) z obecnym kompendium (czyli streszczeniem) katechizmu. Według pierwszego, „Kościół znaczy Zwołanie i Zgromadzenie ludzi, którzy przyjąwszy Chrztost Święty, wyznają Wiarę i Prawo Chrystusowe pod posłuszeństwem Najwyższego Biskupa Rzymskiego, Papieża”, a według drugiego: „Kościół jest ludem, który Bóg zwołuje ze wszystkich krańców ziem, aby utworzyć z nich wspólnotę tych wszystkich, którzy przez wiarę i Chrztost stają się dziećmi Bożymi, członkami Kościoła i świątynią Ducha Świętego”⁵⁵. Akcenty wprawdzie się przesunęły: w dzisiejszej eklezjologii głośniejszą niż w okresie potrydenckim rozbrzmiewa rola Ducha Świętego, za to nieco ciszej się mówi o ziemskiej hierarchii duchownej i o posłuszeństwie prawu. Zdecydowanie inaczej niż w stuleciach przed Vaticanum II głosi się dziś patrystyczną zasadę *extra Ecclesiam salus nulla*. Ważniejsza jest jednak ciągłość⁵⁶.

Nasuwa się wniosek, że można ustalić cechy, które na przestrzeni wieków miały stałe i ważne miejsca w katolicyzmie, aczkolwiek czasami bardziej czy mniej eksponowane. Obok nich można wskazać cechy, które w pewnych okresach miały mniejsze lub większe znaczenie. Ponadto można pokusić się o zwrócenie uwagi na postawy i poglądy, które w XVIII wieku były (przynajmniej w praktyce) dopuszczalne, a później nie były tolerowane. Nie chodzi tu przede wszystkim o poszczególne dogmaty, które jeszcze nie obowiązywały katolików (np. o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny przed 1854 roku, lub o Jej cielesnym Wniebowzięciu przed 1950 roku), lecz bardziej o pozycję papieża. Niski autorytet Stolicy Apostolskiej i roszczenia katolickich władców w XVIII wieku wzmacniały tendencje decentralistyczne i umacniały postawy niezgodne z papieskimi nakazami i zakazami –

⁵⁴ J. Z. Słowiński, *Katechizmy katolickie w języku polskim od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 9-10, 64-67, 69, 134-136, 196-200.

⁵⁵ *Wykład nauki chrześcijańskiej ułożony z rozkazu Klemensa VIII papieża przez kardynała Roberta Bellarmina*, Rzym 1844, rozdz. 3, art. 9 (http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmina.htm; dostęp 31 VIII 2013); *Kompendium katechizmu Kościoła katolickiego*, przeł. R. Morawski, J. Nowak, Kielce 2005, 147 (http://ruda_parafianin.republika.pl/kompe/start.htm, dostęp 31 VIII 2013).

⁵⁶ Zob. m.in. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999.

np. w przynależności katolików, w tym duchownych, do wolnomularstwa⁵⁷. W ten sposób można – jakkolwiek prowizorycznie i nieprecyzyjnie – ustalić pewne spektrum dla mierzenia „katolickości” osiemnastowiecznych „oświecicieli”.

Wśród niezbywalnych cech katolicyzmu – dzielonych z innymi chrześcijańskimi wyznaniem – jest wiara w stworzenie świata i człowieka przez jedynego, wszechmogącego Boga. Potem jest nauka o grzechu pierworodnym, który oddalił człowieka od Boga, oraz o objawieniu Boga prorokom, skutkującym prawami i naukami dla wybranego narodu żydowskiego w Starym Przymierzu. Kluczowa jest również wiara, że Bóg wcielił się w człowieka, aby głosić nowinę o Nowym Przymierzu – wiecznym zbawieniu wszystkich nawróconych grzeszników – osiągniętym przez odkupieńczą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, zarazem Boga i człowieka. Uczniowie Jezusa – oznaczeni przez chrzest – są Jego Kościołem. Żywi i umacnia ich Bóg w Duchu Świętym, który z Ojcem-Stworzycielem i Synem-Zbawcą tworzy nierozdzielną Trójcę Świętą. Nieśmiertelne dusze ludzkie są sądzone przez Boga, który jest jednocześnie miłosierny i sprawiedliwy.

Te fundamenty, podobnie jak ich wyraz w składzie apostoelskim, są wspólne dla trynitarskich wyznań chrześcijańskich. Obok nich są charakterystyczne i stabilne elementy wiary katolickiej, eksponowane w kulcie. Jednym jest wiara w siedem sakramentów. W sakramencie Eucharystii chleb i wino przeistaczają się każdorazowo w momencie konsekracji w ciało i krew Chrystusa. Dlatego Msza katolicka jest uważana nie tylko za dziękczynienie Bogu, ale i za zbawczą ofiarę. Drugim jest wstawiennictwo świętych w ubłaganiu łask Bożych. Spośród świętych, wyróżnia się pośrednicza rola Maryi – Matki Bożej. Według nauki katolickiej, zarówno modlitwy o orędownictwo świętych, jak i powtarzana ofiara Mszy mogą wpływać na los ludzkiej duszy – np. przez skracanie mąk jej czyścicowych, zanim trafi do Nieba. Katolicyzm definiuje się także przez swoją hierarchię. Następcami dwunastu apostołów są biskupi, a ziemski zwierzchnik Kościoła – wikariusz Chrystusa – jest następcą św. Piotra, czyli biskupem Rzymu i papieżem. Pod władzą biskupów są kapłani lub prezbiterzy, mający uprawnienia sakramentalne. Obok Pisma Świętego – darem objawienia – autorytetem jest także tradycja i nauka samego Kościoła.

⁵⁷ D. Beales, recenzja, „Catholic History Review”, 97, 2011, 4, s. 824.

Można także scharakteryzować katolicyzm (od IV w. n.e.) bardziej z perspektywy historyczno-kulturowej przez jego skłonność do usystematyzowania i dogmatyzowania nauki przy pomocy rozumu, niemal zawsze z filozoficznym zakładaniem wolnej woli człowieka (czyli: człowiek sam musi odpowiadać na wezwanie i łaskę Boga). Cechami katolicyzmu są także: rozbudowany stan duchowny, od wielu stuleci zobowiązany do celibatu, z osobnymi rolami dla osób obojga płci, które przyjmują reguły zakonne, oraz charakterystyczne aspekty kultu i budownictwa, z bogactwem wizualnych i audialnych środków wzmacniających przekaz Słowa Bożego. Akcentowało się również rolę zatwierdzonych cudów i uzdrowień, w ich miejscach powstawały silne ośrodki kultu, zwłaszcza maryjnego. Katolicyzm także dozwalał na poświęcenie materialnej własności Kościołowi, który wykazał tendencję do zgromadzenia własności i do obrony stanu posiadania. Ponadto doktryna, że tylko Kościół katolicki ma pełnię środków do zbawienia, uzasadniała przez wieki dążenie do osiągnięcia i utrzymywania uprzywilejowanego statusu wyznania panującego w państwach katolickich, w których ludzie innych wyznań oraz buntujący się przeciw nauce katolickiej, o ile byliby w ogóle tolerowani, nie mieliby równych praw cywilnych i politycznych z katolikami. Kościół wchodził także przez wieki w tak bliskie stosunki z władzą świecką, że w polityce nieraz trudno odróżnić *temporalia* od *spiritualia*. Jednocześnie nie doszło w Kościele Zachodnim (później rzymskokatolickim) do pełnej sakralizacji władzy cesarskiej, jak na Wschodzie w Bizancjum i później w Moskwie. Charakterystyczne dla chrześcijańskiego Zachodu był do niedawna silny dualizm między władzą świecką a duchowną. To rodziło wiele sporów o jurysdykcję.

W dziejach Kościoła katolickiego, XVIII wiek ma co najmniej dwa oblicza, luźnie odpowiadające dwu połowom stulecia. Pierwsze to trwająca przynajmniej do lat czterdziestych XVIII wieku, a w Europie środkowo-wschodniej do około 1770 roku, kończąca fala potrydenckiej ekspansji. Rósł wtedy liczebnie kler świecki i zakonny (obojga płci). Na kontynencie europejskim Kościół katolicki nadal był w ofensywie wobec protestantyzmu, prawosławia i islamu. Radykalne oświecenie niewiele zachmurzyło optymistyczny nastrój, wyrażający się w przebogatej architekturze oraz sztuce późnobarokowej i rokokowej, a także w muzyce sakralnej i liturgii. Natomiast druga połowa XVIII wieku wyróżnia się, m.in.: w polityce daleko posuniętą słabością Stolicy Apostolskiej przy roszczeniach władców świeckich i

episkopatów „narodowych” Kościołów; w kulcie (ale tylko na poziomie elitarnym) – malejącą czcią Maryi i świętych przy wzroście odwołań do Opatrzności Bożej i Boga-Stworzyciela; w teologii rosnącym dystansem do mistycyzmu, charyzmatu i cudów; w kaznodziejstwie i katechezie – odchodzeniem od szczegółowego, barwnego przedstawienia mąk piekielnych oraz zalecania praktyk i pokut ascetycznych; w duszpasterstwie – naciskiem biskupów i władców na podniesienie poziomu duchowieństwa parafialnego, zwiększeniem znajomości podstaw wiary wśród ludu, ze szczególnym piętnowaniem ludowych wierzeń i praktyk jako „zabobonne”, oraz kwestionowaniem roli zakonów, zwłaszcza kontemplacyjnych; w oświacie i w formacji duchownych – dalszymi próbami oswojenia pewnych elementów filozofii i nauk przyrodniczych z poprzedniego stulecia. Jednak nawet episkopalna eklezjologia pozostała silnie hierarchiczna – nadal rzadko akcentowano wspólnotę wszystkich wiernych. Należy pamiętać, że powyższe tendencje były odgórne i nieraz powodowały obronne, często oddolne reakcje. Obok nowszych prądów, a czasami w opozycji do nich płynęły starsze⁵⁸.

Katolicyzm osiemnastowieczny nie powinien być sądzony ani miarą konfesyjnych polemik z epoki reformacji, ani według *Syllabusu błędów* z 1864 roku. Byłoby anachronizmem odmówić „katolickości” postawom niepasującym do tendencji rozwojowej Kościoła w XIX i pierwszej połowie XX wieku, na przykład starania o dalsze zmniejszenie prerogatyw Stolicy Apostolskiej na rzecz władzy biskupiej czy świeckiej, o kompromis z innymi wyznaniem chrześcijańskimi lub o ograniczenie nabożeństw do Maryi i świętych. Byłoby nie mniejszym anachronizmem przyjęcie jako standard tendencji wcześniejszych. Natomiast sądzę, że można kwestionować katolickość osiemnastowiecznych poglądów i postaw godzących w takie podstawowe doktryny, jak Trójca Święta, inkarnacja i odkupienie, lub w ważność i liczbę sakramentów. Nawet gdybyśmy zrezygnowali ze wszelkich prób zdefiniowania niezbywalnego rdzenia katolicyzmu, a przyjęli tylko metodologię

⁵⁸ Zob. m.in. D. Beales, *Prosperity and Plunder: European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815*, Cambridge 2003; O. Chadwick, *The Popes and European Revolution*, rozdz. 1-4; J. McManners, *Church and Society in Eighteenth-Century France*, passim; N. Aston, *Continental Catholic Europe*, [w:] *Cambridge History of Christianity*, t. 7, s. 13-32; M. Rosa, *The Catholic Clergy in Europe*, [w:] *Cambridge History of Christianity*, t. 7, s. 87-108; M. Printy, *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*.

zbadania dopuszczalnego i niedopuszczalnego dyskursu, to trudno byłoby uznawać, aby deizm – czyli zredukowanie Boga do roli odległego architekta lub zegarmistrza – mógł w XVIII wieku uchodzić za „katolicki”, nawet jeśli osoba o takich poglądach mogła uchodzić za niepoprawnego „katolika” i należeć do stanu duchownego.

*

Dochodzimy do sedna kwestii: w jakim stopniu katolicyzm może być oświecony, a w jakim stopniu oświecenie może być katolickie? Można od razu stwierdzić, że treść katolicyzmu była (i jest) znacznie mniej zmienna w czasie i przestrzeni niż treść oświecenia. Ponadto późniejsza faza oświecenia (mniej więcej odpowiadająca drugiej połowie XVIII wieku) jest o wiele pojemniejsza niż jego wcześniejsza faza. Przyjmuję jednak, że dynamika oświecenia wychodzi od radykalnego filozoficznego przewrotu w XVII wieku (za J. Israelem), a w wyniku rozprzestrzenienia się, konfrontacji z obrońcami religii i wejścia do sfery praktycznych reform, staje się przeważnie umiarkowana (wbrew J. Israelowi). Natomiast katolicyzm nie da się odseparować od doktryn przekraczających rozum ludzki i zależnych od objawienia – przede wszystkim inkarnacji, odkupienia, zmartwychwstania i natchnienia przez Ducha Świętego. Również niezbywalne są wymiary eschatologiczne i pozaziemskie, z ważną, chociaż w różnym stopniu akcentowaną rolą orędownictwa. Rzecz jasna, że z materialistyczną filozofią radykalnego oświecenia katolicyzm musi być w konflikcie. Natomiast między osiemnastowiecznym katolicyzmem a umiarkowanym oświeceniem mogły być całkiem pojemne obszary wspólne.

W kwestii „oświecony katolicyzm czy katolickie oświecenie?” proponuję uwzględnić prostą semantykę. Rzeczownik przekazuje istotę rzeczy, a przymiotnik jej styl lub formę. Można zastosować analogię z klasyfikacji biologicznej: rzeczownik to rodzaj (*genus*), a przymiotnik to gatunek (*species*). Wobec tego istotą „oświeconego katolicyzmu” jest katolicyzm, a istotą „katolickiego oświecenia” jest oświecenie. Nie uwzględnia tej semantyki większość autorów piszących o „katolickim oświeceniu”.

Moim zdaniem większość zjawisk zwykle opisanych jako „katolickie oświecenie” lepiej pasuje do miana „oświeconego katolicyzmu”⁵⁹.

Pod „oświeconym katolicyzmem” rozumiałbym próby odnowienia i wzmocnienia formacji intelektualnej Kościoła katolickiego przez przyswojenie elementów nowszej filozofii i nauk przyrodniczych, prawnych, historycznych i hermeneutycznych (m.in. biblistycznych), które nie przeczą, a w miarę możliwości podtrzymują istotne doktryny chrześcijańskie i katolickie. Starano się w takich celach zabezpieczyć ładunek kolejnych filozoficznych systemów: Kartezjusza, Malebranche’a, Newtona, Locke’a i Wolffa. Za sprawą sceptycznego eklektyzmu zredukowano – ale nie porzucono całkowicie – filozofię scholastyczną. Przodującą rolę tutaj odgrywały niektóre zakony, owszem jezuiti, ale także, zwłaszcza w Niemczech, zakony rywalizujące z nimi, np. benedyktyni i augustynianie⁶⁰.

Także pod szyldem oświeconego katolicyzmu umieściłbym dążenie do zwiększenia doczesnej użyteczności duchowieństwa w społeczeństwie (posługując się terminologią oświeceniową, ale nie zapominając o wymiarze eschatologicznym) oraz do oczyszczenia kultu z elementów zakorzenionych w kulturze ludowej, uważanych za zbędne, nieprzystojne lub wręcz zabobonne. Zamiast rozbudowanego kultu maryjnego i świętych, z cudownymi obrazami i figurami, odpustami, bractwami i pielgrzymkami, skupiono się na elementach uważanych za najistotniejsze, zwłaszcza Eucharystii, oraz na teologii moralnej. Redukowano w tym celu przepych barokowej liturgii i wystroju wieloołtarzowych świątyń. Najważniejszym programowym traktatem tej formacji było dzieło erudyty neapolitańskiego, ks. Lodovico Muratoriego, *Della regolata divozione dei Cristiani* (1747)⁶¹.

W tym dążeniu do oczyszczenia nabożeństwa odgrywał sporą rolę także jansenizm, ze swoimi ascetycznymi tendencjami. Konflikt teologiczny między

⁵⁹ Nie zgadza się ze mną większość autorów *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, z wyjątkiem Mario Rosa, *The Catholic Aufklärung in Italy*, s. 218. Nb. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*, używa tych terminów wymiennie.

⁶⁰ Zob. U. L. Lehner, *Enlightened Monks: The German Benedictines, 1740-1803*, Oxford 2011; R. Van Dülmen, *Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland*, „Historisches Jahrbuch”, 89, 1969, s. 52-80; M. Mulsow, *Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment*, „Journal of the History of Ideas”, 58, 1997, s. 465-477.

⁶¹ Por. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*.

augustiańskimi jansenistami a molinowskimi jezuitami (w odniesieniu do roli wolnej woli i łaski Bożej w zbawieniu) miał dalekosiężne polityczne skutki – w wyniku potępienia papieskiego (w bulli *Unigenitus* z 1713 roku) jansenizm wspierał tendencje do poszerzenia autonomii Kościołów „narodowych”. Aczkolwiek we Francji te spory miały istotny wkład w polityczną i intelektualną polaryzację w połowie XVIII wieku⁶², to w krajach Rzeszy i habsburskich jansenizm miał znacznie mniej kontrowersyjny wkład do oświeconego katolicyzmu⁶³. Z jednej strony oświecony katolicyzm kontynuował i pogłębił długotrwały potrydencki nacisk na podniesienie standardów duszpasterstwa i skupienie na istotnych dogmatach wiary; z drugiej strony – odchodził od wielu form potrydenckiej religijności oraz od ducha konfrontacji wyznaniowej. Generalnie katolicyzm oświecony próbował wychodzić naprzeciw i wchodzić w dialog z człowiekiem oświeceniowym, ale zachował wybiórczy i sceptyczny, czyli eklektyczny stosunek do idei i haseł oświecenia⁶⁴.

Z kolei rozumiałbym „katolickie oświecenie” jako podjętą przez duchownych i świeckich katolików próbę szerzenia idei i programów umiarkowanego oświecenia w katolickim społeczeństwie i państwie, we współpracy i z pomocą struktur i personelu Kościoła katolickiego. Znacznie mocniej aniżeli w przypadku oświeconego katolicyzmu dążono tu do zmniejszenia roli Stolicy Apostolskiej i do podporządkowania duchowieństwa władzy świeckiej (*in temporalibus*). Tu umieściłbym józefinizm – aczkolwiek trzeba zaznaczyć, że we własnej opinii Józef II był dobrym, nawet gorliwym katolikiem⁶⁵. Zgadzam się z J. Robertsonem, że nawet w

⁶² Zob. J. Burson, *The Catholic Enlightenment in France from the Fin-de-Siècle Crisis of Consciousness to the Revolution, 1650-1789*, [w:] *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, s. 63-126. Autor wyraźnie rozróżnia „pro-*Unigenitus* and pro-Augustinian Catholic Enlightenments”, doceniając wkład nauki jezuickiej, np. w propagowaniu teorii Locke’a i Newtona. O skutkach polaryzacji pisze na s. 92-106. Zob. także D. K. Van Kley, *Jansenism and the International Suppression of the Jesuits*, [w:] *Cambridge History of Christianity*, t. 7, s. 302-328; W. Doyle, *Jansenism*, Basingstoke 2000.

⁶³ Zob. P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977; idem, *Der österreichische Spätjansenismus. Neue Thesen und Fragestellungen*, [w:] *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, red. E. Kovács, Wien 1979, s. 180-193.

⁶⁴ Por. U. L. Lehner, *What is Catholic Enlightenment?*

⁶⁵ Zob. Derek Beales, *Joseph II*, t. 1-2, Cambridge 1987-2009, *passim*. Por. E. Kovács, *Katholische Aufklärung und Josephinismus: Neue Forschungen und Fragestellungen*, [w:] *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, red. H. Klueping, Hamburg 1993, s. 246-259.

swoich wariantach umiarkowanych oświecenie było fenomenem skupionym na ziemskiej egzystencji, w którym nie było miejsca dla Transcendencji. Nie musiało kontestować wszystkich cudów i zjawisk ponadracjonalnych, ale lokowało je bezpiecznie w sferze „świętych tajemnic religii”⁶⁶. Religia katolicka, podobnie jak inne religie, miała służyć rozwojowi ludzkiemu ku szczęśliwości na ziemi, przede wszystkim przez naukę moralną i wkład w oświatę ludu. Niektóre aspekty polityki kościelnej we wczesnych fazach rewolucji francuskiej, włącznie z restrukturyzacją Kościoła, zakazaniem profesji zakonnych, a nawet ustanowieniem Kościoła konstytucyjnego, także dałyby się rozważyć w kategorii katolickiego oświecenia⁶⁷.

Nawet starając się, aby nie wpaść w kompletny subiektywizm, trzeba przyznać, że nie sposób wytyczyć dokładne granice między tymi formacjami. Zdarza się, że coś uważane przez jednych za zbędne, drugim wydaje się istotne. Spierano się, i wówczas i później, z jednej i z drugiej strony, o granice dopuszczalnego kompromisu między wiarą a rozumem. Zamiast próby dokładniejszego zdefiniowania, co należy, a co nie należy do oświecenia lub katolicyzmu, spojrzalbym na intelektualne dyskusje XVIII wieku za pomocą spektrum (które można by powielać analogicznie dla innych oświeceń wyznaniowych). Odchodząc w obie strony od pogranicza oświeconego katolicyzmu i katolickiego oświecenia, dochodzimy z jednej strony do antyoświecenia i kontroświecenia, a z drugiej strony do odcieni krytycznych wobec katolicyzmu, lecz jednak umiarkowanego oświecenia, a na końcu do radykalnego oświecenia. Przynajmniej czasem, sąsiednie określenia mogą się wzajemnie na siebie nakładać. Trzeba także zakładać, że w postawach poszczególnych ludzi były także różne odcienie, które mogły się zmieniać znacząco w ciągu ich życia.

Przyjęcie takiego spektrum oznacza, że np. spotykamy się z pozorną antynomią, „oświeconym antyoświeceniem”. Rozumiałbym „antyoświecenie” jako kontestację wartości i haseł wieku uważającego się za „oświecony”. Tak określiłbym gwałtowne nieraz polemiki z „wiekiem świateł” lub „fałszywą filozofią”

⁶⁶ Por. J. Robertson, *The Case for the Enlightenment*, s. 31-33.

⁶⁷ Zob. B. Plongeron, *Théologie et politique au Siècle des Lumières 1770-1820*, Genève 1973, rozdz. 3-4. Por. N. Aston, *Religion and Revolution in France*, cz. 2; T. Tackett, *The French Revolution and Religion to 1794*, [w:] *Cambridge History of Christianity*, t. 7, s. 536-555.

podejmowanych przed rewolucją francuską⁶⁸. Jeśli posługują się one typowymi narzędziami oświeceniowego dyskursu, nie przekraczają intelektualnego lub kulturowego horyzontu spornych zjawisk i odwołają się do kryteriów racjonalnych i użytecznych, przekornie cytując oświeceniowych autorów, takie polemiki można umieścić w postawie „oświeconego antyoświecenia”⁶⁹.

Natomiast kontroświecenie, moim zdaniem, wychodzi poza negację i zakłada stworzenie lub odnalezienie innej, pozytywnej i bardziej duchowej wizji dla ludzkości. Może to być oparte, jak w klasycznych już studiach Isaiaha Berlina, na niemieckiej i francuskiej filozofii i literaturze romantycznej i kontrrewolucyjnej oraz ich „prekursorach”. Jednak częściej badania nad „kontroświeceniem” wychodzą z założenia, stwierdzonego przez samego Berlina, że „opposition to the central ideas of the French Enlightenment, and of its allies in other countries, is as old as the movement itself”⁷⁰. U Darrina M. MacMahona spotykamy nawet tezę, że to właśnie „kontroświeceniowa” krytyka zdefiniowała „oświecenie”⁷¹. W przypadku katolickiego kontroświecenia pozytywna alternatywa wobec „fałszywych światła” mogłaby polegać m.in. na propagowaniu zaniedbanych w XVIII wieku modeli mistycyzmu, monastycyzmu i mariologii – przy sięganiu do spuścizny i stylu średniowiecza. Kontroświecenie może także mieć antynaukowy, emocjonalny i indywidualistyczny wydźwięk, kojarzący się bardziej z ewangelickimi odmianami protestantyzmu (np. metodyzmem)⁷² lub z hasydyzmem⁷³. W ramach katolicyzmu można obserwować takie tendencje u **radikalnych** jansenistów (np. doświadczających konwulsji przy grobie ascetycznego jansenisty ks. François de Pâris na cmentarzu Saint-Médard w

⁶⁸ Por. D. Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'Antiphilosophie au siècle des lumières*, Paris 2000; D. M. MacMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, 2001 (rec. M. Deszczyńska w: „Wiek Oświecenia”, 21, 2005, s. 266-279).

⁶⁹ Na te cechy zwraca uwagę M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, rozdz. 1.

⁷⁰ I. Berlin, *The Counter-Enlightenment* [1973], [w:] idem, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, NJ, 2001, s. 1-24, cytat na s. 1. Zob. *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, red. J. Mali, R. Wokler, „Transactions of the American Philosophical Society”, 93, 5, Philadelphia, PA, 2003.

⁷¹ D. M. MacMahon, *Enemies of the Enlightenment*, passim.

⁷² Zob. W. R. Ward, *Evangelical Awakenings in the North Atlantic World*, [w:] *Cambridge History of Christianity*, t. 7, s. 329-347.

⁷³ Por. R. Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, Philadelphia, PA, 1985; M. Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, Oxford 2005.

Paryżu w 1731-1732), którzy zostali jednak zwalczani dość skutecznie przez szyderstwa „oświeconych”, w tym także „oświeconych katolików”⁷⁴.

*

W końcowej, lecz najdłuższej sekcji eseju postaram się odnieść powyższe propozycje i uwagi do sytuacji w Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz na porozbiorowych ziemiach polsko-litewskich. Ważną rolę religii w oświeceniowej kulturze doceniano w zasadzie od wielu lat⁷⁵. Natomiast debatowano wielokrotnie o definicji i periodyzacji „polskiego oświecenia”, w tym o jego związkach z katolicyzmem (rzadziej z innymi religiami). W tym etapie dyskusji można już wyrzucić do kosza narzucony przez władze ludowe model o „postępowych” falach odrodzenia i oświecenia, występujących na przemian z „wstecznymi” falami baroku i romantyzmu, bez podważenia osiągnięć wydawniczych i monograficznych z lat pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Również można już przejść dalej nad tendencją, widoczną w dawniejszych podręcznikach historii literatury polskiej, do obejmowania całokształtu twórczości epoki pod coraz pojemniejszą nazwą „oświecenie”⁷⁶. Czy jednak można pisać o „polskim oświeceniu” w sposób w miarę spójny i narracyjny?

Przejrzysty model pokoleniowy o „prekursorach” i „inicjatorach” za Augusta III, „twórcach” i „działaczach” za Stanisława Augusta i „kontynuatorach” i „epigonach” po trzecim rozbiore⁷⁷ został w ostatniej ćwierci wieku zmasany przez wielostronne badania kultury i idei w przesuniętym o około 30 lat stuleciu osiemnastym. Nie tylko obok, lecz i we wzajemnych oddziaływaniach z nurtami „oświeceniowymi” trwały i

⁷⁴ Zob. R. B. Kreiser, *Religious Enthusiasm in Early Eighteenth-Century Paris: The Convulsionaries of Saint-Médard*, „Catholic Historical Review”, 61, 1975, 3, s. 353-385; B. E. Strayer, *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France, 1640-1799*, Brighton 2008.

⁷⁵ Np. B. Grochulska, *Miejsce Kościoła w polskim oświeceniu*, „Mówią Wieki”, 1990, 11, s. 19-22; *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995.

⁷⁶ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie?*, s. 17-20.

⁷⁷ Najpełniej rozwinęła i uzasadniła ten model E. Aleksandrowska, *Pisarze – Generacje i rodowód społeczny*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, 2 wyd., Wrocław 1991, s. 400-409. Por. kwestię periodyzacji w artykule J. Maciejewskiego, *Oświecenie*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, s. 376.

rozwijały się starsze nurty, a rodziły się nowe⁷⁸. Inny był rytm w różnych regionach i miastach Rzeczypospolitej – o czym świadczą badania nad kulturą literacką XVIII wieku⁷⁹. Najwolniej zmiany docierały do głębokich prowincji Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rusi – tam za sprawą dworów magnackich i bazylianów⁸⁰. Szczególnie owocne okazało się spojrzenie Teresy Kostkiewiczowej na „obszary swoistości”, między innymi w stosunku polskich pisarzy do katolicyzmu.⁸¹

Zacznijmy własny wywód jednak od wygnanych w drugiej połowie XVII wieku polskich antytrynitarzy. W niektórych dziełach Braci Polskich, np. *Religio rationalis seu de rationis judicio* Andrzeja Wiszowatego (Amsterdam 1684), znajdujemy zarówno poszukiwania wiary opartej na rozumie, jak i filozoficzne uzasadnienie wolności sumienia. Wnosili oni swój wkład do niderlandzkiego tygła, z którego wyszło zarówno oświecenie radykalne, jak i niektóre elementy jego umiarkowanej wersji. Między innymi wpłynęli na rozwój myśli Johna Locke’a⁸². Te pierwsze polskie przejawy oświecenia rozwinęły się poza Rzeczpospolitą i nie mogły mieć niczego wspólnego ani z katolickim oświeceniem, ani z oświeconym katolicyzmem.

Widać znaki oddziaływania filozofii oświecenia w szkolnictwie ewangelickim i piśmiennictwie prawnohistorycznym w Prusach Królewskich już od początku XVIII

⁷⁸ Zob. ostatnio S. Salmonowicz, *Wokół sporów*, s. 115-140. Por. J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historyczno-literackiego*, [w:] *Problemy literatury polskiego okresu oświecenia*, Seria II, red. Z. Goliński, Wrocław 1977, s. 5-128; M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992.

⁷⁹ *Problemy kultury literackiej polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1978; *Kultura literacka połowy XVIII wieku w Polsce*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1992; J. Snopek, *Prowincja oświecona. Kultura literacka ziemi krakowskiej w dobie Oświecenia*, Warszawa 1992; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Gdańsk oświecony. Szkice o kulturze literackiej Gdańska w dobie Oświecenia*, Warszawa 1998.

⁸⁰ *Dwory magnackie w XVIII wieku. Rola i znaczenie kulturowe*, red. T. Kostkiewiczowa i A. Roćko, Warszawa 2005; M. Piłtyczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa – Wrocław 1986; *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. A. Jankowski, A. Klonder, Bydgoszcz 2004.

⁸¹ T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, zwłaszcza s. 344-393.

⁸² Zob. Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960; idem, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966; G. H. Williams, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*, Cambridge, MA, 1980.

wieku⁸³. Nie do końca można je oddzielić od nieco późniejszych znaków oświeconego katolicyzmu w Polsce – aczkolwiek międzywyznaniowe związki były słabe. Oprócz motywacji emulacji, znanej z sytuacji w Rzeszy Niemieckiej, trzeba odnotować obecność protestanckich uczonych w kręgach erudycyjnych i korespondencyjnych skupionych wokół katolickich mecenasów. Międzynarodowa *respublica litterarum* była w zasadzie otwarta dla różnych wyznań, co w pewnym stopniu przyjęli nawet mocno zaangażowani w antydysydencką politykę bracia Andrzej Stanisław i Józef Andrzej Załuscy. Rolę pośredniczą między nauką protestancką a katolicką (nie do końca przecież nakładającymi się na niemiecką i polską) także odgrywał dwór saski, przede wszystkim w Dreźnie, ale czasami także w Warszawie, gdzie u boku Załuskich działali erudyci z Saksonii. A. S. Załuski bywał również na targach książki w Lipsku⁸⁴.

Zanim rozważymy „oświecony katolicyzm”, sądzę, że można przyjąć tezę Stanisława Roszaka, iż za Augusta III mamy do czynienia bardziej ze schyłkiem „świata sarmackich erudyków”, aniżeli z początkami oświecenia. W każdym razie była to przejściowa formacja kulturowa i intelektualna, w której ciągłość z wczesnonowożytnymi wzorcami uczoności długo przeważała nad przyjmowaniem – a tym bardziej propagowaniem – nowinek oświeceniowych⁸⁵. Nieuchronnie wchodzimy tu w debaty wokół „sarmatyizmu”, a zwłaszcza „oświeconego sarmatyizmu”.

Badacze coraz częściej postrzegają sarmatyizm jako swoistą, kompleksową i pojemną kulturę, wyrosłą z samoidentyfikacji szlachty polskiej (i także innych grup) z potomkami starożytnych Sarmatów, z czasem obejmującą i łączącą normy i wartości w rodzinie, sąsiedztwie, Rzeczypospolitej, z własnym spojrzeniem na świat. Przyjmuje się także, że zwłaszcza na głębokich prowincjach sarmatyizm trwał do początków XIX wieku. Z kolei, programowe satyry na „sarmatyizm” jako karykaturę

⁸³ Zob. K. Friedrich, *The Urban Enlightenment in Eighteenth-Century Royal Prussia*, [w:] *Raison universelle et cultures nationales au siècle des lumières*, red. D. Bell, L. Pimenova, S. Pujol, Paris 1998, s. 11-29; S. Salmonowicz, *Wczesne oświecenie w Prusach Królewskich*, [w:] idem, *Prusy Królewskie w XVII-XVIII wieku. Studia z dziejów kultury*, Toruń 2002.

⁸⁴ S. Roszak, *Koniec świata sarmackich erudyków*, Toruń 2012, zwłaszcza s. 19-25, 78-82. Zob. także m.in. J. Kurkowski, *Warszawskie czasopisma uczone czasów Augusta III*, Warszawa 1994; *Bracia Załuscy. Ich epoka i dzieło*, red. D. Dukwicz, Warszawa 2011; J. Staszewski, *Polacy w osiemnastowiecznym Dreźnie*, Wrocław 1986.

⁸⁵ S. Roszak, *op. cit.* s. 7-9, 12-17.

przywar „nieoświeconej” szlachty pisane i publikowane w pierwszej połowie panowania Stanisława Augusta, spowodowały reakcję⁸⁶. Począwszy od lat osiemdziesiątych XVIII wieku przychodziły kolejne fale nostalgicznej mody na sarmatyzm – w literaturze⁸⁷, w polityce, w ubiorze i fryzurach, a ostatnio nawet w grach komputerowych. Dla swoich adherentów (neo-) sarmatyzm wiąże się z patriotyzmem, katolicyzmem, wolnością i fantazją. W ślad za tymi falami następowały – również trwające do dziś – ataki na sarmatyzm jako kwintesencję ksenofobii, nietolerancji, wsteczności i głupoty. Z historycznymi fenomenami sarmatyzmu i oświecenia obecne starcia mają mało wspólnego⁸⁸.

Wśród badaczy XVIII wieku „oświecony sarmatyzm” ma dwa podstawowe znaczenia. Jedno – to pierwsze próby świadomego odzyskania „sarmatyzmu” skarykaturowanego przez dworskich satyryków i unowocześnienia go, podejmowane przez elitarnych, oświeconych republikanów już przed Sejmem Czteroletnim. Drugie, lokowane przez różnych badaczy w okresach od panowania Jana III aż do początków panowania Stanisława Augusta, oznacza najbardziej polerowaną i uczoną warstwę sarmackiej kultury, najbardziej związaną z kulturowymi i intelektualnymi tendencjami ogólnoeuropejskimi⁸⁹.

Najdalej idącą propozycję rewizji schematu kultury polskiej w XVIII wieku przedstawił Jacek Staszewski⁹⁰. Według niego sarmatyzm był dominującą formacją kultury w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej, zdolną do przystosowania się do

⁸⁶ T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej i Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej (problematyka ogólna i zarys historyczny)*, 2 wyd. Kraków 2006; J. Maciejewski, *Sarmatyzm jako formacja kultura (geneza i główne cechy wyodrębniające)*, „Teksty”, 16, 1974, 4, s. 13-42; S. Grzybowski, *Sarmatyzm*, Kraków 1996. Por. *Staropolski ogląd świata. Tożsamość i odmiennosc*, red. B. Rok, F. Wolański, Toruń 2011.

⁸⁷ A. Waśko, *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831-1863*, Kraków 2001.

⁸⁸ A. Kliszc, *Sarmacki zwrot kulturowy?*, „Perspektywy Kultury”, 6, 2012, 1, s. 55-65.

⁸⁹ B. Stuchlik-Surowiak, *Sarmatyzm – dzieje jednego pojęcia*, „Perspektywy Kultury”, 6, 2012, 1, s. 24-25.

⁹⁰ Koncepcja J. Staszewskiego dojrzała w kilku wystąpieniach, rozkwitając w pełni w artykule: *O apogeech kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia*, [w:] *Między Barokiem a Oświeceniem. Apogeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk, Olsztyn 1997, s. 7-12.

nowych okoliczności i tendencji, nabierającą w ostatniej tercji lub ćwierci stulecia zewnętrznych cech klasycyzmu. Sarmatyzm klasycystyczny trwał, według toruńskiego historyka, aż do powstania listopadowego. „Oświecenie” ma w jego schemacie marginesowe znaczenie, skoro propagowała go w Polsce tylko nieliczna, dworska część elity stanisławowskiej. Natomiast pojęcie „oświecony sarmatyzm” dobrze pasuje do wielu przejawów polskiej kultury drugiej połowy XVIII stulecia. Moglibyśmy to ująć semantycznie: rzeczownik „sarmatyzm” przekazuje istotę, a przymiotnik „oświecony” przekazuje zewnętrzną formę. Jak dotąd nie słyhać o „sarmackim oświeceniu”...

Radykalna propozycja Jacka Staszewskiego nie znalazła powszechnej aprobaty. Natomiast, o ile pierwsze próby „rehabilitacji” czasów saskich polegały na eksponowaniu pierwiastków „wczesnooświeceniowych”, ostatnio można już dostrzegać tendencję do bardziej pozytywnej oceny cech „sarmackich” albo „barokowych” w kulturze tej epoki⁹¹. Zatem czy początkowa cezura „polskiego oświecenia” ponownie przesuwana się w kierunku lat sześćdziesiątych XVIII wieku – albo nawet później?

Argumentu za takim ujęciem może dostarczyć analogiczna kwestia „oświeconego katolicyzmu”. Pierwsze potyczki polsko-litewskich pisarzy katolickich z oświeceniem pochodzą z drugiego dziesięciolecia XVIII wieku, kiedy oświecenie miało jeszcze przeważnie radykalne oblicze i było nadal skupione między Amsterdamem, Paryżem, Londynem a Dublinem. Zatem nic dziwnego, że w polemicznych dziełach z pierwszej połowy XVIII wieku, np. Jerzy Gengell SJ czy Jan Poszakowski SJ, oprócz walk z innowiercami znajdują się wątki przeciwko teozom prowadzącym – zdaniem autorów – do ateizmu i deizmu. Natomiast obok wątków wyraźnego już „antyoświecenia” można obserwować stopniową tendencję, podobnie jak w innych krajach katolickich, do eklektycznego przyswojenia i zabezpieczenia wybranych pod kątem zgodności z religią objawioną elementów „nowszej filozofii” i nauk przyrodniczych w formacji zakonnej, tendencją z czasem obejmującą coraz więcej zakonów. Wolniej przyjęły te zmiany zakony żebracze i mnisze⁹². Jezuici

⁹¹ M.in. B. Judkowiak, *Wzgardzony wielogłos. Kultura teatralna czasów saskich i jej tradycje*, Poznań 2007.

⁹² Zob. B. Natoński SJ, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, 2 wyd., Kraków 2003; J. Flaga, *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego*

szczególnie przodowali w astronomii; coraz częściej polemizowali z prognostykami astrologicznymi zamieszczonymi m.in. w popularnych wśród szlachty kalendarzach⁹³.

Za Augusta III teatyni, pijarzy i jezuiti zaczęli wprowadzić elementy oświeconej pedagogiki i nauki również do szkolnictwa – jest to historia dobrze zbadana. Starano się wychować nie tylko pobożnego chrześcijanina, ale i patriotycznego obywatela Rzeczypospolitej. Najwięcej uwagi poświęcano odpowiedniemu wychowaniu elit w specjalnych kolegiach⁹⁴. Od lat pięćdziesiątych XVIII wieku również widać w literaturze parenetycznej tych zakonów pewną zmianę, zmierzającą w kierunku formacji dobrze myślącego obywatela, nastawionego na praktyczną działalność⁹⁵. Te tendencje współgrały (nawet w szkolnych popisach i teatrach) z reformatorskimi impulsami w myśli politycznej. Łączyły się najpełniej w postaci ks. Stanisława Konarskiego⁹⁶. Można jednak wątpić, że różne traktaty, pamflety i przemówienia wołające „o naprawę Rzeczypospolitej” miały związek z oświeceniem. O wiele ważniejsza była ciągłość z polską i europejską tradycją republikańską sięgającą odrodzenia⁹⁷. U niektórych biskupów z połowy wieku można również dostrzegać zarówno uczość i zainteresowanie nowszą filozofią, jak i dążenie do podniesienia standardów duszpasterskich i ukrócenia nadużyć

w *Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.*, Lublin 1998; S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie*. Por. krytyczne uwagi Romana Darowskiego SJ: *Filozofia Jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – próba syntezy*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień SJ, S. Obirek SJ, Kraków 1993, s. 67-68.

⁹³ Por. B. Rok, *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1985; M. Janik, *Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej*, Warszawa 2003.

⁹⁴ Zob. np. S. Bednarski SJ, *Upadek i odrodzenie szkolnictwa jezuickiego w Polsce* [1933], przedruk Kraków 2003; K. Puchowski, *Jezuickie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Studium z dziejów edukacji elit*, Gdańsk 2007; C. Majorek i T. Słowikowski, *Wkład pijarów w teorię wychowania patriotycznego i obywatelskiego w Polsce w XVIII wieku*, [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury Polsce XVII-XIX w.*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa – Kraków 1993, s. 433-450.

⁹⁵ P. Badya, *Model człowieka w polskim piśmiennictwie parenetycznym XVIII w. (do 1773 r.)*, Warszawa 2004.

⁹⁶ Zob. „*Wiek Oświecenia*”, 20, 2004, numer poświęcony S. Konarskiemu, oraz W. Konopczyński, *Stanisław Konarski*, Warszawa 1926.

⁹⁷ Zob. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006; M. Wyszomirska, *Między obroną wolności a naprawą państwa. Rzeczpospolita jako przedmiot polemik politycznych w dobie panowania Augusta III (1734-1763)*, Warszawa 2010.

wynikających z wiary w czary, upiory i opętanie⁹⁸. Pomagali im księża misjonarze św. Wincentego à Paulo, którzy zaczęli kształcić elitę kleru świeckiego według nowoczesnych standardów w swoim warszawskim seminarium⁹⁹. Pod wpływem „oświeceniowych” zakonów kształciła się elita świecka i duchowna, która miała zmienić Rzeczpospolitą za Stanisława Augusta, ale zanim dojrżeli oni, trudno znaleźć przejawy „katolickiego oświecenia”.

Długo, co najmniej do lat sześćdziesiątych XVIII wieku, nie obserwujemy żadnej jawnej kontestacji doktryn Kościoła katolickiego z pozycji radykalnego, czy nawet umiarkowanego oświecenia¹⁰⁰. Byłaby zresztą trudna do wyobrażenia, choćby ze względu na liczebną dominację elit intelektualnych przez duchownych (stanowili ponad 60 procent uznanych „pisarzy oświecenia” urodzonych przed 1750 roku)¹⁰¹. Konarski jest postacią dla tej epoki nie tylko najwybitniejszą, ale też na swój sposób miarodajną. W 1769 roku, pod koniec życia wystąpił z obszerną polemiką z nowomodnymi poglądami godzącymi w religię objawioną i wiarę katolicką – *O religii poczciwych ludzi*. Dokonał jej jednak w oświeconym stylu, przy argumentacji racjonalnej, z odwołaniem do innowierczych i oświeceniowych filozofów. W pierwszych latach panowania Stanisława Augusta widzimy również rozkwit szkolnictwa i nauki „oświeconych” zakonów. Zatem możemy mówić o latach sześćdziesiątych jako apogeum „oświeconego katolicyzmu”, oraz o postaciach, takich jak Stanisław Konarski i jezuicki astronom Marcin Poczobut¹⁰² jako wzorcowych

⁹⁸ J. Dygdała, *U początków katolickiego oświecenia w Polsce? Z działalności kościelnej biskupów Andrzeja Stanisława Załuskiego i Adama Stanisława Grabowskiego*, [w:] *Między Barokiem a Oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk, Olsztyn 1996, s. 181-188; idem, *Episkopat rzymsko-katolicki doby saskiej. Aktywność w życiu publicznym Rzeczypospolitej*, [w:] *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV-XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn, Warszawa 1994, s. 332-376.

⁹⁹ Zob. m.in. T. Chachulski, *Pisarze polskiego oświecenia w Kościele Świętego Krzyża*, [w:] *Księga Pamiątkowa. Kościół Świętego Krzyża w Warszawie w trzechsetną rocznicę konsekracji 1696-1996*, red. T. Chachulski, Warszawa 1996, s. 105-121.

¹⁰⁰ Zob. J. Snopek, *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986.

¹⁰¹ E. Aleksandrowska, *Pisarze*, s. 406.

¹⁰² Por. M. O'Connor SJ, *Oświecenie katolickie i Marcin Poczobut SJ*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień SJ, S. Obirek SJ, Kraków 1993, s. 41-49.

„oświeconych katolikach”, a nie „katolickich oświecicielach”. Zatem zgadzam się z terminologią preferowaną przez Irenę Stasiewicz-Jasiukową¹⁰³.

Jednocześnie znajdujemy na łamach „Monitora” już w 1765 roku użycie metafory „oświecenie” w świeckim i programowym znaczeniu. Katolicycy polemiści gorąco kontestowali prawo wieku osiemnastego, aby nazywać się „oświeconym”, ale odtąd coraz rzadziej używano słowa „oświecenie” jako religijnej metafory¹⁰⁴. Zapłał reformatorski Stanisława Augusta niepokoił generalnie mu życzliwego nuncjusza apostolskiego Antonio Eugenio Viscontiego¹⁰⁵. Król starał się w początkach panowania wprzęgać „oświeconych” duchownych do swego ambitnego programu „nowego świata polskiego tworzenia” (który był w sporej mierze próbą „dogonienia Europy”). Konarski blisko współpracował z nowym królem, który w 1765 roku uczcił go medalem z horacjańską dewizą *Sapere auso* – temu, który odważył się być mądry. Monarcha powierzył jezuitom zadanie pomiarów Rzeczypospolitej i mianował Poczobuta astronomem królewskim. Niewątpliwie wielkim ciosem dla formacji „oświeconego katolicyzmu” w Rzeczypospolitej była kasata zakonu jezuickiego.

Jak wiadomo, plany króla storpedowała sprawa dysydencka, a rozognienie sporów wyznaniowych przyczyniało się, zwłaszcza po stronie katolickiej szlachty i dużej części duchowieństwa zakonnego, do intensywnego poczucia zagrożenia ze strony nowomodnych prądów intelektualnych płynących zwłaszcza z Francji. Monarcha nie krył swojego podziwu dla Monteskiusza, Woltera i innych luminarzy, ani swojego zapatrzenia w „heretycką” Anglię. Aczkolwiek po swojemu głęboko religijny i przywiązany do religii katolickiej, nie lubił ani niuansów teologicznych, ani zakonów „ciemnych”¹⁰⁶. Zarzucano mu bezbożność w fali wściekłej krytyki, o

¹⁰³ I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Der aufgeklärte Katholizismus im Polen der Frühaufklärung*, [w:] *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhfordt*, red. E. Donnert, Weimar – Köln – Wien 1997, t. 3, s. 555-564; eadem, *Rola oświeconego katolicyzmu w rozwoju myśli naukowej i pedagogicznej we wczesnym polskim Oświeceniu*, „*Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki*”, 7, 1998, 1, s. 79-92.

¹⁰⁴ R. Butterwick, *What is Enlightenment (Oświecenie)?*, s. 23-32; T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie?*, s. 10-16.

¹⁰⁵ Zob. M. Loret, *Rzym a Polska w początku panowania Stanisława Augusta*, Warszawa 1927; E. Manikowska, *Sztuka – ceremoniał – informacja. Studium wokół królewskich kolekcji Stanisława Augusta*, Warszawa 2007.

¹⁰⁶ E. M. Rostworowski, *Religijność i polityka wyznaniowa Stanisława Augusta* [w:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M. M. Drozdowski, Warszawa 1991, s.

znamionach antyoswiecenia, która osiągnęła szczyt podczas konfederacji barskiej. W tych latach fala intensywnej, żywiołowej i tradycyjnej religijności udzielała się wielkiej części szlachty i mieszczaństwa¹⁰⁷. Zatem ze strony króla i jego świeckich współpracowników mamy do czynienia bardziej z „katolickim oświeceniem”. W religijności świeckich i po trosze duchownych elit widać prymat Opatrzności Bożej oraz skierowanie na praktyczną i zorganizowaną działalność dobroczynną, zamiast rozbudowanego kultu świętych i maryjnego oraz strachu przed wiecznym ogniem. Niektórzy historycy Kościoła krytycznie oceniali taką wiarę i praktykę jako oziębłą lub wysuszoną. Inni oceniają je ciepłej, pojmując je jako zmiany w formacji religijnej, a nie znaki odchodzenia od religii¹⁰⁸.

Lata 1764-1773 jawią się więc jako przejściowe i wielowątkowe. Odchodzili erudyci z czasów poprzedniego władcy, pogłębiła się – za sprawą Katarzyny II – polaryzacja wyznaniowa i światopoglądowa, a nowy król rozwinął program kompleksowych reform, który doskonale pasuje do katolickiego wariantu umiarkowanego oświecenia charakterystycznego dla Europy w drugiej połowie XVIII wieku. Po traumatycznych latach 1767-1773 król nadal będzie propagował oświeceniowe reformy, ale zrobi to ostrożniej, starając się za pomocą duchowieństwa nie tylko nie drażnić „sarmackiej” prowincji, lecz wydobyć ze skarbnicy dziejów odpowiednich polskich bohaterów do naśladowania. Udało mu się m. in. doprowadzić

11-24; R. Butterwick, *Stanisław Augusta a kultura angielska*, przeł. M. Ugniewski, Warszawa 2000, *passim*; idem, *Stanisław August jako latytudinarysta religijny*, „Wiek Oświecenia”, 14, 1999, s. 179-191; idem, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki 1788-1792*, przeł. M. Ugniewski, Kraków 2012, s. 180-181, 535-536.

¹⁰⁷ Zob. Z. Sinko, *Oświeceni wśród pól elizejskich. Rozmowy zmarłych. Recepcja – twórczość oryginalna*, Wrocław 1976, s. 173-179; J. Maciejewski, *Literatura barska (1767-1772)*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej. Studia*, red. Z. Stefanowska, Kraków 1970, s. 59-89; M. Ślusarska, „*My mocą Boga wsparci, ocalając wiarę*” – motywy religijne i obrzędowe konfederacji barskiej, [w:] *Konfederacja barska. Jej konteksty i tradycje*, red. A. Buchmann, A. Danilczyk, Warszawa 2009, s. 157-181.

¹⁰⁸ Por. kontrastujące ujęcia Karola Górskiego: *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, Toruń 2008, s. 297-356; i ks. Janusza S. Pasierba: *Religijność polska w okresie Oświecenia*, [w:] *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M. M. Drozdowski, Warszawa 1991, s. 49-58.

w 1776 roku do zniesienia kary śmierci za czary oraz stosowania tortur w śledztwie¹⁰⁹.

W okrojonej Rzeczypospolitej po pierwszym rozbiorze nadal działali ludzie – w większości duchowni – których można najlepiej ująć w kategorii oświeconego katolicyzmu. W tym okresie można zwrócić uwagę na charakterystyczny wzorzec biskupa-reformatora, dążącego do podniesienia poziomu szeregowego duchowieństwa z pomocą seminariów, nieraz drobiazgowych rozporządzeń i wizytacji. Także odnotowujemy tendencję do redukcji zbyt wybujałego – ich zdaniem – kultu świętych, oraz do włączenia ludu w nabożeństwo – np. przez wprowadzenie mszalnych śpiewów i modlitw w języku polskim. Nawiązano do postulatów wyłożonych w książce Muratoriego, przetłumaczonej na język polski w Wilnie¹¹⁰. Starali się również unikać zdrażnień między katolikami a innowiercami, po szczytowym okresie polemicznej i praktycznej konfrontacji Kościoła z „schizmatykami”, „heretykami” i „niewiernymi” za Sasów. Można wymienić tu Michała Jerzego Poniatowskiego, Józefa Rybińskiego, Antoniego Okęckiego, Krzysztofa Hilarego Szembeka, Ignacego Massalskiego oraz ich pomocników – w tym Krzysztofa Żórawskiego, Józefa Olechowskiego i Wojciecha Skarszewskiego. Niektórzy z nich dążyli do racjonalizacji fundacji i beneficjów pod kryterium duszpasterstwa¹¹¹. Sporo biskupów parało się również działalnością naukową, oświatową i literacką, większość

¹⁰⁹ R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 178, 205-208, 228-230, 242-243.

¹¹⁰ L. Muratori, *O porządnym nabożeństwie chrześcijan*, przeł. M. Tokało, Wilno 1787.

¹¹¹ M. Ślusarska, *Oświeceniowe modele biskupa, plebana i parafii. Kontynuacja czy zmiana tradycji?*, [w:] *Dwór, plebania, rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku*, red. M. Ślusarska, Warszawa 1998, s. 37-53; J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie, passim*; idem, „Nieposłuszne Kościołowi Dziaatki”. *Reakcja społeczna na papieską redukcję świąt w Polsce w 1775 roku*, „*Analecta Cracoviensia*”, 26, 1995, s. 501-509; J. Wysocki, *Dzieje Kościoła w Rzeczypospolitej w okresie stanisławowskim*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. II, cz. 1, Poznań – Warszawa 1974, s. 38-97; idem, *Józef Ignacy Rybiński biskup włocławski i pomorski 1777-1806. Zarys biograficzny na tle rządów diecezji*, Rzym 1967; M. Grzybowski, *Kościelna działalność Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego*, „*Studia z Historii Kościoła w Polsce*”, 7, 1983, s. 5-225; S. Biskupski, *Krzysztof Żórawski, polski kanonista XVIII stulecia*, Włocławek 1950; M. Pęcowski, *Józef Olechowski, archidiacon i sufragan krakowski 1735-1806*, Kraków 1926; M. Deszczyńska i E. Zielińska, *Skarszewski, Wojciech, Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVIII, Warszawa – Kraków 1997, s. 50-61; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski, biskup wileński*, Lublin 1998; E. Raila, *Vilniaus vyskupas Ignotas Masalskis ir katališka apšvieta: edukacijos ir pastoracijos simbiozė*, w: *Kultūros istorijos tyrenėjimai*, Vilnius 1997, t. 3, s. 92-146.

poparła mniej ambitne już królewskie projekty reform, o ile nie godziły zbyt w jurysdykcję Kościoła. Tzw. Kodeks Zamoyskiego spowodował pewne wahania, zwłaszcza u Szembeka – członka ekipy kodyfikatorów¹¹².

Wątpliwości co do głębi osobistej wiary oraz szeroka działalność pozakościelna mogłoby sugerować klasyfikację niektórych hierarchów raczej pod „katolickim oświeceniem”, ale żaden nie kwestionował ortodoksyjnej nauki Kościoła. Z jednym wyjątkiem. Narzucony przez Rosję prymas Gabriel Podoski (1767-1777) usiłował postawić samego siebie na czele narodowego synodu i znieść niemal całą papieską jurysdykcję w Polsce¹¹³. Potem brak było jawnego nawiązania do gallikanizmu lub febronianizmu. Stanisław August, zawsze zainteresowany sojuszem tronu z ołtarzem, nawet pogratulował papieżowi Piusowi VI odwołania przez biskupa sufragana trewirskiego swoich tez w 1778 roku¹¹⁴. Kolejni nuncjusze jednak podejrzewali biskupów, zwłaszcza Poniatowskiego, o niechętny stosunek do jurysdykcji Stolicy Apostolskiej oraz o chęć podporządkowania sobie zakonów, które po kasacie jezuitów stały się mniej prężne wobec oznak kryzysu powołań¹¹⁵. Z drugiej strony do prac Komisji Edukacji Narodowej włączyło się konstruktywnie zarówno sporo eks-jezuitów, jak i pijarzy, misjonarzy, bazylianów oraz niektóre stare zakony mnisze – np. benedyktyni¹¹⁶.

¹¹² A. Skałkowski, *Biskup Szembek a kodeks Zamoyskiego*, [w:] idem, *Fragmety*, Poznań 1928, s. 197-211.

¹¹³ Zob. J. Lukowski, *The Papacy, Poland, Russia and Religious Reform, 1764-8*, „Journal of Ecclesiastical History”, 39, 1988, s. 66-94.

¹¹⁴ P. Zając OMI, *Podróże, przyjaźnie i troski nuncjusza o „depravazione del secolo” w Rzeczypospolitej, 1776-1784* (zob. w tym tomie). Por. T. Cegielski, *Jansenizm i gallikanizm w polskim Oświeceniu. Badania – opinie – postulaty* [w:] *W stronę Francji... Z problemów literatury i kultury polskiego Oświecenia*, red. E. Z. Wichrowska, Warszawa 2007, s. 71-88.

¹¹⁵ R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 106-108, 110-111, 133, 824.

¹¹⁶ Zob. m. in. J. Poplatek SJ, *Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1974; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *O współpracy jezuicko-pijarskiej w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych. „Concordia parvae res crescunt, discordia vel maximae dilabuntur”*, [w:] *Jezuicka Ars Historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Ingot SJ, S. Obirek SJ, Kraków 2001, s. 515-537; J. Kamińska, *Universitas Vilnensis. Akademia Wileńska i Szkoła Główna Wielkiego Księstwa Litewskiego 1773-1792*, Pułtusk – Warszawa 2004; A. Meissner, *Szkoły zakonne wobec Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *W kręgu wielkiej reformy. Sesja*

Generalnie jednak cele Komisji Edukacyjnej co do jednolitego kształcenia chrześcijanina i obywatela lepiej pasują do katolickiego oświecenia aniżeli do oświeconego katolicyzmu. Trudno znaleźć specyficznie katolickie elementy w założeniach edukacji moralnej i nawet „chrześcijańskiej”, mniej ostrożnie także obchodzono z *philosophia recentiorum*. Religię uznano za podstawę moralności, toteż generalnie starano się nie wchodzić w konflikt z nauką katolicką i oczekiwano regularnych nabożeństw i nauk katolickich. Nauczycieli świeckich napominano, aby chodzili do comiesięcznej spowiedzi z uczniami. Takie napomnienia jednak świadczą o sporach i konfliktach – częściowo światopoglądowych – między nimi a sporą częścią ekszezuickich nauczycieli oraz rodziców¹¹⁷.

Jeden z najważniejszych działaczy Komisji – ks. rektor Hugo Kołłątaj – może uchodzić za niemal idealną postać katolickiego oświecenia i to nie tylko jako reformator Uniwersytetu Krakowskiego. Biorąc pod uwagę jego reputację – zarówno wśród współczesnych jak i potomnych – jako deisty, może to budzić zdziwienie, ale prawie pół wieku temu Emanuel Rostworowski słusznie rozważył go w tym kontekście¹¹⁸. Jako pleban (aczkolwiek kumulujący beneficja i najczęściej przy nich nierezydujący) parafii Krzyżanowice pod Krakowem, Kołłątaj wyremontował kościół parafialny w sposób, który został nazwany „modelowym” dla katolickiego oświecenia. Franciszek Smuglewicz stworzył dlań malowidła, przedstawiające Boga

naukowa w Uniwersytecie Jagiellońskim w dwusetną rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej 24-26 października 1973 r., red. K. Mrozowska, R. Dutkova, Warszawa – Kraków 1977, s. 241-254.

¹¹⁷ Zob. m. in. S. Janeczek, *Antoni Popławski SchP a problem religii w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, Warszawa 1999, s. 99-114; idem, *Idealy 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, s. 293-318; W. Pawlik, *Religia w projektach urzędzenia szkół średnich*, „Roczniki Humanistyczne”, 42, 1994, 2, s. 123-154; I. Szybiak, *Szkolnictwo Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Wrocław 1973; K. Mrozowska, *Funkcjonowanie systemu szkolnego Komisji Edukacji Narodowej na terenie Korony w latach 1783-1793*, Wrocław 1985; por. starsze ujęcia zachowujące częściowo aktualność: A. Jobert, *La Commission d'Éducation Nationale en Pologne (1773-1794). Son oeuvre d'instruction civique*, Paris 1941; W. Smoleński, *Żywioły zachowawcze i Komisya Edukacyjna*, [w:] idem, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901, s. 95-206.

¹¹⁸ E. Rostworowski, *Ksiądz pleban Kołłątaj*, [w:] *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60 rocznicę urodzin*, red. B. Grochulska, B. Leśnodorski, A. Zahorski, Warszawa 1967, s. 49-63.

stwarzającego (nad głównym ołtarzem), nauczającego i nagradzającego. Brakowało jednak ukrzyżowanego Chrystusa i Matki Bożej. W ten sposób Kołłątaj uniknął problematycznych (z punktu widzenia rozumu) nauk o wcieleniu, odkupieniu i wstawiennictwie. Z drugiej strony na obrazie Boga nauczającego występowała Trójca Święta i polscy święci¹¹⁹. Z kolei jego *Prawo polityczne narodu polskiego* (1789) zaczynał się od słów: „W Imię Boga Stwórcy i Rządcy całego świata”, zamiast inwokacji do Boga w Trójcy Świętej¹²⁰. W kreślonej w latach Sejmu Wielkiego wizji zreformowanej Rzeczypospolitej przeznaczył duchownym katolickim, których własności i praw w ogólności bronił, wybitną rolę – służebną. Zostawiając na boku „tajemnice”, zarówno katolickie i innowiercze duchowieństwo miało nauczać lud tych samych zasad moralności. Dla ks. Kołłątaja oświecenie (słowa tego używał często, w świeckim i edukacyjnym znaczeniu) było celem nadrzędnym, a katolicyzm był sposobem do jego realizacji¹²¹.

Czasy Sejmu Wielkiego przyniosły zaostrzenie i pomnożenie wcześniejszych polemik – takich jak między eks-jezuitami Piotrem Świtkowskim a Karolem Wyrwiczem w latach 1783-1785 – które można określić jako spory między katolickim lub umiarkowanym oświeceniem a oświeconym antyoświeceniem¹²². To drugie określenie szczególnie pasuje do takich pisarzy jak ks. – później biskupa – Wojciecha Skarszewskiego, który powołał się na takich luminarzy, jak Montesquieu, Voltaire i Hume, oraz na filozofów starożytnych, aby palić oświecenie jego własną pochodnią. Część polemik doby Sejmu Czteroletniego można umieścić w polu zdecydowanej konfrontacji między oświeceniem a antyoświeceniem, zwłaszcza tych z udziałem Jana Baudouina de Courtenay¹²³. Nie brakowało duchownych katolickich, z nuncjuszem na

¹¹⁹ R. Mączyński, *Kościół w Krzyżanowicach. Modelowa świątynia katolickiego oświecenia w Polsce*, „Wiek Oświecenia”, 23, 2007, s. 25-94.

¹²⁰ H. Kołłątaj, *Listy anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, oprac. B. Leśnodorski i H. Wereszycka, Warszawa 1954, t. 2, s. 212.

¹²¹ H. Kołłątaj, *Listy anonima i Prawo polityczne*, t. 1, s. 198-199, 226-233, t. 2, s. 88-94, 206-207, 260-318 i passim. R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 308-314, 473-478, 719-724, 828-834. Por. S. Janeczek, *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kołłątaja?*, w: *Mit – historia – kultura*, red. J. Skoczyński, Kraków 2012, s. 23-32.

¹²² Idem, *What is Enlightenment (Oświecenie)?*, s. 23-24, 29; W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, 4 wyd., Warszawa 1979, s. 351-364.

¹²³ R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 317-327, 480-481, 484-486, 626, 804.

czele, którzy dostrzegli we wszelkich zakusach na własność kościelną fatalne skutki szerzącego się „*velesso filosofico*”¹²⁴. Jednak większość argumentów za wyższym opodatkowaniem kleru lub obróceniem dóbr biskupstw na aukcję wojska, czy nawet za daleko idącą restrukturyzacją komputu duchownych, była przedstawiana w sposób, który łączył kryteria utylitarne z cytatami z Ewangelii i deklaracjami prawowierności¹²⁵. Oprócz oczywistych względów materialnych (podatki, dziesięciny, wyderkafy, spadki itp.), ten długowieczny szlachecki dyskurs antyklerykalny także miał genezę w kampanii szlachty o zniesienie jurysdykcji kościelnej nad świeckimi w XVI i na początku XVII wieku oraz w zakorzenionym przekonaniu, że Kościół uzyskał w przeszłości niesłuszne przywileje¹²⁶. Osobne miejsce w spektrum zajmuje ks. Franciszek Salezy Jezierski, którego w sprawach religijnych znamionuje postawa oświeconego katolicyzmu, lecz w społecznych – dość radykalnego oświecenia. Kontynuował katolicki nurt krytyczny względem przymiotów „wieku oświeconego”¹²⁷.

Rozwiązania dotyczące Kościoła przyjęte przez Sejm Czteroletni nie były prostą wypadkową tych zderzeń ideologii i interesów, lecz również wynikały ze splotu zakulisowych intryg. Realną w latach 1789-1790 groźbę schizmy ze Stolicą Apostolską oddalano przy udziale przeciwnika reform, chwającego się „mocnym duchem” Franciszka Ksawerego Branickiego. Można natomiast stwierdzić obustronną zdolność do wypracowania znośnego kompromisu między zastępami Boga i Cezara,

¹²⁴ List F. M. Saluzzo do G. Garampiego, w depešy Saluzzo do F. Zelady, 5 I 1791, cyt. [w:] L. Wolff, *The Vatican and Poland in the Age of the Partitions: Diplomatic and Cultural Encounters at the Warsaw Nunciature*, Boulder, CO – New York 1988, s. 203.

¹²⁵ R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 369-370, 446, 481-482, 889. Por. J. Kracik, *Klerykalizm i antyklerykalizm doby Sejmu Czteroletniego. Spór kasztelana Jacka Jezierskiego z kanonikiem Wojciechem Skarszewskim*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 49, 1999, s. 187-196.

¹²⁶ U. Augustyniak, *Państwo świeckie czy księże? Spór o rolę duchowieństwa katolickiego w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta III Wazy: wybór tekstów*, Warszawa 2013, s. 7-128. Por. J. Tazbir, *Staropolski antyklerykalizm*, „Kwartalnik Historyczny”, 109, 2002, 3, s. 13-22; M. Markiewicz, *Problem antyklerykalizmu w czasach saskich*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. A. Kaźmierczyk et al., Kraków 2004, s. 341-347.

¹²⁷ T. Kostkiewiczowa, *Publicystyka Franciszka Salezego Jezierskiego z lat 1788-1791. Z zagadnień literackiej perswazji*, [w:] eadem, *Oświecenie. Próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, s. 221-235; eadem, *Polski wiek światła*, s. 410-413.

których nie można przekładać w prosty sposób na antyoświecenie i oświecenie. Frapujące jest to, że niektórzy z najbardziej oświeconych mężów epoki – m. in. Stanisław Kostka i Ignacy Potoccy, Adam Kazimierz Czartoryski, Stanisław Małachowski, król – okazali się wielokrotnymi obrońcami własności i przywilejów duchownych, podczas gdy posłowie pokroju Wojciecha Suchodolskiego i Jana Suchorzewskiego, kreujący się na cnotliwych „sarmatów” i hałaśliwie afiszujący się ze swoim katolicyzmem i wstrętem do „kacerstwa”, domagali się poświęcenia na wojsko pobożnych zapisów przodków. Na większości sejmików prowincjonalna szlachta narzekała na nowinki oświatowe i wołała o powrót jezuitów, lecz równie często domagała się dalszych cięć w dochodach duchownych¹²⁸.

Kompromis opierał się przede wszystkim na oczywistym dla ówczesnych Polaków statusie katolicyzmu jako religii panującej. To pozwoliło na poparcie i propagowanie Konstytucji 3 Maja przez większą część wyższego duchowieństwa, ale także na gwarantowanie innowiercom (ale nie „apostatom”) pełnej swobody wyznaniowej i prawie równych praw politycznych i cywilnych. W polityce wyznaniowej sejmu również widać prymat oświecenia nad katolicyzmem, przy próbie wprzęgnięcia duchowieństwa i szkół wszystkich wyznań w służbę polskiej rewolucji. Nie dopuszczono do ustanowienia cenzury kościelnej druków, o co się starał episkopat. Jednak – w odróżnieniu od zagwarantowanej wolności wypowiedzi w sprawach politycznych, co było jednym z fundamentów ustroju – mało kto otwarcie i zasadniczo sprzeciwiło się cenzurze dzieł godzących w religię i moralność¹²⁹. Należałoby w tym miejscu podkreślić, że największe znaczenie dla miejsca polskiej rewolucji lat 1788-1792 w „polskim oświeceniu” ma wielki i szeroki dorobek reform – urzeczywistnienie wielu postulatów zgłoszonych w poprzednich dziesięcioleciach. Jednocześnie trzeba dostrzec elementy – zarówno w dyskusjach, ustawach, jak i wdrożonych zmianach – powrotu do staropolskich źródeł republikańskich, sięgających XVI wieku.

Dopiero pod koniec Sejmu Czteroletniego alarmowano głośniejszą o „zarazie francuskiej” nad Wisłą. Polsko-litewska kontrrewolucja lat 1792-1793 uwypukliła tę

¹²⁸ R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, rozdz. 6, 9, 13, 15-19, 22, 28.

¹²⁹ Ibid., rozdz. 21, 23, 25, 26; K. Paździor, *Edukacja jako narzędzie polityki wyznaniowej Sejmu Wielkiego wobec innowierców*, „Nasza Przeszłość”, 100, 2003, s. 329-366; A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskusje o wolności słowa w czasach stanisławowskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 102, 1995, 1, 53-65.

groźbę, ale jej zdecydowanie anty-oświecony dyskurs nie przyniósł większych sukcesów w zdobywaniu zwolenników wśród kleru¹³⁰. Pod tym względem nie pomagał Szczęsnemu Potockiemu i biskupowi Józefowi Kossakowskiemu ich plan na restrukturyzację Kościoła wbrew prymasowi Poniatowskiemu¹³¹. Z kolei, pomimo powieszania biskupów Józefa Kossakowskiego i Ignacego Massalskiego, podczas powstania kościuszkowskiego w zasadzie powtórzyła się sytuacja z Sejmu Wielkiego. Większość hierarchów oficjalnie poparła insurekcję, także materialnie. Przywództwo powstania zdecydowanie odcięło się od wzoru dechrystianizującej się Francji roku II¹³². Zatem, pomimo wszystkich napięć, w latach 1788-1794 można dostrzec dalszą, w miarę udaną koegzystencję oświeconego katolicyzmu i katolickiego oświecenia, przy wydatniejszych niż przedtem przejawach anty-oświecenia i antyklerykalnego oświecenia, na tle trwałej (lub odświeżonej) formacji katolickiego, lecz nie zawsze oświeconego i nieraz antyklerykalnego sarmatyzmu.

Gdzie indziej w Europie rewolucja francuska, szczególnie po 1792 roku, przesądziła o upadku większości nurtów oświecenia, lecz na ziemiach polsko-litewskich sytuację komplikował ostateczny rozbiór Rzeczypospolitej. Ponadto warunki różniły się w zaborach pruskim, austriackim i rosyjskim. Przez cały czas od kasaty aż do restytucji zakonu jezuiti mogli się rozwijać i kontynuować swoje prace w zaborze rosyjskim¹³³. Niektórzy „oświeceni”, na przykład Kołłątaj, wpadli – choćby na parę lat – w rozpacz. Inni starali się trzymać przy niebieskiej lub ziemskiej nadziei, a

¹³⁰ „La Contagion française”: M.-L. Descorches do C. Dumouriez, 11 IV 1792, cyt. za: R. Butterwick, *Polska Rewolucja a Kościół katolicki*, s. 816. Zob. ibid, rozdz. 27, 30; A. Grześkowiak-Krwawicz, „Nad rewolucyją dwóch narodów w Europie”. *Obraz rewolucji francuskiej w polskich dyskusjach politycznych 1788-1792*, [w:] *W stronę Francji... Z problemów literatury i kultury polskiego Oświecenia*, red. E. Z. Wichrowska, Warszawa 2007, s. 17-32.

¹³¹ Ł. Kądziela, *Prymas Michał Poniatowski wobec Targowicy*, „Przegląd Historyczny”, 85, 1994, s. 433-442.

¹³² Zob. *Kościół katolicki a powstanie kościuszkowskie. Zapomniana karta z dziejów insurekcji 1794 r. Wybór źródeł*, oprac. A. Woltanowski, Warszawa 1995; M. Ślusarska, *Między sacrum a profanum. O obrzędowości powstania kościuszkowskiego*, „Wiek Oświecenia”, 12, 1996, s. 107-133.

¹³³ M. Inglot SJ, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997; I. Kadulski, *Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812-1820*, Gdańsk 2004.

jeszcze inni pogodzili się z nową rzeczywistością¹³⁴. Z jednej strony odbierano niewolę narodową jako straszliwą karę boską za grzechy – szczególnie grzechy „wieku oświeconego”. Ks. kanonik, potem biskup Jan Paweł Woronicz, współpracownik kilku biskupów epoki stanisławowskiej, stał na czele tych księży, którzy nawoływali do narodowej pokuty, aby ubłagać łaskę rozgniewanego Boga¹³⁵. Taki obrót polskiej tradycji providencjalistycznej w naturalny sposób prowadził do umocnienia postaw antyosiwieceniowych.

Z drugiej strony jednak wielu Polaków wiązało z rewolucyjną, a potem z napoleońską Francją nadzieje na odrodzenia państwa polskiego. Nie tylko dodawało to odwagi zwolennikom antyklerykalnego oświecenia, których nie brakowało wśród emigrantów, lecz nieco później skłoniło nawet niektórych silnie antyosiwieceniowych duchownych, w tym Woronicza, do wyciszenia swojego oburzenia na postępy wojsk francuskich i świeckich władz Księstwa Warszawskiego. Rządy pruskie przecież przyniosły ściślejszą kontrolę katolickich duchownych przez niekatolickie państwo – w tym konfiskatę dóbr i wypłacanie skromnych pensji. Narodowa konieczność wpłynęła łagodząco na skądinąd ostre spory między duchowieństwem a okrojonym państwem polskim, obejmujące m.in. prawa cywilne, szkolnictwo, zakony i finansowanie Kościoła. W podobny sposób skłoniła podejrzliwie patrzącą na nowinki szlachtę do pogodzenia się z reformami¹³⁶.

¹³⁴ Por. P. Żbikowski, „...Bolem śmiertelnym ściśnięte mam serce”. *Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej 1793-1805*, Wrocław 1998; M. Janowski, *Rozpacz oświeconych? Przemiana polskiego języka politycznego a reakcje na upadek Rzeczypospolitej*, „Wiek Oświecenia”, 25, 2009, s. 29-60; J. Czuby, *Zasada „dwóch sumień”. Normy postępowania i granice kompromisu politycznego Polaków w sytuacjach wyboru (1795-1815)*, Warszawa 2005.

¹³⁵ Zob. Z. Rejman, *Tematyka religijna w twórczości Jana Pawła Woronicza*, [w:] *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Lublin 1995, s. 215-40; J. Szczypa, *Jan Paweł Woronicz. Kerygmat narodowy i patriotyczny*, Lublin 1999.

¹³⁶ Zob. m. in. T. Kizwalter, *Ludzie i idee oświecenia w Polsce porozbiorowej*, Warszawa 1987; T. Walachowicz, *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984; M. Deszczyńska, „As Poor as Church Mice”: *Bishops, Finances, Posts, and Civil Duties in the Duchy of Warsaw, 1807-1813*, „Central Europe”, 9, 2011, 1, s. 18-31; J. Czuby, „Kraj pod rządami złodziei, masonów i rozpusty”, „Regiony” 1-3, 1998, s. 209-228; idem, *Księstwo Warszawskie (1807-1815)*, Warszawa 2011; B. Grochulska, *Małe państwo wielkich nadziei*, Warszawa 1987.

Po 1815 roku w Królestwie Polskim ostatecznie zabrakło warunków zarówno dla oświeconego katolicyzmu, jak i katolickiego oświecenia. Episkopat już przypuścił walny kontratak na kontynuowaną politykę. Symbolem tego pęknięcia może być starcie biskupa chełmskiego i lubelskiego Wojciecha Skarszewskiego z ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego Stanisławem Kostką Potockim – w kwestiach kasaty klasztorów, szkolnictwa, wolnomularstwa i finansowania duchowieństwa. Po opublikowaniu przez Potockiego zjadliwie antyklerykalnej powieści, znamiennej zatytułowanej *Podróż do Ciemnogrodu*, Skarszewski odegrał główną rolę w uzyskaniu jego dymisji od cara i króla Aleksandra I w 1820 roku¹³⁷.

Dopiero zakończenie epopei napoleońskiej stworzyło dogodne warunki dla formowania się i rozwoju polskiego kontroświecenia. Po „sądzie” nad „wiekiem oświeconym”, dokonany przez pisarzy antyoświeceniowych na przełomie stuleci, nastąpiły czasy, kiedy pisarze i działacze katolicy (świeccy i duchowni) zdołali przejść do ofensywy i rozpocząć działania zmierzające do odwrócenia tendencji poprzedniego wieku. Cnoty katolickie wracały do modnego towarzystwa, libertynizm piętnowano. Ostatnie wysiłki Skarszewskiego (jako arcybiskupa warszawskiego) skupiały się na jubileuszu 1826/1827 roku, zorganizowanym z rozmachem jako przeżycie religijne dla wiernych, z nadzieją na powrót owieczek, które się zabłąkały w mrokach „filozofii”. Równocześnie odszedł radykalny przedstawiciel oświecenia, Stanisław Staszic – którego pogrzebowi katolickiemu Skarszewski usiłował przeciwdziałać¹³⁸.

W latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku poczęli schodzić z sceny prominentni ludzie wykształceni w oświeconych szkołach Komisji Edukacyjnej, ale sporo spośród bardzo licznych wychowanków oświeconych szkół polskich pierwszego dwudziestolecia XIX wieku (nie tylko w Księstwie Warszawskim i

¹³⁷ Zob. m. in. M. Deszczyńska, *Biskup Wojciech Skarszewski a dymisja Stanisława Kostki Potockiego*, „Kwartalnik Historyczny”, 106, 1999, 1, s. 45-56; B. Grochulska, *Dramat liberała*, [w:] *Losy Polaków w XIX-XX w. Studia poświęcone Profesorowi Stefanowi Kieniewiczowi*, Warszawa 1987, red. B. Grochulska, J. Skowronek, s. 137-149; W. Gliński, *Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wobec wspólnot religijnych w Królestwie Polskim 1815-1820*, Warszawa 2002.

¹³⁸ M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, rozdz. 3-4; eadem, *Obchody roku jubileuszowego w Warszawie (2 IX 1826 - 2 III 1827)*, „Rocznik Warszawski”, 35, 2007, s. 57-66.

Królestwie Polskim, lecz także w wileńskim okręgu szkolnym¹³⁹) żyło jeszcze po powstaniu styczniowym. Niektórzy z nich pozostali antyklerykalnymi racjonalistami i wrogami „obskurantyzmu”. Można stwierdzić, że najwięcej Polaków otrzymywało zdecydowanie oświeconą formację właśnie w tych kilku dziesięcioleciach porozbiorowych, kiedy „romantycy” już ścierali się z „klasykami”¹⁴⁰. Tymczasem nurt kontroświeceniowy przechodził w apologetykę katolicką charakterystyczną dla połowy XIX wieku. Wtedy zmierzał się nie tylko z spadkobiercami radykalnego oświecenia, lecz i z radykalnymi, rewolucyjnymi nurtami romantyzmu¹⁴¹.

*

Pora na podsumowanie. Podczas gdy wielu badaczy już pogodziło się z wielością oświeceń, albo nie widzi lekarstwa na takie rozdrobnienie, Jonathan Israel oferuje spójną wizję „jedynie słusznego”, radykalnego oświecenia, kontestowanego zarówno przez umiarkowane oświecenie, jak i religijne antyoświecenie. Ta wizja, jakkolwiek przekonująca w zarysie dla okresu do połowy XVIII wieku, nie docenia bogactw i sukcesów umiarkowanych oświeceniowych reform w drugiej połowie stulecia, szczególnie w tych „peryferyjnych” krajach, którym Israel poświęca tak mało uwagi. Jest też mało precyzyjna wobec zróżnicowanych postaw katolików. Dlatego proponuję przyjąć węższe, filozoficzne pojęcie oświecenia dla pierwszej połowy XVIII wieku, a szersze, reformatorskie pojęcie – dla oświecenia mniej więcej od połowy stulecia. To nie jest arbitralny wybór, lecz wynika z przyśpieszonego rozprzestrzenienia, przetworzenia i urzeczywistnienia idei w tych dekadach – a w konsekwencji do ewolucji zjawiska i pojęcia. Oświecony katolicyzm mógł się rozwijać zarówno jako reakcja na radykalne oświecenie, jak i w dialogu z umiarkowanym oświeceniem. Natomiast katolickie oświecenie stało się możliwe dopiero wtedy, kiedy umiarkowane oświecenie zaczynało dokonać rzeczywistych zmian w życiu katolickich państw i społeczeństw Europy i Ameryki.

¹³⁹ Zob. D. Beauvois, *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803-1832*, Wrocław 2010.

¹⁴⁰ Zob. m. in. R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, 2 wyd., Gdańsk 1996; P. Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego oświecenia i zwiastuny romantyzmu*, Wrocław 2007.

¹⁴¹ M. Deszczyńska, *Polskie kontroświecenie*, rozdz. 5.

Czytelnik mógł już zauważyć posługiwanie się cudzysłowem w odniesieniu do „polskiego oświecenia”. Można postawić pytanie, na które już przedstawiła swoją odpowiedź Teresa Kostkiewiczowa: na ile „polskie” było oświecenie na ziemiach polsko-litewskich?¹⁴² Wyraz „oświecenie w Polsce” – analogicznie do *Aufklärung in katholischen Deutschland*¹⁴³ – niesie ładunek obcego nasienia w polskiej glebie, podczas gdy „polskie oświecenie” sugeruje polski wkład do oświecenia w Polsce. Otóż początki radykalnego i umiarkowanego oświecenia w Holandii wywodziły się częściowo z myśli wygnanych Braci Polskich. W Rzeczypospolitej możemy dostrzec oznaki odbicia prądów oświecenia (albo ich refutacji) w początkach XVIII wieku u protestanckich uczonych z Prus Królewskich, oraz kilkanaście lat później u przodujących zakonników katolickich. Do lat sześćdziesiątych XVIII wieku zdołał się rozwinąć oświecony katolicyzm, który w połączeniu z oświeconym sarmatyzmem sprawił, że intelektualne i kulturowe oblicze Rzeczypospolitej połowy stulecia cechowało się znaczną różnorodnością i sporym udziałem w międzynarodowej *respublica litterarum*. Natomiast jeszcze nie było warunków do znaczącego uczestnictwa Polaków w drugiej, umiarkowanej i reformatorskiej fazie oświecenia, nabierającego impetu w latach pięćdziesiątych XVIII wieku.

Dopiero od początków panowania Stanisława Augusta można mówić o świadomie „oświeconych” reformach i inicjatywach kulturowych, autorstwa polskich mężów stanu, które miały (w zamiarze) przemienić niemal każdą dziedzinę życia w Rzeczypospolitej. Jeśli chodzi o reformę państwa, polskie oświecenie (już bez cudzysłowu) osiągnęło swoją nieoczekiwaną kulminację podczas Sejmu Wielkiego. Natomiast formowanie oświeconych Polaków przez edukację trwało aż do lat dwudziestych XIX wieku. Ze względu na przeważnie katolicki kontekst i także narzędzia stanisławowskich reform, możemy analizować je za pomocą pojęcia katolickiego oświecenia, zwłaszcza po kasacie jezuitów i powołaniu Komisji Edukacji Narodowej w 1773 roku. Pomimo wyraźnych napięć w latach 1788-1794, aż do końca Rzeczypospolitej nie doszło do zerwania między formacjami katolickiego oświecenia i oświeconego katolicyzmu. Czy ten sojusz utrzymałby się pomimo „zarazy francuskiej”, gdyby nie ostateczny rozbiór Rzeczypospolitej w 1795 roku, nie

¹⁴² Por. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł*.

¹⁴³ Por. *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, red. H. Klüeting.

Published in *Wiek Oświecenia*, 30, 2014, pp. 11-55

wiadomo. Możemy jednak stwierdzić, że w ciągu starć pierwszych dziesięcioleci XIX wieku na ziemiach polsko-litewskich opustoszała strefa między oświeceniem a katolicyzmem.