

STANISŁAW JANECZEK

Między naturą a kulturą? Hugona Kołłątaja koncepcja religii

Artykuł omawia dokonanie Kołłątaja, które wpisuje się w rozwój nowożytnej refleksji nad religią. Konstytuuje się ona w kontekście nasilenia się tendencji o charakterze racjonalistycznym i naturalistycznym, co prowadzi do podjęcia refleksji nad naturą religii jako takiej, a nie tylko jako jednej z jej konfesyjnie pojętych form. W wieku XVIII nasilił się też podejście bardziej empiryczne, odpowiadające narastającemu wpływowi nowożytnie pojętej nauki, wzorowanej na przyrodoznawstwie. Tłumaczy to z jednej strony swoiście prepozytywistyczną fobią wobec autonomicznie pojętej filozofii, która może być uprawiana tylko w kontekście nauk szczegółowych. Z drugiej strony owocuje to wzrostem znaczenia metody historycznej, bliższej mentalności wąsko pojętej nauki. Czynniki te zaowocują w ujęciu Kołłątaja refleksją nad konglomeratem kulturowo-społecznych zjawisk religijnych. Metafizycznie pojęta filozofia Boga zostanie w dużej mierze zastąpiona przez psychologiczną oraz historyczno-kulturową i historyczno-społeczną refleksję raczej nad funkcjami religii niż nad samą naturą religii. Kołłątaj zachowuje jednak podstawowe tezy światopoglądu chrześcijańskiego, ale wobec minimalizmu filozoficznego uzasadnienie ich prawomocności przenosi do teologii, jako uprawnionej metody poznania, choć różnej od nauki pojętej scjentystycznie. Religia jest w jego ujęciu nie tylko dziełem ludzkiego namysłu nad kondycją kosmosu, ale także owocem Bożej Opatrzności, która objawia Boga człowiekowi w sensie *stricte* religijnym, w formie objawienia religijnego. Jest więc związana z ludzką naturą, uzewnętrznia się w kulturze, która ma na nią wpływ, ale w równej mierze przekracza naturę i kulturę. Ostatecznie koncepcja religii Kołłątaja jest przejawem formacji określanej jako tzw. oświecenie chrześcijańskie, funkcjonującej w kontekście racjonalistycznie i moralistycznie nachylonej religijności oświeceniowej.

Słowa kluczowe: oświecenie, filozofia religii, Hugo Kołłątaj

Refleksję Kołłątaja dotyczącą natury religii – którą on podejmuje w dwóch monografiach filozoficznych, jakimi są *Porządek fizyczno-moralny*¹ i *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*², a także w ostatnio wydanych z rękopisu francuskiego *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*³ – można umieścić w obrębie historii kultury intelektualnej, aspektywnie bliskiej współczesnej socjologii historycznej, podkreślającej rolę „historycznego współczynnika rzeczywistości społecznej”; „świat społeczny to nie trwały i niezmienny stan, lecz raczej nieustanny dynamiczny proces”, „zmiana społeczna jest traktowana jako składowy efekt, «wyпадkowa» wielu procesów”, zaś „działania ludzi są częściowo zdeterminowane przez przeszłe struktury, a przyszłe struktury są częściowo zdeterminowane przez obecne działania”⁴. W tej perspektywie Kołłątaj traktuje religię jako typowe i – choć ważne zjawisko czy instytucję kulturowo-społeczną, badając tyleż wpływ uwarunkowań, któ-

¹ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, wyd. K. Opalek, PWN, Warszawa 1955.

² Tenże, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, wyd. H. Hinz, Wyd. IFiS. PAN, Warszawa 1971.

³ Tenże, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*, wyd. M. Skrzypek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006

⁴ <http://www.edukateria.pl/praca/socjologia-historyczna> (stan z 15.05.2012).

re stymulowały jej rozwój, co także wpływ religii na całokształt procesów kulturowych, społecznych czy nawet politycznych.

UWARUNKOWANIA METODOLOGICZNO-SYSTEMOWE

Dokonanie Kołłątaja wpisuje się w długi proces tworzenia się nowożytnej koncepcji religii. W miejsce filozofii Boga, reflektującej zagadnienie istnienia i natury Boga, zajmie się ona w dobie oświecenia kwestią natury zjawiska religii jako faktu psychologicznego, kulturowego i społecznego. Korzeni tego podejścia można szukać już od schyłku średniowiecza, a zwłaszcza w dobie renesansu, kiedy to doszło do naruszenia jedności wiary i filozofii z czasów złotej scholastyki, w formie bądź to przejawów fideizmu, bądź też racjonalizmu rozpoczynającego proces ufilozoficznienia religii, a tym samym zagubienia jej swoistości. Wprost podejście to ukształtuje się począwszy od podjęcia analiz dotyczących statusu poznawczego religii, ukazywanego w kontekście refleksji dotyczącej całokształtu natury ludzkiego poznania. Ujawni się ono już w epistemologii Kartezjusza, a ostatecznie zaowocuje pytaniem o prawomocność poznania religijnego. Choć Kartezjusz w dziejach filozofii europejskiej uchodzi za ojca racjonalizmu religijnego, to wydaje się, że logika jego epistemologii, która rozrywa porządek filozofii i wiary, traktowanych jako dwa różne podejścia poznawcze (w przypadku religii odwołując się do objawienia), może również prowadzić do irracjonalizmu i fideizmu. Kartezjusz jednak, w sposób typowy dla nowożytnej kultury filozoficznej, przechowa osiągnięcia chrześcijańskiej kultury filozoficznej, obejmującej zagadnienia mieszczące się w ramach tzw. *praeambula fidei*⁵. Choć z kolei Locke porzuci racjonalistyczny aprioryzm kartezjański i narzuci kulturze doby oświecenia metodologiczne standardy empiryzmu – zradykalizowane przez Hume'a, jako właściwego twórcy empirycznie zorientowanej filozofii religii podejmującej refleksję nad faktem religijnym⁶ – to ten typowy zda się empirysta nie przestanie traktować rozumu ludzkiego jako uniwersalnego narzędzia weryfikacji zróżnicowanych tez ideowych, także religijnych. Taki był zresztą w dużej mierze motyw podjęcia się budowy nowej epistemologii, dostarczającej precyzyjnych kategorii w aktualnym wówczas dyskursie zespalałym wątki religijne ze społeczno-politycznymi⁷.

Refleksja Kołłątaja nad naturą religii stanowi uboczny, ale ważny element jego rozważań podejmowanych w kontekście traktowanej jako pierwszorzędna problematyki uprawomocnienia zasad moralnych. Istotną rolę w tym procesie miała odegrać argumentacja o charakterze historycznym. Historycy historiografii doceniają świadomość metodologiczną Kołłątaja w zakresie metodologii historii, np. w aspekcie poszerzenia przedmiotu historii o kulturę materialną i duchową, w tym także o folklor, czy dowartościowanie roli krytyki źródeł. Dotyczy to także *Rozbioru krytycznego zasad historii początkowej wszystkich ludów*, w którym Kołłątaj podejmuje „badania o początku ludzi i narodów”, dotyczące w istocie tzw. pamięci zbiorowej, jako społecznej

⁵ S. Janeczek, *Z dziejów genezy nowożytnej filozofii religii. Kartezjusz* (w druku).

⁶ S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 252–279.

⁷ S. Janeczek, *Racjonalizm kultury intelektualnej Johna Locke'a*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2011, nr 2, (w druku).

świadomości historycznej, której elementem były pierwsze *quasi*-naukowe wypowiedzi historyczne⁸. Wartość tak pojętej historiografii wynika przede wszystkim z dążenia Kołłątaja do wykorzystania tej problematyki przez szereg dyscyplin, takich jak teologia, filozofia moralna i prawodawstwo. Kołłątaj nie traktuje wszakże tych analiz w sposób samoistny, ale w perspektywie wyakcentowania znaczenia funkcji historii dla stworzenia intelektualnego fundamentu ładu moralnego-prawnego, normującego wszelkie wymiary ludzkiej aktywności, aż po wymiar społeczny, polityczny i gospodarczy⁹. Nic więc dziwnego, że historycy historiografii zgodnie traktują *Rozbiór* jako dzieło historiozoficzne, a nie *stricte* historyczne¹⁰.

Podjęcie to ujawniło się w kontekście problematyki potopu, istotnej dla sformułowanej przez Kołłątaja koncepcji religii, podobnie w analizie całokształtu ludzkiej natury i kultury czy życia społecznego. Wydarzenie to stanowi bowiem punkt wyjścia w analizie dziejów człowieka, zwłaszcza jego mentalności, wytworów kulturowych i instytucji społecznych, w tym ówczesnych poglądów „naukowych”, ale także poglądów i praktyk religijnych. Kołłątaj pracowicie referuje zróżnicowane przekazy historyczne oddające pamięć zbiorową ludzi, którzy przeżyli potop, przechowującą elementy mentalności osób żyjących przed tą katastrofą. Choć deklaruje podjęcie swoiście empiryczne, to jest to jednak swoista psychologizująca opowieść przedstawiona bez żadnej dokumentacji, zgodna z duchem filozofii oświeceniowej, jako filozofii ludzkiego umysłu, posługującej się chętnie sugestywnym materiałem historycznym, tak jak w przypadku opisu genezy nauki charakterystycznego np. dla E. Condillaca, akcentującego rolę ludzkich potrzeb w rozwoju wiedzy¹¹. W szczególności analizy te służą uprawomocnieniu tez filozoficznych, które na gruncie *stricte* filozoficznym przedstawił Kołłątaj w *Porządku fizyczno-moralnym*, gdzie nawet wprost lekceważył podjęcie historyczne. W zależności od specyfiki każdej z monografii podkreślał bowiem wagę odmiennej argumentacji, stąd słusznie podjęcie to można uznać za próbę syntezy obu podejść¹².

⁸ Wydaje się, że podjęcie Kołłątaja koresponduje z coraz częściej formułowanymi przekonaniem na gruncie współczesnej metodologii historiografii i socjologii historycznej, ceniącej nie tylko demistyfikacyjną rolę profesjonalnych badań historycznych, ale także kulturotwórcze znaczenie tzw. pamięci zbiorowej, świadomości historycznej, społecznie pojętej pamięci przeszłości, jako narzędzia utrwalania tożsamości określonej grupy społecznej. Traktuje się też te dwa nurty badawcze jako dwa biegunowe modele, pomiędzy którymi sytuują się wszystkie inne przedstawienia przeszłości. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2006, s. 30.

⁹ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, wyd. cyt., s. 49–55, 68–71.

¹⁰ Por. A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, PWN, Warszawa 1976, s. 67–68; M. H. Serejski, *Przeszłość a teraźniejszość. Szkice i studia historiograficzne*, Ossolineum, Wrocław 1965, s. 54–56; H. Rządowska, *Hugo Kołłątaj o nauczaniu historii*, „Wiadomości Historyczne” 1958, nr 1, s. 333–338; S. Janeczek, *Historyczna czy filozoficzna koncepcja religii Hugona Kołłątaja*, [w:] *Mit, historia, kultura*, red. J. Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 23–32.

¹¹ Por. S. Janeczek, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 480–500.

¹² H. Hinz, *Próba syntezy historyzmu i prawa natury*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 6 (73), s. 3–22.

Jak wskazałem wyżej, rozważania Kołłątaja dotyczące natury religii są wpisane w bardziej podstawową opcję uzasadnienia prawomocności porządku moralnego, która z kolei, w duchu ideałów fizjokratyzmu¹³, jest przejawem swoistej metafizyki¹⁴. Zgodnie z metodologią, którą określa się nierzadko jako przejaw prepozytywizmu¹⁵, wychodząc od empirycznie postrzeganych potrzeb („porządek fizyczny”), sformułował Kołłątaj system moralny, którego urzeczywistnienie miało umożliwić zaspokojenie tych potrzeb na zasadzie skorelowanych ze sobą praw i obowiązków („porządek moralny”). Rozważania z zakresu psychologii moralności, koncentrujące się na analizie motywacji moralnej, uzupełnił Kołłątaj o kwestię uzasadnienia słuszności norm moralnych w duchu intuicjonizmu splecionego z utylitaryzmem. Akcentując doskonale przystosowanie się człowieka do świata, pojmował bowiem sankcje moralne w kategoriach samoregulującego się porządku, nagradzającego działania zgodne z naturą, choć w praktyce nie negował konieczności jego uzupełnienia o sankcje w wymiarze nagrody czy kary wiecznej, stanowiącej ostateczne wyrównanie zasady sprawiedliwości¹⁶.

¹³ Doktryna francuskiego fizjokratyzmu była wykorzystywana z upodobaniem przez szkoły KEN w dydaktyce szkoły średniej w postaci tzw. nauki moralnej, a na uniwersytetach w formie tzw. prawa natury, mającego odniesienia społeczne, polityczne i ekonomiczne (S. Janeczek, *Ideaty wychowawcze w szkołach Komisji Edukacji Narodowej – między „nauką moralną” a „nauką chrześcijańską”*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2009, s. 293–318). Mało dzisiaj znany w dziejach filozofii europejskiej, fizjokratyzm początkowo stanowił nurt o charakterze ekonomicznym, modny w rolniczej Polsce ze względu na podkreślenie roli rolnictwa, jako podstawowego źródła bogactwa coraz bardziej liberalistycznie pojętej gospodarki, a nade wszystko ze względu na naturalistyczne przyporządkowanie tej etyki praktyce rozbudowującego swe znaczenie „oświeconego” państwa, które chciało porządkować sobie wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności. Syntetycznie zob. E. Lipiński, *Historia powszechna myśli ekonomicznej do roku 1870*, PWN, Warszawa 1981, s. 220–249; szerzej por. *François Quesnay et la physiocratie*, Institut National D’études Démographiques, Paris 1958 (tom pierwszy zawiera omówienie fizjokratyzmu, a drugi wydanie dzieł Quesnaya); G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, t. 1–2, Paris 1910 (reprint 1968); M. Beer, *An Inquiry into Physiocracy*, Russel & Russel, London 1939; K. Opalek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, KiW, Warszawa 1953; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego Oświecenia*, Ossolineum, Wrocław 1979; J. Rosicka, *Ekonomia a Oświecenie chrześcijańskie. Pijarzy i fizjokratyzm*, [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Piarists. Prowincja Polska, ZHNA (PAN), Warszawa 1993, s. 185–203; D. Nawrot, *Ekonomika Franiszka Quesnay’a i Adama Smitha jako wyraz kryzysu idei chrześcijańskich w dobie Oświecenia*, [w:] *Oświecenie. Schylek czy kryzys cywilizacji chrześcijańskiej*, red. M. Kucharski, D. Nawrot, Wydawnictwo A.M.R., Katowice 1993, s. 31–38.

¹⁴ S. Pieróg, *Jan Śniadecki. Myśliciel „epoki przełomu”*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 7, s. 3–15. Por. K. Kinach-Brzozowska, *Jana Śniadeckiego koncepcja „metafizyki nauk” i krytyka filozofii Kanta*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 6, s. 123–138.

¹⁵ Por. S. Janeczek, *Teoria nauki w ujęciu J. le Ronda d’Alemberta. Między empiryzmem, racjonalizmem i intuicjonizmem*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ*, „Ignatianum”, Kraków 2005, s. 199–212.

¹⁶ Zob. np. L. Dobrzyńska-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Akademia Umiejętności, Kraków 1917; E. Giergielewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*

Z jednej strony, włącza Kołłątaj ten swoiście „metafizyczny” system w refleksję o charakterze przyrodniczym, a z drugiej – w refleksję o charakterze kulturowym. Obydwa wymiary ujawniają się w analizie potopu, wpisanego w dzieje europejskiej kultury za sprawą dziedzictwa biblijnego, akceptowanego jednak przez nowożytną naukę i filozofię¹⁷, czego świadectwem jest m.in. hasło „Potop” w *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*¹⁸, referujące eklektycznie funkcjonujące w ówczesnej nauce dokonania, np. Thomasa Burneta, łączącego przesłanie biblijne z filozoficzną fizyką Kartezjusza¹⁹, czy Noël-Antoine Pluche, znanego bardziej jako l’abbé Pluche, cenionego w szkołach KEN, zespalałającego z kolei dane biblijne z dokonaniem Newtona²⁰. Biblijną ideę potopu anektował do analiz przyrodniczych także Wolter²¹, podobnie zresztą jak czołowy ówczesny przyrodnik – Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon, nawet jeśli wykazywał w tym względzie większą ostrożność²².

Dla Kołłątaja, suwerennie wykorzystującego ideologizujące dokonanie Nicolas-Antoine Boulanger²³, potop był co prawdą katastrofą, ale traktowaną przecież jako wydarzenie o charakterze aspektywnie naturalnym w wymiarze przyrodniczym, a

ja, Skład Główny Instytut Wydawniczy Kasy Mianowskiego, Warszawa 1930; K. Opalek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, PWN, Warszawa 1952.

¹⁷ A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, t. 1-2, New York 1896-1898, zwłaszcza rozdz. V: „From Genesis to Geology”; M.S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle. Le mythe du Déluge universel*, Paris 2001; *Geology and Religion. A History of Harmony and Hostility*, red. A. Kölbl-Ebert, Geological Society of London, London 2009; A. Bednarczyk, *Georg Cuvier (1769-1832). Mechanistyczna teoria organizmu i kreacjonistyczna teoria przyrody*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1983, z. 1, s. 3–60.

¹⁸ *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné*, t. 4, Paris 1754, s. 795 nn.

¹⁹ *Telluris Theoria Sacra, or Sacred Theory of the Earth*. Część I została opublikowana po łacinie w roku 1681, po angielsku w 1684, a część II w roku 1689, po angielsku w 1690.

²⁰ Ośmiotomowy *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l’histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à leur former l’esprit* został wydany po raz pierwszy w roku 1732.

²¹ W hasle „Déluge universel”, zamieszczonym w *Dictionnaire philosophique*, Wolter pisał: „Contentons-nous de lire et de respecter tout ce qui est dans la Bible, sans en comprendre un mot,.... j’admire tout, et je n’explique rien” (cyt. za <http://www.voltaire-integral.com/html/18/deluge.htm>). Zob. P. Chaunu. *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1993, s. 209–215. Por. D. Lévy, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque. Critique et polémique*, Voltaire Foundation, Banbury 1975.

²² W skomplikowanej kwestii stosunku Bufona do hipotezy potopu zob. E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L’idée d’évolution*, Paris 1957, s. 353-357; R. Furon, *Les sciences de la Terre*, [w:] *Histoire Générale des Sciences*, t. 2. *La Science moderne (de 1450 à 1800)*, red. R. Taton, Presses universitaires de France, Paris 1958, s. 658–674.

²³ N.A. Boulanger, *L’Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 1-3, Amsterdam 1766. Zob. F. Venturi, *L’antichità svelata e l’idea di progresso in N. A. Boulanger (1722–1759)*, Laterza, Bari 1947; J. Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Librairie Droz, Genève 1955; P. Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, The Voltaire Foundation, Oxford 1986.

nawet koniecznym do właściwego funkcjonowania przyrody ożywionej²⁴. Równie „naturalnie” muszą być traktowane zmienione warunki ludzkiej egzystencji, które oddziaływały na ludzką psychikę. Drastyczne wydarzenie, jakim był potop, zaciążyło bowiem na mentalności ocalonych z tej katastrofy, doświadczających następnie skutków spowodowanych przez nią zniszczeń, co było „przyczyną [...] zdziczałości” tych ludów²⁵. To z kolei rodziło zachowania i poglądy religijne, stanowiące element swoistej terapii szoku związanego z tą katastrofą. Kołłątaj skupia się na analizach z zakresu historii religii, przede wszystkim historii instytucji religijnych, akcentując tyleż ich relację do władzy politycznej, co historię obrzędów religijnych, która razem z historią doktryny religijnej stanowiła jednak jednorodną całość. Kołłątaj ukazuje, jak pierwotna doskonałość religii zostaje zagubiona po potopie, by stopniowo wracać do zagubionego ideału, co ma się urzeczywistniać zwłaszcza w dobie oświecenia²⁶.

Przejawem tej, jak się wydaje, pojętej konsekwentnie naturalistycznie historii religii Kołłątaja jest zespolenie analiz dotyczących genezy religii z przedstawieniem kształtowania się nauki w początkach rodzaju ludzkiego, jej związków z filozofią, a następnie jej postępującej destrukcji²⁷. Równocześnie Kołłątaj unika fundamentalnej kwestii: jak człowiek doszedł do idei Boga jako przyczyny wszystkich rzeczy i przedmiotu religijnej czci, jakby sugerując, że jest to kwestia późniejsza, która pojawia się dopiero wraz z rozwojem spekulatywnie pojętej filozofii i religii – jako procesu odchodzenia od właściwie pojętej nauki i religii. Zagadnienie to podejmuje dopiero w rozprawie VI (§ II), zatytułowanej „Jak się tworzyła się filozofia...”. Są to jednak rozważania bardziej niż ogólnikowe, bez jakiegokolwiek dokumentacji, a na dodatek nie tyle historyczne, co filozoficzne: „ponieważ nie możemy iść więcej za porządkiem owej pierwszej filozofii, przeto obieramy sobie taki, jaki nam wystawia prosty porządek tworzących się wyobrażeń w głowie każdego człowieka”²⁸. Dla uzasadnienia tego konstruktywistycznego wątku, zgodnie ze swoją historyzującą manierą, Kołłątaj przytacza ogólnikowe uwagi o kulturze naukowej w zakresie fizyki, spotykane w kulturze znanych w oświeceniu ludów pierwotnych. Nic więc dziwnego, że w przypisach do tej partii *Rozbioru* Henryk Hinz stwierdza słusznie, iż przyjęty świadomie przez Kołłątaja ów skrótowy sposób ujęcia dziejów nauki, zakrytych w aspekcie źródeł poznania przez potop²⁹, sprawia, że skoro „historia w odniesieniu do przedpotopowych czasów jest niemożliwa”, to tym samym „owa hipotetyczna historia filozofii może być odczytana jako projekcja w przeszłość własnej filozofii autora”³⁰, dodajmy – w sposób typowy dla oświeceniowej historiozofii.

Historia kultury intelektualnej od jej pierwocin jest więc w ujęciu Kołłątaja przejawem refleksji filozoficznej. Ukazuje on dzieje filozofii jako przejaw „zastana-

²⁴ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 165–168.

²⁵ Tamże, s. 354 nn.

²⁶ Tamże, s. 361–422.

²⁷ Tamże, s. 583–601.

²⁸ Tamże, s. 590–591.

²⁹ „[...] obraz dobroczynnych filozofii celów i skutków zakryła przed naszymi oczyma powszechna potopu klęska”. Tamże, s. 590.

³⁰ Tamże, s. 842.

wiania się z pilną uwagą nad stopniami, przez które przechodzić musi rozum ludzki, w wynalezieniu osobliwie jakiejś umiejętności przez się umysłowej”³¹, co pozwala mu na konkluzję, że „prawdziwa filozofia jest ostatecznym wypadkiem wszystkich umiejętności fizycznych [...] jak owoc największej dojrzałości rozumu ludzkiego”³². Takie rozumienie filozofii jest wszakże przejawem przekształcenia myślenia metafizycznego w fizykalistyczne, ale bez zagubienia ideału klasycznej (autonomicznej wobec nauk szczegółowych i maksymalistycznie pojętej) metafizyki związanej z mądrością. Kołłątaj wskazuje, że pierwotny człowiek „zaczął trafiać od przyczyn szczególnych do ogólniejszych, aż nareszcie zbliżył się do odkrycia pierwszej i powszechnej”; formułując całościową wizję kosmosu „wyobrażał” sobie bowiem nawet jego początek. Po odkryciu „porządku fizycznego”, charakterystycznego dla całej natury, człowiek „szukał [...] dla siebie porządku moralnego”. W tej fizjokratycznej wizji rzeczywistości człowiek jest więc elementem trwałego porządku, funkcjonującego według schematu skutek-przyczyna, aż po pierwszą przyczynę. Filozofia, pojęta także jako mądrość, „utworzyła teologów”, ukazujących sankcję towarzyszącą urzeczywistnianiu tego porządku moralnego, co pozwala na konkluzję, iż to jeszcze przed potopem ludzkość wytworzyła ideę „religii [...] czystej w swej nauce i obrządkach”. Zaowocowało to wprowadzeniem porządku prawnego opartego na tej moralno-religijnej wizji, gdy „nie przestępując za próg [...] mieszkania”, czyli, niezależnie od późniejszej, teokratycznej instytucji kościelnej, człowiek, odwołując się do religii, urzeczywistniał ideały moralne dla dobra społeczności, w której żył³³.

Ludzkość napotykała wszakże na trudności w sformułowaniu natury Istoty Najwyższej, co tłumaczył Kołłątaj niedostatecznym poziomem ówczesnej filozofii, która „nie miała dość pomocy od umiejętności fizycznych”. Stąd też w praktyce człowiek „sięgał pomocy objawienia”, bez lekceważenia jednak pomocniczej roli filozofii opartej na naukach przyrodniczych, budującej systemową wizję kosmosu³⁴. Okazuje się jednak, że ta rola pomocy objawienia ujawniła się już w samej genezie religii, co tłumaczy, że była ona zjawiskiem powszechnym, tak zresztą jak to ujmowało większość oświeceniowych religioznawców. Kołłątaj, zwłaszcza w wydanych ostatnio *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka*, w sposób kategoryczny stwierdzał, że ateizm jest rzeczą przesądu, a nie wyrazem rzetelnej filozofii. Dopiero w dobie rewolucyjnej Francji ujawniła się zdeklarowana „sekta ateistów z zakresie filozofii”, którą, nie przebierając w słowach, Kołłątaj krytykuje za „prześladowanie z całą zaciekłością wszelkich kultów”, niszczenie miejsc kultu i przedmiotów artystycznych, propagowanie politeizmu, organizowanie świeckich świąt, niszczenie szkół publicznych, uniwersytetów, akademii nauk i sztuk pięknych, które jakobini rozwiązywali, a najsłynniejszych uczonych skazywali na szafot³⁵.

³¹ Tamże, s. 586.

³² Tamże, s. 587.

³³ Tamże, s. 587–589

³⁴ Tamże, s. 598–601.

³⁵ H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 131–137. Por. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 173–184.

Stanowisko to podzielał Kołłątaj za zideologizowanym przecież dokonaniem Boulangera, cenionym przez ateistę barona Holbacha. Boulanger był przekonany, że im bardziej człowiek był prymitywny i nieszczęśliwy, tym bardziej był religijny. Polemizował więc z koncepcją okresu bezreligijnego w dziejach ludzkości. „Niektórzy autorzy – pisał Boulanger – sądzili, że pogaństwo wyrosło ateizmu, w który kataklizmy przyrody wtrąciły ludzkość. Nic bardziej fałszywego niż ten pogląd. Ateizm nie może nigdy prowadzić do pogaństwa albo idolatrii”³⁶.

Jak słusznie zauważa Marian Skrzypek, tacy jezuici jak René-Joseph Tournemine czy Joseph-François Lafitau dostrzegali słusznie, że nawet brak nazwy Bóg w znanych w oświeceniu kulturach ludów pierwotnych nie musiał oznaczać braku religii, chyba że utożsamia się ateizm z bałwochwalstwem; autentyczna religia pierwotna mogła już bowiem ulec zatarciu³⁷. Nic dziwnego, że chętnie odwoływano się wówczas w obronie religii do Cyceronowskiej koncepcji „powszechnej zgody ludów” (*consensus gentium*)³⁸. Oświeceniowi apologetycy chrześcijańscy uważali brak czy odrzucenie idei Boga za efekt degeneracji pierwotnego monoteizmu lub zapomnienia zasad prawdziwej religii. Nawet bardziej krytycznie nastawieni historycy religii, jak Charles de Brosses, traktowali ateizm pierwotny jako wyjątek, a nie regułę w kulturze ludów pierwotnych: „Tak więc aczkolwiek istniały jakieś ludy bardzo prymitywne, u których nie można dostrzec było żadnej iskielki religii, ogół ludów dzikich oddaje cześć jakimś istotom wyższym od ludzi, od których oczekują one jakiegoś dobra, a lękają się krzywdy”³⁹. Co ciekawe, podobnie pisał baron Holbach⁴⁰, zaś Diderot wahał się między przyjęciem religii naturalnej, pojętej jako powszechny wyraz instynktu, choć z wyjątkami i stopniową jej degeneracją, a uznaniem ateizmu pierwotnego jako zjawiska typowego dla kultur pierwotnych⁴¹.

Kołłątaj stwierdza, że „nie mamy pewnych dowodów na to, w jaki sposób pierwsze ludy doszły do uznania Istoty Najwyższej za jedyną i konieczną przyczynę powstania wszechświata”, ale jednocześnie, że „ta wzniosła idea poprzedza katastrofę potopu potwierdzoną przez wszystkie tradycje”⁴². Nic dziwnego, że w pismach filozoficznych wypowiada się w sposób niezborny o genezie religii innej niż racjonalna re-

³⁶ N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principal es opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, t. 2, Amsterdam 1766, s. 225. Cyt. za: M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa 1989, s. 141.

³⁷ R. J. Tournemine, *Réflexions de père Tournemine sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers missionnaires qui leur ont annoncé l'Évangile*, „Memoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts”, janvier 1717, s. 38–39 (cyt. za: M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, wyd. cyt., s. 136).

³⁸ J. F. Lafitau, *Mœurs des sauvages Américains comparées au mœurs des premiers temps*, t. 1, Paris 1724, s. 5 (cyt. za: M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie, a początki religioznawstwa*, wyd. cyt., s. 6).

³⁹ Ch. De Brosses, *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion de Nigritie*, Genève 1760, s. 199 (cyt. za: M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, wyd. cyt., s. 140–141).

⁴⁰ P. H. d'Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. K. Szaniawski, t. 2, PWN, Warszawa 1957, s. 359.

⁴¹ Zob. M. Skrzypek, *Diderot*, WP, Warszawa 1982, s. 186–190.

⁴² H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. 155.

fleksja nad naturą świata. W *Rozbiorze krytycznym zasad historii początkowej wszystkich ludów* stwierdza kategorycznie, że „[...] owi uratowani w potopie ludzie mieli już religią zasadzoną na objawieniu”⁴³. Równocześnie bowiem, broniąc biblijnego paradygmatu, Kołłątaj koncentruje się na tezie o jednorodności pierwotnych przekonań dla całej ludzkości, stąd sądzi, że religia wywodzi się z jednego ośrodka, przynajmniej po potopie. Akcentuje przy tym ogólnikowo pojętą prostotę tej religii i jej monoteizm. Nie można więc na podstawie tych ogólnikowych wywodów wykluczyć nawet idei zakorzeniania religii w tzw. pierwotnym objawieniu udzielonym przez Boga pierwszym ludziom. Przekonanie to towarzyszy europejskiej refleksji nad religią od patrystyki przez renesans aż po ustalenia współczesnego religioznawstwa⁴⁴.

W *Prawach i obowiązkach* akcentuje natomiast, że pierwotną religią był deizm, jako religia „równie lub bardziej czystsza” niż religia znana z opisu biblijnego⁴⁵. Inaczej niż w *Rozbiorze*, nie odwołuje się więc wprost do idei praobjawienia. Uważa, że idea Istoty Najwyższej jest przejawem refleksji naukowej, zwłaszcza astronomicznej, porównywalnej z dokonaniem Newtona⁴⁶, stąd wnosi, że nie potrzebujemy objawienia, żeby sobie ją „wyobrazić”. „Taka idea Istoty Najwyższej jest ideą filozofa. Może on ją pojąć, może jej dowieść”, bowiem „idea Istoty Najwyższej pochodzi bezpośrednio od uważnej obserwacji faktów natury”. Równocześnie stwierdza, że tradycja ta jest „najstarsza[...]”, została powszechnie przyjęta przez pierwszy lud i przechowywana bez przerwy przez jego potomków, nie można jej uważać za powszechnie zakorzeniony błąd⁴⁷.

Z drugiej jednak strony niepokoi go pytanie: „człowiek uratowany z potopu był deistą, ale kim byli ludzie przed potopem? Nie możemy na to odpowiedzieć, jeśli nie przyjmujemy tradycji Mojżesza”⁴⁸. Odwołuje się więc do źródła biblijnego, a więc tekstu *stricte* religijnego, traktowanego jednak jako źródło historyczne. I choć, co prawda, nie zadawała ono w pełni ciekawości badaczy, jak też zawarte w tym źródle prawdy trudno uzasadnić, to jednak nie ma przecież innych wiarygodnych świadectw o człowieku żyjącym przed potopem; trzeba więc posłużyć się tym źródłem, bo w innym przypadku skazani jesteśmy na „domysły” filozoficzne, na „filozoficzny romans”. Ceniąc tak pojętą historycznie Biblię, zestawia ją jednak krytycznie z innymi przekazami, które w kwestii pierwotnego deizmu mają być z nią zgodne⁴⁹.

W sumie więc wywód Kołłątaja jest przejawem tyleż oświeceniowej filozofii religii, co też ówczesnej apologetyki, formułującej ideę ogólnikowo pojętej Przyczyny

⁴³ Tenże, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, wyd. cyt. s. 367.

⁴⁴ Zob. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Verbum, Warszawa 1986, s. 82-86.

⁴⁵ H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. 154.

⁴⁶ „Być może, że istniał kiedyś astronom równy Newtonowi albo też jeszcze bardziej głęboki od angielskiego filozofa, który dostrzegł tę wielką prawdę wyjaśnioną wszystkim w sposób tak łatwy, by była powszechnie zrozumiana i akceptowana”. H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. 155.

⁴⁷ H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, s. 155–156.

⁴⁸ Tamże, s. 161.

⁴⁹ Tamże, s. 154.

i Rządcy świata. Tę ideę może filozof „pojąć” i „dowieść”, kierując się analizami racjonalnymi zakorzenionymi w doświadczeniu, gdyż refleksja filozoficzna nadbudowana jest nad badaniami naukowymi. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w tej fizykalistycznie pojętej filozofii Kołłątaj operuje nadal językiem filozofii pojętej klasycznie, skoro posługuje się kategorią przyczyny, i to w sensie przyczyny najbardziej pierwotnej (określanej zwykle jako „pierwsza”). Równocześnie wykorzystuje argumentację historyczną w sensie „powszechnej zgody ludów”, w sposób charakterystyczny już dla apologetyki typowej dla szkół wyznaniowych od połowy wieku XVIII⁵⁰.

Choć Kołłątaj, w zgodzie z ideałami radykalizującego się empiryzmu i racjonalizmu oświeceniowego⁵¹, zrywa z ideą maksymalistycznie pojętej filozofii chrześcijańskiej, to przecież zakłada prawomocność tez metafizyki chrześcijańskiej, mimo że rozrywa w duchu pokartezjańskim porządek filozofii i teologii. Gdy bowiem filozofia umożliwia poznanie istnienia Boga i ogólnie pojętej jego istoty, to „reszta wykracza poza [...] rozum i winna być dowiedziona przez innych”, czyli przez teologów, sankcjonując tym samym prawomocność teologii opartej na objawieniu⁵². Równocześnie, choć teologię stawia poza wąsko pojętym obrębem wiedzy naukowej, bowiem rzeczą religii jest wierzyć, gdy nauki dowodzić⁵³, to przecież „jeśli objawienie mówi nam więcej niż możemy zrozumieć, to do niego należy dowiedzenie i zademonstrowanie prawdziwości tego, co podaje za wiarę”⁵⁴.

Skąd więc praktyka posądzania Kołłątaja o wyznawanie deizmu, co podnoszą nawet najnowsze opracowania⁵⁵. To prawda, Kołłątaj w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* przyznaje wielokrotnie, że deizm był religią charakterystyczną dla

⁵⁰ Zob. S. Janeczek, *Filozofia Boga w okresie oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 32(1989), nr 1–4(125–128), s. 29–48; tenże, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 1993 (41), z. 1, s. 125–155.

⁵¹ „[...] zadowolmy się tym, co jest możliwe do poznania przez obserwacje faktów natury i miejmy odwagę ignorować to, czego nie można widzieć”. H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. 124.

⁵² Tamże, s. 155.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 124

⁵⁵ Marian Skrzypek, ceniony badacz religioznawstwa oświeceniowego i wydawca pism Kołłątaja, widzi w jego koncepcji religii przejaw „stopniowego zainteresowania tendencjami materialistycznymi przy jednoczesnym szukaniu kompromisu z deizmem i oświeceniem chrześcijańskim” (M. Skrzypek, *Wstęp. Filozofia i myśl społeczna Kołłątaja*, [w:] H. Kołłątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. XII), przy czym dostrzega, że „deizm Kołłątaja” to „konstrukcja filozoficzna pozbawiona patosu walki z religiami historycznymi, a zwłaszcza z chrześcijaństwem” (tamże, s. XXXVIII). Nie ma też wątpliwości co deistycznego charakteru Kołłątajowej koncepcji. Jan Woleński, którą traktuje ją jako „typowy deizm oświeceniowy, wedle którego Bóg co prawda stworzył świat, ale już dalej nie ingeruje w bieg spraw przyrodzonych”; dodaje, że „zgodnie z duchem oświecenia sam rozum doprowadza nas do wiary w Boga, czyli do deizmu”; Kołłątaj też „nie bronił w ogóle religii objawionej i teologii opartej na objawieniu”; dostrzega jednak, iż „choć Kołłątaj krytykował pewne aspekty religii objawionej, nigdzie nie nawoływał do walki z nią ani też jej nie ośmieszał, jak to było popularne we Francji” (J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 226).

początków ludzkości, co miała przechowywać po kataklizmie potopu społeczna pamięć, udokumentowana w najstarszych źródłach pisanych, z których najważniejszą rolę przyznaje pierwszym stronom Księgi Rodzaju. Czym innym jest jednak kwestia tego, jaka była religia pierwszych ludzi, a czym kwestia – jaki światopogląd wyznawał sam Kołłątaj. Nigdy nie stwierdzał on bowiem, że jest wyznawcą religii naturalnej, nawet jeśli wypowiadał się o niej z sympatią, z czego można wnioskować, że traktował ją w pewnej mierze jako religię modelową, zrodzoną w kulturze intelektualnej formułowanej w duchu nowożytnie pojętej teorii nauki, gdyż miała się zrodzić na gruncie refleksji filozoficznej wykorzystującej osiągnięcia przyrodoznawstwa. Dokładna analiza natury tak opisanego religii pokazuje jednak, że obejmuje ona wątki wykraczające poza ogólnikowo pojętą ideę Boga „jako przyczyny całej budowy świata”. Nie można bowiem zapominać, że jest to wizja osobowego Boga, który nie tylko rządzi światem, w sensie „czuwania nad tą niezmierną machiną” i „utrzymywania całego jej porządku”, co byłoby zgodne z mechanistyczną wizją świata charakterystyczną dla nowożytnej filozofii i przyrodoznawstwa. Jest to bowiem Bóg religii, który swą „najwyższą wolę objawił ich ojcom”, co do „moralnych obowiązków życia”, co i „przyszłych wypadków”. Kołłątaj odwołuje się nawet wprost do idei Opatrzności Bożej, obejmującej wiedzę o indywidualnych losach i zachowaniach ludzkich, co owocuje ideą indywidualnie pojętej kary i nagrody za to postępowanie, tak w perspektywie doczesnej, jak i wiecznej (po śmierci), skoro Bóg „cnotliwych ratuje w największych niebezpieczeństwach”. Nic więc dziwnego, że darzono go „czcią, ufnością i bojaźnią”, które miały być wszakże „jedyną zasadą tej religii”⁵⁶. Nawet jeśli, jak wskazano wyżej, w *Prawach i obowiązkach naturalnych człowieka* traktuje Kołłątaj religię pierwotną jako przejaw deizmu, to przecież zawarta w tym piśmie definicja natury Boga – choćby i odkrytego na drodze czysto racjonalnej – powtarza sformułowania właściwe chrześcijańskiej wizji Boga, jako „Istoty Najwyższej [...] przyczyny twórczej, jedynej i koniecznej, jako bytu całkowicie doskonałego, inteligentnego, obdarzonego władzą i środkami zdolnymi do stworzenia wszystkiego według swych własnych praw”⁵⁷. Oczywisty związek tej definicji z kulturą chrześcijańską ujawnia się wówczas, gdy Kołłątaj nie używa kategorii osoby, nawet gdyby się zgodził nazywać tak określaną „przyczynę sprawczą wszechświata” jedynie mianem „natury”⁵⁸.

KONKLUZJA

Choć w pismach filozoficznych Kołłątaja dotyczących religii dominuje z natury rzeczy podejście filozoficzne, racjonalne, co uzasadniałoby wpisanie tej koncepcji w tytułowy model jej zakorzenienia w przyrodzie i kulturze, to przecież nie można się zgodzić na traktowanie tego rozwiązania jako przejawu naturalizmu, czego dowodem ma być rzekomo deistyczny charakter tej koncepcji religii. Deizm bowiem nie tylko odrzuca ideę ponadnaturalnych źródeł religii, ale nade wszystko kwestionuje judeo-

⁵⁶ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, wyd. cyt., s. 307–309.

⁵⁷ Tenże, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, wyd. cyt., s. 122–123.

⁵⁸ Tamże, s. 125.

chrześcijańską tezę o Bożej Opatrzności⁵⁹. Zgodnie z duchem radykalizującego się empiryzmu i racjonalizmu oświeceniowego, Kołłątaj odchodzi tylko od rozważań z zakresu filozofii Boga, jako filozoficznej teorii natury Boga, preferowanej jeszcze przez kulturę filozoficzną szkół wyznaniowych reformowanych w połowie wieku XVIII. Preferuje natomiast empirystycznie ugruntowaną filozofię religii dotyczącą faktów religijnych⁶⁰. Nie rozwijając problematyki przedmiotowego uzasadnienia prawomocności religii, bo nie mieści się ona w jego minimalistycznie pojętej filozofii, zakłada przeciw z całą oczywistością prawomocność metafizycznej tezy o istnieniu Boga, ugruntowanej nawet w tej prepozytywistycznej w pewnej mierze filozofii naukowej. Skupia się natomiast na pytaniu: jaka jest i jaka była religia w jej dziejowym rozwoju – podejmując te kwestie w rozważaniach o charakterze historiozoficznym.

Potwierdza to kategorię, ale w pełni uzasadnioną tezę Piotra Żbikowskiego, który analizował piśmiennictwo społeczno-polityczne Kołłątaja, a nade wszystko jego poezję. Krytykując stanowczo, zrodzoną w dobie ideologizacji historii filozofii polskiej, tezę o deistycznym charakterze Kołłątajowej koncepcji religii, Żbikowski dokumentuje jego dużą wrażliwość religijną, wykraczającą poza trzeźwość religijności oświeceniowej. Dotyczy to także piśmiennictwa z zakresu problematyki społeczno-politycznej, nie mówiąc o wyrazistej wymowie jego testamentu – mimo całej, uwiadcniającej się w tych pismach krytyki wielu przejawów niedoskonałości Kościoła instytucjonalnego⁶¹. Można więc pytać tylko ostrożnie – jak to robił przed laty Emanuel Rostworowski – o ortodoksję Kołłątaja w sensie doktryny katolickiej, bo – jak się wydaje – jego postulaty, formułowane np. dla wikarego w Krzyżanowicach (nad Nidą)⁶², czerpią obficie z jansenistycznych, febronianistycznych, gallikanistycznych idei obecnych w tzw. oświeceniu katolickim, tak typowym dla monarchii habsburskiej, np.

⁵⁹ Według np. polskiej wersji Wikipedii: „Deizm – nurt religijno-filozoficzny, którego cechą wspólną jest przekonanie, że racjonalnie można uzasadnić istnienie jedynie Boga bezosobowego, będącego konstruktorem świata rozumianego jako maszyna oraz źródłem praw, według których ta maszyna świata działa. Tak rozumiany Bóg nie ingeruje w raz ustanowione prawa [...]. Według D. Diderota, który inspirował się poglądami G. Bruno, deizm neguje całkowicie objawienie, inaczej niż teizm, który uznaje naturalne objawienie Boga w przyrodzie, nie zaś przez Pisma natchnione itp. Również pojęcie Opatrzności Bożej nie mieści się w systemie deistycznym, gdyż zakłada on, że Stwórca, stworzywszy świat, pozostawił go samemu sobie” (<http://pl.wikipedia.org/wiki/Deizm>). Podobnie ujmuje te dwa elementy wersja angielska: “Deism in the philosophy of religion is the standpoint that reason and observation of the natural world, without the need for organized religion, can determine that a supreme being created the universe. Further the term often implies that this supreme being does not intervene in human affairs or suspend the natural laws of the universe. Deists typically reject supernatural events such as prophecy and miracles, tending to assert that a god (or „The Supreme Architect”) has a plan for the universe that he does not alter by (regularly or ever) intervening in the affairs of human life” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Deism>).

⁶⁰ S. Janeczek, *Polska filozofia religii w dobie oświecenia a standardy filozofii wieku XVIII*. Ks. Stanisław Konarski a ks. Hugo Kołłątaj (w druku).

⁶¹ Zob. P. Żbikowski, *Hugo Kołłątaj. Więzień i poeta*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993, s. 129–159.

⁶² Zob. E. Rostworowski, *Ksiądz pleban Kołłątaj*, [w:] *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60. rocznicę urodzin*, PWN, Warszawa 1967, s. 49–63.

dla synodu w Pistoii z roku 1786, którego uchwały potępił papież Pius VI w konstytucji *Auctorem fidei* w roku 1794⁶³.

Taka koncepcja religii była charakterystyczna dla teologii oświeceniowej, choćby wprowadzanej właśnie przez Kołłątaja na Uniwersytecie Jagiellońskim, z ideą ograniczania doktryny religijnej do prawd zawartych w Ewangeliu i Składzie Apostolskim, z wyraźnym dystansowaniem się od późniejszych ustaleń dogmatycznych, a także z prostotą ideału życia religijno-moralnego i akcentowaniem idei społecznie pojętej miłości, jako podstawowego sprawdzianu autentyczności wiary. Zespala to antydoktrynalizm z moralizmem, charakterystyczny dla tej formacji chrześcijańskiej, opozycyjnej wobec religijności barokowej dbałej o czystość doktrynalną i osobistą pobożność, z czym wiązało się rozbudowanie kultycznej warstwy religii⁶⁴.

Ostatecznie więc dokonanie Kołłątaja można uznać za przejaw dominującej w mentalności XVIII wieku formacji ideowej (kulturowo-społecznej), określanej jako „oświecenie chrześcijańskie”⁶⁵. Stanowi ono swoisty, eklektyczny programowo konglomerat idei uznawanych dzisiaj za typowe dla nowożytności, zwłaszcza typowego dla wieku XVIII empiryzmu i racjonalizmu, ale także elementów zakorzenionych na zasadzie *long durée*, charakterystycznych dla kultury chrześcijańskiej⁶⁶.

SUMMARY

Between Nature and Culture? Hugo Kołłątaj's Conception of Religion

⁶³ Zob. Ch. A. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*, Springer, Hague 1969 (International Archives of the History of Ideas).

⁶⁴ M. Chamcówna, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej. Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777-1786*, Ossolineum, Wrocław 1957, s. 348–354.

⁶⁵ Kategoria „oświecenie chrześcijańskie” czy „oświecenie katolickie” przebija się z trudem w polskiej historiografii. Bardziej akceptowana jest przez historyków kultury i nauki (J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak” 1992, nr 12(451), s. 57–69; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Rola oświeconego katolicyzmu w rozwoju myśli naukowej i pedagogicznej we wczesnym polskim Oświeceniu*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 7(1998), z. 1, s. 79–92). Niestety kategorią tą rzadziej operuje się na gruncie historii kultury filozoficznej (np. J. Czerkawski, *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979), z. 1, s. 259–264; S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, RW KUL, Lublin 1994), częściej uznając ją bądź to za kontrowersyjną (K. Bał, B. Paź, *Dziedzictwo Christiana Wolffa w Polsce*, [w:] *Christian Wolff*, tłum. J. Wilk, Wydawnictwo UWr, Wrocław 1997, s. VII, XI), bądź też praktycznie się ją pomija, np. w pomnikowej edycji *700 lat myśli polskiej*, t. 4, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, cz. 1. *Okres saski 1700-1763*, [wybr.](#) i oprac. M. Skrzypek, PWN, Warszawa 2000, gdzie pojawia się tylko w tytule pracy przywoływanej w przypisie (s. XXXIII) oraz w omówieniu twórczości jednego z prezentowanych w tomie filozofów (s. 397).

⁶⁶ Por. np. J. Staszewski, *Sarmatyzm a Oświecenie (Uwagi historyka)*, [w:] *Kultura literacka połowy XVIII wieku w Polsce. Studia i szkice*, red. T. Kostkiewiczowa, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992, s. 9–23; tenże, *Krótki polski wiek XVIII*, „Barok” 1998, z. 1, s. 25–34; tenże, *O apogeech kultury sarmackiej i periodyzacji XVIII stulecia*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Apogeeum sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, red. K. Staszewicz, S. Achremczyk, OBN, Olsztyn 1997, s. 7–12.

This paper discusses Kołłątaj's contribution to the development of modern reflection on religion. It manifests a stronger tendency towards a rationalistic and naturalistic bias, a fact which leads to the reflection on the nature of religion as such, and not only as one of its confessional forms. The eighteenth century saw also a more empirical approach, which was a result of how science was understood in modernity when it was modelled on natural philosophy. This accounts, on the one hand, for a peculiar pre-positivistic fear of autonomically-comprehended philosophy that may be pursued only within the context of the applied sciences. On the other hand, it emphasised the importance of the historical method, which was closer to the mentality of science narrowly understood. Such factors would bear fruit in Kołłątaj's approach to the form of reflection on the cultural and social compound of religious phenomena. The philosophy of God, in its metaphysical form, would largely be replaced by a psychological and historical-cultural reflection on the functions of religion than on the nature of religion itself. Kołłątaj retains, however, the principal theses of the Christian outlook. Yet in view of philosophical minimalism, the justification of their legitimacy is conveyed to theology as the legitimate method of knowledge, although different from science understood by way of scientism. In his approach, religion is not only a result of human reflection on the condition of the cosmos, but it also comes from the Divine Providence revealed to the human being in a strictly religious sense, in the form of religious revelation. It is therefore bound with human nature, made manifest in culture that affects it, but it also equally transcends nature and culture. Eventually, Kołłątaj's conception of religion is a manifestation of what one calls the Christian Enlightenment which functions within the Enlightenment religiosity that is rationalistically and moralistically biased.

Key-words: Enlightenment, philosophy of religion, Hugo Kołłątaj

STANISŁAW JANEK, professor, dean of the Department of Philosophy, John Paul II Catholic University, head of the Chair of the History of Philosophy, Lublin, Poland.
E-mail: jank@kul.lublin.pl