Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

KULTURA I WARTOŚCI
ISSN 2299–7806
NR 15/ 2015
ARTYKUŁY, s. 9–48

ROLA OŚWIECENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W KULTURZE WIEKU XVIII

Stanisław Janeczek

Artykuł w duchu historii kultury intelektualnej omawia problematykę specyfiki ideowej kultury wieku XVIII. Wbrew wpływowym przekonaniom wielu historyków, podkreślających dominujący charakter proces sekularyzacji kultury Oświecenia, wskazuje, że mimo niewątpliwej obecności wątków racjonalistycznych chrześcijaństwo pozostało integralnych elementem kultury tej epoki. Analizy na gruncie kultury naukowej i szkolnictwa, a więc najbardziej fundamentalnych narzędzi upowszechniania ówczesnej kultury upoważniają nawet do stwierdzenia, że chrześcijańska inspiracja pozostała nie tylko istotnym, ale wręcz podstawowym punktem odniesienia kultury wieku XVIII. Stąd, w duchu tzw. długiego trwania (*longue durée*), podkreślanego przez współczesną historiografię, Oświecenie religijne, nade wszystko Oświecenie chrześcijańskie jest nie tylko faktem kulturowym, ale nawet stanowi nurt dominujący (*mainstream Enlightenment*).

Słowa kluczowe: wiek XVIII, oświecenie, chrześcijaństwo i kultura

Wygnaliśmy z serc Boga, weźmiem dobra po nim,
Gadać o nim i pisać do niego zabronim;
Mamy nań sto gąb brzmiących i piór ostrych krocie,
A ten zbrodniarz emigrant myśli o powrocie?[1]

Teresa Kostkiewiczowa, znakomity historyk literatury doby Oświecenia, odpowiadając na pytanie: co to jest Oświecenie, a raczej jak się zwykło je ujmować, akcentuje tyleż jego wielowymiarowość, co różnorodność oblicza ideowego: „Z przedstawionego w najogólniejszych zarysach zamieszania pojęciowego i terminologicznego w obszarze ba-

STANISŁAW JANECZEK, profesor doktor habilitowany, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Poland; adres do korespondencji: Wydział Filozofii, Al. Racławickie 14, 20–950 Lublin. E-mail: janeczek@kul.pl

[1] *Filozof i Bóg emigrant*, [w:] *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślęzaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, „Czytelnik", Warszawa 1955, s. 386.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

dań dotyczących »Oświecenia« płyną wszakże pewne wnioski, które można traktować jako punkt wyjścia w dalszych badaniach. Po pierwsze – potwierdza się, formułowana zresztą już wcześniej intuicja, iż o »Oświeceniu« można mówić tylko jako o kategorii ogólnokulturowej, obejmującej różne dziedziny życia zbiorowego i ludzkich wytworów. Wyrażenia »poezja oświeceniowa«, »rzeźba oświeceniowa« czy »estetyka oświeceniowa« mogą znaczyć tylko tyle, że dotyczą one wytworów powstałych w czasach umownie nazwanych »Oświeceniem«. Po drugie – dominantą decydującą o charakterze zjawiska nazywanego »Oświeceniem« jest sfera ideowo-światopoglądowa, zaś określenie relacji między tą sferą a dziedziną doktryn estetycznych, tendencjami w sztuce i piśmiennictwie, zachowaniami społecznymi i instytucjami kultury pozostaje kwestią otwartą, wymagającą dociekań źródłowych oraz uściśleń teoretycznych i terminologicznych. Po trzecie wreszcie – utrwalone zostaje przekonanie o niejednorodności zjawisk określanych słowem »Oświecenia« w różnych przestrzeniach geograficznych, przede wszystkim, o współwystępowaniu w tym samym czasie zjawisk »oświeceniowych« i »nieoświeceniowych«, które mogą pozostawać w opozycji, lub też symbiozy i przenikania. Kwestia ich proporcji i relacji jest problemem dla systematycznych badań szczegółowych. Wypracowanie spójnej, koherentnej wizji »Oświecenia« jest ciągle intelektualnym wyzwaniem dla badaczy historii kultury"[2].

Być może na gruncie historii idei kwestia, czym jest Oświecenie, została rozstrzygnięta. Klarownie specyfikę tego prądu ideowego ujął bowiem Immanuel Kant w znanym artykule *Co to jest Oświecenie* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*), który ukazał się w berlińskim czasopiśmie „Berlinische Monatsschrift" niemal u schyłku tego okresu, bowiem w roku 1784. Jak powszechnie wiadomo, istotę Oświecenia sprowadzał Kant do „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy", „nie posługując się własnym rozumem", ale poddając się „obcemu kierownictwu", rozumianemu jako szeroko pojęta tradycja, w tym zwłaszcza tradycja religijna. Lekarstwem na wyjście z zawinionej niepełnoletności miało być korzystanie z wolności intelektualnej, odwaga samodzielnych poszukiwań, które są warunkiem dojrzałości intelektualnej, zdobywanej jednak stopniowo („powolne dojrzewanie"), a nie na drodze rewolucji, która narzuci nowe przesądy,

[2] T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia" 2001, t. 17, s. 25.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

tak w odniesieniu do poszczególnych osób, jak też opinii publicznej („publiczności")[3].

Analizom na poziomie historii idei grozi wszakże swoiste licytowanie się przykładami, które można różnie dobierać, różnym wydarzeniom czy publikacjom przyznając różną siłę oddziaływania we wskazywaniu tego, co typowe i tego, co jest od niego odstępstwem. Stąd też, poszukiwania dominanty Oświecenia o charakterze ideowo-światopoglądowym, należy uzupełnić o badania w zakresie szerzej pojętej historii kultury intelektualnej. W jej ramach analizuje się formy upowszechniania kultury, które miały zasadniczy wpływ na kształtowanie mentalności szerokich kręgów społecznych. Mogła zaś ona odbiegać, nieraz w sposób zasadniczy, od opinii charakterystycznych dla oświeceniowych elit, choćby to na ich wypowiedziach skupiały się podręczniki historii filozofii czy szerzej pojętej historii kultury. Dotyczy to takich instytucji jak wydawnictwa, biblioteki czy bodaj najważniejszy podówczas pas transmisyjny kultury, jakim było szkolnictwo. Nic dziwnego, że najwyższą uwagę przykładały do niego najpierw poszczególne wyznania religijne, czyniąc zeń skuteczne narzędzie ewangelizacji, zaś od wieku XVIII także absolutystyczne, a następnie biurokratycznie zarządzane państwo[4].

W tym duchu, nie tylko w polskiej historiografii kultury, uwidacznia się coraz wyrazistsze dążenie do traktowania Oświecenia w kategoriach całościowych, jako „epoki kulturowej"[5]. Najbardziej lapidarnie ujął to Janusz Maciejewski, rozumiejąc Oświecenie w sensie zespołu szeroko pojętych „stanowisk ideowych, przekonań i »gustów«", ale także „działań i zachowań społecznych", a w końcu „będących ich rezultatem wytworów kulturowych (m. in. dzieł sztuki), a także powiązanych z nimi instytucji". Podejście to umożliwia sformułowanie tezy o funkcjonowaniu różnych formacji kulturowych w określonej epoce, np. równolegle z Oświeceniem funkcjonowała w Rzeczypospolitej formacja Sarmatyzmu[6]. W tym też sensie mówi się często tylko o „wieku Oświe-

[3] Cyt. za: I. Kant, *Co to jest Oświecenie*, tłum. A. Landman, [w:] T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164.

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

[5] T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, dz. cyt. s. 17–20.

[6] J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*, [w:] tenże, *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Oficyna Wydawnicza „Latona", Warszawa 1994, s. 145. Rolę sarmatyzmu akcentuje zwłaszcza J. Staszewski, *Wiek XVIII w Polsce – próba nowej syntezy*, [w:] *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

cenia", albo wręcz o „wieku osiemnastym", by unikać jednostronnego podkreślania roli jednego z nurtów, gdy otwarta jest kwestia wagi poszczególnych elementów. Akcentowanie znaczenia pewnej „dominanty" w ramach określonej epoki odbywa się bowiem często na zasadzie *pars pro toto*[7].

Precyzując Kantowski program Oświecenia wskazuje się najczęściej, że postulowaną podówczas samodzielność intelektualną określa najlepiej kategoria racjonalizmu[8]. Wyraża ona specyfikę kontestacji tradycyjnej kultury autorytetu, począwszy od kultury naukowej, co ilustruje spór „starożytników" z „nowożytnikami", który zaowocował zwycięstwem ideałów nowożytnej nauki, zorientowanej empirycznie i technologicznie[9]. Oderwała się ona od klasycznej filozofii zespolonej z religią

Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 1996.

[7] Podejście to na gruncie historii kultury intelektualnej ujawnia się w dostępnych w języku polskim pracach Paula Hazarda (*Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972), Pierre Chaunu (*Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993) czy Jeremy Blacke'a (*Europa XVIII wieku 1700–1789*, tłum. J. Mikos, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997). Wprost postawa ta ujawnia się w monografii Laurence'a W. B. Brocklissa, który analizę umysłowości ludzi wykształconych podjął w pracy *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, traktowanej nie jako typowa historia szkolnictwa, ale jako szeroko pojęta „cultural history". Praca ta daje bowiem integralny wgląd w całokształt ówczesnej oświaty, gdy omawia w równej mierze dydaktykę ówczesnej humanistyki, filozofii i rodzącego się przyrodoznawstwa (wraz z medycyną) oraz prawa i teologii, jak też referuje dyskusje naukowe i ideowe, w tym światopoglądowe, obecne w ówczesnych podręcznikach i skryptach; przedstawia także ludzi, którzy upowszechniali te idee lub je poznawali, czyli poglądy nauczycieli i wychowanków; ostatecznie zaś określa formację intelektualną elit rządzących (*governing élite*), a nawet ludzi wolnych zawodów (*liberal professional élite*). L.W.B. Brockliss, *Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. VII–VIII, 1–9. Zob. S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 2007, t. 60, nr 1, s. 89–108; tenże, *Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: światopogląd a filozofia*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 23–35.

[8] Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008; tenże, *Standards of Philosophical Rationality. Traditions and Modern Times*, LIT Verlag, Berlin 2013.

[9] Zob. I. Stasiewicz, *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1967, s. 48–57. Por. Ch. Grell, *Le dix–huitième siècle et l'antiquité en France. 1680 – 1789*, t. 1–2, Voltaire Foundation, Oxford 1995; P. K. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, Fink, München 1981; *La Querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e – XVIII^e siècles*, red. A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001;

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

w formie tzw. nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, funkcjonującego na uniwersytetach i w szkołach średnich jako synonim wiedzy realnej bodaj do połowy wieku XVIII[10]. Oświeceniowy racjonalizm zerwał także z kulturą autorytetu w sensie kontestacji kultury religijnej jako ładu społecznego, stawiając „Boga chrześcijan przed sądem"[11]. W to miejsce ufundował kodeks praw człowieka, które uznaje się także za gwaranta współczesnego ładu społecznego, o czym świadczą dyskusje dotyczące *Karty praw podstawowych Unii Europejskiej*[12].

Nic więc dziwnego, że tytułowa kategoria „Oświecenie chrześcijańskie" czy „Oświecenie katolickie" przebija się z trudem zwłaszcza w polskiej historiografii, która przeszła marksistowski czyściec upatrywania w Oświeceniu etapu przejściowego w dojrzewaniu „naukowego" materializmu i ateizmu. Jeśli operują nią historycy kultury i nauki[13], to zdecydowanie rzadziej pojawia się na gruncie historii filozofii[14], gdzie uznaje się ją bądź to za kontrowersyjną[15], bądź też praktycznie się ją pomija[16]. Problematyka wyznaczona treścią tego terminu znalazła jednak

M. Fumaroli, *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Gallimard-Folio, Paris 2001.

[10] S. Janeczek, *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 477–512.

[11] P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, dz. cyt., s. 56. Hazard pisał w tym kontekście: „Agresywny Rozum przystąpił do rozgrywki. Chciał badać krytycznie nie tylko Arystotelesa, lecz każdego, kto myślał, każdego, kto pisał. Twierdził, że wykarczuje bez litości wszystkie stare błędy, tak by życie mogło się zacząć od nowa. Nie był nieznany, jako że zawsze, we wszystkich czasach go przywoływano, występował jednak z nowym obliczem". P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 117.

[12] Zob. A. Banaszkiewcz, *Karta Praw Podstawowych jako „uwieńczenie" unijnego systemu ochrony praw człowieka*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia" 2010, t. 4, s. 175–193; M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy Karty praw podstawowych Unii Europejskiej*, „Studia Prawnicze" 2003, nr 1 (155), s. 5–29.

[13] 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" 1998, t. 7, z. 1, s. 79–92.

[14] J. Czerkawski, *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 1979, t. 27, z. 1, s. 259–264; S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

[15] K. Bal, B. Paź, *Dziedzictwo Christiana Wolffa w Polsce*, [w:] Ch. Wolff, *Autobiografia,* tłum. J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. VII, XI.

[16] Np. w pomnikowej edycji *700 lat myśli polskiej* (t. 4, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, cz. 1. *Okres saski 1700–1763*, wybrał i oprac. M. Skrzypek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000) kategoria „oświecenie chrześcijańskie" pojawia się tylko w tytule pracy przywoływanej w przypisie (s. XXXIII) oraz w omówieniu twórczości jednego

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

ważne miejsce w historiografii europejskiej i amerykańskiej. Wskazuje się, że termin „katolickie oświecenie" (np. *katholische Aufklärung*, *les lumières catholiques*, *Catholic Enlightenment*), został użyty po raz pierwszy już w roku 1908 przez niemieckiego historyka Kościoła Sebastiana Merklego. Dopiero jednak od lat sześćdziesiątych XX wieku prowadzone są bardziej ożywione dyskusje nad zasadnością tego pojęcia, intensywne do dzisiaj[17].

W cennej rozprawie *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie* Richard Butterwick-Pawlikowski wskazuje, że międzydyscyplinarne badania nad oddziaływaniem idei w wieku XVIII w coraz większym stopniu ujawniają, że wpływowy obraz „Oświecenia", jako neopogańskiego I gallocentrycznego ruchu filozoficznego, przedstawiony przez Petera Gaya w latach sześćdziesiątych XX wieku[18], słabo pasuje do różnorodnego intelektualnego, medialnego i kulturowego fenomenu, który już w XVIII wieku zyskał w różnych językach miano: „wiek świateł", „wiek oświecony" lub „wiek Oświecenia". Na szczęście, odnotowuje się jednak wzrost badań nad relacją różnych religii do kultury Oświecenia[19]. W tym kontekście Butterwick-Pawlikowski przywołuje charakterystyczną opinię Jonathana Sheehana: „*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*"[20]. Butterwick-Pawlikowski dodaje: „Zamiast zapoczątko-wania procesu odejścia od religii prowadzącego do współczesnej, zeświecczonej Europy, doszło w XVIII wieku do kolejnych przekształceń religii, zarówno w mnożeniu

z prezentowanych w tomie filozofów (s. 397).

[17] Zob. *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, red. U. L. Lehner, M. Printy, Brill, Leiden 2010. Por. B. Schneider, *Katholische Aufklärung. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs*, „Revue d'Histoire Ecclesiastique" 1998, t. 93, s. 354–397; B. Plongeron, *Was ist katholische Aufklärung?*, [w:] *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, red. E. Kovács, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1979, s. 11–61; *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, red. H. Klueting, t. 1–2, Meiner, Hamburg 1993, s. 1–66, 142–162, 246–259.

[18] P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, t. 1: *The Rise of Modern Paganism*, t. 2: *The Science of Freedom*, Knopf, New York 1966–1969.

[19] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia" 2014, t. 30, s. 11–55; zwłaszcza s. 14–24.

[20] J. Sheehan, *Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay*, „American Historical Review" 2003, t. 108, z. 4, s. 1064; por. tamże, s. 1061–1080.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

sensów samego słowa, jak i w jej przeżywaniu”[21]. Istotnie, dzisiaj nie tylko bowiem przeciwstawia się sobie dwa obrazy Oświecenia, zsekularyzowanego i religijnego, ale i doprecyzo-wuje się naturę tego ostatniego, ukazując różne jego wyznaniowe formy: żydowskie (Haskala), protestanckie i katolickie[22]. To ostatnie, wydaje się, że jest nie tylko najbardziej wyraziste, ale też i jednorodne, ze względu na instytucjonalne ugruntowanie opiniotwórczej funkcji hierarchicznie skonstruowanego Kościoła, aż po Stolicę Apostolską. Jak słusznie wskazuje Butterwick-Pawlikowski, badania te wpisują się w utrwaloną w historiografii tendencję do „rozszerzenia treści oświecenia, m.in. o kolejne narodowe, globalne, regionalne, peryferyjne, wyznaniowe lub wręcz teologiczne warianty, czy nawet wielość oświeceń (*multiple Enlightenments*)”[23].

Ta niewątpliwa różnorodność w zakresie interpretacji kultury Oświecenia nie wyklucza jednak możliwości postawienia pytania o jego myśl przewodnią. Wydaje się, jak dokumentuje Butterwick-Pawlikowski, że także współcześnie dominuje naturalistyczna interpretacja Oświecenia, choćby – jak chce John Robertson – sekularystyczne tendencje w antropologii, ukierunkowane na stworzenie nowego ładu, także gospodarczego, funkcjonowały obok ówczesnych wyznań, a nie przeciw nim[24]. Bodaj najwyraźniej wymiar naturalistyczny podkreśla Jonathan Israel, mimo że dostrzega on złożony charakter kultury Oświecenia. Jeśli poszerza krąg myślicieli zaliczanych do „Oświecenia umiarkowanego” (od Spinozy po Woltera i Monteskiusza), uznanego za typowe i do-

[21] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, dz. cyt., s. 14.

[22] Por. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton, NY, 2008; H. Rosenblatt, *The Christian Enlightenment*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, t. 7: *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, red. S. I. Brown, T. Tackett, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 283–301. O prawosławnym kontekście oświecenia zob. S. Dixon, *„Prosveshchenie”. Enlightenment in Eighteenth–Century Russia*, [w:] *Peripheries of the Enlightenment*, red. R. Butterwick, S. Davies, G. Sánchez Espinosa, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century” 2008, nr 1, s. 229–250.

[23] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, s. 15. Tezę o „wielości oświeceń” najmocniej propaguje J. G. A. Pocock w liczącym już pięć tomów dziele *Barbarism and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1999–2011. Por. *The Enlightenment in National Context*, red. R. Porter, M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge 1981. Por. *Geography and Enlightenment*, red. D. N. Livingstone, C. W. J. Withers, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1999; *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750–1830*, red. G. Paquette, Ashgate, Aldershot 2009.

[24] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, dz. cyt., s. 15. Zob. J. Robertson, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 28–44.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

minujące (*mainstream Enlightenment*), to jednak wytknie mu filozoficzną niekonsekwencję, przesądzającą o jego ostatecznej klęsce, widocznej już przed Rewolucją Francuską. Równocześnie eksponuje rolę „Oświecenia radykalnego" jako nurtu materialistycznego i republikań-skiego. Co najważniejsze, właśnie w tym przejawie Oświecenia upatruje korzeni współczesnego sekularyzmu, ujawniającego się w dominującej obecnie kulturze społecznej wyznaczanej przez postępowe laickie standardy liberalizmu i demokracji, której wrogowie mają być następcami ówczesnych chrześcijańskich kontestatorów radykalnego Oświecenia[25].

Nic więc dziwnego, że dominacja interpretacji podkreślających skrajnie racjonalistyczny, stąd utopistyczny charakter Oświecenia przesądziła o jego krytyce formułowanej nawet przez przedstawicieli marksizującej szkoły frankfurckiej[26] czy postmodernizmu[27]. Nie inaczej

[25] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, dz. cyt., s. 15–17. Zob. J. Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2009; tenże, *Enlightenment! Which Enlightenment?*, „Journal of the History of Ideas" 2006, t. 67, s. 523–545. Por. tenże, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; tenże, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; tenże, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2011. Obok prób upowszechniania idei J. Israela, również na gruncie polskim (np. P. Gut, *The Legacy of Spinoza. The Enlightenment According to Jonathan Israel*, „Diametros" 2014, t. 40, s. 45–72), dokonanie to spotyka się z krytyką w zakresie fundamentalnej zgodności tej swoiście historiozoficznej interpretacji z realiami wieku Oświecenia, nie tylko w aspekcie religijnym, ale także społecznym i politycznym. Zob. S. Stuurman, *Pathways to the Enlightenment. From Paul Hazard to Jonathan Israel*, „History Workshop Journal" 2002, t. 54, s. 227–235; G. Ricuperati, *In margine al Radical Enlightenment di Jonathan I. Israel*, „Rivista Storica Italiana" 2003, t. 115, nr 1, s. 285–329; D. M. MacMahon, *„What are Enlightenments?"*, „Modern Intellectual History" 2007, t. 4, nr 3, s. 601–616; R. Robertson, *Religion and the Enlightenment. A Review Essay*, „German History" 2007, t. 25, nr 3, s. 422–432; A. J. La Vopa, *A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment*, „The Historical Journal" 2009, t. 52, s. 717–738; A. de Dijn, *The Politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel*, „The Historical Journal" 2012, t. 55, s. 785–805; S. Gardner, *Spinoza, Enlightenment, and Classical German Philosophy*, „Diametros" 2014, t. 40, s. 22–44.

[26] Syntetycznie zob. H. Jakuszko, *Frankfurcka szkoła*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 610–623. Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994; J. Habermas, *Splątanie mitu i oświecenia. Uwagi do „Dialektyk der Aufklärung" po ponownej lekturze*, tłum. P. Pieniążek, [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1987.

[27] Zob. J. Życiński, *Chrześcijaństwo a dziedzictwo oświecenia*, [w:] *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*, red. A. Białecka, J. J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

ocenia się Oś-wiecenie w wielu kręgach chrześcijaństwa, widząc w nim pierwszy istotny krok w sekularyzacji kultury. Uwidoczni się to nawet u takich myślicieli jak papież Jan Paweł II, przecież człowiek dialogu, gdy w drugim rozdziale *Pamięci i tożsamości* zatytułowanym „Ideologie zła", przeprowadzi kategoryczną krytykę kultury oświeceniowej w aspekcie jej współczesnych konsekwencji ideowych, a nawet politycznych, czyli w postaci dwudziestowiecznego nazizmu i komunizmu. Pisze lapidarnie: „Jaki jest korzeń tych ideologii pooświeceniowych? Odpowiedź jest jednoznaczna i prosta: dzieje się to po prostu dlatego, że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Odrzucono to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie »natury ludzkiej« jako »rzeczywistości«, zastępując ją »wytworem myślenia« dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności […] Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu"[28]. Ta wielowymiarowa krytyka ujmuje jednak filozofię Oświecenia jako element tradycji nowożytnej, zainicjowanej już przez Kartezjusza w formie filozofii podmiotu, która miała zapoczątkować destrukcję metafizyki[29].

Nie można wszakże nie dostrzec, że papież równoważy niejako tę wypowiedź w rozdziale XVIII przywoływanej książki, zatytułowanym „Owoce dobra na glebie oświecenia", doceniając trwałe osiągnięcia Oświecenia. Widzi w nich bowiem dziedzictwo chrześcijańskiej antropologii[30]. Jan Paweł II zdawał się bowiem wierzyć, że współczesne wynaturzenia są zniekształceniem tez wywodzących się z rzetelnej filozofii powiązanej z myślą chrześcijańską. Będzie więc można – choćby z trudem – przywrócić prawom człowieka, będącym synonimem kultury społecznej postulowanej w epoce Oświecenia (po raz pierwszy termin „prawa człowieka" pojawił się w 1776 roku w „Virginia Bill of Rights"), ich pierwotny kontekst, skoro są one powtórzeniem idei

„Semper", Warszawa 2001, s. 143–155.

[28] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Kraków 2005, s. 20–21.

[29] Wydaje się, że ta kategoryczna ocena kartezjanizmu, formułowana zapewne za twórcami neotomizmu (J. Maritain, É. Gilson, M. A. Krąpiec), odnosi się raczej do radykalnych form filozofii podmiotu owocujących różnymi formami idealizmu, które doprowadziły do destrukcji realistycznej metafizyki, a tym samym do zagubienia tezy o istnieniu Boga niezbędnej jako fundament etyki.

[30] S. Janeczek, *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie Pamięci i tożsamości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości"*, red. A. Olech, M. Rembierz, Wydawnictwo „Esus", Poznań 2010, s. 137–148.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

prawa naturalnego, zakorzenionego w kulturze chrześcijańskiej[31]. Stąd też Tracey Rowland sądzi, że opinia papieża jest bliska tezie głoszonej przez Hansa Ursa von Balthasara, który widział w tym zjawisku kulturowo-społecznym *spoliatio Christianorum*, czyli ograbienie chrześcijańskiego dorobku intelektualnego. Dziedzictwo respektu wobec osoby ludzkiej, przejawia-jącego się w prawach człowieka, wykorzystała tradycja liberalna, ale nadała mu znaczenie inne od sensu oryginalnego, zakorzenionego w dyskursie chrześcijańskim[32].

Jan Paweł II formułuje krytyczną ocenę oświeceniowej formacji kulturowej, jako epoki „kryzysu tradycji chrześcijańskiej". Jednocześnie przeciwstawia radykalizm Oświecenia francuskiego, po części charakterystycznego dla innych nacji, Oświeceniu polskiemu. Nie można nie przyznać papieżowi racji, podobnie bowiem czyni to w wyważonej syn-

[31] Krytyka wieloznaczności ujawniających się w oświeceniowej idei natury została podjęta bodaj najbardziej konsekwentnie przez Alasdaira C. MacIntyre'a. Wskazuje on, że w oświeceniowym projekcie uzasadnienia moralności został zagubiony jeden z podstawowych elementów schematu moralnego, który ukonstytuował się na gruncie arystotelizmu w religijnej kulturze dojrzałego średniowiecza. Z trójelementowego schematu rozumowania etycznego, zawierającego trzy elementy: wizję nieuformowanej natury ludzkiej, pojęcie człowieka, który zrealizował swój cel, oraz moralne nakazy umożliwiające człowiekowi przejście od jednego stanu do drugiego, usunięto drugi z wymienionych składników. Dokonało się to przez odrzucenie możliwości uchwycenia istoty rzeczy, której elementem jest odniesienie do celu, zagubione przez nowożytną naukę. Uniemożliwia to formułowanie sądów moralnych jako twierdzeń o faktach. Skoro nie mają one charakteru zdań opisowych, to sprowadzają się do zdań pozornych, które są wyrazem emocjonalnych stanów ludzi formułujących takie wypowiedzi, i z tej przyczyny nie mogą być poddane ocenie w aspekcie ich prawdziwości. Prowadzi to do zagubienia obiektywistycznego i sprawczego charakteru zarówno systemów wartości moralnych, jak i formułowanych na ich podstawie naszych ocen moralnych. To zaś z kolei musi prowadzić do ukonstytuowania się racjonalistycznego indywidualizmu, przypisującego jednostkom nieredukowalną autonomiczność w ich wyborach moralnych oraz zdolność do kierowania się w ich dokonywaniu autonomicznymi (uznanymi za racjonalne) kryteriami, które mają być gwarantem słuszności tych wyborów. A. MacIntyre, *Dlaczego oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności był skazany na niepowodzenie?*, „Znak" 1992, nr 12 (451), s. 45–56 (jest to V rozdział książki *After Virtue* wydanej w roku 1984); toż jako: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności¸* tłum. J. Hołówka, wstęp. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 109–127. Zob. D. Drałus, *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne" 2000, t. 11, s. 113–135; T. Biesaga, *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę (Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego)*, red. J. Pawica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133–142.

[32] T. Rowland, *Niedokończona budowla*, „Tygodnik Powszechny" 2009, nr 14 (3117). Por. J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego i ich następstwa w kulturze chrześcijańskiej*, [w:] *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*, dz. cyt., s. 39–67.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

tezie Jeremy Black, wskazując na specyfikę polskiego Oświecenia, choćby tylko na polu reform edukacyjnych, zainicjowanych w szkołach zakonnych, prowadzonych przez pijarów i jezuitów. Jednocześnie, przeciwstawiając się ujawniającemu się często w historiografii dążeniu do „przeceniania elementów wspólnych i niedoceniania roli odrębnych cech Oświecenia", wskazuje Blacke, że tendencje typowe dla polskiego Oświecenia nie są bynajmniej charakterystyczne tylko dla Rzeczpospolitej. W oświeceniowych, na pozór radykalnie nowatorskich przemianach, należy dostrzegać bowiem ich ciągłość; nawet jeśli „niektórzy autorzy [...] określali swe idee przez opozycję do dokonań przeszłości", to jednak „większość podążała inną drogą i nawet ci, którzy akcentowali zmianę, często sięgali po idee zaczerpnięte z przeszłości"[33]. Stąd też Blacke protestuje przeciwko opinii o desakralizacji kultury Oświecenia, gdyż „po pierwsze, należy odróżniać zmiany wrażliwości religijnej od objawów jej zaniku, po drugie, świadectwa, jakimi dysponujemy, wskazują, że sceptycyzm, choć niewątpliwie obecny, to zjawisko marginesowe i że o wiele powszechniejszym fenomenem była bogata religijność ludowa, często niepodatna na wpływy reformatorsko nastawionych duchownych"[34].

Jak wskazano wyżej, Black wskazywał, że tendencja ta uwidoczniła się w polskim Oświeceniu, którego twórcami byli bardzo często duchowni. Jak pokazuje Elżbieta Aleksandrowska, wśród szeroko pojętego kręgu ludzi pióra w dobie polskiego Oświecenia duchowni stanowili grupę najbardziej liczną. Należało doń 195 pisarzy z populacji 534 osób, to jest 36,9% ogółu. W trzech pierwszych generacjach pisarskich stanowili oni ponad 50% twórczych elit. Grupę najliczniejszą wśród pisarzy duchownych tworzyło duchowieństwo zakonne, obliczane na 27,5% ogólnego stanu pisarzy[35]. Podobne procesy ujawniły się także np. w Oświeceniu szkockim. Wedle Stefana Zabieglika, nurt ten, w swej podstawowej warstwie, nie był wrogi wobec instytucji religijnych, bowiem uczestniczyło w nim wielu duchownych: „Szczególną cechą szkockiego Oświecenia była przy tym aktywność w jego ramach liberalnej grupy duchowieństwa, której przez wiele lat przewodził W. Robertson. Przedstawiciele tej grupy utrzymywali ścisłe więzi ze świeckimi luminarzami nauki i filozofii, nie wyłączając samego Hume'a. W żad-

[33] J. Blacke, *Europa XVIII wieku 1700–1789*, dz. cyt., s. 275.
[34] Tamże, s. 234.
[35] E. Aleksandrowska, *Pijarzy w środowisku pijarskim polskiego Oświecenia*, [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wiek*u, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Instytut Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN, Warszawa 1993, s. 37–50.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

nym z krajów europejskich udział duchowieństwa w ruchu oświeceniowym nie był chyba tak liczny i znaczący, jak właśnie w Szkocji”[36]. Podobnie było w Oświeceniu włoskim, gdzie np. nie spadło zainteresowanie literaturą religijną czy praktykami religijnymi (Ludovico A. Muratori, Cesare Beccaria)[37].

Co ciekawsze, trwałą obecność kultury chrześcijańskiej w kulturze Oświecenia, właściwą duchowi współczesnej historiografii podkreślającej ideę *longue durée*[38], można zaobserwować nie tylko w Anglii[39], ale nawet we Francji. Wydane tam sztandarowe dzieło oświecenia, jakim jest *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences, des arts et des métiers*, nie tylko oddawało standardy naukowe Oświecenia, ale też chciało kształtować ówczesną mentalność[40]. *Encyklopedia* miała zaś wyraźnie określoną wymowę ideologiczną, areligijną, czy czasami wręcz antyreligijną. Antropocentryczna perspektywa tłumaczy naturalistyczną wykładnię życia społecznego i kultury, teocentryzm został bowiem zastąpiony socjocentryzmem. Choć pozostawiono szereg haseł z zakresu teologii, tak w odniesieniu do teologii naturalnej (istnienie Boga), jak i teologii objawionej (przedstawianej głównie w aspekcie historycznego rozwoju dogmatów z racjonalistyczną wykładnią zręcznie wkomponowanego komentarza, dezawuującego referowane z pozoru bezstronnie zagadnienie), to jednak naczelna opcja w wyjaśnianiu świata i człowieka miała w dużej mierze charakter laicki (np. hasło *Człowiek* Diderota nie ma żadnych odniesień do Boga i *Biblii*). Encyklopedyści – na co wskazu-

[36] S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia – z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” 1997, Filozofia III, nr 558, s. 333. Por. tamże, s. 41–93; tenże, *Filozofia szkockiego Oświecenia*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, t. 16, s. 179–188.

[37] S. Roszak, *„Settecento” czy „Illuminismo” – dylematy oświeceniowe w świetle najnowszych badań włoskich*, „Wiek Oświecenia” 2001, t. 17, s. 43–45.

[38] Zob. F. Braudel, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 1958, t. 13, nr 4, s. 725–753. Por. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, przedm. B. Geremek, W. Kula, „Czytelnik”, Warszawa 1971, 1999; W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

[39] Zob. S. Janeczek, *Racjonalizm kultury intelektualnej Johna Locke’a*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2011, t. 2, s. 51–70.

[40] *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par... [Denis] Diderot et quant à la partie mathématique par... ... [Jean le Rond] D’Alembert*, t. 1–35, Briasson, David, le Breton, Durand, Paris 1751–1780; reprint F. Frommann Verlag, Stuttgart 1966–1995; wydanie elektroniczne – Redon, Marsanne 1999. Zob. S. Janeczek, *Filozofia w „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej”*, [w:] *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2013, s. 157–170.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

je m.in. programowa wypowiedź Diderota w haśle *Encyclopédie*[41] – stanowili nawet pierwszą zorganizowaną grupę filozofów czy literatów (*société de gens de lettres*), co sygnalizuje podtytuł *Encyklopedii* wskazujący jej autorów. Programowo zmierzała ona do zmiany men-talności ludzi sobie współczesnych, stąd *Encyklopedia* stanowiła instrument propagandy o znaczeniu wręcz rewolucyjnym. Jest ona w dużej mierze odpowiedzialna za sekularyzację kultury zachodniej i z tego powodu była potępiona w roku 1759 nie tylko przez Kościół katolicki (papież Klemens XIII), ale także przez jansenistycznie nastawiony parlament i radę królewską. Dotykały ją więc zakazy wydawania, a drukarze, bez wiedzy Diderota, dokonali swoistej cenzury w aspekcie ideologicznym[42]. Pojawiły się też jej wydania, które miały nie tylko ujednolić hasła w aspekcie naukowym, ale i łagodzić jej antyreligijny charakter, jak we wpływowej edycji przygotowanej przez krąg szwajcarskich protestantów pod kierunkiem włoskiego eks-reformaty Franceso de Félice (1723–1789), znanego bardziej pod imionami zakonnymi: Fortuné Barthélemy[43].

[41] [W:] *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné*, t. 5, s. 635–649.

[42] A. M. Wilson, *Diderot. The Testing Years 1713–1759*, Oxford University Press, New York 1957, s. 94–95. Zob. *Aufklärung als Mission*, red. W. Schneiders, Hitzeroth Verlag, Marburg 1993; D. H. Gordon, *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Reestablished Text*, Columbia University Press, New York 1960; R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, W.W. Norton and Company, London 1995; Ph. Blom, *Enlightening the World Encyclopédie, the Book that Changed the Course of History*, Palgrave Macmillan, New York 2005; V. Le Ru, *Subversives lumières. L'encyclopédie comme machine de guerre*, CNRS Éditions, Paris 2007; J.-L. Vissière, *La secte des empoisonneurs*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1993; W. Cisło, *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.

[43] *Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné de connaissances humaines. Mis en ordre par M. de Félice*, t. 1–58, Société typographique, Yverdon 1770–1780. Preferencja tej edycji, choć jeszcze bardziej niechętnej katolicyzmowi, ale harmonijnie zespalającej objawienie z osiągnięciami naukowymi i z proklamacją idei postępu, uwidacznia się nawet w – tak wyjątkowo niezbornej ideowo i niechętnej katolicyzmowi – postawie, jaką zajmował Wolter, który w 1770 r. pisał do Gabriela Cramera, że bardziej ceni poprawioną edycję od ujęcia oryginalnego: „Pour moi.... j'acheterai l'édition d'Yverdon et non l'autre". *Voltaire's Correspondence*, wyd. Th. Besterman, t. 77, Institut et Musée Voltaire, Genève 1962, s.163, nr 15807. Cyt. za: C. Donato, *Rewriting Heresy in the Encyclopedie d'Yverdon 1770–1780*, „Cromohs" 2002, t. 7, s. 1–26. Por. Ch. de Félice, *L'„Encyclopédie" d'Yverdon. Une „Encyclopédie" suisse au siècle des Lumières*, Fondation de Félice, Yverdon-les-Bains 1999; *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne. Contextes — contenus — continuités*, red. J.-D. Candaux i in., Slatkine, Genève 2005. Dokumentację wydań *Encyklopedii w latach* 1751–1789 zawiera: J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, Oxford University Press, London 1968, s. 1–51.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Środowisko encyklopedystów, określanych „filozofami”[44], było jednak przedmiotem nieustannej krytyki środowisk katolickich („dewotów”)[45], tak w aspekcie prac literackich, publicystyki naukowej, jak i dokonań erudycyjnych, stojących na wysokim poziomie i asymilujących najnowsze zdobycze nauki. Dotyczy to np. jezuitów z Trévoux, wydających w latach 1701–1767 *Mémoires de Trévoux*, tyleż korzystające z kultury nowożytnej, co polemizujące z encyklopedystami, choć aspektywnie czerpiące z ich dokonań. Podobny charakter miał *Dictionnaire de Trévoux*, wychodzący już od roku 1704[46]. Postawa ta uwidoczniła się zresztą już od wieku XVII w postaci ograniczonej recepcji dokonań Kartezjusza. Jeśli jednak jezuici chętnie sięgali po jego fizykę, to byli ostrożni wobec jego racjonalizmu na gruncie filozofii[47].

Według Buterrwicka-Pawlikowskiego, „umiarkowane i reformatorskie oświecenie stało się formacją przewodnią w Europe w drugiej

[44] Wrogowie *Encyklopedii* ukuli przezwisko „cacouac”, na określenie krzykliwego mędrka, które stało się pejoratywnym określeniem encyklopedysty i przyjęło się szeroko, pesząc skutecznie adresatów — J. N. Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, Amsterdam 1757; przedr. Slatkine, Genève 1968. Por. J.-L. Vissière, *La secte des empoisonneurs...*, dz. cyt.; G. Stenger, *L'Affaire des cacouacs. Trois pamphlets contre les Philosophes des Lumières*, Université de Saint-Etienne, Saint-Étienne 2004.

[45] Olbrzymią listę publikacji towarzyszących wydaniu *Encyklopedii*, zarówno nastawionych przyjaźnie, jak i pamfletów zamieszcza J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, dz. cyt., s. 252–423.

[46] J. Daoust, *Encyclopédie et jésuites de Trévoux. 1751–1752*, „Etudes” 1952, s. 179–191; J. N. Pappas, *Berthier's Journal de Trévoux and the Philosophes, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Institut et Musée Voltaire, Genève 1957. W szerszym kontekście zob. A. Desaultes, *Les „Memoires de Trévoux” et de le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701–1734*, Institutum historicum S. I., Roma 1956; C. M. Northeast, *The Parisians Jesuits and the Enlightenment 1700–1762*, Voltaire Foundation, Oxford 1991.

[47] Potraktowanie Kartezjańskiego wymogu oczywistości podmiotowej jako uniwersalnego warunku wiedzy pewnej zagrażało prawomocności poznania religijnego, nic więc dziwnego, że stał się on symbolem zagrożenia dla kultury naukowej sprzężonej z chrześcijaństwem. Zob. F. Bargieł, *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie” 1989, s. 33–41; tenże, *Geneza i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie” 1990, s. 101–127; R. Darowski, *Stosunek Andrzeja Rudzkiego (1713–1766) do filozofii Kartezjusza*, [w:] tenże, *Studia z filozofii w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1998, s. 273–282. W rzeczywistości stosunek Kartezjusza do religii był bardziej wyważony. Por. S. Janeczek, *Z dziejów genezy nowożytnej filozofii religii. Kartezjusz*, [w:] *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, red. A. Dębiński i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 575–587; T. Śliwiński, *Religijność Kartezjusza, czyli o ostatecznym Testamencie Boga*, „Nowa Krytyka” 2004, t. 17, s. 93–109. Por. Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Wydawnictwo „Arcana”, Kraków 1998.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

połowy XVIII wieku, ale nigdy nie osiągnęło monopolu nawet w kulturze elit. Wystarczy przypomnieć o sukcesach mesmeryzmu, lub o swoistym mistycyzmie ruchów wolnomularskich i różokrzyżowskich”[48]. Równie słuszna jest jego opinia, że „niespodziewany rozwój wydarzeń w rewolucyjnej Francji – gdzie już w 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 oświecenia”[49]. Nic więc dziwnego, że w miejsce Oświecenia przyszła inna formacja kulturowa, która wyrugowała ograniczenia kultury oświeceniowej, takie jak antymetafizycyzm czy płaski moralizm, a dowartościowała żywą, emocjonalną religijność oraz ukazała integralne piękno (moralne, estetyczne) chrześcijaństwa, co pozwoliło marzyć o ponownym wybuchu chrześcijaństwa, jako siły zdolnej do przekształceń społecznych[50]. Zaludniły się więc na nowo opustoszałe kościoły. Jeśli jednak hierarchia katolicka angażowała się w dokonania reformatorskie, to przecież nigdzie więź między władzami państwowymi a kościelnymi nie była tak wielka jak w kulturze protestanckiej, gdzie nawet przy pomocy wojska zmuszano prosty lud do używania zracjonalizowanych modlitewników[51].

Nie wolno też zapominać, że oświeceniowym aktom reformatorskim towarzyszyły zdarzenia określane jako „oświecona nietolerancja”[52]. Jej przejawem nie musi być tylko Rewolucja Francuska postrzegana aspek-

[48] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, dz. cyt., s. 23. Por. K. M. Dmitruk, *Oświecenie – konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia” 2001, t. 17, s. 58–63.

[49] R. Butterwick-Pawlikowski, *Między Oświeceniem a katolicyzmem*, dz. cyt., s. 23–24. Por. D. K. Van Kley, *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity. The Problem of Dechristianization in the French Revolution*, „American Historical Review” 2003, t. 108, z. 4, s. 1081–1104. L. W. B. Brockliss, *Calvet's Web. Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford 2002.

[50] F.-R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, tłum. A. Loba, Klub Książki Katolickie, Poznań 2003. Na gruncie polskim idea chrześcijańskiej inspiracji przemian społecznych ujawniła się m.in. w *Ojcze nasz* Augusta Cieszkowskiego. Zob. S. Janeczek, *„Ojcze nasz” Augusta Cieszkowskiego. Ideologia, filozofia religijna, katolicka nauka społeczna? Przegląd stanowisk* (w druku).

[51] F. Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Herold, Wien 1961, s. 161–187.

[52] Zob. P. Chaunu. *Cywilizacja wieku oświecenia*, dz. cyt., s. 162–164. Por. F. Bluche, *Le Despotisme éclaire*, Fayard, Paris 1968.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

tywnie jako przejaw kulturowego wandalizmu[53], którą Jacob Leib Talmon, nie zawahał się określić jako „totalitarną demokrację"[54]. Przykładem antyreligijnej „oświeconej nietolerancji" jest bowiem wymuszona na papieżu kasata jezuitów, pozostawiona ostatecznie do decyzji poszczególnym władcom, stąd – o ironio – funkcjonowali oni dalej tylko w protestanckich Prusach i prawosławnej Rosji[55]. Detaliczne podporządkowania absolutystycznej władzy państwowej wszelkich przejawów życia kościelnego doprowadziło nawet w oświeconej katolickiej Austrii do likwidacji w roku 1791 od 700 do 800 opactw i klasztorów, a tylko w dziedzicznych krajach austriackich aż 7 354 zakonników musiało opuścić klasztory, które zamieniano na kościoły parafialne, składy, magazyny lub je po prostu zburzono[56]. Nawet więc zaangażowani w reformy oświeceniowe hierarchowie katoliccy, jak np. kard. Christoph Anton Migazzi, który uczestniczył w przekształceniach szkolnych w dobie panowania cesarzowej Marii Teresy, z czasem występowali stanowczo przeciwko ograniczeniom swobód kościelnych[57].

Religia bowiem, zwłaszcza centralnie zarządzany Kościół katolicki, była w oświeconej Europie przedmiotem niewybrednych ataków, a jednocześnie niezbędną podporą ładu moralnego, a ten – fundamentem porządku społecznego. Cyniczny Voltaire z jednej strony wzywał: *écrasons l'infâme* („rozdeptać łajdactwo"), a z drugiej stwierdzał:

---

[53] Nie przypadkowo termin wandalizm upowszechnił się od rewolucyjnego niszczenia kultury, która w swej podstawowej tkance była związana z chrystianizmem. Zob. S. Bianchi, *Le vandalisme révolutionnaire ou la naissance d'un mythe, dans La légende de la Révolution, (colloque tenu en 1986 à Clermont)*, Éditions Adosa, Paris 1988, s. 189–199.

[54] „Totalitarna demokracja wyrasta ze wspólnego pnia osiemnastowiecznych idei i nie jest bynajmniej zjawiskiem świeżej daty, obcym tradycji Zachodu. Pojawiła się jako odrębny i możliwy do zidentyfikowania nurt w czasach Rewolucji Francuskiej i odtąd rozwijała się nieprzerwanie. Toteż jej początki sięgają znacznie głębiej w przeszłość niż dziewiętnastowieczne systemy myślenia, takie jak marksizm – albowiem sam marksizm był tylko jednym, choć, przyznać trzeba, najbardziej znaczącym spośród różnych wariantów ideału demokracji totalitarnej, które następowały po sobie w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat". J. L. Talmon, *O demokracji totalitarnej*, „Znak" 1992, nr 2 (443), s. 67–80. Por. tenże, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952.

[55] P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, dz. cyt., s. 104–109.

[56] Zob. G. Winner, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Herold, Wien 1967.

[57] Por. H. Rieser, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Herder Verlag, Wien 1963; F. Maass, *Der Frühjosephinismus*, Herold, Wien 1969; *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus,* red. H. Reinalter, Böhlau Verlag, Wien 2008; A. Freye, *Die Josephinischen Reformen in Österreich unter Maria Theresia und Joseph II. mit dem Schwerpunkt der Kirchenreform*, GRIN Verlag, München 2007.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

„Gdyby Bóg nie istniał, należałoby go wymyślić”[58]. „Filozofowie” bowiem, jeśli postulowali wykorzystanie religii, to jednak w sposób instrumentalny, jak np. Denis Diderot, który formułując zalecenia dla reformy szkolnictwa w Rosji z lat 1775–1776, równie cynicznie stwierdzał: „Mimo nieskończonego zła, jakie systemy religijne wyrządziły ludzkości, mimo szkodliwości sytemu, który oddaje posłuch ludu w ręce księdza [...] suma doraźnych korzyści, które wiara zapewnia wszystkim państwom, wyrównuje zło wyrządzone obywatelom przez sekciarstwo, narodom zaś przez brak tolerancji”[59]. Już na szczeblu podstawowym zalecił więc wprowadzenie „katechizmów moralności i polityki”, zespalających moralistycznie traktowaną religię z nauczaniem prawodawstwa państwowe-go, co pomogłoby poddać religię kontroli państwa[60].

Pozostający na służbie króla Prus i rosyjskiej carycy, oświeceniowi intelektualiści wyrażali wolę swych mocodawców, którzy promowali wspólny oświeceniowej Europie model oświaty, niezależnie od swych zapatrywań religijnych. Utylitarystycznie pojęta szkoła państwowa, Według Fryderyka II, króla Prus, miała służyć nade wszystko wychowaniu „*nützliche und tugendhafte Bürger*”[61]. Nawet w tej czysto utyli-

[58] Voltaire, *Epitre a l'auteur du nouveau livre des trois imposteurs*, Paris 1769, s. 22. Zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii nowożytnej*, dz. cyt., s. 65–80; M. Skrzypek, *Ambiwalencje oświeceniowych pojęć religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. Filozofowie oświecenia o Konfederacji Barskiej*, [w:] *Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje – krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 49–83.

[59] D. Diderot, *Plan d'une université pour le Gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, [w:] *Œuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales*, red. J. Assézat, M. Tourneux, t. 3, Garnier frères, Paris 1875, s. 517–518; cyt. w przekładzie i wg wyd. K. Mrozowska, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia: Rolland d'Erceville – Denis Diderot – Komisja Edukacji Narodowej. Studium porównawcze*, „Rozprawy z dziejów oświaty” 1976, t. 19, s. 36–37.

[60] Tamże, s. 42. Por. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989.

[61] Friedrich II, *Über die Erziehung. Brief eines Genfers an Herrn Burlamaqui, Professor in Genf*, [w:] *Die Werke Friedrichs des Großen in deutscher Übersetzung*, red. G. B. Volz, tłum. F. Oppeln-Bronikowski, t. 8, Hobbing, Berlin 1913, s. 257 i nast.; cyt za: M. Heinemann, *Schule im Vorfeld der Verwaltung. Die Entwicklung der Preußischen Unterrichtsverwaltung von 1771–1800*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, s. 51. W prywatnej korespondencji z Wolterem król wypowiadał się jeszcze bardziej lapidarnie, formułując opinię podzielaną przez obu interlokutorów, iż „le vulgaire ne mérite pas d`être éclairé”. Cyt. za: T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Książnica Polska w Warszawie, Kraków 1921, s. 2. *Discours de l`utilité des sciences et des arts dans un état* z 1772 r. odkrywał zaś czysto utylitarne pobudki zajęcia się kwestią edukacji pospólstwa stwierdzając, że trudniej rządzić narodem głupim niż oświeconym, gdyż jest wówczas bardziej tępy i niesforny. Cyt za: H. Pohoska, *Sprawa oświaty ludu w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, Wydawnictwo M. Arcta, Kraków

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

tarystycznej perspektywie kształcenie miało być jednak w równym stopniu „rozumne", co i „chrześcijańskie", w zakresie „bojaźni Bożej i innych użytecznych rzeczy". Stąd pierwszorzędny cel nauczania sprowadzał się do przyswojenia „najbardziej koniecznych elementów chrystianizmu", po których dopiero zalecano naukę czytania i pisania[62]. Nie inaczej reformował oświatę cesarz austriacki Józef II, gdyż ten, kto „*keine Religion hat, fürchtet Gott nicht; und wer Gott nicht fürchtet, der kann kein rechtschaffener Unterthan seyn*"[63]. W tym kontekście zrozumiałe jest zalecenie Antona grafa Pergen, by przygotowywać „wahre aber zugleich aufgeklärte und zu den Diensten des Vaterlandes so fähige als willige Christen"[64]. Organizator szkolnictwa elementarnego z nachyleniem zawodowym Johann I. Felbiger, wcześniej opat augustiański, zmierzał zaś do wychowania równocześnie „*rechtschaffenen Christen, treuen Untertaten und brauchbaren Menschen*"[65]. Cóż więc dziwnego, że reformatorami

1925, s. 27–28. Wbrew niektórym opracowaniom, przemilczającym prawdziwe pobudki zainteresowania Fryderyka II oświatą ludową (np. zachwyt nad postawą króla-filozofa sformułowany przez Wilhelma Diltheya *Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung*, [w:] tenże, *Gesamte Schriften*, t. 3, B. G. Teubner, Leipzig 1927, s. 135; za: J. Stanzel, *Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus*, Schöningh, Paderborn 1976, s. 153) większość autorów dokumentuje prawdziwe pobudki zainteresowania Fryderyka II oświatą ludową. Zob. S. Salmonowicz, *Fryderyk II*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, 1996, s. 185; U. Krömer, *Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk*, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 1966, s. 106 n., 58 i nast. Por. A. Bronk, *Religia w listach Fryderyka Wielkiego (1712–1786)*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Pawluczuka*, red. E. Matuszczyk, M. Krzywosz, Białystok 2004, s. 195–216.

[62] Cyt. za wydaniem *Evangelische Schulordnungen*, t. 3: *Die evangelischen Schulordnungen des achtzehnten Jahrhunderts*, red. R. Vorbaum, Bertelsmann, Gütersloh 1864, s. 540. Zob. A. Reble, *Geschichte der Pädagogik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1951, 1789 – korzystam z wydania z roku 1975, s. 165; H. Hettwer, *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen*, v. Hase & Koehler, Mainz 1965, s. 247. Jeszcze bardziej zdecydowanie pietystyczny charakter mają wcześniejsze pruskie ordynacje z roku 1713 (*Evangelische Schulordnungen*, dz. cyt. s. 210–213) czy z 1736 (tamże, s. 356–358). Por. tamże, s. 117, 128.

[63] *Anhang zum Lesebuch für Landschulen. Pflichten der Untertanen gegen ihre Monarchen. Zum Gebrauche der deutschen Schulen*. Wien 1782, s. 8–12; przedruk, [w:] H. Engelbrecht, *Geschichte des österreichischen Bildungswesens*, t. 3: *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1984, s. 508–509). Por. tamże, s. 160–162.

[64] Cyt. za: J. A. Helfert, *Die österreichische Volksschule. Geschichte – System – Statistik*, t. 1: *Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia*, Prag 1860, s. 181–251, zwłaszcza s. 196. Por. G. Grimm, *Elitäre Bildungsinstitution oder „Bürgerschule"? Das österreichische Gymnasium zwischen Tradition und Innovation 1773 – 1819*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995, s. 40–45.

[65] J. I. Felbiger, *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeige rechtschaffener Schulleute*, wyd. W. Kahl, Paderborn 1915, s. 25–27.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

szkolnictwa państwowego byli duchowni, jak np. wspomniany Felbiger, działający na terenie katolickiego Śląska i w monarchii habsburskiej. Zwłaszcza na poziomie kształcenia elementarnego, instytucja religijna pozostała bowiem dalej podstawową instytucją kontrolną, skoro w skład tzw. Oberschulkollegium, powołanego w Prusach w roku 1787, wchodzili ci sami ludzie, którzy działali w konsystorzu luterańskim, a inspektorami szkół, do których należał nadzór nad szkołami i zatwierdzanie powołania nauczycieli, byli pastorzy[66].

Także reformy oświaty w Rzeczypospolitej, mimo utylitarystycznych deklaracji powiązania szkolnictwa z praktyką życiową, społeczną i gospodarczą, doceniały kulturę religijną. Ideały nowej szkoły oddał lapidarnie Ignacy Potocki, gdy inaugurując prace Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych Komisji Edukacji Narodowej postulował wychowanie „osoby jako chrześcijanina, jako człowieka, jako obywatela"[67]. Nie jest trudno wskazać źródło tej wypowiedzi; odpowiada ona postulatom jednego z promotorów „rewolucji szkolnej" w oświeconej Francji jakim był Jean-Baptiste Louis Crevier. Sądził on, że należy wychowywać w sposób integralny, jako człowieka, chrześcijanina i obywatela, który może pełnić funkcje urzędnika, biskupa czy generała[68]. W duchu wspomnianego *longue durée*, tłumaczącego ciągłość wychowawczą w szkole nowożytnej, mimo odmiennych deklaracji ideowych, postępujący utylitaryzm nie zniszczył podstawowej tkanki wychowania

[66] E. Fooken, *Die geistliche Schulaufsicht und ihre Kritiker im 18. Jahrhundert*, Deutscher Fachschriften-Verlag, Wiesbaden 1967, s. 94–110. Manfred Heinemann podkreśla, że nigdy w XVIII w. pruski system szkolny, mimo wydawanych przez państwo licznych edyktów dotyczących nauczania, łącznie z powołaniem w 1787 r. Oberschulkollegium, nie zlikwidował w praktyce nadzoru kościelnego (M. Heinemann, *Schule im Vorfeld der Verwaltung*, dz. cyt., s. 100), choć istotnie dopiero Oberschulkollegium można uznać za początek faktycznego nadzoru państwa nad szkolnictwem, który ujawnił się w pełni w wieku XIX. K.-E. Jeismann, *Das preußische Gymnasium in Staat und Gesellschaft. Die Entstehung des Gymnasiums als Schule des Staates und der Gebildeten 1787–1817*, Klett-Cotta, Stuttgart 1974, s. 26. Problematykę nadzoru kościelnego nad szkolnictwem jako instytucji kościelnej, a następnie w ramach nadzoru państwowego przedstawia wyczerpująco Wolfgang Neugebauer, który nawet w przypadku *Allgemeines Landrecht* z 1794 r., traktuje uznanie szkoły jako instytucji państwowej (*Staatsveranstaltung*) jako „pure Programm". W. Neugebauer, *Absolutistischer Staat und Schulwirklichkeit in Brandenburg-Preussen*, W. de Gruyter, Berlin 1985, s. 200; por. tamże s. 66–102, 120–134.

[67] *Protokoły posiedzeń Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych 1775–1792*, wyd. T. Wierzbowski, *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie*, z. 36, Warszawa 1908, s. 3.

[68] J. B. L. Crevier, *De l'éducation publique. Populus sapiens, gens magna*, Amsterdam 1762. Cyt za: H. Pohoska, *„Rewolucja szkolna" we Francji 1762–1772*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1933, s. 164–165, 176–178, 183.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

sięgającego szkoły tradycyjnej, łączącej wychowanie religijne z moralnym. Uzupełnił je już w połowie wieku XVIII Stanisław Konarski, reformator szkół pijarskich, publikując przesłanie edukacyjne *De viro honesto et de bono cive*[69]. O ile jednak w szkole tradycyjnej wychowanie moralne było integralnym elementem wychowania religijnego[70], to w szkolnictwie KEN wychowanie religijne stało się składnikiem wychowania moralnego, zespolonego z obywatelskim, a nawet pozostającego w służbie wychowania obywatelskiego[71]. Cóż więc dziwnego, że w dydaktyce oświece-niowej filozofia nie przestała być fundamentem światopoglądu chrze-ścijańskiego. Dotyczy to nawet Étienne Condillaca czy Jeana le Rond d'Alemberta, uprawomocniających ogólnikowo pojętą argumentację za istnieniem Boga, choćby postawa ta nie była nawet zgodna ze swoistym „gettem" nowożytnego empiryzmu[72].

W zakresie kultury naukowej Oświecenia, której istotnym świadectwem jest dydaktyka szkolna, standardem europejskim jest tzw. *philosophia recentiorum*, włączająca w duchu programowego eklektyzmu do kursu filozofii elementy nowożytnej filozofii, a przede wszystkim przyrodoznawstwa[73]. Była ona typowa także dla reform przeprowadzonych

[69] Zob. S. Janeczek, *Ideały wychowawcze i dydaktyczne w szkolnictwie pijarskim a „oświecenie chrześcijańskie". Próba syntezy*, „Nasza Przeszłość" 1994, t. 49, nr 82, s. 115–161.

[70] Zwykle przeciwstawia się, niesłusznie, te systemy szkolne, nadto akcentuje się, że szkolnictwo kościelne skupiało się na moralności indywidualnej (troska o własne zbawienie), bez dostatecznego ukształtowania odpowiedzialności za losy upadającego państwa. Najbardziej zaciążyła opinia Hugona Kołłątaja, któremu krytyka szkoły jezuickiej posłużyła do sugestywnego ukazania nowatorstwa KEN. H. Kołłątaj, *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III 1750–1764*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 24–30. Por. S. Janeczek, *O stereotypie szkoły jezuickiej. Uwagi komparatystyczne*, [w:] *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2001, s. 363–384.

[71] Zob. S. Janeczek, *Ideały 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; tenże, *Ideały wychowawcze w edukacji oświeceniowej (w perspektywie historii intelektualnej). Z dziejów Komisji Edukacji Narodowej*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2015, t. 6, nr 2, s. 5–37.

[72] Zob. tenże, *Z dziejów kultury naukowej. Koncepcja nauki Jean le Rond d'Alemberta*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2013, t. 4, nr 1, s. 59–92; tenże, *Prepozytywizm filozofii Jean le Rond d'Alemberta?*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2012, t. 55, nr 2 (218), s. 3–24. Nie inne było stanowisko Étienne Condillaca. Zob. S. Janeczek, *Przejawy refleksji metafizycznej w filozofii Étienne'a Bennota de Condillaca (1715–1780)*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 257–274.

[73] Ten typ filozofii funkcjonuje nawet na założonym w roku 1734 państwowym

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

w połowie wieku XVIII na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w szkolnictwie wyznaniowym, głównie przez pijarów i jezuitów[74]. W tej perspektywie można nawet mówić o pewnym odejściu od dominujących tendencji europejskich, skoro w szkołach średnich KEN z kursu filozofii pozostała jedynie logika oraz praktycznie zorientowana tzw. nauka moralna, zaś na uniwersytetach studium prawa naturalnego[75]. Dydaktykę filozofii przywrócili na polskich uczelniach wyższych dopiero zaborcy[76].

---

uniwersytecie w saksońskiej Getyndze, któremu zawdzięczamy m.in. ideę nowocześnie pojętego seminarium językowego (Seminarium Philologicum). Wzmocnienie utylitarystycznego wymiaru kształcenia nie oznacza wyrugowania filozofii. Podręcznik Johanna A. Ernestiego *Initia solidoris doctrinae*, stanowiący encyklopedię nauk szkolnych, obejmuje bowiem zarys właściwej filozofii, począwszy od dialektyki przez ontologię, psychologię, teologię naturalną i etykę z prawem naturalnym, a więc w duchu *philosophia recentiorum*. J. A. Ernesti, *Initia doctrinae solidioris* (t. 1–2. Lipsiae 1734–1735) zawiera także wykład arytmetyki i geometrii oraz fizyki z elementami astronomii i fizjologii. Podobny zestaw dyscyplin filozoficznych formułował Johann M. Gesner, który, zaczynając jak Ernesti wykład filozofii od epistemologicznie zorientowanej psychologii, zalecał także logikę, ontologię, teologię naturalną i etykę. J. M. Gesner, *Primae Lineae Isagoges in Eruditionem universalem; nominatim Philologiam, Historiam et Philosophiam in usum praelectionum auctae* (t. 2. Göttingen, 1756). Nie inaczej funkcjonował uniwersytet wiedeński, na którym działali eks-jezuici, jak Sigismund von Storchenau czy Paul Mako de Kerck-Gede (właściwie Pál Makó), których podręczniki nie tylko wykorzystały zreformowane polskie szkoły wyznaniowe, ale także oświata KEN. Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna*, dz. cyt., s. 290–308.

[74] Zob. S. Janeczek, *Czym była oświeceniowa „philosophia recentiorum”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. 26, z. 1, s. 115–128; tenże, *Reforma szkolna Stanisława Konarskiego w kontekście europejskim (w perspektywie historii intelektualnej)*, [w:] *Stanisław Konarski i jego epoka*, red. M. Ślusarska (w druku).

[75] Zob. S. Janeczek, *Oświeceniowa kultura naukowa w kontekście filozoficznym. Z dziejów Komisji Edukacji Narodowej*, „Roczniki Filozoficzne” 2015 (w druku).

[76] W roku akademickim 1803/04 przywrócono czteroczłonową strukturę uniwersytetu wraz z Wydziałem Filozoficznym, zamienionym przez KEN w Kolegium Fizyczne. M. Chamcówna, *Epoka wielkiej reformy*, [w:] M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1765–1850*, t. 2, cz. 1, PWN, Kraków 1965, s. 89. Por. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa*, dz. cyt., s. 290–299. Radykalizm tych reform dostrzegł po latach Jan Śniadecki, sekretarz reformowanej Akademii Krakowskiej, bliski współpracownik Hugona Kołłątaja, jej ówczesnego rektora, który w roku 1787, a więc gdy KEN jeszcze funkcjonowała, z rozrzewnieniem wspominał zagubione przez nią zwyczaje akademickie, podtrzymywane przez uniwersytety angielskie: „Była to budowa starożytna średnich wieków, zupełnie podobna co do praw, rządu wewnętrznego i obrzędów do tej, jaką dziś widzimy w dwóch angielskich uniwersytetach w Oxford i Cambridge. W roku 1787 bawiąc w tych angielskich akademiach zdawało mnie się, żem patrzał na dawne Akademii Krakowskiej zwyczaje i obrządki”. J. Śniadecki, *Żywot literacki Hugona Kołłątaja*, oprac. H. Barycz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951, s. 12. Konkludował więc: „Trzeba było w reformie te święte i zbawienne ustanowienia podnieść i zachować, odświeżyć je lepszym

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Na szczęście realizm praktyki dydaktycznej łagodził niejednokrotnie utopizm reformatorów[77], gdyż logika, ukierunkowana na kształtowanie kultury naukowej i krytycyzmu w sferze praktyki codziennej, nie przekształciła się w epistemologię w duchu sensualizmu oficjalnego podręcznika napisanego na zamówienie KEN przez Condillaca. Szkoły korzystały bowiem z najlepszych podręczników europejskich, odpowiadających praktyce szkolnej szkół pijarskich z połowy wieku XVIII[78]. W praktyce dydaktycznej przezwyciężano także płaski utylitaryzm „nauki moralnej", która według *Przepisu Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie* z roku 1774 miała wychować ucznia, „aby jemu było dobrze, i aby z nim było dobrze"[79]. Analiza podręczników eks-pijara Antoniego Popławskiego wskazuje, że szkolnictwo to zespalało integralnie wychowanie moralne z religijnym, wykraczając poza bliższy konkretystycznemu myśleniu dziecka naturalistyczny utylitaryzm, czyniący miarą moralności tylko osobisty interes. Popławski wiązał ściśle religię z moralnością, którą ma ona „podwyższyć" w tym sensie, że rodzi zobo-wiązania o charakterze wewnętrznym oraz dostarcza sankcji w kategoriach nagrody i kary wiecznej. W ten sposób tradycyjny wykład etyki chrześcijańskiej łączył się z poglądami charakterystycznymi dla fizjokratyzmu[80], w każdym przypadku moralność była bowiem ugrun-

wyborem i rozkładem nauk, te opatrzyć we wszystkie pomocy; trzeba było urządzić przezornie w każdej nauce stopnie losu i nagrody, podnieść znaczenie stopniów i tytułów akademickich, okazać im nagrody w korzystnej służbie po tylu szkołach wojewódzkich, a może by była Akademia Krakowska z mniejszym zabiegiem i nakładem stała się wzorem instytutu edukacyjnego". Tamże s. 47. Szersze uwagi o reformach [w:] tamże s. 45–48. Por. E. Rostworowski, *Czasy saskie (1702–1764)*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1, red. K. Lepszy, PWN, Kraków 1964, s. 422–424.

[77] Zob. S. Janeczek, *O historyczności historiografii. Kilka uwag do wizji KEN Ambroise Joberta*, [w:] *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, red. J. Walkusz, M. Krupa, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 421–428.

[78] Zob. S. Janeczek, *Logika a teoria poznania. Podręczniki logiki w Polsce w dobie reform oświeceniowych na tle europejskim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1996, t. 41, s. 75–104; tenże, *Jeszcze raz o dydaktyce logiki w oświacie Komisji Edukacji Narodowej. Ujęcie É.B. de Condillaca a przepisy i praktyka szkolna*, [w:] *W kierunku filozofii klasycznej inspiracje i kontynuacje. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Edwardowi Nieznańskiemu*, red. J. Krokos, K. Świętorzecka, R. Tomanek, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 471–483; tenże, *Dydaktyka logiki w szkołach KEN a koncepcja logiki w „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej"*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 2011/2012, t. 4/5, s. 105–134.

[79] *Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie*, cyt. za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów KEN. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne (1773–1793)*, wyd. J. Lewicki, Wydawnictwo M. Arcta, Kraków 1925, s. 24.

[80] W aspekcie etycznym fizjokratyzm był zbieżny w dużej mierze – pomijając

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

towana w prawie naturalnym, stąd jej fundament widziano w Bogu, jako Twórcy ludzkiej natury[81].

Zmiany w ówczesnej katechetyce i etyce są elementem przemian w religijności oświeceniowej. Wyraża je skomplikowanie religijności Hugona Kołłątaja. Niewątpliwie ujawnił się w niej wskazany wyżej racjonalizm i moralizm, o czym świadczą np. wskazania formułowane dla wikarego w Krzyżanowicach (nad Nidą)[82]. Czerpią one obficie z jansenistycznych, febronianistycznych, gallikanistycznych idei obecnych na synodzie w Pistoi z roku 1786, którego uchwały potępił papież Pius VI w konstytucji *Auctorem fidei* w roku 1794[83]. Taka koncepcja religii jest charakterystyczna dla teologii oświeceniowej (np. w praktyce dydaktycznej z zakresu historii Kościoła, bliskiego Kołłątajowi profesora Szkoły Głównej Koronnej, Józefa Jana Kantego Bogucickiego), z ideą ograniczania doktryny religijnej do prawd zawartych w Ewangelii I Składzie Apostolskim, z wyraźnym dystansowaniem się od późniejszych ustaleń dogmatycznych i prostotą życia religijno-moralnego, a jednocześnie akcentowaniem idei społecznie pojętej miłości jako podstawowego sprawdzianu autentyczności wiary[84]. Równocześnie jednak,

psychologistyczny punkt wyjścia etyki jakim była analiza potrzeb – z osiągnięciami racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego harmonizowanej z tomistyczną koncepcją prawa naturalnego, charakterystyczną dla prób pijarskich i jezuickich. Fizjokratyzm, zastępując, czy raczej przeorientowując tradycyjny wykład etyki, choć uwzględniał nową problematykę praw człowieka (w miejsce jednostronnych analiz obowiązków człowieka), wprowadzał utylitarystyczny wątek interesu osobistego jako najbardziej sugestywnej motywacji promoralnej. Był jednak zgodny z tradycją w zakresie religijnych odniesień etyki, bowiem zachowywał funkcję Boga – Prawodawcy i ostatecznej sankcji. Na temat polskiego fizjokratyzmu zob. szerzej zwłaszcza: K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Książka i Wiedza, Warszawa 1953; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego Oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979.

[81] A. Popławski, *O rozporządzeniu i wydoskonaleniu edukacji obywatelskiej projekt Prześwietnej Komisji Edukacji Narodowej korony Polskiej i W. Ks. lit. w marcu 1774 podany*, Warszawa 1775, [w:] tenże, *Pisma pedagogiczne*, wyd. S. Tync, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 30–34. Zob. S. Janeczek, *Antoni Popławski SchP a problem religii w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. R. Prejs, Bracia Mniejsi Kapucyni, Warszawa 1999, s. 99–114; tenże, *Oświeceniowy renesans etyki. Dydaktyka filozofii moralnej w polskim szkolnictwie kościelnym na tle europejskim*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" 1992, t. 35, nr 1–2 (137–138), s. 33–62.

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

[83] Ch. A. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*, Nijhoff, Hague 1969.

[84] M. Chamcówna, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, t. 1:

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

jak pokazuje przekonywująco studium Piotra Żbikowskiego, w piśmiennictwie społeczno-politycznym Kołłątaja, a nade wszystko w jego poezji ujawniła się autentyczna wrażliwość religijna, wykraczająca poza aspektywną płytkość religijności oświeceniowej. Postawa ta ujawni się w żarliwości religijnej testamentu Kołłątaja, mimo częstej krytyki wielu przejawów niedoskonałości Kościoła instytucjonalnego[85].

Uwzględnienie różnych wymiarów kultury wieku XVIII usprawiedliwia więc postawienie tezy, że wbrew wpływowym przekonaniom wielu historyków, podkreślających dominujący charakter procesu sekularyzacji kultury Oświecenia, chrześcijaństwo pozostało integralnym elementem tej epoki. Analizy na gruncie kultury naukowej i szkolnictwa, a więc najbardziej fundamentalnych narzędzi upowszechniania ówczesnej kultury, upoważniają nawet do stwierdzenia, że mimo niewątpliwej obecności wątków racjonalistycznych chrześcijańska inspiracja pozostała nie tylko istotnym, ale wręcz podstawowym punktem odniesienia kultury wieku XVIII. Stąd też tzw. Oświecenie religijne, nade wszystko Oświecenie chrześcijańskie, jest nie tylko faktem kulturowym, ale nawet stanowi nurt dominujący (*mainstream Enlightenment*). Przywoływana zaś przez Jonathana Israela jako paradygmat Oświecenia Rewolucja Francuska nie może być uznana inaczej jak tylko jako swoisty – krótkotrwały – „wypadek przy pracy", skoro nawet sympatyzujący z jej ideałami Jan Baszkiewicz oceni ją w kategoriach „fiaska", „klęski" czy „chaosu"[86].

Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777–1786, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 348–354.

[85] P. Żbikowski, *Hugo Kołłątaj. Więzień i poeta*, Daimonion, Lublin 1993, s. 129–159.

[86] „Z rewolucyjnego chaosu nie wyłonił się nowy ład edukacyjny. Nie brakowało pięknych i mądrych projektów; zabrakło nauczycieli, podręczników, lokali, a przede wszystkim pochłanianych przez wojnę pieniędzy". J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 103; por. tamże, s. 57–120. Por. *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets l'époque révolutionnaire*, red. B. Baczko, Gamier, Paris 1982. Na upadek szkolnictwa francuskiego w dobie państwowych reform edukacyjnych wskazuje nieubłagana statystyka. Wbrew egalitarystycznym ideałom oświeceniowej pedagogii ograniczającej społeczny wpływ Kościoła obserwuje się bowiem kolejne fale gwałtownego spadku liczby uczniów we francuskim szkolnictwie średnim, kiedy to po przejęciu szkół przez państwo z rąk jezuitów z 65 tys. uczniów, przy populacji 18 mln, w przededniu rewolucji (1789) było ich tylko 45–48 tys., przy populacji 25 mln obywateli. Po rewolucji w szkołach średnich pozostało tylko 14 tys. uczniów. Dopiero na początku XIX w. stopniowo przywracano stan sprzed 1789 r., bowiem liczbę 50 tys. uczniów osiągnięto dopiero ok. 1820 r., zaś znaczący postęp w stosunku do szkolnictwa przedrewolucyjnego dokonał się paradoksalnie dopiero w epoce restauracji po roku 1816. Zob. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna*, dz. cyt., s. 173–184.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

*

To prawda, standardy współczesnej kultury wyznacza naturalizm w nauce i liberalny sekularyzm w życiu społecznym i w gospodarce. Przekonanie to zdaje się potwierdzać tezę Jonathana Israela o roli radykalnego Oświecenia w kształtowaniu tamtej epoki, ale także współczesnych standardów intelektualnych i społecznych. Israel bowiem, jak zaznaczono wyżej – nie dostrzegając, że Oświecenie chrześcijańskie stanowi przejaw tyleż krytycznego, co twórczego uczestnictwa w kulturze wieku XVIII – usuwa je poza zakres kultury charakterystycznej dla tej epoki, tak jak sprowadza religijne wątki w kulturze współczesnej do przejawu kontestacji jej standardów. U podstaw tego przekonania tkwi zapewne teza o nieuchronnie postępującej sekularyzacji. Współczesna socjologia religii dostrzega jednak nie tylko proces sekularyzacji, ale także zjawisko jej przeciwne, jakim jest desekularyzacja[87].

Nic więc dziwnego, że szukając podstaw stabilnego ładu współczesnej kultury społecznej, Jürgen Habermas, krytykuje utopijny racjonalizm oświeceniowy oraz kwestionuje akceptowaną – rzekomo powszechnie – prawomocność apologii świeckiego państwa, ugruntowaną na naturalistycznie pojętej nauce[88]. Stąd też – jego zdaniem – w zsekularyzowanych kręgach intelektualnych ujawnia się brak autentyczne-

[87] Wybitny socjolog religii Peter Berger w roku 1968 autorytatywnie ogłosił, że w XXI wieku na świecie ludzie religijni będą stanowić jedynie małe wyspy zanurzone w morzu kultury świeckiej. 30 lat później odwołał swe przewidywania stwierdzając, że założenie, iż żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe, stąd sformułowana przez historyków i socjologów „teoria sekularyzacji", jest błędna. Co więcej, Berger uważa reprezentantów humanistyki i nauk społecznych za „subkulturę będącą wyrazicielem oświeceniowych interpretacji i wartości". P. L. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa" 1998, t. 12, nr 1, s. 71; por. tamże, s. 67–74. Zob. I. Borowik, *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia" sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie" 2003, t. 141, zeszyt 1 (566), s. 34–46. Tę radykalną tezę potwierdzają aspektywnie badania polskich socjologów, którzy wskazują na większą liczbę osób niereligijnych wśród humanistów w porównaniu z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych. Nie inne są preferencje religijne młodzieży studiującej, gdyż humaniści są nie tylko mniej przywiązani do instytucji religijnej, ale i do wiary religijnej jako takiej. A. Królikowska, *Kierunek studiów a religijność i stosunek do religii*, „Studia Sociologica" 2009, nr 19, s. 59–81. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, IFiS PAN, Warszawa 1991; J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.

[88] Por. D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, [w:] *Filozofia przyrody*, Lublin, red. S. Janeczek i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 335–383.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

go szacunku dla przekonań religijnych, którym odmawia się rzetelności poznawczej. „Żądanie podtrzymania rozdziału między wiarą a wiedzą tylko wtedy pozostanie rozumne, jeżeli wiedza świecka przyzna przekonaniom religijnym status poznawczy, którego nie będzie określała po prostu jako irracjonalny”[89]. Co więcej, „w wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog”[90]. Apologeci świeckiego państwa winni więc – zdaniem Habermasa – nie tylko dostrzec, że „wielkie religie światowe mogą wnieść rozumne intuicje”[91], ale i uszanować autentyczny wymiar wypowiedzi religijnej, przekładając na dominujący (naturalistyczny) język w dyskursie publicznym istotne treści religijne[92]. Równocześnie Habermas jest bowiem nie tylko przekonany, że „scjentystyczna wiara w naukę, która pewnego dnia nie tylko uzupełni, ale zastąpi osobową samowiedzę przez obiektywizujący opis, nie jest nauką, lecz kiepską religią”[93]. Obserwując współczesny terroryzm, a także próby ingerencji medycznej w ludzką naturę („techniki genetyczne”), przestrzega przed stawianiem człowieka w miejsce Boga-

[89] J. Habermas, *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa” 2004, nr 1, s. 8. Cyt za: K. M. Gawron, *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, Portal Spraw Zagranicznych, http://www.psz.pl/117-polityka/karolina-maria-gawron-o-tozsamosc-europejska-spor-habermasa-i-ratzingera [dostęp 4.01.2015].

[90] Tamże.

[91] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne”, tłum. M. Łukasiewicz, http: nowakrytyka.pl/spip.php?article288 [dostęp 4.01.2015].

[92] Podczas pamiętnej dyskusji z kardynałem Josephem Ratzingerem, która miała miejsce 19 stycznia 2004 r. w Monachium w ramach Katolickiej Akademii w Bawarii, mówił Habermas: „Światopoglądowa neutralność władzy państwowej, gwarantującej równe wolności etyczne każdemu obywatelowi, jest nie do pogodzenia z politycznym generalizowaniem sekularnego spojrzenia na świat. Zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady religijnym obrazom świata pewnego potencjału prawdziwościowego, ani też kwestionować prawo wierzących współobywateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili posługując się językiem religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od zsekularyzowanych obywateli, że będą brali udział w wysiłkach zmierzających do tego, by doniosły wkład wnoszony w języku religijnym przekładać na język, który jest dostępny sferze spraw publicznych”. J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, tłum. A. M. Kaniowski http://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc [dostęp 4.01.2015]. Por. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger. Wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.

[93] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, t. 54, nr 9 (568), s. 14–15.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Stwórcy, nawet jeśli nie podziela się wiary religijnej[94]. Czy jednak wymagająca wyrzeczeń moralność może przetrwać bez wzniosłości i żaru religijności[95]?

Bibliografia

700 lat myśli polskiej, t. 4, Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830, cz. 1: Okres saski 1700–1763, wybrał i oprac. M. Skrzypek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.

A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe, red. U. L. Lehner, M. Printy, Brill, Leiden 2010.

Aleksandrowska E., *Pijarzy w środowisku pijarskim polskiego Oświecenia*, [w:] *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Instytut Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN, Warszawa 1993, s. 37–50.

Aufklärung als Mission, red. W. Schneiders, Hitzeroth Verlag, Marburg 1993.

Bal K., Paź B., *Dziedzictwo Christiana Wolffa w Polsce*, [w:] Ch. Wolff, *Autobiografia,* tłum. J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Banaszkiewcz A., *Karta Praw Podstawowych jako „uwieńczenie" unijnego systemu ochrony praw człowieka*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia" 2010, t. 4, s. 175–193.

Bargieł F., *Geneza i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie" 1990,

[94] Tamże, s. 20–21.

[95] Pisał Stanisław Judycki, filozof, nie kaznodzieja: „I jeszcze jedna kwestia końcowa, kwestia nieco spekulatywna, co do której należy zachować ostrożność, a mianowicie pewna diagnoza dotycząca przyszłych dziejów społecznych świata. Wydaje mi się, że pomimo ogromnych mas ludzi, które tam żyją, mimo rozwoju ekonomicznego i cywilizacyjnego w ostatnich czasach, mimo wielotysiącletnich dziejów – Wschód jest martwy, martwy duchowo. Zachód pokryła skorupa konsumeryzmu i oczekiwania, lecz jest to skorupa, pod którą żarzy się lawa. Tą lawą jest chrześcijaństwo, jego antropologia i eschatologia. Oczekujemy teraz nowej inspiracji pochodzącej z tego jedynego żaru, który jako ludzkość posiadamy. Być może, podkreślam, być może, w pojawieniu się tej nowej inspiracji polski duch będzie miał rolę do odegrania – musimy go jednak wspomagać": S. Judycki, *Czy edukacja bez filozofii prowadzi do istotnej ułomności intelektualnej i duchowej?*, „Znak" 2005, nr 5 (600), s. 88. Por. tenże, *Wolność i wychowanie*, [w:] *Filozofia i pedagogika. Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 56–65; tenże, *Czy obiektywne dobro i zło są możliwe bez Boga?*, „Diametros" 2006, t. 7, s. 138–141.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

s. 101–127.

Bargieł F., *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657–1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie" 1989, s. 33–41.

Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

Berger P. L., *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa" 1998, t. 12, nr 1.

Bianchi S., *Le vandalisme révolutionnaire ou la naissance d'un mythe, dans La légende de la Révolution, (colloque tenu en 1986 à Clermont)*, Éditions Adosa, Paris 1988.

Biesaga T., *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę (Materiały z X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego)*, red. J. Pawica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 133–142.

Blacke J., *Europa XVIII wieku 1700–1789*, tłum. J. Mikos, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

Blom Ph., *Enlightening the World Encyclopédie, the Book that Changed the Course of History*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

Bluche F., *Le Despotisme éclaire*, Fayard, Paris 1968.

Bolton Ch. A., *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*, Nijhoff, Hague 1969.

Borowik I. , *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia" sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie" 2003, t. 141, zeszyt 1 (566), s. 34–46.

Braudel F., *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales" 1958, t. 13, nr 4, s. 725–753.

Braudel F., *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, przedm. B. Geremek, W. Kula, „Czytelnik", Warszawa 1971, 1999.

Brockliss L. W. B., *Calvet's Web. Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Brockliss L. W. B., *Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Bronk A., *Religia w listach Fryderyka Wielkiego (1712–1786)*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Pawluczuka*, red. E. Matuszczyk, M. Krzywosz, Białystok 2004, s. 195–216.

Butterwick-Pawlikowski R., *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia" 2014, t. 30, s. 11–55.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Chamcówna M., *Epoka wielkiej reformy*, [w:] M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1765–1850*, t. 2, cz. 1, PWN, Kraków 1965.
Chamcówna M., *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, t. 1: *Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777–1786*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957.
Chateaubriand F.-R. de, *Geniusz chrześcijaństwa*, tłum. A. Loba, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2003.
Chaunu P., *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
Cisło W., *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.
Crevier J. B. L., *De l'éducation publique. Populus sapiens, gens magna*, Amsterdam 1762.
Czerkawski J., *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 1979, t. 27, z. 1, s. 259–264.
Daoust J., *Encyclopédie et jésuites de Trévoux 1751–1752*, „Etudes" 1952, s. 179–191.
Darnton R., *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, W. W. Norton and Company, London 1995.
Darowski R., *Stosunek Andrzeja Rudzkiego (1713–1766) do filozofii Kartezjusza*, [w:] tenże, *Studia z filozofii w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1998, s. 273–282.
de Dijn A., *The Politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel*, „The Historical Journal" 2012, t. 55, s. 785–805.
Desaultes A., *Les „Memoires de Trévoux" et de le mouvement des idées au XVIIIe siècle 1701–1734*, Institutum historicum S. I., Roma 1956.
Diderot D., *Plan d'une université pour le Gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, [w:] *Œuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales*, red. J. Assézat, M. Tourneux, t. 3, Garnier frères, Paris 1875.
Dilthey W., *Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung*, [w:] tenże, *Gesamte Schriften*, t. 3, B. G. Teubner, Leipzig 1927.
Dixon S., *„Prosveshchenie". Enlightenment in Eighteenth-Century Russia*, [w:] *Peripheries of the Enlightenment*, red. R. Butterwick, S. Davies, G. Sánchez Espinosa, „Studies on Voltaire and the Eighteenth Century" 2008, nr 1, s. 229–250.
Dmitruk K. M., *Oświecenie – konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia" 2001, t. 17, s. 47–65.
Donato C., *Rewriting Heresy in the Encyclopedie d'Yverdon 1770–1780*,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

„Cromohs" 2002, t. 7, s. 1–26.
Drałus D., *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne" 2000, t. 11, s. 113–135.
Drozdowicz Z., *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.
Drozdowicz Z., *Standards of Philosophical Rationality. Traditions and Modern Times*, LIT Verlag, Berlin 2013.
Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764, t. 1, red. K. Lepszy, PWN, Kraków 1964.
Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par... [Denis] Diderot et quant à la partie mathématique par... ... [Jean le Rond] D'Alembert, t. 1–35, Briasson, David, le Breton, Durand, Paris 1751–1780; reprint F. Frommann Verlag, Stuttgart 1966–1995; wydanie elektroniczne – Redon, Marsanne 1999.
Engelbrecht H., *Geschichte des österreichischen Bildungswesens*, t. 3, *Von der frühen Aufklärung bis zum Vormärz*, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1984.
Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750–1830, red. G. Paquette, Ashgate, Aldershot, 2009.
Evangelische Schulordnungen, red. R. Vorbaum, t. 3, Bertelsmann, Gütersloh 1864.
Felbiger J. I., *Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeige rechtschaffener Schulleute*, wyd. W. Kahl, Paderborn 1915.
Félice Ch. de, L'*„Encyclopédie" d'Yverdon. Une „Encyclopédie" suisse au siècle des Lumières, Fondation de Félice*, Yverdon-les-Bains 1999.
Fooken E., *Die geistliche Schulaufsicht und ihre Kritiker im 18. Jahrhundert*, Deutscher Fachschriften-Verlag, Wiesbaden 1967.
Freye A., *Die Josephinischen Reformen in Österreich unter Maria Theresia und Joseph II. mit dem Schwerpunkt der Kirchenreform*, GRIN Verlag, München 2007.
Friedrich II, *Über die Erziehung. Brief eines Genfers an Herrn Burlamaqui, Professor in Genf*, [w:] *Die Werke Friedrichs des Großen in deutscher Übersetzung*, red. G. B. Volz, tłum. F. Oppeln-Bronikowski, t. 8, Hobbing, Berlin 1913.
Gardner S., *Spinoza, Enlightenment, and Classical German Philosophy*, „Diametros" 2014, t. 40, s. 22–44.
Gawron K. M., *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, Portal Spraw Zagranicznych, http://www.psz.pl/117-polityka/karolina-maria-gawron-o-tozsamosc-europejska-spor-habermasa-i-ratzingera

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

[dostęp 4.01.2015].
Gay P., *The Enlightenment. An Interpretation*, t. 1: *The Rise of Modern Paganism*, t. 2: *The Science of Freedom*, Knopf, New York 1966–1969.
Geography and Enlightenment, red. D. N. Livingstone, C. W. J. Withers, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1999.
Gordon, D. H., *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Reestablished Text*, Columbia University Press, New York 1960.
Grell Ch., *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France. 1680 – 1789*, t. 1–2, Voltaire Foundation, Oxford 1995.
Grimm G., *Elitäre Bildungsinstitution oder „Bürgerschule"? Das österreichische Gymnasium zwischen Tradition und Innovation 1773 – 1819*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.
Gut P., *The Legacy of Spinoza. The Enlightenment According to Jonathan Israel*, „Diametros" 2014, t. 40, s. 45–72.
Habermas J., *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej" refleksji*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne", tłum. M. Łukasiewicz, http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article288 [dostęp 4.01.2015].
Habermas J., *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, tłum. A. M. Kaniowski, http://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc [dostęp 4.01.2015].
Habermas J., *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa" 2004, nr 1.
Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002, t. 54, nr 9 (568), s. 8–21.
Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
Heinemann M., *Schule im Vorfeld der Verwaltung. Die Entwicklung der Preußischen Unterrichtsverwaltung von 1771–1800*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
Helfert J. A., *Die österreichische Volksschule. Geschichte – System – Statistik*, t. 1: *Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia*, Prag 1860, s. 181–251.
Hettwer H., *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen*, v. Hase & Koehler, Mainz 1965.
Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
Israel J., *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Origins of Modern Democracy, Princeton University Press, Princeton, NJ 2009.

Israel J., D*emocratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Israel J., E*nlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Israel J., *Enlightenment! Which Enlightenment?*, „Journal of the History of Ideas" 2006, t. 67, s. 523–545.

Israel J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Kraków 2005.

Janeczek S., *„Ojcze nasz" Augusta Cieszkowskiego. Ideologia, filozofia religijna, katolicka nauka społeczna? Przegląd stanowisk* (w druku).

Janeczek S., *Antoni Popławski SchP a problem religii w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, [w:] *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. R. Prejs, Bracia Mniejsi Kapucyni, Warszawa 1999, s. 99–114.

Janeczek S., *Czym była oświeceniowa „philosophia recentiorum"*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1998, t. 26, z. 1, s. 115–128.

Janeczek S., *Dydaktyka logiki w szkołach KEN a koncepcja logiki w „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej"*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 2011/2012, t. 4/5, s. 105–134.

Janeczek S., *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Janeczek S., *Filozofia w „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej",* [w:] *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2013, s. 157–170.

Janeczek S., *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego,* [w:] *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 477–512.

Janeczek S., *Ideały wychowawcze i dydaktyczne w szkolnictwie pijarskim a „oświecenie chrześcijańskie". Próba syntezy*, „Nasza Przeszłość" 1994, t. 49, nr 82, s. 115–161.

Janeczek S., *Ideały wychowawcze w edukacji oświeceniowej (w perspektywie historii intelektualnej). Z dziejów Komisji Edukacji Narodowej*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2015, t. 6, nr 2, s. 5–37.

Janeczek S., *Ideały 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.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Janeczek S., *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie Pamięci i tożsamości*, [w:] *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, red. A. Olech, M. Rembierz, Wydawnictwo „Esus”, Poznań 2010, s. 137–148.

Janeczek S., *Jeszcze raz o dydaktyce logiki w oświacie Komisji Edukacji Narodowej. Ujęcie É.B. de Condillaca a przepisy i praktyka szkolna*, [w:] *W kierunku filozofii klasycznej inspiracje i kontynuacje. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Edwardowi Nieznańskiemu*, red. J. Krokos, K. Świętorzecka, R. Tomanek, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 471–483.

Janeczek S., *Koncepcja historii filozofii w kontekście relacji: światopogląd a filozofia*, [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, R. Charzyński, M. Maciołek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 23–35.

Janeczek S., *Logika a teoria poznania. Podręczniki logiki w Polsce w dobie reform oświeceniowych na tle europejskim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1996, t. 41, s. 75–104.

Janeczek S., *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 2007, t. 60, nr 1, s. 89–108.

Janeczek S., *O historyczności historiografii. Kilka uwag do wizji KEN Ambroise Joberta*, [w:] *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, red. J. Walkusz, M. Krupa, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 421–428.

Janeczek S., *O stereotypie szkoły jezuickiej. Uwagi komparatystyczne*, [w:] *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2001, s. 363–384.

Janeczek S., *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

Janeczek S., *Oświeceniowa kultura naukowa w kontekście filozoficznym. Z dziejów Komisji Edukacji Narodowej*, „Roczniki Filozoficzne” 2015 (w druku).

Janeczek S., *Oświeceniowy renesans etyki. Dydaktyka filozofii moralnej w polskim szkolnictwie kościelnym na tle europejskim*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1992, t. 35, nr 1–2 (137–138), s. 33–62.

Janeczek S., *Prepozytywizm filozofii Jean le Rond d'Alemberta?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2012, t. 55, nr 2 (218), s. 3–24.

Janeczek S., *Przejawy refleksji metafizycznej w filozofii Étienne'a Bennota de Condillaca (1715–1780)*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowie-*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

kiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007), red. P. Gutowski, P. Gut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 257–274.

Janeczek S., *Racjonalizm kultury intelektualnej Johna Locke'a,* „Roczniki Kulturoznawcze" 2011, t. 2, s. 51–70.

Janeczek S., *Reforma szkolna Stanisława Konarskiego w kontekście europejskim (w perspektywie historii intelektualnej)*, [w:] *Stanisław Konarski i jego epoka*, red. M. Ślusarska (w druku).

Janeczek S., *Z dziejów genezy nowożytnej filozofii religii. Kartezjusz*, [w:] *Abiit, non obiit. Księga poświęcona pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD*, red. A. Dębiński i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 575–587.

Janeczek S., *Z dziejów kultury naukowej. Koncepcja nauki Jean le Rond d'Alemberta*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2013, t. 4, nr 1, s. 59–92.

Janowski Z., *Teodycea Kartezjańska*, Wydawnictwo „Arcana", Kraków 1998.

Jeismann K.-E., *Das preußische Gymnasium in Staat und Gesellschaft. Die Entstehung des Gymnasiums als Schule des Staates und der Gebildeten 1787–1817*, Klett-Cotta, Stuttgart 1974.

Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus, red. H. Reinalter, Böhlau Verlag, Wien 2008.

Judycki S., *Czy edukacja bez filozofii prowadzi do istotnej ułomności intelektualnej i duchowej?*, „Znak" 2005, nr 5 (600), s. 79–88.

Judycki S., *Czy obiektywne dobro i zło są możliwe bez Boga?*, „Diametros" 2006, t. 7, s. 138–141.

Judycki S., *Wolność i wychowanie*, [w:] *Filozofia i pedagogika. Studia i szkice*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 56–65.

Kant I., *Co to jest Oświecenie*, tłum. A. Landman, [w:] T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164–173.

Kapitza P. K., *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, Fink, München 1981.

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, red. H. Klueting, t. 1–2, Meiner, Hamburg 1993.

Katholische Aufklärung und Josephinismus, red. E. Kovács, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1979.

Kołłątaj H., *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III 1750–1764*, oprac. J. Hulewicz, Zakład Narodowy im. Ossoliń-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

skich, Wrocław 1953.
Kostkiewiczowa T., *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia" 2001, t. 17, s. 9–31.
Kracik J., *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak" 1992, nr 12 (451), s. 57–69.
Krömer U., J*ohann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk, Herder Verlag*, Freiburg in Breisgau 1966.
Królikowska A., *Kierunek studiów a religijność i stosunek do religii*, „Studia Sociologica" 2009, nr 19, s. 59–81.
L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne. Contextes – contenus – continuités, red. J.-D. Candaux i in., Slatkine, Genève 2005.
La Querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e – XVIII^e siècles, red. A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001.
La Vopa A. J., *A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment*, „The Historical Journal" 2009, t. 52, s. 717–738.
Le Ru V., *Subversives lumières. L'encyclopédie comme machine de guerre*, CNRS Éditions, Paris 2007.
Libiszowska-Żółtkowska M., *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, IFiS PAN, Warszawa 1991.
Lough J., *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, Oxford University Press, London 1968.
Maass F., *Der Frühjosephinismus*, Herold, Wien 1969.
Maciejewski J., *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i początki oświecenia w Polsce*, Oficyna Wydawnicza „Latona", Warszawa 1994.
MacIntyre A., *Dlaczego oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności był skazany na niepowodzenie?*, „Znak" 1992, t 12 (451), s. 45–56; toż jako: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. J. Hołówka, wstęp. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 109–127.
MacMahon D. M., *„What are Enlightenments?"*, „Modern Intellectual History" 2007, t. 4, nr 3, s. 601–616.
Mariański J, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos", Kraków 2013.
Mickiewicz A., *Dzieła*, t. 1, „Czytelnik", Warszawa 1955.
Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie, red. K. Stasiewicz, S. Achremczyk, Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 1996.
Mrozowska K., *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia: Rolland d'Erceville – Denis Diderot – Komisja Edukacji Narodowej. Studium porównawcze*, „Rozprawy z dziejów oświaty" 1976, t. 19, s. 36–37.
Neugebauer W., *Absolutistischer Staat und Schulwirklichkeit in Brandenburg–*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Preussen, W. de Gruyter, Berlin 1985.
Northeast C. M., *The Parisians Jesuits and the Enlightenment 1700–1762*, Voltaire Foundation, Oxford 1991.
Opałek K., *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Książka i Wiedza, Warszawa 1953.
Pappas J. N., *Berthier's Journal de Trévoux and the Philosophes, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Institut et Musée Voltaire, Genève 1957.
Piechowiak M. , *Aksjologiczne podstawy Karty praw podstawowych Unii Europejskiej*, „Studia Prawnicze" 2003, nr 1 (155), s. 5–29.
Pocock J. G. A. *Barbarism and Religion,* t. 1–5, Cambridge University Press, Cambridge 1999–2011.
Pohoska H., *„Rewolucja szkolna" we Francji 1762–1772*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1933.
Pohoska H., *Sprawa oświaty ludu w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, Wydawnictwo M. Arcta, Kraków 1925.
Popławski A., *O rozporządzeniu i wydoskonaleniu edukacji obywatelskiej projekt Prześwietnej Komisji Edukacji Narodowej korony Polskiej i W. Ks. lit. W marcu 1774 podany*, Warszawa 1775, [w:] tenże, *Pisma pedagogiczne*, wyd. S. Tync, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 30–34.
Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002.
Protokoły posiedzeń Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych 1775–1792, wyd. T. Wierzbowski, *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie*, z. 36, Warszawa 1908.
Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie, cyt. za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów KEN. Rozporządzenia, ustawy pedagogiczne i organizacyjne (1773–1793)*, wyd. J. Lewicki, Wydawnictwo M. Arcta, Kraków 1925.
Reble A., *Geschichte der Pädagogik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1951, 1789.
Ricuperati G., *In margine al Radical Enlightenment di Jonathan I. Israel*, „Rivista Storica Italiana" 2003, t. 115, nr 1, s. 285–329.
Rieser H., *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Herder Verlag, Wien 1963.
Robertson J., *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
Robertson R., *Religion and the Enlightenment. A Review Essay*, „German History" 2007, t. 25, nr 3, s. 422–432.
Rosenblatt H., *The Christian Enlightenment*, [w:] *The Cambridge History of Christianity*, t. 7, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

red. S. I. Brown, T. Tackett, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 283–301.

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

Roszak S., *„Settecento" czy „Illuminismo" – dylematy oświeceniowe w świetle najnowszych badań włoskich*, „Wiek Oświecenia" 2001, t. 17, s. 33–46.

Rowland T., *Niedokończona budowla*, „Tygodnik Powszechny" 2009, nr 14 (3117).

Sagan D., *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, [w:] *Filozofia przyrody*, Lublin, red. S. Janeczek i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 335–383.

Salmonowicz S., *Fryderyk II*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, 1996.

Schneider B., *Katholische Aufklärung. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs*, „Revue d'Histoire Ecclesiastique", 1998, t. 93, s. 354–397.

Sheehan J., *Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay*, „American Historical Review" 2003, t. 108, z. 4, s. 1061–1080.

Skrzypek M., *Ambiwalencje oświeceniowych pojęć religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. Filozofowie oświecenia o Konfederacji Barskiej*, [w:] *Filozofia a religia w dziejach polskiej filozofii. Inspiracje – krytyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 49–83.

Skrzypek M., *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Zakład Narodowy im Ossolińskich, Wrocław 1989.

Sorkin D., *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton, NY, 2008.

Stanzel J., *Die Schulaufsicht im Reformwerk des Johann Ignaz von Felbiger (1724–1788). Schule, Kirche und Staat in Recht und Praxis des aufgeklärten Absolutismus*, Schöningh, Paderborn 1976.

Stasiewicz-Jasiukowa I., *Człowiek i obywatel w piśmiennictwie naukowym i podręcznikach polskiego Oświecenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979.

Stasiewicz-Jasiukowa I., *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1967.

Stasiewicz-Jasiukowa I., *Rola oświeconego katolicyzmu w rozwoju myśli naukowej i pedagogicznej we wczesnym polskim Oświeceniu*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 1998, t. 7, z. 1, s. 79–92.

Stenger G., *L'Affaire des cacouacs. Trois pamphlets contre les Philosophes des*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Lumières, Université de Saint-Etienne, Saint-Étienne 2004.
Stuurman S. , *Pathways to the Enlightenment. From Paul Hazard to Jonathan Israel*, „History Workshop Journal" 2002, t. 54, s. 227–235.
Śliwiński T., *Religijność Kartezjusza, czyli o ostatecznym Testamencie Boga*, „Nowa Krytyka" 2004, t. 17, s. 93–109.
Śniadecki J., *Żywot literacki Hugona Kołłątaja*, oprac. H. Barycz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1951.
Talmon J. L., *O demokracji totalitarnej*, „Znak" 1992, t. 2 (443), s. 67–80.
Talmon J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952.
Teinert Z., *Habermas i Ratzinger. Wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2006, t. 20, s. 151–168.
The Enlightenment in National Context, red. R. Porter, M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
Une éducation pour la démocratie. Textes et projets l'époque révolutionnaire, red. B. Baczko, Gamier, Paris 1982.
Valjavec F., *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Herold, Wien 1961.
Van Kley D. K., *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity. The Problem of Dechristianization in the French Revolution*, „American Historical Review" 2003, t. 108, z. 4, s. 1081–1104.
Vissière J.-L., *La secte des empoisonneurs. Polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1993.
Voltaire, *Epitre a l'auteur du nouveau livre des trois imposteurs*, Paris 1769.
Wierzbowski T., *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Książnica Polska w Warszawie, Kraków 1921.
Wilson A. M., *Diderot. The Testing Years 1713–1759*, Oxford University Press, New York 1957.
Winner G., *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Herold, Wien 1967.
Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1987.
Wrzosek W., *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
Zabieglik S., *Filozofia szkockiego Oświecenia*, „Edukacja Filozoficzna" 1993, t. 16, s. 179–188.
Zabieglik S., *Wiek doskonalenia – z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej" 1997, Filozofia III, nr 558, s. 333.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Żbikowski P., *Hugo Kołłątaj. Więzień i poeta*, Daimonion, Lublin 1993.
Życiński J., *Chrześcijaństwo a dziedzictwo oświecenia*, [w:] *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*, red. A. Białecka, J. J. Jadacki, Wydawnictwo Naukowe „Semper", Warszawa 2001, s. 143–155.

Summary

The Role of the Christian Enlightenmentin the Culture of the Eighteenth Century

This paper has been written in the spirit of the history of intellectual culture, and it discusses the problems of the specific ideological culture of the eighteenth century. Contrary to the influential views held by many historians who stress the dominant process of secularization in the culture of the Enlightenment, the paper indicates that despite rationalist elements Christianity remained an integral element of the culture of this epoch. By virtue of analyses conducted on the grounds of scientific culture and education, therefore the most fundamental tools of popularization of the then culture, we are entitled even to state that Christians inspiration was not only an essential, but actually basic point of reference for eighteenth-century culture. Thus in the spirit of the so-called long duration (*longue durée*), underlined by contemporary historiography, the so-called religious enlightenment, above all Christian Enlightenment is not only a cultural fact, but it does make up the mainstream Enlightenment.

Keywords: XVIIIth century; Enlightenment; Christianity and culture

Summarised by Stanisław Janeczek

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 14:48:47

Zusammenfassung

Die Rolle der christlichen Aufklärung in der Kultur des 18. Jahrhunderts

Der Artikel bespricht im Geiste der Geschichte der intellektuellen Kultur die Problematik der ideellen Eigenart der Kultur des 18. Jahrhunderts. Entgegen einflussreichen Überzeugungen vieler Historiker, die den dominierenden Charakter der Säkularisierungsprozesse der Kultur der Aufklärung unterstreichen, weist der Artikel darauf hin, dass das Christentum trotz unzweifelhafter Anwesenheit von rationalistischen Motiven ein integraler Bestandteil der Kultur dieser Epoche geblieben sei. Die Untersuchungen, die auf dem Boden der Wissenschaftskultur und des Bildungswesens, also den fundamentalsten Werkzeugen der Verbreitung der zeitgenössischen Kultur, durchgeführt wurden, lassen sogar die Feststellung zu, dass die christliche Inspiration nicht nur ein wesentlicher, sondern sogar ein elementarer Bezugspunkt der Kultur des 18. Jahrhunderts geblieben sei. Daher bildet die sog. religiöse Aufklärung, allen voran die christliche Aufklärung im Sinne der durch die gegenwärtige Historiographie betonten langen Dauer (*longue durée*) nicht nur eine kulturelle Tatsache, sondern sie konstituiert eine dominierende Strömung (*mainstream Enlightenment*).

Schlüsselworte: das 18. Jahrhundert, Aufklärung, Christentum, Kultur

Ins Deutsche übersetzt von Anna Pastuszka

Information about Author:

STANISŁAW JANECZEK, Professor Dr. Habil., Department of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland; address for correspondence: Wydział Filozofii KUL, Al. Racławickie 14, PL 20–950 Lublin. E-mail: janeczek@kul.pl

(cc) BY-NC-ND