

KS. STANISŁAW JANECZEK

Lublin

### KONCEPCJA „FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ” W PISMACH POLSKICH PIJARÓW W OKRESIE OŚWIECENIA UWAGI METODOLOGICZNO-HISTORYCZNE

W roku 1927 E. Bréhier postawił pytanie dotyczące historycznego faktu (realizacja historyczna) i wewnętrznej możliwości sformułowania (uzasadnienie metodologiczne) „filozofii chrześcijańskiej”<sup>1</sup>. Zdecydowanie negatywnie sformułowana odpowiedź zapoczątkowała bogatą dyskusję, prowadzoną najczęściej w kręgach szeroko rozumianej scholastyki<sup>2</sup>, ale także w ujęciach inspirowanych „filozofią czynu” M. Blondela<sup>3</sup> oraz chrześcijańskim egzystencjalizmem<sup>4</sup>. Nie wygasła ona zupełnie, skoro jeszcze po blisko sześćdziesięciu latach ukazują się obszernie artykuły proponujące, przynajmniej w formie syntetycznej, kolejną wersję rozwiązania problemu<sup>5</sup>. Skłonić to może również dzisiaj do podjęcia analiz historycznych, dotyczących uwarunkowań odrodzenia zainteresowania koncepcją „filozofii chrześcijańskiej” w dobie nowożytnych dyskusji światopoglądowych.

Określenia „filozofia chrześcijańska” używano już od początku IV w. (Laktancjusz). Nieobecne w religijnie zorientowanym Średniowieczu europejskim, pojawiło się ponownie w tytułach nowożytnych podręczników filo-

---

<sup>1</sup> Zob. E. B r é h i e r. *Y a-t-il une philosophie chrétienne*. „Revue de métaphysique et de morale” 37:1931 s. 599-606.

<sup>2</sup> *La notion de philosophie chrétienne*. „Bulletin de la Société Française de Philosophie” 31:1931 s. 37-85; E. G i l s o n. *Duch filozofii średniowiecznej*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1958.

<sup>3</sup> M. B l o n d e l. *Le problème de la philosophie catholique*. Paris 1932.

<sup>4</sup> G. F. M c L e a n. *Philosophy in 20th Century. Catholic and Christian I-II*. New York 1968 (Bibliografia).

<sup>5</sup> Filozofii chrześcijańskiej poświęcony jest jeden z numerów „Znaku” (42:1990 nr 7-8), zawierający m.in. cytowane niżej artykuły S. Swieżawskiego i J. W. Gałkowskiego.

zofii<sup>6</sup>. Zjawisko to wystąpiło również na gruncie polskim. Pobieżna choćby analiza proporcji objętościowych poszczególnych działów tzw. kursu filozofii (*cursus philosophicus*) ujawnia, iż poczesne, jeśli nie najważniejsze, miejsce (obok problematyki epistemologicznej i zagadnień „naukowego” przyrodoznawstwa) zajmują zagadnienia związane ze światopoglądem chrześcijańskim. Autorzy tych opracowań zdają się wyraźnie nawiązywać do mającej długą tradycję koncepcji tzw. *doctrinae christianae*. Postulowała ona zużytkowanie rozważań filozoficznych do zadań wyznaczonych przez religię. Wyrażało się to w dążeniu do sformułowania integralnie zarysowanego systemu wiedzy określającej związku Boga ze światem i człowiekiem oraz w precyzowaniu nadbudowanych na antropologicznych podstawach pożądaných postaw religijno-moralnych<sup>7</sup>. Ujęcie to zyskało na znaczeniu w dobie specyficznego dla Oświecenia określenia zadań filozofii. W perspektywie symptomatycznego podówczas intelektualizmu etycznego oznaczało to potrzebę ukształtowania postaw prospołecznych, budujących szczęśliwość społeczną. Dokonać się zaś miało za sprawą właściwego sprecyzowania celów społecznych i motywacji warunkującej ich realizację<sup>8</sup>.

Koncepcja ta była integralnie wbudowana w sformułowaną w połowie XVIII w., a pionierską na gruncie polskim, reformę szkolnictwa pijarskiego. Uwidaczniające się na różnych płaszczyznach niedomogi życia polityczno-społecznego w Polsce, zagrażające podstawom bytu narodowego, postawiły problem sformułowania odpowiedniego modelu wychowawczego, umożliwiającego realizację reform, których zwieńczeniem było uchwalenie Konstytucji 3 Maja. Nie po raz ostatni w naszej historii o przezwyciężeniu zagrożeń zdecydować mieli ludzie odznaczający się wysoką kulturą religijną i moralną, połączoną z odpowiedzialną oraz kompetentną troską o losy państwa. Reformy te wymagały równoległych przekształceń kulturowych, w których znaczna rola przypadała przekształcającemu się również szkolnictwu. Wymagało to dostosowania treści oraz metod wychowania i nauczania do realizacji zamierzonych celów społecznych. Ich fundamentem miało być wykształcenie i wychowanie religijne, związane jednakże integralnie z wychowaniem obywatelskim. W tym kontekście religia stała się czynnikiem inspirującym troskę o dobro państwa. Stanowiła też warunek skutecznej realizacji zamierzonego modelu wychowawczego. Postulowało to tym samym – obok wykładu doktryny reli-

---

<sup>6</sup> Por. Z. Zdybicka, E. Zieliński. *Chrześcijańska filozofia*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 3. Lublin 1979 kol. 391-396.

<sup>7</sup> Por. J. Korolec. *Postawy, normy i poglądy etyczne*. W: *Historia filozofii średniowiecznej*. Pod red. J. Legowicza. Warszawa 1980 s. 434-438.

<sup>8</sup> P. Hazard. *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*. Przeł. H. Suwała. Warszawa 1972.

gijnej – nauczanie etyki indywidualnej i społecznej oraz (jako ich aktualizację i uszczegółowienie) edukację polityczno-prawną, kształtującą optymalny i realny w warunkach polskich ideał życia społecznego. Wskutek otwarcia kulturowego na nowoczesną myśl europejską konieczne stało się też zminimalizowanie ówczesnych tendencji antyreligijnych jako bezpośrednio godzących w fundament wychowania, a pośrednio również w ład społeczny<sup>9</sup>. Przyporządkowany bezpośrednio praktyce życiowej ideał nauczania wymagał modyfikacji wykształcenia humanistycznego (dotąd jednostronnie językowego) poprzez zorientowanie na wykształcenie historyczno-prawne. Należało również uwzględnić w szerokiej mierze wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych oraz techniki, użytecznej w życiu gospodarczym<sup>10</sup>.

Pierwszorzędna rola w realizacji tak zakreślonego planu nauczania miała przypaść filozofii. W ówczesnej szkole europejskiej i polskiej stanowiła ona zwieńczenie cyklu nauczania ogólnego. Dwu- lub trzyletni kurs filozofii, obejmujący początkowo trójczłonowe studium metafizyki, logiki i filozofii przyrody<sup>11</sup>, ubogacony następnie o wykład etyki (wcześniej wykładanej jedynie w ramach teologii moralnej<sup>12</sup>), stanowił bowiem podstawę uzasadnienia światopoglądu chrześcijańskiego.

Również w odniesieniu do nauczania filozofii (jeśli nie liczyć efemerycznych prób teatyńskich) ujawnił się pionierski charakter reform pijarskich. W trzecim ćwierćwieczu XVIII w. można dostrzec koncepcję filozofii chrześcijańskiej precyzyjnie wbudowaną w nowy model wychowawczy oraz zrealizowaną w kolegiach szlacheckich (zwłaszcza w Collegium Nobilium) i zakładach dla zakonników<sup>13</sup>. W istotny sposób modyfikowała ona dotychczasowe studium filozofii. Uwidocznili się to najbardziej w twórczości S. Kornarskiego, A. Wiśniewskiego i S. Chrościkowskiego, należących do polskiej

---

<sup>9</sup> J. Ś r u t w a. *Wychowanie religijno-moralne w Collegium Nobilium 1740-1773*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21:1974 z. 4 s. 5-18.

<sup>10</sup> Por. M. K i n o w s k a. *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół pijarskich*. W: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia*. Pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej. Wrocław 1976 s. 49-76.

<sup>11</sup> Por. E. G a r i n. *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*. Bari 1957 s. 96 n.; S. B e d n a r s k i. *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*. Kraków 1933 s. 102-109, 156-234.

<sup>12</sup> Por. J. C z e r k a w s k i. *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*. W: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*. Pod red. S. Swieżawskiego, J. Czerkawskiego. Lublin 1978 s. 289.

<sup>13</sup> Por. B. B i e ń k o w s k a, T. B i e ń k o w s k i. *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*. Cz. 1: *Przyrodznawstwo*. Warszawa 1973 s. 78-90; I. S t a s i e w i c z. *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle europejskim*. Wrocław 1967 s. 102-106.

provincji pijarów, oraz K. Narbutta, będącego członkiem prowincji litewskiej. Ich współdziałanie w sformułowaniu prawnych podstaw reformy w postaci tzw. ordynacji pijarskich<sup>14</sup> (m.in. S. Konarski, A. Wiśniewski – ten ostatni był najprawdopodobniej autorem partii ustalającej zasady prowadzenia zajęć z zakresu filozofii)<sup>15</sup> oraz wieloletnia praktyka pedagogiczna, której owocem są stopniowo publikowane różnorakie pomoce naukowe, gwarantują – na zasadzie reprezentatywnej próbki – sformułowanie uprawomocnionej opinii o całym ówczesnym szkolnictwie pijarskim w Polsce. Wykorzystanie, używanych w formie obowiązkowych podręczników, ujęć E. Corsiniego i E. Pourchota oraz w pewnym sensie A. Genovesiego (udostępniony przez drukarnię pojarską), a także wpływowych na gruncie polskim prac Ch. Wolffa umożliwi ukazanie swoistości dokonań polskich pijarów na tle europejskim. Odniesienie zaś do opracowań omawiających ówczesne dokonania polskich jezuitów (np. S. Szadurski, B. Dobszewicz) ujawni tło i dynamikę zmian na gruncie polskim.

Zasygnalizowane ujęcia modyfikowały wyraźnie dobór podejmowanych tradycyjnie problemów oraz stosowanej do ich rozwiązania argumentacji. W miejsce wcześniej rozbudowanej problematyki „ontologicznej” (metafizyka ogólna) preferowały zagadnienia metafizyki szczegółowej (teologia naturalna i psychologia racjonalna) oraz wprowadzały wykład etyki. Wyrażało się to w podjęciu kwestionowanych podówczas tez światopoglądu chrześcijańskiego, dotyczących takich spraw jak problem istnienia Boga (ateizm) i Jego natury (Opatrzność Boska, odrzucana przez deizm) oraz problem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Sformułowaniu fundamentów aksjologii służyła natomiast problematyka celu człowieka i prawa naturalnego. Wykład zasad postępowania moralnego nadbudowano na schemacie obowiązków indywidualnych i społecznych bądź też formułowano w postaci wzoru osobowego skonstruowanego w perspektywie polemiki z czysto laicką „etyką honoru”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae pro Provincia Polona Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*. Varsaviae 1755. Najczęściej są cytowane w języku polskim za: S. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne*. Przeł. W. Germain. Kraków 1925.

<sup>15</sup> Por. J. P u j d a k. *Antoni Wiśniewski. Prekursor filozofii oświecenia w Polsce*. Londyn 1974 s. 135-137; S. J a n e c z e k. *Spór o rolę wolffianizmu w polskim oświeceniu*. *Antoni Wiśniewski SP a Christian Wolff*. „Roczniki Filozoficzne” 42:1994 z. 1 (w druku).

<sup>16</sup> Specyfikę przekształceń w nauczaniu filozofii w szkołach pijarskich, pokazaną na tle postulatów dydaktyczno-wychowawczych i w perspektywie analogicznych modyfikacji zachodnioeuropejskich, ukazano w: S. J a n e c z e k. *Ideaty wychowawcze i dydaktyczne w szkolnictwie pijarskim a oświecenie chrześcijańskie. Próba syntezy*. „Nasza Przeszłość” 49:1994 z. 2 (w druku); t e n ż e. *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*. Lublin 1994.

Modyfikacje te nie były przypadkowe. Stanowią bowiem efekt gruntownie przemyślanej koncepcji opartej na precyzyjnie zarysowanych podstawach metodologicznych. Wyraziło się to w określeniu źródeł wartościowego poznania i ukazania jego związków z poznaniem specyficznym religijnym. Precyzację tych założeń metodologicznych ułatwiła ważka ze względów kulturowo-społecznych dyskusja z poglądami nowożytnego racjonalizmu i naturalizmu, negującymi możliwość wykorzystania poznania opartego na Objawieniu. Dotyczy to również polemiki z wpływowym wciąż nurtem (nie tylko na gruncie polskim) skostniałej scholastyki, uzurpującej sobie prawo wyłączności do wykładu *doctrinae christianae* na bazie arystotelizmu chrześcijańskiego. Przedstawienie zaproponowanych przez pijarów deklaracji metodologicznych, ilustrowanych praktyką wykładu, umożliwi również określenie specyfiki (kwalifikacja) uprawianej przez nich filozofii.

#### I. ROZUM A WIARA

Z perspektywy blisko dwudziestowiekowej refleksji nad złożoną kwestią stosunku filozofii do religii oraz rozumienia wynikających stąd dla niej kompetencji i zadań mówi się o swoistym historycznym *genius loci*, jaki zaistniał w szczytowym okresie scholastyki, zwłaszcza za sprawą dokonań św. Tomasza z Akwinu. Odróżnił on porządek właściwy filozofii, która winna przyjmować swe tezy bazując jedynie na operacjach „naturalnego” rozumu, i porządek teologii, jako refleksji odwołującej się do danych Objawienia. Przestrzeganie więc właściwej im kompetencji i poprawnej argumentacji umożliwiało uniknięcie sprzeczności między twierdzeniami filozofii i wiary. W perspektywie zaś formułowania całościowej wizji rzeczywistości teologia i filozofia stanowiły dyscypliny komplementarne.

Koncepcja ta broniła autonomii filozofii, uniemożliwiając bezpośrednią ingerencję teologii w refleksję „naturalną”, ale jednocześnie uprawomocniała wykorzystanie danych Objawienia w przypadku, gdy problem przerastał możliwości poznania wykorzystującego jedynie uzasadnienie czysto racjonalne. Ustalenia teologii spełniały też funkcje normy negatywnej, weryfikując twierdzenia w filozofii tak, by nie doszło w praktyce badawczej do sformułowania twierdzeń sprzecznych z danymi Objawienia. Wpływ wiary na filozofię ujawniał się też w sposób pośredni w formie określonego doboru tematów, warunkowanego kontekstem psychologiczno-kulturowym (filozof człowiekiem wierzącym, a kultura, w której tworzy, nadbudowana na fundamencie chrześcijaństwa). Konsekwentnie, umożliwiło to formułowanie filozoficznych podstaw światopoglądu chrześcijańskiego, którego tezy, znane niejednokrotnie z

Objawienia, mogły być uzasadniane również na płaszczyźnie naturalnej. Pozwalało to prowadzić polemikę z poglądami przeciwnika oraz dostarczało instrumentarium do systematyzacji prawd wiary (ideał metody scholastycznej). Umożliwiło też wykorzystanie różnych tradycji filozoficznych i wiązało je integralnie z wykładem teologii. Zaowocowało to różnymi ujęciami „filozofii chrześcijańskiej” (np. arystotelizm chrześcijański)<sup>17</sup>.

W czasach nowożytnych zakwestionowano jednak tak harmonijnie wyważone wyróżnienie i połączenie porządków wiary i filozofii. Racjonalistyczno-naturalistyczne tendencje sprzyjały sformułowaniu postulatów bądź to całkowitego wyeliminowania wiedzy, która nie zrodziła się w doświadczeniu, a przy tym wydaje się sprzeczna z rozumem, bądź też uzgodnienia treści filozofii i wiary poprzez poddanie twierdzeń religijnych niepowątpiewalnemu osądowi rozumu. W obu przypadkach doszło faktycznie do podważenia wartości Objawienia uznawanego dotąd za niepowątpiewalne. W praktyce wyrażało się to bądź w przyjęciu tylko tez, które są dostępne dla rozumu i z nim niesprzeczne (co wiązało się z ograniczeniem zakresu prawd dotąd akceptowanych – E. Herbert of Cherbury, J. Toland), bądź też w uznaniu prawd specyficznie religijnych za sprzeczne z rozumem i faktycznym ich wyrugowaniu („Quod est supra rationem, est contra rationem” – P. Bayle). Rozwiązania te przyjmowały konsekwentnie postać ateizmu, kwestionującego zasadność wszystkiego, co religijne, lub deizmu i religii naturalnej, podejmujących racjonalistyczną interpretację filologiczno-historyczną tekstu Objawienia oraz sankcjonujących jedynie moralność naturalną<sup>18</sup>.

W tej perspektywie konieczne stało się sformułowanie filozofii zgodnej z wiarą chrześcijańską i odróżnienie jej również w nazwie od prądów charakterystycznych dla typowego Oświecenia, w formie dookreślenia jej jako „filozofii chrześcijańskiej”. Należało jednak uwzględnić ważne ustalenia metodologii nowożytnej, ukazującej w innym świetle stary problem związków „fides et ratio”. Najbardziej charakterystyczne i znaczące były poglądy J. Locke’a. Odwoływali się do niego autorzy zarówno broniący prawomocności Objawienia chrześcijańskiego (S. Clarke), jak i przeciwnicy religii objawionej (A. Collins, P. Th. d’Holbach). Wykorzystywano przy tym nie tyle jego rozstrzygnięcia systemowe, ile raczej wypracowaną przez niego aparaturę pojęciową. Obok poznania racjonalnego, którego tezy wyprowadzał w sposób

---

<sup>17</sup> P. Chojnacki. *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955 s. 25-36; Gilsón. *Duch filozofii średniowiecznej* s. 24-43; S. Swieżawski. *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*. „Znak” 42:1990 z. 7-8 s. 19-30; J. W. Gąłkowski. *Czy filozofia chrześcijańska jest możliwa?* Tamże s. 62-73.

<sup>18</sup> S. Kowalczyk. *Deizm*. W: *Encyklopedia Katolicka* t. 3 kol. 1104-1106; H a z a r d. *Mysł europejska* s. 68-79.

dedukcyjny z zasad uzyskanych w poznaniu naturalnym, Locke wyróżnił poznanie oparte na Objawieniu; wiarygodność tego poznania opierała się na zaufaniu objawiającemu Bogu, który przekazał nam je w sposób nadnaturalny. Locke wprowadził także podział prawd ze względu na ich stosunek do rozumu. Wyróżniał bowiem twierdzenia zgodne z rozumem bądź z nim sprzeczne, bądź też przewyższające jego kompetencje (*supra rationem*). W tej perspektywie za prawdy rzeczywiście objawione mogły być uznane jedynie te, które są z rozumem niesprzeczne. Locke wykluczał przy tym sytuację, by Bóg-Stwórca człowieka zmierzał do zniszczenia naszych przyrodzonych zdolności poznawczych, nakazując nam przyjąć za prawdę to, co jest sprzeczne z rozumem (paradygmat finalizmu). W depozycie prawd objawionych wyróżniał twierdzenia, które mogą być uzasadniane na płaszczyźnie naturalnej. Obok nich występowały jednak prawdy niedostępne rozumowi bądź poznawane przez niego w sposób niedoskonały. W przypadku niesprzeczności z wymogami racjonalnego myślenia traktował je jako właściwy przedmiot wiary.

Rola rozumu sprowadzała się nie tylko do wykazania samej możliwości zaistnienia faktu objawienia (a nawet jego konieczności), ale również do rozpoznania i ukazania wiarygodności konkretnego, historycznego objawienia (krytyka biblijna) oraz określenia właściwego sensu jego treści (hermeneutyka biblijna). W tej perspektywie, by uniknąć napięć między wiarą a rozumem, konieczne stało się przestrzeganie zarysowanych tu kompetencji. Niezależnie jednak od intencji autora – na co zwracał już uwagę D. Hume – oznaczało to, iż poznanie religijne uznał on za odmianę poznania racjonalnego, a z religii uczynił niejako część filozofii. Konsekwentny racjonalizm, akcentujący rolę rozumu również w odniesieniu do analizy poznania religijnego (rozum jedynym weryfikatorem prawdy), doprowadził więc do zapoznania specyfiki samej religii<sup>19</sup>.

W tradycji kartezjańskiej, której przekładem są ustalenia znanej *Logiki* A. Arnaulda i P. Nicole’a, Objawienie traktowano jako rodzaj wiedzy nie spełniającej wymogu oczywistości naocznej (synonim wiedzy niepowątpiewalnej), a jedynie opartej na autorytecie objawiającego. W odróżnieniu jednak od tzw. wiary ludzkiej (historia) prawdy poznane w przekazie Boskim (tzw. wiara boska) nie mogą być uznane za błędne, gdyż podstawą ich niepowątpiewalności jest objawienie Boga, który (co wynika z Jego natury) nie może się mylić i nie wprowadza nas w błąd.

---

<sup>19</sup> J. L o c k e. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B. J. Gawecki. T. 2. Warszawa 1955 s. 442-457. Por. Z. O g o n o w s k i. *John Locke – rozum i wiara*. „Studia Filozoficzne” 15:1971 z. 3 s. 79-90.

Nietrudno zauważyć, iż była to również wizja konsekwentnego racjonalizmu, zakreślającego nie tylko granice poznania religijnego (niesprzeczność z rozumem), ale również w pewnym sensie uzasadniającego prawomocność aktu wiary (jest rzeczą rozumną uwierzyć). Ukazanie jednak ograniczeń poznania racjonalnego i podkreślenie niepowątpiewalności Objawienia uzasadniało sformułowanie praktycznej dyrektywy nakazującej w sytuacjach wątpliwych iść raczej za głosem wiary niż czysto ludzkiej wiedzy, zwłaszcza że jeśli respektowało się właściwe granice naturalnego poznania, to nie mogło być ono sprzeczne ze świadectwem wiary<sup>20</sup>.

Analiza dynamiki procesu przekształceń podręczników używanych m.in. w ówczesnych szkołach pijarskich pozwala dostrzec, iż świadomość wagi omawianego tu problemu narastała w sposób stopniowy. Stopniowo także – początkowo wybiórczo, a następnie w sposób dominujący – wykorzystano nowożytny propozycje metodologiczne. Kwestia natury odniesień rozumu do wiary nie pojawiła się wprost w typowych „kursach” filozofii siedemnastowiecznej (np. S. Makowski)<sup>21</sup>. Dotyczyło to nawet podręcznika nawiązującego wyraźnie kontakt z myślą nowożytną (zwłaszcza kartezjańską), jakim było ujęcie E. Pourchota. Należy jednak pamiętać, iż było ono w istocie powtórzeniem wydania z roku 1695, kiedy problem ten nie budził jeszcze większych kontrowersji, a przez to nie jawił się w polu zainteresowań autora. Zaproponowana przez niego koncepcja filozofii jako wiedzy dotyczącej rzeczywistości „boskiej” i „ludzkiej” (powtórzenie platońsko-stoickiej definicji filozofii), podejmującej stosunkowo obszernie problematykę z zakresu filozofii Boga i antropologii filozoficznej, tłumaczy jednak zbieżność tego ujęcia z tradycyjnymi ideałami *doctrinae christianae*<sup>22</sup>.

Znacznie szerzej, a przy tym (mimo niewątpliwych zapożyczeń z tradycyjnych ustaleń) w duchu nowożytnym, postawił analizowaną tu kwestię Ch. Wolff<sup>23</sup>. Tłumaczy to wybiórcze potraktowanie wieloaspektowego przecież zagadnienia. Wolff ograniczył się bowiem jedynie do wykazania niesprzeczności wiary z poznaniem spełniającym warunek racjonalności. Obok wyróżnianej w scholastyce wiedzy w sensie właściwym (*scientia*) i przyjmowanej po przeprowadzeniu „postępowania dowodowego” (*demonstratio*) uznał również prawomocność wiedzy opartej na autorytecie objawiającego (*fides*).

---

<sup>20</sup> A. A r n a u l d, P. N i c o l e. *Logika czyli sztuka myślenia*. Przeł. S. Rohmanowa. Warszawa 1958 s. 418, 478-480.

<sup>21</sup> S. M a k o w s k i. *Cursus philosophicus iuxta veram Aristotelis philosophorum principis doctrinam*. T. 1-3. Cracoviae 1679-1681.

<sup>22</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 12.

<sup>23</sup> P o r. H a z a r d. *Myśl europejska* s. 51-53.



W drugim wypadku o wartości poznania rozstrzygała kompetencja przekazującego i jego właściwe usposobienie, gwarantujące zgodną z prawdą relację<sup>24</sup>. Stwierdzając zaś niemożliwość zaistnienia sprzeczności między prawdami filozofii i religii, uznał ewentualne trudności za przejaw błędnej interpretacji tekstu objawionego. W przypadkach wątpliwych zalecał zatem ostrożność przed zbyt pospiesznym odrzuceniem tez zaliczanych do depozytu prawd objawionych. Dopuszczał tę możliwość jedynie w przypadku sformułowania uzasadnienia spełniającego najwyższy walor pewności (wspomniane *demonstratio*). Tym samym uzasadniał przyjęcie prawd nawet niezrozumiałych dla rozumu oraz bronił prawomocności poznania *stricte* religijnego<sup>25</sup>.

Wyraźnie chrześcijański kontekst miały natomiast analizy E. Corsiniego, który zagadnienie potraktował znacznie obszerniej i wszechstronniej. Wykorzystał przy tym osiągnięcia metodologii nowożytnej. Zgodnie bowiem z tradycją kartezjańską przywołał rozróżnienie wiedzy racjonalnej (np. uzyskanej w drodze intuicji intelektualnej) i opartej na autorytecie przekazującego. Prawomocność wiedzy religijnej uzasadniał więc konsekwentnie charakterem Objawiającego (Bóg źródłem najwyższej pewności i trwałości tej wiedzy). Uzasadniło to nie tylko możliwość, lecz i konieczność wykorzystania poznania specyficznie religijnego, zwłaszcza w aspekcie ujawniających się ograniczeń ludzkich zdolności poznawczych. Skoro bowiem zachodziły one w odniesieniu do badania otaczającej nas rzeczywistości, to tym bardziej dotyczyło to prawd odsłaniających niepoznawalnego w swej istocie Boga. Według Corsiniego poznanie religijne, traktowane jako przekraczające zdolności poznawcze, ale niesprzeczne z zasadami rozumu oraz gwarantowane naturą objawiającego Boga, należało przyjąć jako prawdziwe i pewne. Uzasadnienie zaś wiarygodności Objawienia judeochrześcijańskiego stało się w jego ujęciu przedmiotem rozważań hermeneutyki biblijnej, wieńcząc w ten sposób apologetyczne przygotowanie do studium teologii<sup>26</sup>.

Najbardziej gruntownie potraktował zagadnienie związków rozumu i wiary znany podręcznik kryteriologii autorstwa A. Genovesiego. W sposób oryginalny wykorzystał on rozróżnienie porządku oczywistości i pewności. Rozszerzając pojęcie oczywistości, która przysługuje tylko poznaniu intuicyjnemu (poznanie pierwszych aksjomatów) i spełniającemu postulat racjonalności tradycyjnemu *demonstratio* (pełny ciąg dowodowy), odniósł ją

---

<sup>24</sup> Ch. Wolff. *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*. Francofurti 1734 s. 445-475.

<sup>25</sup> Tamże s. 91-107. Por. O. Narbutt. *O pierwszym polskim podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią oświecenia*. Łódź 1958 s. 96-97.

<sup>26</sup> E. Corsini. *Institutiones philosophicae ad usum Scholarum Piarum*. T. 1. Venetiis 1743 s. 349-369.

również do wiedzy pochodzącej z przekazu. Pomimo że wiedzy religijnej przyznawał najniższy stopień oczywistości, jako poznaniu mającemu jedynie charakter pośredni (oczywistość moralna), to jednak zaznaczył, iż przysługuje jej najwyższy stopień pewności. Wynika on bowiem z kompetencji i rzetelności informującego nas Boga. W tej perspektywie, mimo że prawdy wiary nie były nam dostępne w formie jasnych idei (synonim kartezjańskiej oczywistości i pewności), gdyż przekraczały nasze zdolności poznawcze, to przecież należało je przyjąć ze względu na autorytet objawiającego Boga. Genovesi odwołał się również do interpretacji Locke'a, wskazującego, iż prawdy wiary są niejako „ponad-racjonalne”, gdyż jednocześnie nie można ich zanegować (niesprzeczne z rozumem) ani też dowieść na płaszczyźnie naturalnej (nie są bowiem w sensie pozytywnym „zgodne z rozumem”, czyli nie są w pełni zrozumiałe). Uzupełnieniem tych metodologicznych ustaleń było podjęcie problematyki z zakresu krytyki i hermeneutyki biblijnej, których zadaniem było określenie kolejno: faktu zaistnienia historycznego Objawienia, jego wiarygodności, a w końcu właściwe odczytanie treści Objawienia. W sumie więc, odpowiednio do potrzeb szkoły wyznaniowej, uzasadniono nie tylko prawomocność poznania specyficznie religijnego, ale również wskazano sposoby jego weryfikacji w odniesieniu do jego historycznej formy, jaką było Objawienie zawarte w Piśmie św.<sup>27</sup>

Zamieszczony w „Ustawach” pijarskich program nauczania filozofii, sformułowany w perspektywie zasad chrześcijańskiej pedagogiki, musiał być również zbieżny z ideałami „filozofii chrześcijańskiej”. Traktował bowiem Objawienie jako nieomylną podstawę wydawania sądów<sup>28</sup>. Analogiczne sformułowanie można również znaleźć w tezach do egzaminu autorstwa A. Wiśniewskiego. Zaznaczył on przy tym, iż Objawienie spełnia ten wymóg w stopniu o wiele większym niż inne źródła poznania. Celowość Objawienia tłumaczył koniecznością rozszerzenia pola poznawczego o prawdy przewyższające nasze zdolności poznawcze. Traktując Objawienie jako postać „doskonałej prawdy”, uzasadniał jego wiarygodność niesprzecznością z zasadami racjonalnego myślenia (wyróżnik negatywny) oraz, w sposób ostateczny, niepowątpiewalnym autorytetem objawiającego Boga.

Deklarując polemikę z rozwiązaniami deistów, Wiśniewski odniósł się do akceptowanych przez przeciwnika ustaleń kryteriologicznych. W tym kontekście podkreślał szczególny rodzaj pewności tez wiary, bliskiej prawdom poznanych w sposób oczywisty (zapewne synonim kartezjańskiej wiedzy – jasnej i wyraźnej). Rozszerzył także ten wyróżnik na całość doktryny

<sup>27</sup> A. G e n u e n s i s. *Elementorum artis logico-criticae libri*. Varsaviae 1771.

<sup>28</sup> *Ordinationes* IV 187. Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 128.

katolickiej na zasadzie prawidłowego wnioskowania z niepowątpiewalnych przesłanek. Analogiczną prawomocność dwu porządków poznawczych (rozum i wiara) przyrównywał do dwu systemów posiadających różne aksjomaty. Wyakcentowaną dwutorowość łagodził jednak podkreślając komplementarność obu źródeł poznania w perspektywie sformułowania całościowej wizji świata. Śladem innych omawianych tu autorów podkreślał w Objawieniu obecność także tez, które mogły być analizowane w poznaniu czysto racjonalnym (podstawowe elementy istoty Boga). Uznawał też rozum za kompetentnego interpretatora treści zawartych w Objawieniu (hermeneutyka biblijna)<sup>29</sup>.

Od zaprezentowanych tu ujęć podręcznikowych nie odbiegały zasadniczo analizy K. Narbutta. Zaproponował on bowiem jeszcze jedną próbę (najbliższą ujęciu Genovesiego) wykorzystania przymiotów pewności i oczywistości, uznanych podówczas za znamiona wartościowego poznania, dla określenia charakteru poznania religijnego. Stwierdzał bowiem, iż chociaż twierdzeniom wiary przysługuje walor pewności, to jednak nie mają one charakteru oczywistości przedmiotowej, gdyż ich wartość jest specyfikowana „oczywistością” przekazującego (zapewne w sensie jego kompetencji). Tę „racjonalizującą” próbę uzasadnienia wiarygodności poznania religijnego uzupełnił o ukazanie harmonii rozumu i Objawienia w wykładzie krytyki i hermeneutyki biblijnej<sup>30</sup>.

Stosunek rozumu do wiary omawiały również ówczesne polskie podręczniki jezuickie. S. Szadurski postawił tę kwestię w kontekście rozważań o oczywistości uznanej za kryterium prawdy. Prawdom religii przyznawał walor swoistej oczywistości podmiotowej (oczywistość motywu, powagi i świadectwa), określanej zwykle autorytetem objawiającego. Choć nie ma ona charakteru poznania naocznego (kartezjański wymóg wiedzy jasnej i wyraźnej), to przecież spełnia warunek pewności metafizycznej nadbudowanej na autorytecie Boga objawiającego. Również w tym przypadku można więc dostrzec próbę wyrażenia specyfiki poznania religijnego (czy raczej jego zagubienia) za pomocą pojęć adekwatnych dla analizy poznania *stricte* racjonalnego, a tym samym nie zamierzoną dominację *ratio* nad *fides*<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> A. Wiśniewski. *Propositiones philosophicae, ex illustrioribus, veterum, recentiorumque philosophorum, placitis depromptae*. Varsaviae 1751 tezy XX-XXI. Por. J. Śrutwa. *Idee religijno-moralne w modelu wychowawczym Collegium Nobilium 1740-1773. Studium historyczno-teologiczne*. Lublin 1972 (mps BG KUL) s. 221.

<sup>30</sup> K. Narbutt. *Z filozofii wybrane zdania*. Wilno 1771 teza VII; t e n ż e. *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka*. Wilno 1769 s. 83, 122-123.

<sup>31</sup> F. Bargeł. *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel uwspółcześnionej filozofii scholastycznej*. Kraków 1978 s. 121-124.

Mniej oryginalne, lecz przez to bardziej wyważone i bliskie tradycyjnym ustaleniom były rozważania B. Dobszewicza. Wyróżnił on bowiem obok pewności filozoficznej (opartej na argumentacji racjonalnej – dowodzenie i doświadczenie) również pewność teologiczną, opartą na wiarygodności Bożego przekazu. Zaznaczył, iż niepowątpiewalny charakter Boskiej relacji odróżnia Objawienie od przekazu ludzkiego, któremu przysługuje jedynie przymiot prawdopodobieństwa. Jedność wiary i rozumu, w perspektywie sformułowania całościowej wizji świata, podkreślił występowaniem w depozycie Objawienia prawd, które przekraczają nasze zdolności poznawcze (rozszerzenie pola poznawczego) lub też posiadają uzasadnienie o charakterze racjonalnym<sup>32</sup>.

Wszystkie omawiane tu ujęcia podręcznikowe postulowały więc komplementarne wykorzystanie poznania racjonalnego i religijnego. Precyzyjnie określały także kompetencje tych dwu porządków poznania, by uniknąć ewentualnych sprzeczności. Ich specyfikę widziały w odmiennym charakterze uzasadniania tez oraz w zróżnicowaniu przedmiotu analiz (choć wskazywano czasami, iż niektóre prawdy znane z Objawienia są także dostępne analizom racjonalnym). Wszystkie przedstawiane tu podręczniki, ujawniając w sposób pierwszorzędny zakorzenienie w tradycyjnej epistemologii chrześcijańskiej (zwłaszcza w formie wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu), zdradzały jednakże (wprost czy niejako „podskórnie” – przez wykorzystanie choćby nowożytnej aparatury pojęciowej) uwzględnienie ówczesnego kontekstu kulturowego, zwłaszcza uwikłania w ówczesne spory światopoglądowe. Tym należy zapewne tłumaczyć mocne podkreślenie kompetencji rozumu w odniesieniu do prawd wiary, uwidaczniające się zresztą na różnych poziomach racjonalnej obróbki wiary. Ujęcia polskich autorów nie odbiegają poziomem świadomości metodologicznej od podręczników uznanych za wzorcowe w ówczesnej praktyce szkoły europejskiej. Nie są jednak oryginalne zarówno w odniesieniu do rozwiązań merytorycznych, jak i do zawartości i dyspozycji materiału.

## II. POZNANIE RELIGIJNE WOBEC RACJONALIZMU

Z refleksji nad skutkami charakterystycznego dla nowożytności agnostycyzmu religijnego, zubożającego integralny wykład doktryny chrześcijańskiej lub wręcz kwestionującego jej wartość, zrodził się chrześcijański

---

<sup>32</sup> T e n ż e. *Benedykt Dobszewicz SJ (1722- ok. 1794) a odnowa filozofii jezuickiej w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*. W: *Studia z historii filozofii*. Pod red. R. Darowskiego. Kraków 1980 s. 175, 180.

nurt polemiczny, broniący prawomocności poznania specyficznie religijnego. Skutki tych niekorzystnych tendencji, ujawniające się na płaszczyźnie teologii naturalnej, antropologii czy etyki, nakazywały podjęcie dyskusji przyporządkowanej analizie charakterystycznych problemów z zakresu metafizyki czy etyki.

W tej perspektywie należy rozumieć sens postulatów odnoszących się do wykładanej w szkołach filozofii, zalecających troskę o zgodność wykładu z praktyką szkół cieszących się uznaniem oficjalnych czynników kościelnych (np. szkoły zakonne w Rzymie). Pomimo że uznawano filozofię za „naukę wolną” (racjonalną), to jednak widziano jej rolę w polemikach z opiniami przeciwnymi wierze (np. poprzez ukazywanie ich wadliwych konsekwencji). Zakładało to specyficzne sprzężenie zwrotne wiary i rozumu, w którym wiara stanowiła negatywne kryterium dla filozofii, a wiedza racjonalna służyła religii, spełniając funkcje apologetyczne poprzez podjęcie dyskusji na płaszczyźnie naturalnej<sup>33</sup>.

Wątki polemiczne ujawniły się wyraźnie w monograficznych opracowaniach A. Wiśniewskiego, który podjął całościową krytykę „ideologii” deistów przy okazji polemiki z racjonalistyczną interpretacją natury Boga, kwestionującą przymiot Opatrzności Boskiej. Wiśniewski zaatakował same fundamenty racjonalistycznej krytyki religii, wykazując absurdalność twierdzenia deistów, iż (wedle cytowanych słów P. Bayle’a) „wszystko, co przekracza możliwości poznawcze rozumu, jest z nim sprzeczne”. Wskazując na konsekwencje tej postawy, Wiśniewski zarzucił zwolennikom religii naturalnej, iż w tej perspektywie konieczne stało się odrzucenie jakiegokolwiek formy religii. Wynika to z samej specyfiki prawd religijnych: choć nie mogą to być twierdzenia sprzeczne z rozumem, to przecież jako przekraczające jego zdolności poznawcze („ponad rozum”) nie mogą być uzasadniane na drodze *stricte* racjonalnej, lecz ich podstawą jest niekwestionowana kompetencja objawiającego Boga; tym samym, skoro nie są „udowodnione”, muszą być przyjęte w akcie zaufania Objawiającemu, czyli są niejako „na wiarę”. Wykorzystując grę słów „religia-wiara”, Wiśniewski ukazał demagogię i niekonsekwencję deistów, którzy – zapewne ze względów społecznych (presja społeczna) – deklarowali się jako wyznawcy religii (choćby nawet i religii określanej jako „naturalna”), a tym samym jako ludzie wierzący, podczas gdy proponowany przez nich minimalizm poznawczy (agnostycyzm) w istocie wykluczał prawomocność poznania specyficznie religijnego. Zawężona przez deistów wersja racjonalizmu jest, zdaniem Wiśniewskiego, tym bardziej nieuzasadniona, gdy zwróci się uwagę na ludzkie ograniczenia poznawcze,

<sup>33</sup> *Ordinationes* IV 184. Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 127.

ujawniające się już w odniesieniu do poznania otaczającej nas bezpośrednio rzeczywistości. Tym bardziej zrozumiałe jest to w stosunku do problemów z istoty swej dla rozumu ludzkiego niepoznawalnych, jakimi są przymioty Boskiej natury, a konsekwentnie i inne prawdy religijne.

Wiśniewski, krytykując ideologię getta racjonalizmu deistów, był jednak świadom jego dominacji w czasach Oświecenia. Stąd też zatroszczył się nie tylko o wykazanie, iż wiara jest niesprzeczna z rozumem, ale również – iż jej przyjęcie jest postulowane przez rozum, nakazujący odwołać się do pomocy Objawienia, odsłaniającego rzeczywistość specyficzną „ponadracjonalną”. „Rozumność” wiary ujawniła się też w kontekście wykorzystania analizy empirycznej (etnologicznej), sugestywnej w dobie mody na kształtujące się podówczas naukowe przyrodznawstwo. Metoda ta ukazała bowiem, iż wiele prawd charakterystycznych dla religii chrześcijańskiej było znanych narodom pogańskim, nie korzystającym przecież z pomocy Objawienia, a więc odkrytych jedynie za pomocą przyrodzonych władz poznawczych. Te zaś spełniały wymóg racjonalności postulowany przez przeciwników religii objawionej<sup>34</sup>.

Zasygnalizowana tu specyficzna „racjonalność” deklaracji metodologicznych ujawniła się również w rozważaniach merytorycznych. Na ile mógł, Wiśniewski wykorzystał bowiem argumentację naturalną, ograniczając do minimum dane zaczerpnięte z Objawienia, które nie mogły przecież podlegać racjonalnej weryfikacji. W odniesieniu do etyki wyraziło się to w podkreśleniu zgodności danych Objawienia z racjonalną interpretacją zasad prawa naturalnego (ze szkołą prawa naturalnego). Troska o integralność właściwej wizji człowieka „zmusiła” go jednak do wykorzystania danych Objawienia we wskazaniu celu ostatecznego, który realizuje się w perspektywie powołania do życia nadprzyrodzonego, a tym samym przekracza (ubogaca) analizy specyficznie „racjonalne”<sup>35</sup>.

Analogicznie polemizował też z racjonalizmem S. Chróścikowski. Podobieństwa z wykładem Wiśniewskiego wyraziły się nie tylko w odniesieniu do ramowych ustaleń na płaszczyźnie merytorycznej (w gruncie rzeczy zarysowanych przecież bardzo ogólnikowo, a przy tym zbieżnych z ujęciami tradycyjnymi), ile raczej w metodzie i w języku uzasadnienia. Formułował je

---

<sup>34</sup> A. Wiśniewski. *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane*. T. 1. Warszawa 1760 s. 204-209; t e n ż e. *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum*. T. 1. Varsaviae 1775 s. 134-142, 150-154, 208-209.

<sup>35</sup> T e n ż e. *Rozmowy* s. 212-219; t e n ż e. *De vera felicitate* s. 154-159.

również na dwóch płaszczyznach, czyli w formie teoretycznej analizy natury naszego poznania i jej empirycznej weryfikacji.

W sposób wskazujący raczej na zakorzenienie w doktrynie chrześcijańskiej niż na uleganie naciskom racjonalistów, Chróścikowski podkreślił godność rozumu jako daru Bożego, który jest zdolny do formułowania nawet najważniejszych (w perspektywie ostatecznych przeznaczeń człowieka) reguł zachowań. Wierność „zasadom rozumu”, przywoływanym ustawicznie przez deistów, nakazała jednak wskazać na jego ograniczenia. Racjonalną bowiem okazała się postawa odrzucająca ujęcia skrajne: bądź to w formie absolutyzacji naszych przyrodzonych zdolności poznawczych (deizm), bądź też lekceważenia jego niepowątpiewalnych uprawnień (asceptycyzm). Wyraziło się to w przyjęciu drogi „złotego środka”, będącej również formą koncyliaryzmu, uzgadniającego nowożytny racjonalizm z tradycyjną epistemologią chrześcijańską.

Zasygnalizowane przez Chróścikowskiego spektrum diskutowanych podówczas problemów z zakresu nowoczesnego przyrodoznawstwa (np. natura tzw. ciała naturalnego, konkurujące teorie astronomiczne) wskazuje, iż ocena uprawnień rozumu została dokonana w sposób kompetentny i wyważony. Wielość konkurujących, a często sprzecznych rozwiązań, uwikłanych niejednokrotnie w filozoficzne interpretacje, wykluczała – jego zdaniem (a przecież i w zgodzie ze współczesną metodologią) – akceptację, w sposób jednoznaczny i ostatecznie rozstrzygający, jednego z proponowanych rozwiązań. Tym samym uzasadniało to postawę swoistego hipotetyzmu, postulującego przyjęcie rozwiązań określanych jako bardziej prawdopodobne. Ograniczenia naszych zdolności poznawczych ujawniły się jeszcze bardziej w odniesieniu do zagadnień etycznych, które uzależnione są od właściwych dyspozycji moralnych człowieka. Podkreślenie roli negatywnych zachowań moralnych, deformujących ważkie światopoglądowo ustalenia, nie odbiegało od uznanych podówczas opracowań apologetycznych, np. J. B. Bossueta<sup>36</sup>. Jeśli zaś pamięta się o roli tych rozstrzygnięć, ukazanych w perspektywie eschatologicznych odniesień, to jest zrozumiałe, iż zamiast godzić się na wspomniany wyżej „hipotetyzm”, Chróścikowski zaproponował wykorzystanie Boskiego objawienia, uznanego za źródło niepowątpiewalnej wiedzy. Jawiło się mu ono jako kryterium prawdziwości wszelkich twierdzeń filozofii (czytaj: całej ówczesnej wiedzy, również przyrodniczej). To szokujące stwierdzenie Chróścikowski złagodził, wskazując, iż skoro Bóg nie zwykł wyręczać nas w odniesieniu do analizy problemów ściśle naukowych (nie są one przedmiotem

---

<sup>36</sup> Por. M. Neusch. *U źródeł współczesnego ateizmu*. Przeł. A. Turowiczowa. Paryż 1980 s. 21.

objawienia), to należy je odnieść do problematyki światopoglądowej (cel człowieka i wiodące doń środki).

Świadom jednak, iż zarówno zaprezentowane ustalenia, jak zwłaszcza tok ich uzasadnienia (pomijając ilustratywną, w gruncie rzeczy, perspektywę nowożytną) „trącą nieco myszką”, Chróścikowski odwołał się do cenionej podówczas argumentacji empirycznej. Jeśli zaś mierzyć rozłożeniem materiału rolę, jaką jej przyznał, to okaże się, że to właśnie analizy „etnologiczne” – tak modne w Oświeceni – stanowiły zasadniczy tok wyводу i, konsekwentnie, fundament przyjętych ustaleń. Nie bez znaczenia było także wyeksponowanie problematyki etycznej jako pola przeprowadzanych analiz. Ujawniało to bowiem zbieżność z oświeceniową koncepcją filozofii jako organizatorki życia społecznego, a więc akcentującą problematykę filozofii praktycznej. Chróścikowski wykorzystał tu bogaty materiał faktograficzny, ukazując specyfikę rozwiązań typowych dla pogańskiej religii i filozofii starożytnej. Dotyczyły one takich kwestii, jak: poznanie istnienia i natury Boga oraz duszy ludzkiej, celu ostatecznego człowieka, prawa naturalnego czy określenia obowiązków względem Boga, innych ludzi i samego siebie. Ujawnienie błędnych rozwiązań uzyskanych jedynie w poznaniu naturalnym uzasadniło odwołanie się do pomocy Objawienia. Formułuje ono bowiem prawdy niedostępne człowiekowi na płaszczyźnie naturalnej. Dostarcza również głębszej motywacji do przyjęcia prawdy ubezpieczonej Boskim autorytetem.

Celem tych powtarzanych w rozmaitych wariacjach analiz było nie tylko sformułowanie pozytywnych postulatów metodologicznych. Ważniejsze było ukazanie w sposób sugestywny konsekwencji postawy ograniczającej się do analiz „racjonalnych” i lekceważącej pomoc Objawienia. Wielość przykładów prowadzących w każdym przypadku do jednakowych wyników przypominała uzasadnienie o charakterze indukcyjnym, które jest o tyle skuteczniejsze, o ile dysponuje obszerniejszą bazą faktograficzną. Było to też zbieżne ze współczesnymi wymogami powtarzalności eksperymentów, potwierdzających sformułowaną za ich pomocą teorię. W kontekście europejskim stanowiło zaś ostatecznie podstawę do odrzucenia metodologii deizmu, który kwestionował przecież nie tyle prawomocność objawienia jako takiego, ile raczej jego typową w tym obszarze postać. Obrona pryncypiów pozwoliła wreszcie na uzasadnienie „racjonalności”, czyli wiarygodności Objawienia judeochrześcijańskiego. Zaprezentowane przez Chróścikowskiego analizy z zakresu krytyki i hermeneutyki biblijnej nie odbiegały od podręcznikowych ujęć Corsiniego czy Genovesiego oraz są bliskie współczesnym ujęciom apolo-



getycznym (wskazanie racji zewnętrznych i wewnętrznych, jak proroctwa, cuda czy sposób rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa)<sup>37</sup>.

Podobnie „empiryczny” charakter miała polemika S. Konarskiego ze zwolennikami religii i etyki naturalnej. Stosując wspomniane uzasadnienie indukcyjne wykazał on, iż ograniczanie się jedynie do analiz racjonalnych prowadzić musi do błędów. Ukazanie różnorodności niesprowadzalnych do siebie rozwiązań w tak ważkich kwestiach, jak określenie relacji Boga do stworzenia, specyfika celu ostatecznego czy nieśmiertelność duszy ludzkiej, występujących w spuściźnie religii pogańskiej i filozofii starożytnej, miało na celu uzasadnienie wadliwości wąskiej interpretacji racjonalizmu. Potwierdzało też pośrednio prawomocność wykorzystania Objawienia. Konarski zasugerował przy tym (podobnie jak czyniono to w tradycji chrześcijańskiej), iż elementy prawdy w myśli pogańskiej, czyli zbieżne z Objawieniem, były w istocie zapożyczeniami z tradycji biblijnej.

Fundując zręby „filozofii chrześcijańskiej”, Konarski zaprezentował metodologię „złotego środka”. Podkreślając bowiem rolę wiary jako normy negatywnej dla mających światopoglądowe odniesienia twierdzeń filozofii, wzbraniał się przed arbitralnym określeniem preferencji „starszej” czy „nowszej” filozofii. Deklarował tym samym postawę „eklektyzmu chrześcijańskiego”. Precyzyjnie określił także wzajemny stosunek wiary i filozofii jako komplementarnych elementów całościowej wizji świata (w aspekcie światopoglądowym). Wiara bowiem może ustrzec przed błędem, zrozumiałym w perspektywie ograniczeń naszych zdolności poznawczych. Te zaś wynikają nie tylko z określonej kondycji ludzkiej (dystans stworzenia wobec Stwórcy), ale również z dziedzictwa grzechu pierworodnego. Dostrzegając jednakże duże możliwości tkwiące w poznaniu naturalnym w odniesieniu do prawd znanych z Objawienia, zaznaczył przecież, iż Objawienie zapewnia większą pewność i wszechstronność odnośnym twierdzeniom filozofii. Z drugiej strony dostrzegł użyteczność analiz racjonalnych w odniesieniu do treści wiary. W sposób zdradzający koneksje z nowożytnymi określeniami specyfiki poznania religijnego (prawdy wiary nie mogą być sprzeczne z rozumem, ale przewyższają jego zdolności poznawcze), a także analogicznie do propozycji Wolffa i Wiśniewskiego, przyznał rozumowi prawa weryfikatora zawartości Objawienia<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> S. C h r ó ś c i k o w s k i. *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych przeciwko deistom czyli teraźniejszego wieku mędrkom*. Warszawa 1799 s. 154-470; t e n ż e. *De iure naturali et politico. Philosophia moralis sive ethica*. Varsaviae 1770 s. 168-214.

<sup>38</sup> S. K o n a r s k i. *O religii poczciwych ludzi*. Warszawa 1769 s. 21-48, 119-121; t e n ż e. *De religione honestorum hominum*. Varsaviae 1771 s. 30-63, 119.

W sumie, zaprezentowane tu ustalenia pijarskie kierowały się zasadami „eklektyzmu chrześcijańskiego”, znanymi również z obcych podręczników, postulujących uzgodnienie twierdzeń filozofii z danymi Objawienia. Odpowiednio do potrzeb społecznych, a przy tym stosownie do typu argumentacji wykorzystywanej w krytykowanych ujęciach, odwołano się do ideałów racjonalizmu i naturalizmu (empiryzm). Rozum bowiem poznawszy swe ograniczenia nie tylko ukazał możliwość wykorzystania Objawienia, ale wprost zalecał odwołanie się do jego danych, tak dla zweryfikowania rozstrzygnięć racjonalnych, jak i dla uzupełnienia analiz w kwestiach, które są dla rozumu niedostępne.

Choć stwierdzono istotną zbieżność w zakresie komplementarnego wykorzystania obu płaszczyzn poznania, to przecież nietrudno zauważyć i różnice, sprowadzające się bądź to do wyakcentowania roli poznania racjonalnego, bądź też do podkreślenia znaczenia Objawienia. Preferencje te wynikały ze specyfiki ujęć nie unikających publicystycznych polemik (czy nawet wprost demagogii, co właściwe było wszakże i stronie przeciwnej). W publikacjach programowo podkreślających zgodność religii z ideałami oświeceniowego racjonalizmu akcentowano bowiem możliwości poznawcze rozumu. Jeśli zaś broniono prawomocności Objawienia, to znów wskazywano na nasze ograniczenia poznawcze i formułowano postulat (konieczność) odwołania się do Objawienia. O ile przy tym Wiśniewski był skłonny podkreślać raczej kompetencje rozumu, to Chróścikowski bronił bardziej potrzeby wykorzystania Objawienia. Decydowały o tym, być może, względy kulturowe. Gdy bowiem Wiśniewski w wydanym w języku polskim opracowaniu sejmikowym podkreślał rolę rozumu, uzasadniając tym możliwość wykorzystania „nowszej” filozofii zdobywającej sobie miejsce na gruncie polskim, to w późniejszej wersji (łacińskiej), wobec przenikania niekorzystnych tendencji racjonalistycznych, zwracał uwagę na znaczenie Objawienia. Chróścikowski natomiast w opracowaniu wydanym w języku polskim i o wyraźnych tendencjach apologetycznych bardziej akcentował ograniczenia rozumu, podczas gdy w łaćcińskiej wersji podręcznikowej starał się o lepsze wyważenie proporcji<sup>39</sup>.

Wspomniane preferencje były uwarunkowane ponadto specyfiką omawianych problemów z zakresu metafizyki czy etyki, ale również modyfikowane stosownie do wyników „empirycznej” weryfikacji etnologicznej. Dla uzasadnienia prawd dostępnych w poznaniu naturalnym odwoływano się do pomocy Objawienia wówczas, gdy rozwiązania błędne pojawiały się w historii stosunkowo często czy nawet przeważały. Inaczej było w odniesieniu do prawd znanych jedynie z Objawienia (cel człowieka). Konsekwentnie

---

<sup>39</sup> Por. Ś r u t w a. *Idee* s. 194-195.

najmocniej podkreślano kompetencje rozumu w odniesieniu do możliwości poznania istnienia Boga i duszy ludzkiej (analogiczne do ujęć współczesnych). Zasygnalizowane zaś racje praktyczne (błędy), a także możliwość wszechstronniejszego przedstawienia problemu uzasadniły wykorzystanie argumentacji o charakterze religijnym w odniesieniu do kwestii natury Boga (Opatrzność) oraz natury duszy ludzkiej (nieśmiertelność).

Przeprowadzona przez pijarów dyskusja tylko ubocznie stawiała problem precyzyjnego określenia natury „filozofii chrześcijańskiej”. Jej podstawowym celem było nie tyle sformułowanie zwartej koncepcji epistemologicznej, ile raczej obrona prawomocności doktryny chrześcijańskiej, w sensie określonej postawy wobec rzeczywistości. Miała więc ona charakter sporu bardziej światopoglądowego niż *stricte* filozoficznego. Tłumaczy to stosunkową „płytkość” analiz, pozostających raczej na płaszczyźnie deklaracji niż dążących głęboko i precyzyjnie postawiony problem. Stąd też zaprezentowane rozwiązania są w gruncie rzeczy zbieżne z ustaleniami tradycyjnej epistemologii chrześcijańskiej o proveniencji tomistycznej, choć przy użyciu języka i metod argumentacji właściwych dominującym prądom epoki. To ostatnie miało niejednokrotnie czysto pragmatyczną motywację, uwarunkowaną skutecznością perswazji przybierającej formę publicystyczną. Dotyczyło to w równym stopniu pewnej demagogiczności wypowiedzi. Nie sposób jednak nie zauważyć troski o zrozumienie racji przeciwnika, wyrażającej się w wykorzystaniu jego instrumentarium (uwzględnienie racji, a przynajmniej sposobu myślenia), oraz usiłowania wyważenia proporcji w przyznaniu zakresu kompetencji sygnalizowanym płaszczyznom poznania. Mimo starań o konsekwentne prowadzenie dyskusji na płaszczyźnie czysto filozoficznej nie sposób nie dostrzec kontekstu chrześcijańskiego czy nawet posiłkowania się wprost danymi zaczerpniętymi z Objawienia (np. odwołanie się w tłumaczeniu ograniczeń poznawczych do idei skutków grzechu pierwotnego). Jest więc rzeczą problematyczną, czy zaprezentowana próba – mimo rzeczywistego, a nie tylko werbalnego charakteru dyskusji – stanowiła istotny postęp w stosunku do rozwiązania znanego z tradycji. Wydaje się wszakże, iż zasygnalizowane braki tłumaczą się w dużym stopniu instrumentalnym kontekstem wykładu. Omawiane ujęcia stanowią bowiem najczęściej pomoce dydaktyczne, sformułowane w perspektywie sygnalizowanego wcześniej celu nauczania i wychowania. Wyjaśnia to ograniczony do poziomu wychowanków stopień trudności wypowiedzi oraz troskę o przekazanie (i obronę) integralnego wykładu doktryny chrześcijańskiej, stanowiącej istotny element zakładanego modelu wychowawczego i dydaktycznego.

## III. AUTONOMIA FILOZOFII WOBEC TEOLOGII

Zainicjowana przez nauczycieli pijarskich dyskusja nad modelem „filozofii chrześcijańskiej” nie niosła z sobą fanatycznego zacietrzewienia, zwalczającego myśl nowożytną w imię obrony chrześcijańskiej tradycji. Wskazana zbieżność z ustaleniami epistemologii chrześcijańskiej była daleka od haseł określanych współcześnie jako fundamentalizm religijny<sup>40</sup>. Jego renesans ujawnia się zresztą w chwilach istotnych przewartościowań kulturowych. Tendencje te niosą określone zagrożenia, lecz stanowią też szansę rozwoju. Dotyczy to choćby pełniejszego uświadomienia zakresu istotnych elementów wyznawanych koncepcji i modyfikacji elementów z natury zmiennych (np. niezrozumiała dla współczesnych szata językowa wypowiedzi czy warstwa pojęciowa).

Obok troski o zagwarantowanie prawomocności poznaniu specyficznie religijnemu (opartemu na Objawieniu) zauważyć można próbę zabezpieczenia prawa do wolności poszukiwań filozoficznych. Omawiana dotąd problematyka przedstawiała jeden z elementów związków *fides et ratio*. Zakreślała bowiem właściwe ramy refleksji filozoficznej, uwarunkowanej ograniczonymi możliwościami „naturalnego” poznania. Podkreślała również użyteczność Objawienia jako komplementarnego (uzupełniającego) źródła poznania. Pijarzy zatroszczyli się jednakże o integralne przedstawienie problemu, określając także autonomię filozofii wobec teologii, a więc akcentując tym razem kompetencje „rozumu”. Nie była to jedynie próba o charakterze ściśle teoretycznym. Jej podjęcie miało korzenie kulturowo-społeczne. Została bowiem dokonana w perspektywie dominującego (nie tylko w Polsce), a zestrojonego z doktryną Objawienia, arystotelizmu chrześcijańskiego. Cieszył się on – co nie było bez znaczenia dla szkolnictwa zakonnego – akceptacją czy też wręcz poparciem oficjalnych czynników kościelnych. Jeśli więc ocenia się reformę szkolnictwa pijarskiego (polegającego na stopniowym wprowadzaniu filozofii nowożytnej) pod kątem jej odniesień (konsekwencji) światopoglądowych, to zmiany te można traktować wówczas jako zagrożenie czy wprost walkę z wykładaną wcześniej filozofią<sup>41</sup>.

Środowiska związane z arystotelizmem poczuły się zagrożone agresywną krytyką ze strony reformatorów, formułowaną w chwytliwej konwencji, ekspoz-

---

<sup>40</sup> Por. *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*. Hrsg. J. Niewiadomski. Thaur 1988.

<sup>41</sup> Dobrze ilustruje ten proces tytuł pracy doktorskiej J. Pujdaka, która obszernie przedstawia ówczesne spory na gruncie polskim. Por. J. P u j d a k. *Walka Antoniego Wiśniewskiego o filozofię recentiorum w Polsce w XVIII w.* Kraków 1961 (mps) s. 96-106, 135-143, 170-175, 211-236; t e n ż e. *Antoni Wiśniewski* s. 65-106.

nującą nieżyctwość właściwych scholastyce analiz spekulatywnych (zwłaszcza wobec nieuwzględniania nowożytnej fizyki, mającej bezpośrednie zastosowania techniczne) czy zarzucającą wręcz werbalizm w prowadzonych przez scholastyków dyskusjach (pseudoproblemy). Posiadające monopol na nieomylność kręgi, zamiast podjąć rzeczową dyskusję z nowszą filozofią, zainicjowały debatę o charakterze „ideologicznym”. Potraktowały bowiem próbę wprowadzenia myśli nowożytnej jako zagrożenie dla wykładu doktryny religijnej. Groźny, w perspektywie instytucjonalnych odniesień szkolnictwa zakonnego, zarzut musiał spowodować kontrakcję pijarów. Zmusił przy tym do przyjęcia wyznaczonego przez przeciwnika stylu dyskusji oraz określił jej taktykę. Nim bowiem pijarzy zajęli się kwestią autonomii filozofii wobec wiary (analizowaną w kontekście nowożytnych dyrektyw metodologicznych), musieli bronić relatywnego (wariantowego) charakteru przyjętego stylu filozofowania, użytecznego w perspektywie całościowej wizji świata i człowieka. W szczególności oznaczało to obronę swoście rozumianej „prawowierności” filozofii nowożytnej, która mogła być obok (na równi) czy w miejsce (bo lepsza) filozofii tradycyjnej traktowana jako filozoficzny element wspomnianej wizji, a nawet jako odpowiednie instrumentarium dla wyrażenia treści Objawienia (jego wykorzystanie nie musi prowadzić do zniekształcenia depozytu wiary).

Zwolennicy dogmatycznej interpretacji scholastyki zarzucali propagatorom nowożytnych prądów filozoficznych (tzw. *recentiores*) lekceważenie dorobku filozofii Arystotelesa, uznanej nie tylko za najwyższą formę kultury filozoficznej, ale również za jedyne narzędzie teologii. Prowadziło to rzekomo w sposób nieuchronny do zniekształcenia wykładu wiary, owocując deizmem, ateizmem czy rozmaitymi herezjami. Tym samym fundowało rozumienie scholastyki jako swoistej ideologii Kościoła, w której wszystkie elementy – tak na płaszczyźnie treściowej jak i formalnej – są jednakowo ważne. Ich modyfikacja groziła w efekcie naruszeniem specyficznie rozumianych podstaw filozoficznych doktryny chrześcijańskiej.

Generalnie sformułowany zarzut zilustrowano zasygnalizowaniem szeregu – niekiedy sprzecznych z sobą – zastrzeżeń, których przedstawienie obrazuje poziom dyskusji zainicjowanej przez oponentów nowszej filozofii. Dotyczyły one m.in. kartezyjskiego ideału wiedzy jako poznania jasnego i wyraźnego. Niemożność spełnienia tych wymagań przez prawdy wiary miała prowadzić do zakwestionowania prawomocności poznania religijnego. Podobnie traktowano postulat metodycznego wątpienia, który np. K. Stęplowski ujmował w kategoriach powątpiewania w istnienie wszelkiej rzeczywistości pozapodmiotowej, co w rezultacie mogło doprowadzić do zakwestionowania istnienia Boga. Konsekwentny racjonalizm genetyczny (przyjmujący wiedzę wrodzoną)

miał zaś podważać autorytet Bożego Objawienia (Bóg nie może być źródłem prawdy)<sup>42</sup>. Niebezpieczne było także asymilowanie przez *recentiores* sformułowanego przez P. Gassendiego sensualizmu, uniemożliwiającego poznanie rzeczywistości duchowej, niedostępnej w poznaniu zmysłowym (np. duszy ludzkiej)<sup>43</sup>.

W zaistniałym sporze Wiśniewski nie koncentrował się na polemice z zasygnalizowanymi tu zarzutami, lecz starał się wyjaśnić sens dokonywanej reformy nauczania filozofii. Jego zdaniem stanowiła ona wyważoną próbę zachowania wartościowych elementów zawartych w tradycyjnej wykładni oraz ostrożnej recepcji nowszych dokonań. Stwierdzał więc, iż *recentiores* rugują z tradycyjnego wykładu jedynie rozmaite „bałamuctwa” i jałowe problemy. Zachowują zaś to, co jest pewne, trwałe i pożyteczne<sup>44</sup>. Kwestionując sygnalizowane wyżej „imperialistyczne” zapędy scholastyki, wskazywał na względną wartość arystotelizmu dla wykładu teologii. Wynikało to m.in. z faktu, iż chrześcijaństwo stosunkowo późno zaasymlowało arystotelizm. Znacznie wcześniej bowiem wykorzystano filozofię wywodzącą się z tradycji platońskiej, użyteczną dla obrony doktryny chrześcijańskiej. Pijar demagogicznie ukazał przy tym metody recepcji arystotelizmu, przejętego przez myślicieli chrześcijańskich za pośrednictwem arabskiej (czyli pogańskiej) wykładni pism Filozofa. Postulowany przez scholastyków uniformizm okazał się niemożliwy do zrealizowania w perspektywie funkcjonowania zróżnicowanych interpretacji samego arystotelizmu (tomizm, szkotyzm, nominalizm). Wykorzystując także skwapliwe powoływanie się „obrońców starego porządku” na autorytet instytucjonalnego Kościoła, przytoczył „wstydlivy” dla arystotelików fakt potępienia filozofii Arystotelesa. Zaznaczył przy tym, iż zakaz ten nie spotkał filozofii nowożytnej. Wskazał też na uznanie, jakim się cieszy ona u poważanych podówczas autorytetów naukowych i kościelnych, oraz na fakt, iż jest swobodnie rozpowszechniana w stolicy chrześcijaństwa (wykłady i druk).

Podstawowym elementem obrony filozofii nowożytnej było jednakże ukazanie jej funkcji kulturotwórczych. Od początku XVII w. ujawnił się bowiem

---

<sup>42</sup> K. S t ę p l o w s k i. *Discipulus Authoris „Apologiae pro arte disputandi peripateticorum” in calumniosum Carpophori Philalethae libellum*. Cracoviae 1755.

<sup>43</sup> T e n z e. *Amicus ad amicum in scriptum improbatum Carpophori Philalethae contra auctorem „Apologiae pro arte disputandi peripateticorum”*. Cracoviae 1755.

<sup>44</sup> A. W i ś n i e w s k i. *Carpophorus Philaletes ad auctorem „Apologiae pro arte disputandi peripateticorum”*. Veronae 1754 [właściwie: Elbląg 1755] s. 1-7. Por. wydanie W. Minzer: *Nieznana broszura polemiczna Antoniego Wiśniewskiego z r. 1754*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 4:1956 s. 338-344 (wersja łacińska), s. 328-338 (wersja polska).

sprzeciw wobec tendencji dogmatycznych, owocujący „zrzuceniem jarzma niewoli” i stwarzający tym nowe możliwości „zdrowego” myślenia filozoficznego. Jego wartość uwidoczniła się przede wszystkim w formie eklektycznego wykorzystania dokonań tradycyjnych i osiągnięć czasów nowożytnych. Dotyczyło też szczególnie recepcji empirycznego przyrodoznawstwa. Nie tylko przeczyło to rzekomej „doskonałości” dogmatycznego arystotelizmu, ale wręcz nakazywało widzieć w nim przyczynę marazmu kulturowego. W tym kontekście Wiśniewski zalecił – sygnalizowaną wielokrotnie – postawę eklektyczną, nakazującą dobierać właściwe elementy ze zróżnicowanych ujęć systemowych. Miało to doprowadzić do ubogacenia scholastyki. Wymagało zaś unikania nierozumnego trzymania się uznanych autorytetów<sup>45</sup>.

Najistotniejszym wszakże elementem polemiki Wiśniewskiego było ukazanie swoistości poznania religijnego, w którego perspektywie jakakolwiek filozofia nie może być uznana za integralny element religii. Odrzucenie więc określonej wykładni filozoficznej nie miało charakteru odstępstwa religijnego. Niedopuszczalna była zaś opinia wiążąca filozofię z wiarą w sposób nierozdzielny. O przynależności do Kościoła nie przesądza bowiem wierność określonej tradycji filozoficznej, lecz zachowanie dogmatów religijnych. Ujmując rzecz paradoksalnie, ograniczenie praw filozofii, uznanej aspektywnie za element służebny wobec religii, sprzyja jej autonomii, gdyż zakreśla właściwe jej granice.

Formułując zalecenia praktyczne, Wiśniewski przypomniał stanowisko św. Tomasza z Akwinu – będącego przecież autorytetem dla scholastyków – zezwalającego na wykorzystanie nawet poglądów wywodzących się spoza kręgu kultury chrześcijańskiej, o ile nie kwestionują one depozytu wiary. Jego zdaniem nieuzasadnione szermowanie argumentem zagrożenia dla wiary staje się powodem lekceważenia przez środowiska akatolickie<sup>46</sup>.

Sformułowaniu zasad autonomii filozofii służyło przypomnienie rozgraniczenia porządku wiary i wiedzy naturalnej (odrębny przedmiot i metody uzasadnienia). Przedmiotem wiary są bowiem prawdy zawarte w Objawieniu, stąd też jedynie w tych kwestiach jesteśmy zobowiązani do lojalności wobec autorytetu nauczającego Kościoła. Na płaszczyźnie naturalnej (przedmiot filozofii i nauki) podstawą przyjęcia twierdzeń jest natomiast wskazanie „oczywistości i nieodpartej racji” (Kartezjusz)<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Wiśniewski. *Carpophorus* s. 8-10; t e n ż e. *Propositiones philosophicae ex physica recentiorum*. Varsaviae 1746 (wstęp i dedykacja).

<sup>46</sup> T e n ż e. *Propositiones philosophicae*. Varsaviae 1752 (tezy z lipca – wstęp); t e n ż e. *Propositiones philosophicae*. Varsaviae 1753 (wstęp); t e n ż e. *Carpophorus* s. 10-14.

<sup>47</sup> T e n ż e. *Propositiones philosophicae*. Varsaviae 1751 (wstęp).

Wiśniewski, zgodnie z racjonalistycznym duchem epoki, zasugerował przy tym, aby w odniesieniu do prawd znanych z Objawienia odwoływać się do autorytetu Boga objawiającego jedynie wtedy, gdy nie można ich uzasadnić w sposób racjonalny. W sumie więc nie tylko bronił autonomii rozumu (naturalnie w ramach właściwego mu porządku), ale również podkreślał jego rolę (wyraźne preferencje) nawet w odniesieniu do tez religii. Tym samym wyznaczał mu istotne miejsce w całościowej wizji świata, jaką stanowił światopogląd religijny, którego elementem, a w pewnym sensie podstawą uzasadnienia, była „filozofia chrześcijańska”.

K. Narbutt postawił kwestię autonomii filozofii w ramach chrześcijańskiej wizji świata w formie zrodzonego w nowożytności pytania: „Czy swoboda filozofowania sprzeciwia się religii?” Jej podstaw szukał przede wszystkim w systemowym rozróżnieniu porządków wiary i wiedzy naturalnej. Wynikało ono ze zróżnicowania zarówno przedmiotu, jak i metod uzasadnienia. Do zadań teologii przynależy bowiem rozważanie prawd wiary, a więc rzeczywistości objawionej oraz upewnionej nieomylnym autorytetem objawiającego Boga. Rzeczą filozofii (definiowanej zresztą w sposób tradycyjny) jest analiza rzeczywistości dostępnej w poznaniu naturalnym, w formie poszukiwania racji (przyczyny) dla postrzeganych faktów-skutków. Zakreśliło to autonomię filozofii, której nie wolno trzymać się kurczowo autorytetów naukowych (ze względu na ich zawodność, jak i na fakt rozwoju wiedzy). Nieuprawnione jest również nadużywanie autorytetu Pisma św. przy analizach prawd przynależnych filozofii, jako wykraczających poza obręb twierdzeń religijnych (określonych standardowo jako „wiara” i „obyczaje”).

W perspektywie dominacji racjonalizmu określenie stosunku rozumu do wiary okazało się jednak bardziej skomplikowane i wymagało wszechstronnego omówienia. W duchu Oświecenia Narbutt interpretował wolność filozoficzną jako swoistą dyrektywę metodologiczną, nakazującą odrzucać sformułowania sprzeczne z rozumem. Nie zagrażało to jednak prawomocności poznania religijnego, gdyż wiara nie zawiera twierdzeń sprzecznych z rozumem, ale jedynie prawdy przewyższające jego zdolności poznawcze. Postawa ta umożliwiła określenie wielorakich związków *ratio* i *fides*. Rozum okazywał się przewodnikiem w wierze, skłaniając do przyjęcia religii. Wynikało to ze świadomości ograniczeń występujących w poznaniu naturalnym, w których perspektywie należało traktować Objawienie jako wiarygodny (bo gwarantowany nieomylnym autorytetem Boskim) i poszerzający naszą całościową wizję świata element. Rozum, pełniąc funkcje swoistej normy negatywnej dla wiary, umożliwiał także odkrycie wyznania prawdziwego, a tym samym uzasadniał jego wiarygodność. W jednym i drugim przypadku ukazywał bowiem niesprzeczność poszczególnych elementów religii



z zasadami racjonalnego myślenia. To niewątpliwie uproszczone ujęcie (bo ukazujące jedynie jeden z elementów procesu weryfikacji prawd religijnych) było zrozumiałe w perspektywie ówczesnego optymizmu racjonalistów, poszukujących maksymalnego uzgodnienia poznania naturalnego z Objawieniem (przy zachowaniu wspomnianego wyróżnika). Umożliwiało też odparcie zarzutu, iż racjonalna analiza wiary jest wyrazem powątpiewania w prawomocność tez religijnych. Usprawiedliwiało też postulat metodycznego wątpienia (Kartezjusz), sprowadzającego się do sprawdzania zgodności prawd wiary z zasadami racjonalnego myślenia. Nie oznaczało jednak, iż tezy wiary są dostępne w poznaniu naturalnym (wspomniane przekraczanie jego zdolności poznawczych). Rzeczą filozofa było nie tyle badanie prawomocności tych twierdzeń (w sensie poszerzonym – w znaczeniu krytyki i hermeneutyki biblijnej), ile raczej wyróżnienie w depozycie wiary dwóch rodzajów prawd: dostępnych analizie racjonalnej i przekraczających jej kompetencje. Umożliwiało to więc sformułowanie – nie wymienionej z nazwy – filozofii Boga, wykorzystującej jedynie argumentację racjonalną. Ograniczona racjonalizacja prawd wiary (jej lepsze zrozumienie), zwłaszcza w odniesieniu do badania wartości przytaczanych dla ich uzasadnienia „dowodów” (określanych w teologii dogmatycznej jako uzasadnienie spekulatywne), umożliwiała nie tylko ich obronę (apologetyka), ale również skutecznie skłaniała do ich przyjęcia (racjonalną rzeczą jest uwierzyć). W tej perspektywie naganne były jedynie próby pełnego zrozumienia depozytu Objawienia zapoznające specyfikę prawd religijnych. Konsekwentnie, nieufność wobec przeprowadzonej w sposób właściwy racjonalnej analizy zjawiska religii uwłacza samej religii. Wiara w tej perspektywie nie tylko nie doznaje bowiem zagrożeń, lecz jest w różnej formie wspierana. Tym samym usprawiedliwiony był raczej zarzut „niezbożności” wobec jej fałszywych, bo fanatycznie (fideizm) nastawionych obrońców<sup>48</sup>. Obrona autonomii filozofii otrzymała w końcu interpretację religijną. Skoro bowiem rozum jest darem Boga, to ograniczenie realizacji właściwych mu możliwości – zgodnie z zasadą finalizmu – byłoby sprzeczne z zamierzeniami ich Stwórcy<sup>49</sup>.

Zarówno sam fakt podjęcia ważkiej społecznie problematyki, jak i przyjęcie rozwiązań, które są świadectwem wysokiej świadomości metodologicznej autora i umiejętności uwzględnienia mentalności współczesnego sobie czytelnika, są powodem wysokiej oceny tej partii *Logiki*. Choć bowiem K. Narbutt niewątpliwie nawiązał do analogicznego ujęcia Ch. Wolffa, podejmującego problematykę wolności filozoficznej, to przecież akcentował

<sup>48</sup> K. N a r b u t t. *Logika* s. 142-150.

<sup>49</sup> Tamże s. 8-9.

kwestie istotne na gruncie polskim (pomijając zagadnienie odniesień badań filozoficznych do stosunków państwowych), a także wszechstronniej uzasadnił swoistość poznania religijnego. Cenne było również ukazanie niebezpieczeństw zarówno dogmatyzmu racjonalistycznego, jak i (w pewnym sensie) fideistycznie nastawionej ówczesnej scholastyki. Wyważone ujęcie postulowało komplementarne wykorzystanie – odpowiednio do właściwych przedmiotów i specyfiki uzasadnienia – analiz racjonalnych i poznania religijnego. Uprawomocniało to zarówno autorytet Objawienia, jak i autonomię filozofii asymilującej osiągnięcia nowożytnej nauki<sup>50</sup>.

Ocenę tę tylko w części koryguje fakt wspomnianych uproszczeń, wynikających z konsekwentnego trzymania się postulatów wąsko zakreślonego, ale typowego dla jego czasów, racjonalizmu. Jego preferencja tłumaczy się wszakże w perspektywie troski o sugestywność wypowiedzi wyznaczonej względami swoistej walki ideologicznej.

Precyzyjnie sformułowane zasady, określające relacje zachodzące między teologią i filozofią, tylko w części znalazły odzwierciedlenie w praktyce podręcznikowego wykładu. Trudności z ich realizacją ujawniły się w kontekście troski o zachowanie integralnego wykładu prawd wiary. Niekiedy odwoływano się bowiem do autorytetu Kościoła nauczającego również w kwestiach „naturalnych”.

Doskonale ilustrowała ten proces interpretacja struktury makrokosmosu, ostrożnie wprowadzająca koncepcję heliocentryzmu. Jej akceptacja napotykała na trudności wynikające z literalnej interpretacji Pisma św., którego wzmianki sugerowały poprawność wizji geocentrycznej. Użyteczność rozwiązania sformułowanego przez M. Kopernika, ułatwiającego obliczenia astronomiczne, zmusiła czynniki kościelne do wydania zgody na jego rozpowszechnienie jedynie w formie hipotezy naukowej (jako hipotetyczny model matematyczny, nie zaś jako koncepcję o charakterze filozoficzno-wyjaśniającym). W tej formie omawiali je tacy luminarze nowożytnej nauki, jak Galileusz, Kartezjusz czy – początkowo – I. Newton<sup>51</sup>. Dotyczyło to również omawianych tu

---

<sup>50</sup> Por. O. N a r b u t t. *O pierwszym polskim podręczniku logiki* s. 97, 76.

<sup>51</sup> A. C. C r o m b i e. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. Przeł. S. Łycapewicz. T. 2. Warszawa 1960 s. 207-272; M. M a r k o w s k i. *Doktrynalne tło przewrotu kopernikowskiego*. W: *Mikołaj Kopernik. Studia i materiały sesji kopernikowskiej w KUL 18-19 lutego 1972 r.* Pod red. M. Kurdziałka, J. Rebety, S. Swieżawskiego. Lublin 1973 s. 13-51; S. K a m i ń s k i. *Filozoficzne uwarunkowania rewolucyjnej idei Mikołaja Kopernika*. W: tamże s. 107-141.

autorów, jak Wolff<sup>52</sup>, Pourchot<sup>53</sup>, Corsini<sup>54</sup> oraz ówczesni polscy jezuici, jak Dobszewicz<sup>55</sup>, Szadurski<sup>56</sup> czy Arakielowicz<sup>57</sup>.

Stąd też mimo wyraźnego określenia różnic w odniesieniu do przedmiotu praw objawionych i filozofii, dojrzałe wykluczającego z depozytu prawd objawionych zakładaną przez Biblię wizję kosmologiczną (nierefleksyjna i oparta na potocznym doświadczeniu), także Wiśniewski czuł się związany głosem Kościoła nauczającego<sup>58</sup>. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych, pod wyraźnym naciskiem kół naukowych i po usunięciu wskazanych wyżej kościelnych ograniczeń, zauważa się pełną autonomię w badaniach kosmologicznych<sup>59</sup>. Stąd też Narbutt traktuje heliocentryzm jako uzasadnioną empirycznie koncepcję o charakterze wyjaśniającym<sup>60</sup>.

W zgodzie z zarysowanym przez pijarów ideałem „filozofii chrześcijańskiej”, a tym samym nie naruszając autonomii filozofii, pozostawała krytyka systemowych interpretacji filozoficznych, rodzących konsekwencje niezgodne lub niebezpieczne dla chrześcijańskiej wizji świata. Dotyczyło to przede wszystkim problematyki istnienia i natury Boga oraz duszy ludzkiej (zwłaszcza jej duchowości i nieśmiertelności). Obejmowało jednak także krytykę okazjonalizmu, który – zdaniem omawianych tu autorów – uniemożliwiał poprawną analizę wolności człowieka i zniekształcał chrześcijańską naukę o zbawieniu<sup>61</sup>.

Nie sposób jednak nie zauważyć analiz uwikłanych wprost w ówczesne dyskusje teologiczne. Dotyczyło to kwestii tzw. probabilizmu, związanego z określeniem zasad funkcjonowania sumienia<sup>62</sup>, oraz natury zbawienia (np.

---

<sup>52</sup> Ch. Wolff. *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata*. Francofurti 1787 s. 37-51.

<sup>53</sup> P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae* t. 3 s. 7-52.

<sup>54</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum*. T. 3. Florentiae 1732 s. 81-101.

<sup>55</sup> Por. B a r g i e ł. *Benedykt Dobszewicz* s. 192-193.

<sup>56</sup> Por. t e n ż e. *Stanisław Szadurski* s. 268-269.

<sup>57</sup> Por. W. V o i s é. *Grzegorz Arakielowicz o geo- i heliocentryzmie*. W: *Mikołaj Kopernik. Studia i materiały sesji kopernikowskiej* s. 205-213.

<sup>58</sup> W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (z r. 1746) teza XLVIII; t e n ż e. *Propositiones philosophicae* (z r. 1752) tezy CLVI-CLVII; por. B i e Ń k o w s k a, B i e Ń k o w s k i. *Kierunki recepcji* s. 87-104; J. B u b a. *Rodowód Collegium Nobilium*. W: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia* s. 38.

<sup>59</sup> Por. B i e Ń k o w s k a, B i e Ń k o w s k i. *Kierunki recepcji* s. 104-105.

<sup>60</sup> K. N a r b u t t. *Z filozofii wybrane zdania* tezy LXXII i LXXIV.

<sup>61</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones metaphysicae in usus academicos*. Venetiis 1754 s. 182-185; K. N a r b u t t. *Z filozofii wybrane zdania* teza XIV.

<sup>62</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Patavii 1751 s. 182-208; E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae*. T. 5. Florentiae 1734 s. 304-348; W i ś -

charakter *visio beatifica*)<sup>63</sup>. Stopniowo, lecz konsekwentnie problematykę tę rugowano z wykładu filozofii jako dyscypliny czysto racjonalnej. Kiedy jednakże wymagała tego wszechstronność wykładu – zwłaszcza w perspektywie aktualnych dewiacji racjonalistyczno-naturalistycznych – nie unikano odwołania się do pomocy Objawienia (np. wspomniana analiza celu ostatecznego i wtórnych zasad prawa naturalnego)<sup>64</sup>.

#### IV. PODSUMOWANIE

Postulaty metodologiczne sformułowane przez pijarów fundowały wykład „filozofii chrześcijańskiej” jako dyscypliny wyposażającej teologię w instrumentarium (np. w ontologii) sformułowane na bazie naturalnej. Pełniła ona również funkcje racjonalnej wykładni podstaw światopoglądu chrześcijańskiego<sup>65</sup>. Zespólna zaś z tezami Objawienia była mądrością chrześcijańską<sup>66</sup>. Dane Objawienia stanowiły dla filozofii istotny, bo historyczny i psychologiczny kontekst, dostarczający inspiracji do analiz czysto racjonalnych i rodzący zainteresowanie określoną problematyką, a więc zgodnie z wymogami współczesnej metodologii nauk, podkreślającej rolę elementów subiektywnych (psychologicznych) i historyczno-kulturowych w procesie formułowania hipotez czy teorii naukowych<sup>67</sup>. Nie oznaczało też tworzenia wykończonego systemu, wykorzystującego jedną z tradycji filozoficznych (programowy eklektyzm), ile raczej przyjęło formę pewnego postulatu metodologicznego, jako „specyficznego chrześcijańskiego sposobu filozofowania, wyznaczonego ideą niesprzeczności między wiarą i wiedzą”<sup>68</sup>.

Quasi-systemowa analiza przedstawionych tu dokonań pozwala dostrzec ich istotne związki z filozofią Oświecenia. U podstaw tego typu myślenia stał bowiem minimalizm poznawczy, warunkujący postulat „skromnego”, asystemo-

---

n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (z r. 1751) teza XIII; C h r ó ś c i k o w s k i. *De iure naturali* s. 116-122.

<sup>63</sup> P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae* t. 4 s. 59-92; C o r s i n i. *Institutiones philosophicae* t. 5 s. 44-109.

<sup>64</sup> P o r. J. Ś r u t w a. *Prawo naturalne w programie naukowo-dydaktycznym Collegium Nobilium 1740-1773*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 2 s. 111-122.

<sup>65</sup> P o r. S. K o w a l c z y k. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1986 s. 10-16.

<sup>66</sup> P o r. J. M a r i t a i n. *Nauka i mądrość*. Przeł. M. Reutt. Warszawa 1936; S. K a m i ń s k i. *Jak filozofować?* Lublin 1989 s. 55-61.

<sup>67</sup> S. K a m i ń s k i. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981 s. 158-159.

<sup>68</sup> C h o j n a c k i. *Podstawy filozofii chrześcijańskiej* s. 36; P o r. K a m i ń s k i. *Jak filozofować* s. 373-380.

wego eklektyzmu oraz ograniczeń w ekspozycji rozbudowanych wcześniej spekulacji scholastycznych. W to miejsce eksponowano problematykę budzącą zainteresowanie społeczne („zaangażowaną społecznie”), zwłaszcza w aspekcie fundowania racjonalnych podstaw światopoglądowych zalecanego ideału wychowawczego. Z drugiej jednak strony ujawnił się oświeceniowy maksymalizm, ukazujący – zgodnie z postulatami racjonalizmu – szerokie zróżnicowanie możliwości analiz „naturalnych” nawet w tak specyficznej dziedzinie, jaką była płaszczyzna prawd religijnych. Rozum bowiem nie tylko uzasadniał prawomocność religii jako takiej (rozumną jest rzeczą uwierzyć), ale jako weryfikator prawdy określał też zawartość depozytu religii (wiarygodność Objawienia judeochrześcijańskiego). Charakterystyczne było także eksponowanie elementów dostępnych w poznaniu naturalnym, które są jednocześnie zaliczane do prawd objawionych. Z racjonalizmem spletał się empiryzm, ujawniający się w wykorzystaniu indukcji jako (niejednokrotnie) podstawowego sposobu uzasadniania twierdzeń. Typowe dla epoki były także publicystyczno-polemiczne formy wypowiedzi oraz rozbudowanie opracowań o charakterze monograficznym. Odchodzono tym samym od dominujących jeszcze na początku XVIII w. ujęć podręcznikowych, obejmujących całokształt problematyki filozoficznej (*cursus philosophicus*).

Związek z filozofią i metodologią Oświecenia nie oznaczał bynajmniej akceptacji ówczesnego agnostycyzmu religijnego. Pijarzy zachowali bowiem podstawowe elementy epistemologii chrześcijańskiej, uznającej prawomocność Objawienia jako komplementarnego źródła poznania. Wbrew ujęciom deizmu czy tzw. religii naturalnej bronili także specyfiki (autonomii) prawd religijnych, wykraczających poza zakres prawd dostępnych i zrozumiałych w poznaniu naturalnym, a przyjętych ostatecznie na podstawie wiarygodnego objawienia Bożego. Akcentowali również funkcje religii jako normy negatywnej w odniesieniu do analiz czysto racjonalnych (niesprzeczność z prawdami religii). Starali się przy tym odchodzić od wykładni ideologiczno-kościelnej, tłumacząc zasadność proponowanych propozycji metodologicznych nie tyle autorytetem Kościoła (ten trzeba dopiero udowodnić po wykazaniu prawomocności określonego wyznania), ile raczej wiernością prawdzie, której należy szukać i wykorzystywać, gdziekolwiek się znajduje (eklektyzm chrześcijański).

Mimo stosunkowo wąskiego zakresu analizowanej problematyki można chyba zasadnie sformułować kwalifikację dominującego nurtu uprawianej przez pijarów filozofii. Była to filozofia Oświecenia, ale odbiegająca od ujęć znanych z podręcznikowych systematyzacji, podkreślających najbardziej ekstremalne oraz konsekwentne jego formy, ujawniające się głównie w Anglii i we Francji. Rozwiązanie zaproponowane przez pijarów było bliższe Oświe-

ceniu niemieckiemu, które m.in. wskutek odmiennych uwarunkowań państwo-wo-kościelnych (pluralizm religijny i instytucjonalne podporządkowanie uniwersytetów) miało charakter bardziej wyważony. Konsekwentnie – jak to określił Y. Belaval – miasto człowieka pozostawało tam dalej miastem Boga<sup>69</sup>.

Proponowany przez pijarów oświeceniowy eklektyzm chrześcijański najbliższy był jednak prądowi określanemu jako „oświecenie chrześcijańskie” czy też – określając jeszcze bliżej wyznaniową proveniencję – „oświecenie katolickie” i „oświecenie protestanckie”. Wystąpiło ono w takich krajach, jak Włochy, Francja, Niemcy, Austria czy Węgry i otrzymało aprobatę oficjalnych czynników kościelnych (np. poparcie papieża Benedykta XIV). Choć ujawniło się w opozycji do ówczesnych agresywnych tendencji antyreligijnych, to przecież równocześnie kwestionowało dominację arystotelizmu i asymilowało wybiórczo dokonania nowożytne<sup>70</sup>. Ograniczona jedynie regulatywną normą zgodności z ortodoksją religijną recepcja stanowiła formę swoistego „uczestnictwa krytycznego” w nowożytnej kulturze europejskiej. Otwarty, asystemowy eklektyzm określił zaś jej kulturotwórcze funkcje. Stąd też, mimo stosunkowo małej oryginalności rozwiązań indywidualnych, dojrzałe metodologicznie dokonania pijarskie umożliwiły nawiązanie przez polską myśl chrześcijańską rzeczowej dyskusji z ideałami filozoficznymi i religijnymi radykalnego Oświecenia<sup>71</sup>. Znaczący był również fakt, iż przeprowadzona w Polsce reforma nauczania filozofii wprowadzana była równolegle do pionierskich dokonań europejskich. O ile bowiem w Austrii zakon premostratensów przyjął tę tendencję w roku 1740, a augustianie i dominikanie ok. roku 1750<sup>72</sup>, o tyle w polskich szkołach pijarskich została ona oficjalnie usankcjonowana w roku 1755 (choć obecna była przynajmniej od roku 1740, np. w warszawskim Collegium Nobilium)<sup>73</sup>, a na Litwie w roku 1762<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> Y. B e l a v a l. *L'Aufklärung à contre – Lumières*. „Archives de philosophie” 42:1979 z. 4 s. 631-634; por. W. S c h m i d t - B i g g e m a n n. *Émancipation par infiltration. Institutiones et personnes de la „Frühauflklärung” allemande*. Tamże s. 529-545; S. W o l l g a s t. *Probleme der deutschen Frühauflklärung – Positionen und Periodisierung*. W: *Aufklärung in Polen und Deutschland*. Hrsg. K. Bol, S. Wollgast. Wrocław 1989 s. 5-24.

<sup>70</sup> Por. H a z a r d. *Myśl europejska* s. 80-94; E. R o s t w o r o w s k i. *Historia powszechna. Wiek XVIII*. Warszawa 1980 s. 631-635; E. K o v á c s. *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. Wien 1979.

<sup>71</sup> J. C z e r k a w s k i. *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 27:1979 z. 1 s. 259-265.

<sup>72</sup> E. W i n t e r. *Der Josephinismus*. Berlin 1962 s. 46-57.

<sup>73</sup> *Historia Domus Varsaviensis Scholarum Piarum (1729-1784)*. Oprac. L. Chmaj. Wrocław 1959 s. 24-27. Por. B u b a. *Rodowód Collegium Nobilium* s. 28.

Pozostawiając merytoryczną ocenę dokonań pijarskich analizom systemowym, nie sposób nie docenić intelektualnej odwagi ich autorów, którzy nie lękali się otwarcia na myśl uwikłaną w wyraźnie antyreligijny kontekst. Podejmując z nią aspektywną polemikę, potrafili nie tylko prowadzić stojącą na wysokim poziomie metodologicznym dyskusję, ale i wykorzystując aparaturę pojęciową przeciwnika oraz niejednokrotnie także przyjęte przez niego podstawowe paradygmaty, umieli obronić rozwiązania zgodne z podstawowymi zasadami epistemologii chrześcijańskiej. Uzasadniało to nie tylko możliwość sformułowania „filozofii chrześcijańskiej”, lecz stanowiło również jeden z etapów uprawiania filozofii godzącej autonomię analiz racjonalnych z wiernością doktrynie chrześcijańskiej.

THE CONCEPTION OF "CHRISTIAN PHILOSOPHY" IN THE WRITINGS  
OF THE POLISH PIARISTS DURING THE ENLIGHTENMENT  
SOME METHODOLOGICAL AND HISTORICAL REMARKS

S u m m a r y

The paper analyses the changes which underwent within the nature and function of philosophy connected with Christian theology in the time of antireligious contestation of the Enlightenment. The problem has been presented on the basis of the didactic of the Polish Piarist schools (S. Konarski, A. Wiśniewski, K. Narbutt, S. Chróścikowski). The didactic is shown against the background of the West-European approaches (Ch. Wolff, E. Pourchot /Purchotius/, E. Corsini, A. Genuensis /Genovesi/) and on the works of the Polish Jesuits (B. Dobszewicz, S. Szadurski). The changes in the philosophy instruction were revealed by emphasizing the problem of the philosophy of life from the scope of the philosophy of God (e.g. the defence of the attribute of Divine Providence which was questioned by deism), anthropology (e.g. the justification of the immortality of the human soul) or ethics (the Christian interpretation of natural law). These approaches did not confine themselves merely to the defence of the traditional *doctrina christiana*, but while assimilating the results of modern epistemology (R. Descartes, J. Locke), they justified the reason why the revelation should be used as the indispensable element which supplements natural cognition (it is sensible to believe). They were opened to the contemporary currents and that is why they had to take up polemics with the circles which inseparably joined bound theology with traditional philosophy. In consequence they defended the autonomy of philosophy limited only by the negative norm of faith.

The above solutions written in the context of the Polish cultural transformations prior to the setting up of the Committee of National Education constitute an aspect of the European movement described as "Christian Enlightenment".

*Translated by Jan Kłós*

---

<sup>74</sup> *Methodus docendi pro Scholis Piis Provinciae Lithuaniae*. Wilnae 1762. Por. B u b a. *Rodowód Collegium Nobilium* s. 45; O. N a r b u t t. *O pierwszym polskim podręczniku logiki* s. 9.