

LESZEK KUC

EWOLUCJA KULTURY TEOLOGICZNEJ W POLSCE XVIII WIEKU

1. Wyjaśnienie tytułu, wzmianka o źródłach

Żeby się wytłumaczyć z tytułu i z problematyki niniejszej wypowiedzi wyjaśniam, że przez kulturę teologiczną chcę rozumieć bardzo bogaty kompleks zjawisk. Nie chodzi mi tylko o typ i o bezpośrednie wyniki nauczania teologii w uniwersytetach i w innych szkołach. Mam na myśli wszelkiego rodzaju przekaz religijny sprawiający, że kształtuje się w społeczeństwie określony sposób rozumienia wiary i religii. Naturalnie, u podstaw takiego pojmowania kultury teologicznej występuje pewne rozumienie teologii. Teologię rozumiem jako refleksję nad wiarą religijną, refleksję dokonywaną w kontekście społecznym. Nie ograniczam się więc do pojmowania teologii jako ukształtowanej nauki.

Komunikat dotyczy ewolucji kultury teologicznej w Polsce XVIII w. Wiadomo na ten temat zbyt mało, by można było, zwłaszcza w krótkim tekście, ukazać poszczególne fazy tej ewolucji. Chciałbym skupić uwagę na swoiście rozumianym *terminus a quo* i *terminus ad quem*. Terminy te rozumiem raczej metaforycznie, nie mogę bowiem podać żadnych określonych dat. Mam na myśli sytuację zastaną i sytuację zmienioną przez ruch intelektualny i wychowawczy zwany oświeceniem. Sytuacji tych nie można rozdzielić sztywno, toteż w ich przedstawianiu będzie również mowa o oddziaływaniu wzajemnym.

Uwagi, jakie przedstawię, mają za punkt wyjścia badania prowadzone nad XVIII-wiecznym kaznodziejstwem polskim. Znaczenie kaznodziejstwa, a ściślej, spisanych i publikowanych tekstów kaznodziejskich, jako świadectw kultury teologicznej, nie ulega wątpliwości. Nad szczegółowym pojmowaniem jego waloru można natomiast i trzeba dyskutować¹. Kazno-

¹ Zagadnieniem podstawowym jest, czym właściwie są publikowane teksty kaznodziejskie; a) czy i w jakim sensie odzwierciedlają pod względem stylistycznym kazania mówione i w takim razie, jakie wydają świadectwo rzeczywistej komunikacji kaznodziei ze słuchaczem, b) co mówią o kaznodziejach samych i o środowisku z jakiego oni pochodzą, na jaki wskazują program przekazu słowa Bożego świadczący o kulturze teologicznej, c) co mówią o adresatach kazań, o środowisku do jakiego są zwrócone, o mentalności i potrzebach religijnych i intelektualnych słuchaczy.

dziejstwo polskie tego okresu nie budziło dotąd poważniejszego zainteresowania. Historycy określali je krótko i pobieżnie jako naśladownictwo wzorów obcych, w przeciwieństwie do kaznodziejstwa czasów sarmatyizmu, któremu nie odmawiano oryginalności piętnując zarazem jego makaronizm i tak zwany florydacyzm. Określenia te bez żadnej wątpliwości wymagają rewizji i sprostowań. Nie mówiąc już o kaznodziejstwie poprzedniego okresu, które było czymś dużo więcej niż układaniem bogatych i pozbawionych dobrego smaku bukietów słownych, kaznodziejstwo XVIII w. oczekuje swoich odkrywców.

2. *Kultura teologiczna w Polsce w momencie wkraczania Oświecenia*

Zacznę od żartu: przyznajmy, iż mimo przeprowadzonych na ten temat badań i studiów, nasz spontaniczny pogląd w kwestii tytułowej niniejszej części komunikatu ukształtowany jest przez *Monachomachię* biskupa Ignacego Krasickiego! A tymczasem, bliżej się przyjrząwszy, inny dostrzegamy obraz.

Badania J. B. Urbana OFMConv, dotyczące kazań franciszkańskich w Polsce ostatniej ćwierci XVIII w., ukazują interesujące już nie jednego wybitniejszego, ale całą grupę kaznodziejów i to z wszystkich gałęzi zakonu franciszkańskiego². Poznajemy teksty, jeśli nie wybitne — choć i to się zdarza — to przynajmniej zdradzające dobrą orientację w intelektualnej problematyce czasów i kraju. Kazania te pozwalają myśleć o ukształtowanym programie posługi słowa. Nie są jedynie defensywne, często podejmuje się w nich odważnie zagadnienia epoki Oświecenia. Z jakiego stanowiska? Oczywiście ortodoksji katolickiej, lecz ujętej w sposób zastanawiający, do czego jeszcze wrócimy.

W. Łanowy OSP prowadzi badania sondażowe nad kulturą teologiczną, jakiej świadectwem są teksty wybranych kaznodziejów spośród paulinów polskich. Oto ich nazwiska: Fortunat Opełczyński, Walenty Walerian Szawelski, Teodor Gruber. Z nich trzech Teodor Gruber wydaje się najwybitniejszą postacią. Ten mieszczanin warszawski (1740-1808), wstąpił do zakonu w r. 1758. Najwcześniejsze jego publikacje pochodzą z 1776 r. W nich to właśnie — w kazaniach panegirycznych ku czci świętych Tomasza z Akwinu, Kazimierza, Antoniego z Padwy — spotykamy zastanawiające akcenty. Mowa w nich między innymi o powszechnym powołaniu do świętości w każdym stanie, o powszechnej odpowiedzialności

² Wyniki swoich badań przedstawił J. B. Urban w pracy magisterskiej przedstawionej na Sekcji Homiletycznej Specjalizacji Teologii Pastoralnej KUL w r. 1965 (zob. archiwum). Zajmował się tam kazaniami powstałymi w środowisku franciszkanów konwentualnych w Polsce ostatniego 25-lecia XVIII w. i pierwszych lat XIX w. Następnie, w pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Władysława Piwowarskiego o ideale katolika w polskich kazaniach franciszkańskich tego samego okresu (zob. archiwum).

apostolskiej każdego ochrzczonego, co pozwala myśleć o zastanawiającym, jak na tamte czasy, dostrzeganiu pewnych aspektów chrześcijaństwa. Nie mniej ciekawe są dwa kazania Grubera wygłoszone w Częstochowie na rozpoczęcie i na zakończenie wielkiego jubileuszu 1776 r. Widoczna jest w nich troska o pogłębienie tradycyjnej religijności polskiej połączona z realistyczną oceną życia religijnego i moralnego ludzi współczesnych. W latach 1776-1779 wydał Gruber, w tłumaczeniu, wyjątki z cenniejszych mów kaznodziejów francuskich i niemieckich. Jest to bezcenny zbiór informujący nas o tle i źródłach kultury teologicznej. Związek z niemiecką literaturą kaznodziejską nie ujawnia niczego szczególnego, natomiast wystąpienie w tłumaczeniach z francuskiego przede wszystkim tekstów Bossueta i Fénelona naprowadza na myśl, którą pragnę w tym miejscu wypowiedzieć.

Katolicyzm polski XVIII w. inspirowany jest przede wszystkim przez francuską kulturę teologiczną XVII w. Jest to proces (a upoważniają do takiej hipotezy również wspomniane już badania nad kazaniem franciszkańskimi), który zapewne rozpoczął się już w drugiej połowie XVII w., a sto lat później wydał dojrzałe owoce. Oczywiście, skoro uwagi niniejsze opierają się na sondażu ograniczonym jedynie do kazań franciszkańskich i paulińskich, hipotezę o zasięgu ogólniejszym formułować trzeba bardzo ostrożnie. Nie zapominajmy o dominującym znaczeniu w Rzeczypospolitej XVII i XVIII stulecia jezuickiej kultury teologicznej, która nie czerpała ani wyłącznie, ani nawet przede wszystkim ze źródeł francuskich. Jednak właśnie dlatego trzeba wyrazić przypuszczenie, że teologia francuska i francuskie kaznodziejstwo XVII stulecia było dla niejezuickich kręgów teologicznych w naszym kraju niejako kontrpropozycją wobec stylu nauczania i głoszenia słowa Bożego, reprezentowanego przez jezuitów i środowiska z nimi związane.

Trzeba tu wprowadzić ważne zastrzeżenie: oddziałująca w Rzeczypospolitej francuska kultura teologiczna przefiltrowana jest przez ścisłe kryteria ortodoksji. Spór z jansenizmem, a jeszcze mniej z kwietyzmem, przewija się w kaznodziejstwie polskim pośrednio, z drugiej czy trzeciej ręki. Jansenizm i mentalność religijna z niego poczęta pojawi się później, chyba dopiero w początkach XIX stulecia.

Sondaże, na jakich się opieram, dotyczą niektórych środowisk zakonnych. Nie mówiąc już o środowisku jezuickim, o którym zresztą nieco więcej wiadomo, brak nam rozeznania zwłaszcza w ówczesnej sytuacji teologicznej środowiska dominikańskiego w Polsce. Nie wiemy natomiast co działo się wśród kleru diecezjalnego. Trzeba tylko pamiętać o wzrastającej roli seminariów duchownych prowadzonych głównie przez księży misjonarzy św. Wincentego a Paulo i przez księży wspólnego życia B. Holzhausera.

3. *Novum teologicznej kultury Oświecenia w Polsce*

Badania nad teologią S. Konarskiego wskazują na włoskie raczej i niemiecko-austriackie źródła jego formacji teologicznej. Co się tyczy *novum* oświeceniowego, jawiącego się już od początku działalności Konarskiego, to pytanie zasadnicze brzmi: na czym polegają ówczesne tendencje deistyczne? Nie mamy obecnie możliwości zagłębiania się w ten przedmiot, ale jedno jest niewątpliwe: związek deizmu XVII i XVIII w. z wcześniejszymi i bardzo silnymi w teologii i filozofii europejskiej tendencjami irenizmu religijnego i filozoficznego. W w. XV tendencje te występowały pod nazwą poszukiwania tak zwanej *prisca theologia*, czyli ustalania przekonań pierwotnie wspólnych ludzkości, a występujących następnie w rozsypce w rozmaitych filozofiach i religiach. Znane są tendencje ireniczne w w. XVII, ich świadectwem są chociażby dążenia do pogodzenia wyznań chrześcijańskich, czego przykładem pouczającym jest dialog Bossueta z Leibnizem. W tym świetle deizm kształtujący się w XVII w. jawi się jako kontynuacja dążeń do pogodzenia filozoficznego i religijnego między ludźmi. Nie oznacza on z konieczności wykluczenia elementu nadprzyrodzonego i elementu objawienia z religii i z teologii. W przypadku Konarskiego nie ma na pewno takiego wykluczenia, jakkolwiek z tych właśnie pozycji stawiano mu zarzuty.

Powiedzmy więcej. W działalności i pismach drugiego i trzeciego pokolenia ludzi polskiego Oświecenia dostrzega się, jak sędzę, znamienne interferencje tendencji deistycznych i zdecydowanie katolickich w typie francuskiego historyzmu teologicznego XVII w., na przemian ze stanowiskiem w typie tradycyjnym, związanym z funkcjonowaniem w Polsce katechizmu trydenckiego. Można się zastanawiać, czy w zreformowanych szkołach KEN, przy wszystkich dydaktycznych zaletach zmienionego programu, nie zastąpiono w nim niezbyt opatrzenie nienajgorszej scholastyki w Krakowie i szkołach uzależnionych od Akademii Krakowskiej zwanej tomistyczną, a w szkołach jezuickich — suarezjańsko-szkotystyczną, kartezyanizmem i sensualizmem Condillaca. W każdym razie, z teologicznego punktu widzenia trzeba z uznaniem przyjąć fakt reformy nauczania katechizmu w szkołach Komisji Edukacyjnej. Już w r. 1704 przetłumaczono i wydano w Polsce katechizm historyczny C. Fleury powstały we Francji w kręgu sulpicjańskim. Ponownie, w nowym przekładzie, ukazał się ten katechizm w r. 1767. Wprowadzony został, zresztą za sprawą Grzegorza Piramowicza, do szkół będących w zarządzie KEN. Jego oddziaływanie na religijność polską trwa do początków XIX w. (20 wydań!). Spotykamy tutaj znowu, innym kanałem, oddziaływanie wielkiej (i to nie jansenistycznej!) teologii francuskiej. Wiadomo, że katechizm Fleury powstał

w dużej mierze z inspiracji Bossueta. Ciekawie polaryzuje to, jakkolwiek byśmy je rozumieli, deistyczne tendencje oświeceniowe.

Wspomniałem już o stałym, od czasów biskupa krakowskiego M. Szyszkowskiego, a utrwalonym przez jezuitów, oddziaływaniu w Polsce katechizmu trydenckiego, w szkołach zaś krakowskich ponadto — katechizmu Bellarmina. Na tym tle powstaje interesujące pytanie na temat zmiany w kulturze teologicznej spowodowanej przez reformę nauczania katechizmu w szkołach KEN. W tym celu trzeba by zbadać dokładniej związek między nauczaniem katechizmu trydenckiego w szkołach krakowskich, a tomizmem regulującym nauczanie filozoficzne i teologiczne w tym środowisku. Uniwersytet krakowski i szkoły pod jego zarządem profitują do czasów reformy kołłątajowskiej z reformy przeprowadzonej z początkiem XVII w. przez M. Dobrocieskiego. Tomizm właśnie jest naczelną zasadą tej reformy. O jaki tomizm chodzi? Niewątpliwie o pewnego rodzaju tomizm przeciętny, skatalogowany w swoich zasadniczych tezach filozoficznych i teologicznych, sprowadzony do swoistego kanonu doktrynalnego dającego się możliwie jasno wyłożyć systemem szkolnym i podręcznikowym. Początków takiego wykładu tomizmu szukać należy w połowie XV w., kiedy to papież Mikołaj V za radą Bessariona zdecydował w r. 1454, że właśnie arystotelizm chrześcijański, występujący przede wszystkim pod postacią kanonu tomistycznego, stanowić winien wzorzec katolickiego nauczania filozofii i teologii. Oczywiście tomizm ten odbiegał od początku dość zasadniczo od pism samego Tomasza z Akwinu będąc eklektycznym połączeniem tez Tomasza i licznych interpretacji o natchnieniu przede wszystkim neoplatońskim. Kanon i — mówiąc w przenośni — katechizm nauczania tomistycznego ukształtował się jeszcze wyraźniej w wyniku decyzji doktrynalnych i stylu orzeczeń soboru trydenckiego. Taki to właśnie tomizm występuje w roli założenia reformy Dobrocieskiego. Tomizm występuje w tym programie nauczania jako gwarancja ortodoksji. Tak jest w Krakowie aż do reformy Kołłątaja. Interesujące byłoby zbadanie przy okazji, w jakie związki wchodził ów tomizm krakowski XVIII w. z innym, scholastycznym z ducha, kanonem nauczania filozoficznego przyjętym w szkolnictwie protestanckim kręgu niemieckiego — z pismami Christiana Wolffa.

Nie wiemy dokładnie, co przyniosła w środowisku krakowskim reforma kołłątajowska w zakresie nauczania filozofii i teologii. Nie wydaje się jednak, żeby zbyt wiele. Raczej po prostu umożliwiła swobodniejsze odejście od panującego tomizmu, ku czemu tendencje dostrzega się już wcześniej. Znamienny jest pod tym względem przypadek wspomnianego już paulina Teodora Grubera. Jako profesor teologii moralnej w studium swego zakonu w Krakowie należał on do grupy młodszych wykładowców zwanych *neotheorici* — atakowanej za rzekome odejścia od tomizmu na rzecz za-

interesowań nowymi poglądami i metodami filozoficznymi oraz naukami przyrodniczymi. Kazanie Grubera ku czci św. Tomasza z Akwinu, pochodzące najprawdopodobniej właśnie z czasu jego nauczania w Krakowie, stanowiłoby w tej sytuacji ciekawe świadectwo deklaracji wierności, jakkolwiek próżno w nim szukać głębszych wątków doktrynalnych.

To, co wiemy o ewolucji szkół jezuickich w Rzeczypospolitej XVII i XVIII w. nie powinno nam przesłonić faktu, że Akademia Wileńska odznacza się także i w XVIII stuleciu otwartością na nowe treści i nowe metody nauczania, toteż zajmuje wybitną pozycję w życiu umysłowym ówczesnej Europy. Jakkolwiek z dzisiejszej perspektywy zbadanie krakowskiego tomizmu i suarezjanizmu wileńskiego³ jest merytorycznie ciekawsze, to jednak, dla zrozumienia kultury teologicznej polskiego Oświecenia dostrzeżenie elementów odnowy w programie nauczania Akademii Wileńskiej i innych szkół jezuickich jest pierwszorzędnej wagi, choćby z racji gromadnego udziału byłych jezuitów po kasacie zakonu w pracach KEN. Trzeba tu zwrócić szczególną uwagę na praktycyzm teologiczny szkół jezuickich zakotwiczony w tradycjach suarezjanizmu. Eklektyzm teologiczny i filozoficzny, zarówno tomizmu od czasów Mikołaja V jak i suarezjanizmu, który początkowo pozostawał w granicach tegoż tomizmu, tłumaczył się duszpasterskimi założeniami teologii nowożytniej. Jezuicka teologia *ad mentem Suarezii* okazała się pod tym względem bardziej operatywna.

Na takim gruncie zaszczeplone polskie Oświecenie nie daje się scharakteryzować jako nurt radykalny pod względem teologicznym, naturalnie nie licząc pewnych fenomenów skrajnych. Wydaje się, że pozostawało ono i dało się zmieścić, dzięki tradycjom eklektyzmu teologicznego, w granicach ortodoksji katolickiej.

4. *Perspektywy dalszych badań*

Z przedstawionych uwag wyłania się rejestr zagadnień domagających się dokładnego zbadania. Nie wracamy już do pytań sygnalizowanych w toku dotychczasowych wywodów. Chodzi nam teraz o pytania podstawowe.

Pytanie pierwsze dotyczy mentalności religijnej i teologicznej w Polsce w okresie potrydenckim, aż do upadku Rzeczypospolitej. Wydaje się niewątpliwe, że ewolucję kultury teologicznej w naszym kraju trzeba rozważać łącznie w okresie sarmatyzmu i w okresie Oświecenia. Cokolwiek nowego przynosiło ze sobą Oświecenie, tłem, na którym kształtowały się

³ W uwagach na temat krakowskiego tomizmu i suarezjanizmu wileńskiego korzystam z informacji udzielonych mi łaskawie przez dr. Jana Czerkawskiego z katedry Historii Filozofii KUL, który prowadzi interesujące badania nad filozofią polską tego okresu.

nowe jakości w polskiej kulturze teologicznej, było szczególne połączenie oddziaływań ogólnoeuropejskich — jezuickich oraz specyficznie francuskich, przede wszystkim od połowy XVII w., z tradycjami rodzimymi reprezentowanymi przez Akademię Krakowską. Można wysunąć hipotezę, że wpływy francuskie, coraz silniejsze od czasów panowania Jana Kazimierza, polaryzują i łagodzą kontrreformacyjną mentalność jezuicką. Pozbawiona ostrzejszych akcentów polemicznych, które na gruncie polskim nie miały odpowiedniego gruntu do rozwoju, teologia francuska wkracza do Polski jako jeszcze jedna, już trzecia obok krakowskiego tomizmu i suarezjanizmu jezuickiego, wersja nowożytnego, katolickiego, teologicznego eklektyzmu, kierującego się względem na duszpasterskie potrzeby wierzących. Oświecenie polskie rozwija się w zakresie kultury teologicznej w tym samym kierunku, jest raczej kontynuacją oddziaływań francuskich, niż zerwaniem z dotychczasową tradycją. Jeśli sprawdzi się w badaniach szczegółowych obraz tutaj naszkicowany, będzie można zapytać o wkład polskiej teologii w mentalność kształtowaną w ten trojaki sposób. Zdaje się, że w takim świetle polska kultura teologiczna omawianego okresu ukaże się jako naprawdę twórcza.

Drugie pytanie dotyczy tendencji deistycznych w polskim Oświeceniu. Przede wszystkim sprawdzenia wymaga hipoteza wysunięta przez nas w punkcie 3, że deistyczne tendencje w Polsce nie oznaczały zasadniczo wykluczenia nadprzyrodzoności z religii i z teologii. A w związku z tym, że tendencje te mogły współistnieć z ortodoksją katolicką. Z kolei zapytać trzeba o właściwy sens tendencji deistycznych w polskiej mentalności teologicznej. Wspomnieliśmy o tym, że deizm w Europie nowożytnej był w znacznej mierze kontynuacją wcześniejszych dążeń do pojednania między różnymi religiami i filozofiami. U nas tendencje deistyczne nie mają tego rodzaju podłoża. Zdaje się, że poszukiwania winny zwrócić się raczej w stronę powiązań między tendencjami deistycznymi a dążeniami ku reformie tradycyjnej religijności polskiej. Znane są usiłowania ludzi Oświecenia polskiego, na przykład Kołłątaja, do uproszczenia zewnętrznych form życia religijnego. Może chodziło o coś podobnego w dziedzinie intelektualnej oprawy religijności w polskiej recepcji zachodnioeuropejskiego deizmu?

Trzecie i ostatnie pytanie postawić trzeba w odniesieniu do struktur podstawowych kształtowania się kultury teologicznej w Polsce tego okresu, a mianowicie o wzajemne oddziaływania poszczególnych szkół oraz tradycji religijnych i teologicznych, zwłaszcza zaś tradycji zakonnych i tradycji, jeśli o takich mówić można, żywych w środowiskach kleru diecezjalnego. Pytanie to stawiamy na końcu, co tłumaczy się tematem niniejszego szkicu, jednakże w kolejności badań zagadnienie to winno się znaleźć na początku projektu badań. Szczegółowa znajomość rzeczywiście

dynamiki środowisk i szkół pozwoli dopiero zważyć doniosłość oddziaływania i wpływów wzajemnych rozmaitych wersji mentalności teologicznej w interesującym nas okresie dziejów Rzeczypospolitej.

EVOLUTION DE LA CULTURE THÉOLOGIQUE EN POLOGNE AU XVIII^e S.

R É S U M É

A cause du peu d'informations sur l'évolution de la mentalité théologique en Pologne au XVIII^e s., l'auteur se borne à montrer ce que le Siècle des Lumières trouva en Pologne en ce qui concerne la culture théologique, et à préciser ce que ce Siècle changea dans ce domaine. L'auteur base ses remarques sur les recherches, à peine commencées, sur la prédication catholique polonaise de l'époque en question.

Le P. J. B. Urban a étudié les sermons des franciscains polonais du dernier quart du XVIII^e s. et le P. W. Łanowy se penche sur ceux des Ermites de saint Paul, dits Pères Paulins. Les textes analysés témoignent d'une bonne connaissance des problèmes de l'époque, abordés non sans hardiesse et non seulement dans un but défensif. On y perçoit une influence certaine de la théologie française du XVII^e s., en première ligne des grands prédicateurs et écrivains religieux que furent Bossuet et Fénelon. Ceci est significatif, car — en même temps que d'autres phénomènes encore de la vie religieuse polonaise — ce fait prouve l'existence d'un processus qui, amorcé vers le milieu du XVII^e s., porta ses fruits au moment où le Siècle des Lumières fit son entrée en Pologne. La théologie française, la spiritualité et la prédication françaises marquèrent alors, avec une force grandissante, divers milieux de la „République des deux Nations”, contrebalançant ainsi la culture théologique répandue par les jésuites après le concile de Trente. Parlant de la culture théologique française, l'auteur tient cependant à préciser que l'on ne voit guère en Pologne de traces d'une influence directe du jansénisme, pas plus que des polémiques suscitées par celui-ci. On est donc là en présence d'une mise à profit de sources françaises rigoureusement orthodoxes ou bien épurées selon les exigences d'une stricte orthodoxie posttridentine.

Le Siècle des Lumières marqua sa présence dans la culture théologique polonaise par des tendances déistes. On les constate dès les premiers écrits de S. Kornarski. Ce fut cependant un déisme modéré, s'abstenant le plus souvent de bannir de la religion et de la théologie l'élément surnaturel. Chez les générations suivantes des écrivains religieux du Siècle des Lumières polonais nous constatons une combinaison significative des tendances déistes, d'influence de l'historisme théologique français du XVII^e s. et des positions catholiques traditionnelles fondées sur le catéchisme tridentin. Un nouveau catéchisme, devant remplacer celui de Trente, fut la principale innovation introduite par les écoles de la Commission d'Education Nationale dans la formation religieuse: il s'agit là du catéchisme historique de C. Fleury, élaboré le milieu sulpicien de la seconde moitié du XVII^e s. sous l'inspiration de Bossuet.

Le Siècle des Lumières rencontra en Pologne une mentalité théologique que constituent trois versions d'éclectisme théologique. La première, déjà mentionnée, s'inspirait de la théologie française du XVII^e s. La deuxième, la théologie thomiste de Cracovie, offre sans doute le plus de résistance au nouveau style de penser; les infi-

délités à l'égard du thomisme furent considérées à Cracovie comme une atteinte à l'orthodoxie même. La réforme de l'université de Cracovie, menée par Kołłątaj, signifia — pour ce qui fut de la théologie — la fin du monopole de la théologie dite thomiste, établi au début du XVII^e s. par la réforme de Dobrocieski. Le suarézianisme de l'Académie des jésuites à Wilno se montra bien plus ouvert aux nouvelles idées et méthodes d'enseignement. Aussi un groupe considérable d'ex-jésuites se trouva-t-il parmi les créateurs de la Commission d'Education Nationale, en formant les programmes didactiques dans un esprit d'orthodoxie ouverte, non sans influence, toujours vivante, de la théologie française du XVII^e s.

Les présentes remarques suggèrent trois sujets pour des recherches ultérieures. Le premier, c'est la structure de l'image générale de la mentalité théologique en Pologne depuis le concile de Trente jusqu'au portage de la Pologne indépendante; l'auteur estime notamment que le Siècle des Lumières est à interpréter comme une phase dans une évolution plutôt que comme une mutation brusque. Le second porterait sur les tendances déistes dans le Siècle des Lumières polonais; de l'avis de l'auteur, ces tendances découlent d'un désir de réformes de la religiosité polonaise traditionnelle. Le troisième concernerait les structures fondamentales de la formation de la culture théologique en Pologne à l'époque des Lumières. Il s'agit là des traditions et des écoles théologiques qui demeurèrent vivantes dans des milieux de réguliers et dans ceux du clergé diocésain.