

**VI Seminarium  
Historyków Filozofii Polskiej  
*Filozofia a religia. Inspiracje - krytyka*  
Lublin (KUL) 23 – 24 września 2013  
Abstrakty**

## **I Sesja plenarna**

### **Włodzimierz Tyburski (UMK), *Etyka i religia w myśli staropolskiej***

W myśli staropolskiej (XVI i XVII wiek) zdecydowanie dominuje pogląd o oczywistym związku etyki i religii. Ze szczególną wyrazistością ujawnia się on w refleksji dotyczącej genezy wartości i norma moralnych, jak również w przekonaniu, że sojusz etyki i religii jest rudymmentarnym warunkiem dobrej kondycji moralnej jednostki i społeczeństwa.

Zgoda w tej zasadniczej sprawie nie oznacza, iż w wypowiedziach filozofów i teologów tej epoki z taką samą siłą akcentuje się znaczenie i rolę etyki i religii w kształtowaniu i doskonaleniu moralnym człowieka. Bliższa ich analiza pozwala wyodrębnić trzy różniące się stanowiska. Pierwsze priorytetowe znaczenie nadaje religii, w etycznych poczynaniach upatrując jedynie czynnik wspomagający proces wychowania moralnego (np. Stanisław Orzechowski, Piotr Skarga, Szymon Stanisław Makowski). Drugie wskazuje na etykę i religię jako na dwie wspierające się i uzupełniające instancje w równym stopniu zaangażowane na rzecz dobra moralnego (np. Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz Górnicki, Sebastian Petrycy z Pilzna). Trzecie waloryzuje znaczenie etyki w działaniach na rzecz doskonalenia moralnego w ujęciu jednostkowym i zbiorowym, religii przypisując istotną, ale wspomagającą rolę. (np. Bracia Polscy, Joachim Pastorius, Jan Jonston).

Niniejsza wypowiedź stawia sobie za zadanie pełniejszą charakterystykę i analizę w/w stanowisk oraz poglądów ich najbardziej prominentnych reprezentantów.

### **Marian Skrzypek (IFiS PAN), *Ambiwalencje oświeceniowych pojęć religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. Filozofowie oświecenia o Konfederacji Barskiej***

Epoka oświecenia kojarzy się zazwyczaj z ideą religijnej tolerancji przeciwstawianej fanatyzmowi. Dotychczasowa literatura poświęcona krytyce fanatyzmu w wieku XVIII grzeszy jednak często splotaniem tej kwestii na skutek anachronicznego, ahistorecznego podchodzenia do religijnej tolerancji i fanatyzmu jako pojęć abstrakcyjnych i ponadczasowych. Oświeceniowa tolerancja staje się dla wielu interpretatorów jedynie piękną ideą humanitarną - ideą autonomiczną odizolowaną od jej filozoficznych, kulturowych, społecznych, czy też politycznych uwarunkowań, które nadają jej konkretny sens. Traktowanie o fanatyzmie i tolerancji w oderwaniu od historycznej rzeczywistości stwarza możliwość wypaczania sensu tych pojęć oraz arbitralnego posługiwania się nimi.

Tę problematykę zamierzam zilustrować sięgając do prac filozofów oświecenia, których interesowała religijna ideologia Konfederacji Barskiej. Otóż krytyczną postawę wobec religijnego usankcjonowania tego ruchu niepodległościowego spotykamy u reprezentantów polskiego oświecenia skupionych wokół dworu Stanisława Augusta. Większość ich wypowiedzi odnosi się do próby porwania króla 3 listopada 1771 roku, która została zainspirowana przez Generalicję konfederacyjną i miała na celu wymuszenie jego abdykacji. Ta nieudana próba przeszła do historii jako zamierzone królobójstwo zainspirowane fanatyzmem. Pisali na ten temat m.in. Konarski, Janocki, Trembecki i

redaktorzy „Monitora”. Konarski sądził, że zamach na króla był spowodowany fanatyzmem o charakterze ateistycznym. Voltaire poinformował swoich czytelników, że fanatycy katoliccy króla zamordowali.

Właśnie Voltaire był najzagorzalszym przeciwnikiem Konfederacji Barskiej, bo systematycznie i z premedytacją redukował jej sarmacki patriotyzm do przejawów katolickiego fanatyzmu. Nie dostrzegał w ideologii konfederackiej ścisłego powiązania katolicyzmu z walką o suwerenność narodową. Voltaire pozostawał w kontaktach z Fryderykiem II i Katarzyną II. Na ich zlecenie opublikował anonimowo lub pod pseudonimami szereg napastliwych broszur, w których propagował rosyjski punkt widzenia na sprawy polskie. Wierzył Katarzynie II, że krzewi w swym kraju tolerancję i pragnie ją zaprowadzić w Polsce. Dlatego popierał dysydenckie konfederacje i cieszył się, że „Notre-Dame de Saint-Pétersbourg” dzięki swoim armiom odnosi zwycięstwa nad „Notre-Dame de Czenstochove”. Sugerował Katarzynie II rozszerzanie imperium na inne jeszcze kraje.

Antypolska kampania nie przynosi Voltaire’owi chluby. Nie należy wszakże szukać wyjaśnienia tej jego postawy jedynie w zwykłym i nie bezinteresownym przymilaniu się do „swojej Kasi”. Wynikała ona z pełnej paradoksów jego doktryny filozoficznej i politycznej.

Otóż Voltaire jest deistą uznającym istnienie Istoty Najwyższej jako stwórcy świata, który nadał mu racjonalne prawa i do niego więcej się nie miesza. W końcowym, „teistycznym” okresie swej twórczości uznaje potrzebę wiary w pośmiertne nagrody i kary ze względu na zachowanie moralności. W związku z tym twierdzi, że „gdyby Boga nie było, to trzeba by go było wynaleźć”. Obok tego wątku w myśli Voltaire’a pojawia się inny, skoncentrowany wokół zawołania: *Ecrasons l’infâme*. To jego wojenne hasło można rozumieć jako „zdeptać fanatyzm”, ale też i „zdeptać chrześcijaństwo”, które chce zastąpić pseudoreligijnym „teizmem” łączącym deizm z namiastką tradycyjnej organizacji kościelnej.

W ostatnim dziesięcioleciu swego życia Voltaire buduje kościółek w swojej posiadłości z napisem na frontonie *Deo erexit Voltaire*. Nie dedykuje go świętym czy też Chrystusowi, bo nie chce pośredników. Z drugiej strony nie chce zlikwidować Kościoła jako instytucji, bo chce go podporządkować władzy świeckiej i uczynić z niego centrum krzewienia świeckiej moralności (sam wygłasza w „swoim” kościółku kazanie piętnujące pijaków i złodziei „swej parafii”) i chce by księża krzewili wiedzę praktyczną (kazania mają być poświęcone sprawom agronomii i higieny). Występując jako zwolennik tolerancji chce ją realizować nietolerancyjnymi środkami. Swoje reformy chce przeprowadzić licząc na oświeconych despotów drogą administracyjną przy zastosowaniu przemocy. Jego złudzenia w tym zakresie podejmą austriaccy józefiniści i francuscy dechrystianizatorzy okresu Rewolucji Francuskiej. Popiersie Voltaire’a znalazło się w katedrze Notre-Dame przemienionej w 1793 roku na świątynię Rozumu. Voltaire nie był wszakże ateistą. Polemizował z „paradoksem Bayle’a”, który sądził, że możliwe jest istnienie społeczeństwa ateistów. Wedle Voltaire’a ateizm pozbawia wierzących metafizycznej podstawy moralności i dlatego ateistów nie tolerował.

Innym i bardziej istotnym ograniczeniem jego pojęcia tolerancji było to, że stawał w obronie prześladowanych we Francji protestantów jako jednostki (np. sprawa Calasa, Siryena, czy też libertyna La Barre’a). Natomiast atakował gwałtownie masowe protestanckie ruchy religijne, a zwłaszcza powstanie kamizardów jako religijnych fanatyków, choć w rzeczywistości był to nie tylko ruch religijny, ale społeczno-ekonomiczny. Voltaire atakował również pokojowy, jansenistyczny ruch konwulsjonistów świętego Medarda głównie dlatego, że brało w nim udział pospółstwo. W tym toku myślenia mieści się przeprowadzona w *Traktacie o tolerancji* krytyka „polskich konfederatów”, którzy „połączyli praktyki religijne z planem zabicia króla i przymierza z Turkami”. Turków, podobnie jak katolików i ateistów

Voltaire nie tolerował i nawoływał Polaków, by włączyli się do powszechnej krucjaty przeciwko nim pod egidą Rosji.

Wszelkie intensywne, zbiorowe przeżycia religijne są przez Voltaire'a traktowane jako odmiana fanatyzmu, której w ślad za Shaftesburym nadaje miano „entuzjazmu”. Polemizując z Voltaire'm, Diderot patrzy na to zjawisko okiem wczesnego romantyka i do entuzjastów zalicza „bohaterów, romantycznych kochanków, wielkich patriotów, nieugiętych mężów stanu, apostołów religii” i wszystkich, którzy „uprawiają poezję w życiu, a stąd ich nieszczęście”. Diderot posuwa się do okrzyku: „Kocham fanatyków!”, bo w nich znajduje przejaw „energii natury”. Co więcej, ową energią natury dostrzega wśród prostego ludu, którego spontaniczną religijność przeżywaną w zbiorowym entuzjazmie ocenia pozytywnie na przekór Voltaire'owi i tym wszystkim, którzy nie oglądali „adoracji krzyża w czasie procesji Bożego Ciała, entuzjazmu, który nawet mnie się udziela”. W masowych uroczystościach religijnych Diderot dostrzega coś „nieokreślenie wielkiego, groźnego, uroczystego i melancholijnego”. Krytykuje natomiast Diderot wolteriańskie kpiny z Mojżesza, Jezusa, pasterzy, mnichów i księży zawarte w jego *Lettres d'Amabed* jako „przeżuwanie wszystkich starych dowcipów” stanowiących „kupę nieczystości i grubiaństwa”. Diderotowska koncepcja entuzjazmu przeciwstawiająca się wolteriańskiej koncepcji fanatyzmu znalazła przedłużenie w potępieniu zaborczej polityki Fryderyka II i Katarzyny II prowadzonej pod pretekstem obrony praw dysydentów w Polsce. Gdyby tak było rzeczywiście powiada Diderot - to wojska rosyjskie po pokonaniu konfederatów winny były się wycofać. Gdyby też dysydenci lepiej się czuli na terenie Prus i Rosji, to by tam się przemieszczali, a migracja ich odbywała się dotychczas w odwrotnym kierunku. Diderot potępia rozbiór Polski jako fakt bez precedensu w stosunkach międzynarodowych albowiem Polacy bronili swojej niepodległości na swoim terytorium. Nie byli więc agresorami.

Z wolteriańskim wariantem deizmu konkurował wariant rousseau'owski. Ten pierwszy był religią wyrozumowaną i przystosowaną do mentalności dorobkiewicza. Ten drugi był potrzebą serca. Ścisłe związane z tą odmiennością treści obu doktryn były drogi ich realizacji w praktyce. Voltaire jako zwolennik oświeconego despotyzmu liczył na odgórnie narzuconą reformę Kościoła i podporządkowanie go interesom Państwa. Rousseau w *Uwagach o rządzie polskim* napisanych na prośbę konfederatów barskich zaleca im wprowadzenie nie namiastki deizmu, ale religii republikańskiej, dla której najwyższą wartością byłby patriotyzm. Byłaby to religia świecka, a jej obrzędy polegałyby na zbiorowym przeżywaniu patriotycznych uniesień dzięki odwoływaniu się do narodowej symboliki. Trzeba zauważyć, że informacje uzyskane od konfederatów barskich doprowadziły do zmiany jego poglądów na religię, które sformułował wcześniej w *Umowie społecznej*. Wyraził tam pogląd, że katolicyzm nie da się pogodzić z dynamicznym republikanizmem, bo w dotychczasowej formie akceptuje ono „dawny porządek” i społeczne zniewolenie. Tam też wyraził pogląd, że zwycięskie wojsko złożone z pacyfistycznych chrześcijan jest nie do pomyślenia. W *Uwagach o rządzie polskim* następuje istotne przewartościowanie tej kwestii. Katolicyzm europejski jawi się autorowi *Uwag* jako zbyt kosmopolityczny, a przyporządkowanie go obywatelskiemu wyznaniu wiary stwarza możliwość zjednoczenia ogółu Polaków wokół wspólnej wartości jaką jest Ojczyzna. W tej sytuacji problem różnic religijnych schodzi na plan dalszy. Kiedy więc Europejczycy czują się obywatelami świata, i kiedy zbierają się razem „dla kultu, który nie ma w sobie nic narodowego i w „niczym nie przypomina ojczyzny”, to Polak „powinien być tylko Polakiem i nikim więcej”. Zachowaniu narodowej tożsamości winno służyć przywiązanie do własnej tradycji i pielęgnowanie własnej kultury nawet z jej przeżytkami. Właśnie w zachowaniu odrębności kulturowej Rousseau upatruje ratunek Polski w sytuacji, gdyby utraciła polityczną niepodległość. „Nie możecie - powiada- przeszkodzić, by was nie połknęli - postarajcie się przynajmniej, by nie mogli was strawić”. Trzeba więc budować polską wolność w sercach obywateli, trzeba ugruntować Rzeczpospolitą w sercach Polaków i w nich konstruować

idealną twierdzą dla niepodległości. „Jeżeli - powiada - potraficie dokonać tego, by Polak nigdy nie mógł zostać Rosjaninem, ręczę, że Rosja nigdy nie ujarzmi Polski”.

Krytykując kosmopolityzm katolików europejskich, Rousseau proponuje Polakom, aby przepoili swe umysły „duszą konfederatów”. Można więc się domyślać, że akceptuje obie części tej duszy: republikanizm i katolicyzm. Jest to możliwe, bo będąc deistą a zarazem głosicielem świeckiej religii obywatelskiej, nie jest wrogiem chrześcijaństwa. W *Emilu* (1762) publikuje *Wyznanie wiary wikarego Sabaudzkiego*. W jego fragmencie powtórzonym niemal dosłownie w *Liście do arcybiskupa de Beaumont* (1763) wyraża się z sympatią o Jezusie jako „przyjacielu ludu”, którego wynosi ponad Sokratesa, bo ten pierwszy nie nauczał Aristoteleico more, sed piscatorio - zwracał się do prostych ludzi, nie zaś do filozofów.

Mickiewicz w *Wykładach z literatury słowiańskiej* podejmuje bezwiednie tok myśli Rousseau upatrując w konfederatach barskich zwiastuna „nowej idei” i „nowego ducha” rzucającego wyzwanie „szatańskiej trójcy” monarchów starej Europy. Podobnie jak Diderot rehabilitujący heroiczny entuzjazm, Mickiewicz nadaje pozytywne znaczenie konfederackiemu „fanatyzmowi”. Przyjmuje więc ze zdziwieniem „oskarżenia o fanatyzm rzucane na księdza Marka i czcigodnego Pułaskiego” przez niektórych byłych konfederatów i pisze, że „sławny Wybicki i wielu innych uczestników konfederacji, ludzie wychowani w pojęciach wieku [oświecenia] nie mogli pojąć tego fanatyzmu”, albowiem „jakżeby bez owego fanatyzmu można było porwać się z lada jako uzbrojonymi garstkami na rozbicie takich potęg, jak Rosja i Prusy, podnieść do wysokości zasady śmiałe postanowienie, by ciągle stawiać opór, a nigdy się nie cofać”. Jeśli dodamy, że konfederaci mieli przeciwko sobie nie tylko „piekielną trójcę” monarchów, ale też dysydenckie konfederacje, królewskie wojska, ukraińskich chłopów prawosławnych (rzeź w Humaniu), to zgodzimy się z Mickiewiczem, że religijny i patriotyczny entuzjazm konfederatów był źródłem ich siły duchowej, która przez pięć lat opierała się przyszłym zaborcom.

**Ewa Starzyńska-Kościuszko (UW-M), *Opozycja, synteza czy „trzecia droga”?*  
*Filozofia i religia w poglądach przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX wieku***

W tradycji filozofii zachodniej ukształtowały się różne sposoby wyjaśniania relacji między filozofią a religią, od radykalnego oddzielania wyrażanego w przekonaniu, że filozofia i religia nie pozostają względem siebie w żadnym stosunku (nie istnieje jakakolwiek wspólna podstawa w oparciu o którą można by wyznaczyć rodzaj zależności jaki między nimi zachodzi) i stwierdzenia radykalnej, niemożliwej do rozwiązania sprzeczności, do zniesienia autonomii i całkowitej syntezy polegającej na sprowadzeniu filozofii do religii bądź religii do filozofii. Między tymi skrajnymi (granicznymi) poglądami wytworzyły się liczne stanowiska pośrednie. Ich specyfikę wyznacza z jednej strony tendencja do szukania wspólnych elementów i próby łączenia lub chociażby niesprzecznej ich interpretacji w ramach jednego systemu (koncepcji), z drugiej przekonanie, że różnice między filozofią a religią nie stanowią trwałej i ostatecznej bariery uniemożliwiającej podjęcie twórczego dialogu. To, jaki rodzaj interpretacji dominuje w danym czasie zależy od wielu czynników. Wymienić tu należy, min.: charakter kultury danego okresu, w tym dominujący paradygmat światopoglądowy, status filozofii i religii, tendencje specyficzne dla filozofii, (sposób określania jej przedmiotu, paradygmat poznawczy, styl i metoda filozofowania), poziom rozwoju nauk szczegółowych, a także osobiste preferencje. W swoim wystąpieniu chciałabym przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawiciele polskiej „filozofii narodowej” wypracowali jedno, spójne stanowisko w kwestii relacji filozofia-religia, czy też, mimo przynależności do tej samej filozoficznej opcji, ich stosunek do omawianej tu relacji był różny? W jakim stopniu wspólne wszystkim przedstawicielom „filozofii narodowej” cechy stylu filozofowania

(maksymalizm filozoficzny, tendencja syntetyczna, podkreślanie narodowości filozofii) determinowały sposób odnoszenia się do religii, a głównie możliwości włączania jej w obręb racjonalnej filozofii? Jaką rolę odegrały w tym procesie mesjanizm i panteizm? Czy wypracowane przez polską „filozofię narodową” stanowiska w kwestii relacji filozofia-religia, miały charakter oryginalny, wyznaczony specyfiką polskiego punktu widzenia („filozofii narodowej”), czy też „narodowość filozofii”, zakorzenienie w określonym paradygmacie uprawiania filozofii nie miały tu znaczenia? Odpowiedzi na powyższe pytania szukać będę odwołując się do twórczości Bronisława Ferdynanda Trentowskiego, Augusta Cieszkowskiego i Karola Libelta. Istotna będzie tu też odpowiedź na pytanie: czy wypracowane przez polską filozofię romantyczną (głównie „filozofię narodową”) stanowiska w kwestii relacji filozofia – religia dadzą się współcześnie obronić, szczególnie w perspektywie tzw. nihilistycznego zwrotu filozofii, czy też mają już wyłącznie wartość historyczną?

### **Jan Skoczyński (UJ), *Młodzi i mesjanizm***

Od pewnego czasu z zainteresowaniem, ale i z niepokojem, obserwuję wzrost zainteresowania młodego pokolenia dwoma epokami w dziejach naszej myśli: sarmatyzmem i mesjanizmem. Nie było by w tym nic złego; wszak wiedza o przeszłości rodzimego dorobku intelektualnego zawsze jest zjawiskiem budującym. Niepokojące jest co innego – ideologizacja obu tych zjawisk w kontekście tego, co się określa mianem „historii najnowszej”. W moim wystąpieniu chciałbym się przyjrzeć wzrostowi zainteresowania mesjanizmem z punktu widzenia historyka idei.