

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

ZDZISŁAW J. CZARNECKI

Historia i religia.
Dwa warianty oświeceniowego historyzmu

History and Religion.
Two Variants of the Enlightenment Historicism

I

Pojęcie historyzmu interesuje mnie tu w jednym tylko z wielu możliwych jego znaczeń, w jakich zrobiło, poczynając od początku XX stulecia, karierę w języku humanistyki¹. To mianowicie, którego zapowiedź wyraźnie jest zasygnalizowana już w pomysłach Vica i Turgota. Punktem wyjścia ich refleksji nad dziejami było przekonanie, że szczególnie, w opozycji do natury, charakter ludzkiego świata przejawia się w tym, iż będąc dziełem samego człowieka podlega on zupełnie innym niż przyroda, pojmowana przez nich ciągle jeszcze jako obszar zmian jedynie cyklicznych, progresywnym zasadom dynamiki². Takim, które

¹ Por. na ten temat Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922; Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1992; Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Bd 1-2, München 1932; Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957. Także Mieczysław Żywczyński, *Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu*, [w:] *Historyka. Studia Metodologiczne*, t. I, 1967, s. 51-72; Bernard Perlak, *Powstanie, rozwój i upadek niemieckiego historyzmu*, [w:] „Przegląd Zachodni” XXXII, 1976, t. I., nr 1-2., s. 41-71; Jerzy Szacki, *Historyzm a współczesna nauka społeczna* [w:] *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, pod red. J. Kmity i K. Łastowskiego, Warszawa 1990.

² Podobna opozycja między kołowym charakterem dynamiki w przyrodzie i progresywnością przemian historycznych jest jeszcze obecna u Hegla: „Zmiany w przyrodzie, aczkolwiek tak nieskończenie różnorodne, tworzą bieg kołowy, który się wiecznie powtarza. W przyrodzie nie

sprawiają, że kolejne stany osiągnane w procesie dziejowym, wyznaczone przez jedynie procesowi temu właściwe prawidłowości, charakteryzują się swoistymi, wyłącznie dla siebie istotnymi cechami obejmującymi wszystkie aspekty kultury. To z kolei prowadzi do wniosku, że zrozumienie rzeczywistego znaczenia jakichkolwiek pojawiających się w dziejach elementów kultury wymaga odniesienia ich do czasu historycznego, w którym powstały, ponieważ są one w gruncie rzeczy tylko ogniwami pewnego ogólniejszego procesu³.

Przy tak ograniczonym tu jedynie do najogólniejszych zasad dynamiki kulturowej rozumieniu historyzmu, chcę rozważyć istotne, jak sądzę, odmienności między teoretyczną genezą historyzmu dominującego w myśli Oświecenia francuskiego i źródłami tych jego form, które są właściwe Oświeceniowi niemieckiemu. Jako szczególną płaszczyznę konfrontacji ze sobą owych dwóch oświeceniowych historyzmów przyjmuję wyłącznie relację, jaka zachodzi między każdym z nich a religią. W tej bowiem płaszczyźnie różnice wydają się być tym bardziej istotne, że dotyczą one zarówno najgłębszych źródeł obu tych historyzmów, jak i ich konsekwencji teoretycznych.

II. L'ÉPOQUE DES „LUMIÈRES”

Historyzm francuskiego Oświecenia, mimo całego odżegnywania się paryskich *philosophes* od Kartezjuszowskiej metafizyki, jest wyraźnie kartezjańskiej jeszcze proveniencji. Kreatywnej siły historii dopatrywali się oni w samym rozumie. Kartezjańskie *cogito*, z którego autor *Medytacji* wyprowadzał ongiś całą rzeczywistość materialną i duchową w jej metafizycznym wymiarze, stało się dla nich źródłem świata historycznego i jego rozwoju. Oświeceniowa wizja *Postępów ducha ludzkiego poprzez dzieje* zbudowana jest bowiem na zasadzie osiągnięcia przez rozum ludzki w procesie rozwoju samego poznania kolejnych, coraz to wyższych, stanów wiedzy. Stąd tak często dla wyjaśnienia mechanizmów historii stosowana była analogia między rozwojem umysłu jednostki i całym

dzieje się nic nowego pod słońcem i o tyle wielokształtna gra jej form sprowadza nudę. Nowość przynoszą tylko te zmiany, które zachodzą w świecie ducha” – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa 1958, s. 81.

³ Podobne rozumienie historyzmu przyjmuje M. Mandelbaum: „Historicism is the belief that an adequate understanding of the nature of any phenomenon and adequate assesment of its value are to be gained through considering it in terms of the place which it occupied and the role which it played within a process of development”, Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought*, Baltimore and London 1974, s. 42.

procesem historycznym. Formułuje ją już wyraźnie Pascal⁴, Fontenelle, kartezjańczyk przecież, na niej buduje jeszcze pod koniec XVII wieku swą teorię postępu historycznego odpowiednio do faz rozwojowych ludzkiego rozumu⁵. Także sam Condorcet od owej analogii rozpoczyna cały obraz historycznego rozwoju ludzkości⁶. Było to już jednak *cogito* nie w swojej pierwotnej kartezjańskiej postaci, z której wyrastać mogły jedynie kolejne dedukcje *more geometrico* wywodzone⁷, lecz *cogito* zdemaskowane przez Locke'a, w jego początkowej pustce treściowej, zanim z czasem zacznie je wypełniać i określać jego kolejne stany nawarstwiające się bogactwo percepcji zmysłowych, a więc stopniowo kumulującego się w umyśle doświadczenia; *Cogito* podległe więc zupełnie innym już zasadom dynamiki, niż te, jakie były właściwe myśleniu dedukcyjnemu. Realizujące się nie w pozatemporalnych stosunkach logicznego wynikania, lecz w czasie wyznaczonym sekwencjami gromadzonego materiału empirycznego, kształtującego nowe treści i nowe poziomy nie tylko w osobniczym rozwoju umysłu jednostki, lecz przede wszystkim w kolejnych następujących po sobie pokoleniach rodzaju ludzkiego, w czasie zatem już historycznym.

W ten sposób odejście od rozumu Kartezjańskiego ku rozumowi Lockowskiemu i odnalezienie w nim przewodniej zasady porządkowania świata historycznego pozwalało myślicielom Oświecenia francuskiego rozpatrywać kolejne epoki kulturowe jako stadia wyznaczone postęпами osiąganymi w wyniku rozwoju ludzkiego poznania. Epistemologizacja procesu historycznego odpowiednio do oświeceniowego pojmowania samego poznania prowadzić jednak musiała do nieuchronnego konfliktu nowej wizji historii ze świadomością religijną w takiej postaci, jaka w ówczesnej Francji panowała. Konflikt ten zachodził na kilku różnych płaszczyznach.

I. Najogólniejszą z nich stanowiła radykalna opozycja wobec providencjalistycznego rozumienia historii, stanowiącego istotny element całej teologii

⁴ Blaise Pascal, *Fragment d'un Traité du vidé*, [w:] *Pensées et opuscules*, ed. L. Brunschvicg, Paris 1909, s. 80-81. Por. także Natan Rotenstreich, *The Idea of Historical Progress and Its Assumptions*, [w:] „History and Theory”, Vol. X, 1971, s. 202-203.

⁵ Bernard Fontenelle, *Digression sur les Ancients et Modernes*, Paris 1688.

⁶ Nicolas Jean Antoine Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 3-4.

⁷ O trudnościach z akceptacją wartości poznania historycznego w granicach Kartezjańskiego *cogito* i kartezjańskiej metodologii por. Charles Frankel, *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, New York 1969, s. 18 i n. Także R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason. The Seventeenth Century to the Present Day*, London 1965, s. 29 oraz L. Lévy-Bruhl, *The Cartesian Spirit and History*, [w:] *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, ed. by R. Klibansky and J.H. Paton, Oxford 1936, s. 191.

chrześcijańskiej, ugruntowanego ongiś przez Augustyna, a rozpowszechnionego we Francji na nowo pod koniec w XVII przez Bossueta w ogłoszonej w 1681 r. *Rozprawie o historii powszechnej*. Według providencjalizmu historia nie jest, jak podejrzewali ahistorycznie usposobieni filozofowie Wielkiego Stulecia, chaosem przypadkowych w gruncie rzeczy wydarzeń, lecz stanowi konieczny ciąg przyczyn i skutków, w którym realizuje się wola Wszechmocnego. Tymczasem w świetle nowego rozumienia historii okazywało się, że u najgłębszych podstaw zmienności dziejów leżą nie tajemnicze wyroki Bożej Opatrzności, lecz że czynnikiem określającym ich przebieg w decydującym stopniu są osiągnięcia ludzkiego rozumu oraz ich praktyczne i społeczne zastosowania. Te ostatnie chociażby w postaci umowy społecznej jako źródła władzy politycznej i zasad społecznego porządku. W ten sposób za właściwy podmiot, rzeczywistego twórcę, historii, został przez myśl oświeconą uznany sam człowiek.

2. Stąd z kolei wynikało radykalnie odmienne pojmowanie celu, ku któremu historia ma ostatecznie prowadzić. W pierwszym, providencjalistycznym, przypadku były to cele eschatologiczne. W drugim zaś wyrażały się one w przekonaniu, że dalsze postępy rozumu ludzkiego pozwolą w przyszłości osiągnąć (lub stopniowo, jak wierzył Condorcet⁸, osiągać w nieskończoność) racjonalny ideał społecznej harmonii. We francuskiej myśli oświeceniowej mamy więc do czynienia z kategoryczną desakralizacją historii jako procesu, który realizuje się w wymiarze wyłącznie doczesnym.

3. Desakralizacja ta miała jeszcze jedną, tym razem epistemologiczną konsekwencję. O ile providencjalizm musiał odwoływać się do tego, że drogi, którymi Opatrzność prowadzi rodzaj ludzki do celów ostatecznych niedostępne są rozumowi ludzkiemu, myśl oświeceniowa, w rozumie odkrywając właściwą substancję historii, sprawiała, że historia, potencjalnie przynajmniej, stawała się dla niego przejrzysta, była bowiem w swojej rzeczywistości historią jego samego.

4. Właściwe francuskiemu oświeceniowi pojmowanie zarówno samego rozumu, jak i – w ślad za tym – całego poznania, otwierało jednak inną jeszcze, najbardziej dramatyczną płaszczyznę konfrontacji nowej świadomości historycznej z ówczesną tradycyjną świadomością religijną. W konfrontacji tej zderzyły się ze

⁸ „Wierzę w zdolność rodzaju ludzkiego do nieskończonego doskonalenia się i dlatego sądzę, że rodzaj ludzki będzie na drodze ku pokojowi, wolności i równości, a więc na drodze ku szczęściu i cnocie, czynił postępy, których kresu nie sposób oznaczyć”, Antoine N. Condorcet. *Lettres aux Amis de la Liberté*, cyt. za: Bohdan Suchodolski, *Wstęp*, [w:] A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. XVIII-XIX. Sama zaś idea nieskończonego charakteru poznania obecna już była u Fontenelle'a. Por. L. M. Marsok, *Bernard Fontenelle. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, [w:] „Transactions of the American Philosophical Society”, 1959 (IL, Part 7), s. 49.

sobą dwa przeciwstawne sobie absolutyzmy. Z jednej strony Kościół Katolicki, inaczej niż to będzie w oświeceniowym protestantyzmie, trwał przy przekonaniu, chronionym autorytetem Urzędu, o ponadczasowym charakterze fundamentalnych prawd wiary, tj. o ich historycznej niezmienności. Ze strony natomiast drugiej, Oświecenie w rozwoju poznania odkrywało wprawdzie proces historyczny pozwalający relatywizować kolejne prawdy do czasu historycznego, ale jednocześnie operowało pozahistorycznym pojęciem samego rozumu i własnemu rozumieniu standardów racjonalności przypisywało charakter uniwersalny. Zderzenie się ze sobą obu tych absolutyzmów pozwalało filozofom inspirowanym religijnie, ale będzie to w pełni udziałem dopiero tradycjonalistycznych myślicieli okresu Restauracji, J. de Maistre'a i L. Bonalda, piętnować rozum ludzki jako siłę wyłącznie destrukcyjną, zwracającą się przeciwko wszystkiemu, co jako stałe i bezwzględne, stanowi odwieczny depozyt boskiego objawienia. Z drugiej zaś strony oświeceniowa absolutyzacja Rozumu skłaniała filozofów do demaskowania jako sprzecznych z jego wymogami tego wszystkiego, co racjonalnej interpretacji podlegać nie mogło i co zakłócało obraz naturalnego porządku wpisanego w racjonalistyczny schemat mechanistycznej interpretacji przyrody.

5. Racjonalizacja historii jako procesu w gruncie rzeczy poznawczego prowadziła do konsekwencji nadającej szczególnie ostry charakter opozycji między rozwijającym się w dziejach poznaniem a świadomością religijną i jej wytworami. Jednym z jej źródeł był właściwy myśli oświeconej minimalizm poznawczy eliminujący z zakresu poznania wszystko, co nie może stać się przedmiotem obiektywnego dowodu. Formuła D'Alemberta, że filozofia jest bądź nauką o chimerach, bądź nauką o faktach, którą bez obawy o nadmierną ekstrapolację wolno odnieść do większości przedstawicieli myśli oświeconej, narzucała jednoznacznie dyskwalifikację wszelkich konstrukcji pojęciowych, których nie można „poddąć – jak pisał D'Alembert – wyłącznemu władztwu doświadczeń i geometrii”⁹. Uznanie, jak to najklarowniej jeszcze Hume uczynił, że dwa są tylko możliwe rodzaje prawdy rozumowi ludzkiemu dostępne, tj. względne zawsze prawdy o faktach danych w doświadczeniu oraz konieczne wprawdzie, ale odnoszące się wyłącznie do pewnych treści samego umysłu, prawdy o stosunkach między pojęciami, wykluczało możliwość przypisywania prawdziwości jakimkolwiek przesądzeniom o charakterze religijnym. Z kolei redukcja praw historii do praw rozwoju samego poznania narzucała perspektywę rozpatrywania procesu historycznego w kategoriach epistemologicznych. Postęp poznania taki, jakim go pojmowali *philosophes*, zakładał stopniowe wydobywanie się umysłu ludzkiego

⁹ Jean Le Rond D'Alembert, *Wstęp do Encyklopedii*, Warszawa 1954, s. 84.

z mroków niewiedzy, któremu w sposób naturalny towarzyszyć musi błąd poznawczy. Zarówno jednak owa niewiedza, jak i sam błąd, podlegały w myśli oświeceniowej swoistej absolutyzacji, przekształcając się w coś w rodzaju radykalnie antynomicznej wobec samego poznania, irracjonalnej rzeczywistości – w przesąd i zabobon. Mimo że to już samo Oświecenie zaczęło odkrywać istotną rolę czynników emocjonalnych w psychicznej strukturze człowieka¹⁰, nie poszło jednak drogą zaproponowaną przez Hume'a, rozpatrującego poznanie jako funkcję szeroko pojętej natury ludzkiej. Poznanie pozostało nadal funkcją samego rozumu. To zaś wszystko, co wiąże się ze sferą uczuć, zostało uznane, podobnie jak sądził wcześniej Spinoza, za obszar, w którym dokonuje się trwała deformacja poznania. Deformacja tym mocniejsza, że zakorzeniona w egoistycznych interesach grupowych i stanowych. W ten sposób niewiedza jednych grup okazywała się korzystna z punktu widzenia innych, i na równi z błędem poznawczym, ulegała kulturowej instytucjonalizacji w przesąd. Pojęcia przesądu i zabobonu wprowadzone na masową skalę do obiegu już przez angielskich deistów XVII stulecia, utożsamione z treściami wierzeń religijnych, przekształciły się w negatywną zasadę rzeczywistości historycznej. Tę, wobec której, stopniowo ją unices-twiając, realizować się mają owe postępy ducha ludzkiego poprzez dzieje. Prościej zaś mówiąc, oświeceniowa wizja historii rozumianej jako droga rozwoju racjonalnego poznania zakładała, że podstawą postępu dziejowego jest taki rozwój poznania, który rozszerzając zakres ludzkiej wiedzy, tym samym eliminuje rozpoznane jako sprzeczne z wymogami rozumu wszelkie treści religijne. Cała więc historia rozważana pod tym względem, który pozwala widzieć w niej prawidłowy proces, stawała się w gruncie rzeczy historią laicyzacji zarówno samego poznania, jak i jego społecznych i politycznych konsekwencji. Wyzwolenie się rozumu z okowów przesądu, by użyć tu sformułowania bliskiego językowi oświeceniowemu, zostało przez *philosophes* uznane za główną przesłankę historycznego tworzenia. Natomiast dominacja w pewnych okresach sposobów myślenia nie mieszczących się w oświeceniowym standardzie racjonalizmu i zredukowanych przez nich do przesądów i zabobonów, dostarczała nazbyt łatwej okazji do wytłumaczenia, dlaczego rzeczywisty proces dziejowy nie przebiega monolinearnie i progresywnie; dlaczego załamuje się on w różnych konfliktach, podlegając zarówno czasowym zahamowaniom, jak i w pewnych epokach radykalnym cofnięciom. Dogodnego przykładu dostarczało tu oczywiście Średniowiecze.

Francuska oświeceniowa teoria postępu miała w ten sposób radykalnie antyreligijny charakter zarówno ze względu na swoją genezę teoretyczną, jak i z

¹⁰ Por. na ten temat Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. Vol. II: The Science of Freedom*, New York 1969, s. 187 i n.

uwagi na przyświecające jej intencje. Nie tylko zatem w swym aspekcie filozoficznym jako próba odpowiedzi na pytanie o to, czym w swoim najogólniejszym wymiarze jest, i jak dzieje się historia. Była ona bowiem także zorientowanym prospekcyjnie programem działań, mających zmierzać do urzeczywistnienia w przyszłości bardziej racjonalnego stanu ludzkiego świata. Działania te, z kolei, oparte były na przekonaniu, że to religia stanowiąc zobiektywizowaną i zinstytucjonalizowaną formę świadomości fałszywej jest tym negatywnym czynnikiem, który musi zostać pokonany jako warunek osiągnięcia tego stanu. W niewielkim tylko stopniu łagodziło ten sąd pojawiające się czasem zredukowanie jej roli do użytecznego narzędzia społecznych i politycznych manipulacji. Nadawało to francuskiej myśli oświeceniowej jednoznacznie polemiczny ton i to w obu jej wariantach. Zarówno, co było oczywiste, w nurcie ateistycznym, ale także i w deistycznym, ponieważ sprowadzenie przezeń religii do ogólnikowej hipotezy filozoficznej pociągało za sobą dwie konsekwencje, identyczne w gruncie rzeczy z wnioskami, jakie radykalniejsi teoretycznie ateści wyprowadzali na temat roli religii w procesie historycznym. Pierwszą z nich było zaliczanie do sfery przesądów tego wszystkiego, co w rzeczywistej świadomości wyznaniowej i w całym życiu religijnym wykraczało poza treść owej hipotezy. Drugą natomiast stanowiło domniemanie, że jeśli treść owa jest naturalnym wyposażeniem ludzkiego rozumu, jak chciał już Herbert of Cherbury, to najwcześniejszą formą religii musiał być pierwotny czysty monoteizm. W stosunku zaś do niego wszystkie bardziej rozwinięte wierzenia religijne oraz towarzyszące im obrzędy miałyby być tylko efektem procesów degeneracyjnych. W obu tych przypadkach niemożliwe było więc wskazanie, w tak rozumianej deistycznej religii „religii rozumu”, żadnej zasady pozwalającej odnaleźć w niej jakąkolwiek możliwość pozytywnej waloryzacji czasu historycznego czy też wpisania jej w rzeczywistość, a nie domniemaną tylko historię.

Antyreligijna orientacja francuskiej oświeceniowej teorii postępu nie była jednak konsekwencją teoretycznych i epistemologicznych założeń, z których teoria ta wyrastała. Raczej wypada przyjąć odwrotny kierunek determinacji. To postawa wobec religii, ściślej zaś: wobec określonej religii w określonej sytuacji kulturowej istniejącej we Francji XVIII wieku, narzucała taką właśnie ocenę zarówno całej rzeczywistości społecznej w jej rozwoju historycznym, jak i samej religii. W jakimś stopniu taki dość ograniczony i jednostronny charakter rozwijanego przez *philosophes* historyzmu stanowił więc szczególną konsekwencją tej formy religii, przeciwko której historyzm ów był bezpośrednio zwrócony.

III. DIE AUFKLÄRUNG

Jak zauważa P. H. Reill: „all elements that defined the Aufklärung and differentiated it from the [...] Enlightenment found expression in the Aufklärung's historical consciousness”¹¹. Otóż niezależnie od tego, że myśl niemiecka w XVIII stuleciu nie podjęła w takim zakresie, w jakim czynili to paryscy *philosophes*, epistemologicznych inspiracji płynących ze strony filozofii brytyjskiej, zwłaszcza zaś z tradycji Baconowskiej i Lockowskiej, głównym czynnikiem decydującym o radykalnej odmienności tych dwóch oświeceniowych historyzmy był ich różny stosunek do religii, a pośrednio, sama odmiennosc religii, wobec których historyzmy te się formowały¹². Osiemnastowieczny katolicyzm we Francji narzucał, jak widzieliśmy, ekstrapolację na całą historię jednoznacznie negatywnych ocen roli pełnionej przez religię w ówczesnym życiu umysłowym i politycznym. Protestantyzm niemiecki natomiast ewoluował w kierunku pozwalającym z samej właśnie religii wyprowadzać czynniki sprawcze całego rozwoju historycznego.

W sposób na pozór dość paradoksalny perspektywę odnalezienia w dziejach religii punktu wyjścia dla pozytywnej waloryzacji czasu historycznego można odnaleźć już w skądinąd programowo ahistorycznym dziele Arnolda wyrosłym w atmosferze protestanckiej pietystycznej kontrreformacji¹³. Z jednej wprawdzie strony jego *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699, 1700) stanowi manifest radykalnego ahistoryzmu. Tkwił on w jego przekonaniu, że dzieje religii zinstytucjonalizowanej, na równi katolicyzmu od czasów co najmniej Konstantyna Wielkiego, jak i późniejsze koleje protestantyzmu po początkowym powrocie w nim do ideału czystości wiary, właściwego czasom apostołskim, stanowią jedynie proces degeneracyjny, w którym autentycznie żywa wiara ulega unicestwieniu na rzecz zwyrodniałych w obrzędowości i dogmatyzacji form życia religijnego. Jak pisał Seeberg, dla Arnolda „Geschichte der Kirche ist die Geschichte eines traurigen Verfalls, ist die Geschichte der Veräusserlichung der rein

¹¹ Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley–Los Angeles, London 1975, s. 8.

¹² O swoistym charakterze niemieckiego Oświecenia, zwłaszcza zaś o kształtowaniu się w myśli niemieckiej XVIII wieku samej świadomości Oświecenia, por. Karol Bał, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Ossolineum 1973, zwł. s. 18-41.

¹³ Jak pisze Meinecke „nicht die einzige Linie, aber eine Hauplinie der Entwicklung führt vom Pietismus über Sturm und Drang zum Historismus”, s. 50.

geistlichen Wahrheit"¹⁴. Historia w interpretacji Arnolda stała się więc istotną rzeczywistością, do której odniesione jest życie religijne, choć rzeczywistością jednoznacznie negatywną. Taką, w której wartości religijne podlegać mogą jedynie rozkładowi. Ze strony jednak drugiej pietystyczna idea kościoła wyłącznie wewnętrznego, tj. takiego, którego podmiotem jest każdy wierny odnajdujący w sobie samym bezpośrednio poczucie związku z Bogiem i własną drogę do Niego, prowadziła do rehabilitacji kacerzy jako prawdziwych wiernych, zaś każdą jednostkę przekształcała w potencjalny przynajmniej podmiot samodzielnie, bez dogmatycznego przymusu i koniecznego podlegania przewodnictwu ze strony kapłanów i instytucji religijnych, docierający do rzeczywistej treści objawienia. W ten sposób samo objawienie, dotąd pojmowane dogmatycznie, zostało zakorzenione w niepowtarzalnym doświadczeniu religijnym jednostki, a więc w swoich treściach do tego doświadczenia zrelatywizowane. W relatywizacji tej uległy zakwestionowaniu arbitralne formuły dopuszczające jedyną możliwą interpretację, której czystości strzeże instytucja, zaś jednostka uzyskała wewnętrzną autonomię. Otóż ta właśnie subiektywizacja prawd religijnych, tj. pozbawienie ich transhistorycznej obowiązywalności, była istotnym warunkiem odkrycia ich historycznego wymiaru, a pośrednio z czasem także historycznego statusu wszelkich elementów kultury.

Pod innym jednak względem teologia pietystyczna bodaj bardziej jeszcze jednoznacznie przygotowywała grunt dla rozkrzewienia się historyzmu w późniejszej myśli niemieckiej. Szczególną rolę w tej mierze odegrało zainicjowane już przez J. Spenera pietystyczne pojmowanie prawdziwej pobożności jako dynamicznego procesu rozwoju (*Wachstum*), który dokonywać się ma w dwóch różnych płaszczyznach. Pierwszą było doskonalenie się pobożności jednostki, pobożności indywidualnej, która, jak tego dowodził zwłaszcza A. H. Francke w *Von der Christen Vollkommenheit* (1690), jest stopniową realizacją duchowego i moralnego ideału odrodzonego w wierze prawdziwego chrześcijanina. Prawdziwa pobożność nie była więc dla pietystów określonym pozytywnym stanem ducha, lecz uporczywym dążeniem, które ma przenikać całe praktyczne życie człowieka jako jego najwyższa teleologiczna zasada – stopniowo osiągany, lecz zawsze nieskończony cel, któremu wszystko ma być podporządkowane. Drugą zaś płaszczyzną, na której owo *Wachstum* miało się realizować, była natomiast

¹⁴ Erich Seeberg, *G. Arnolds Anschauung von der Geschichte*, [w:] „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, Bd. XXXVIII (1920), s. 285. Zob. także Honorata Jakuszko, *Gottfrieda Arnolda pojmowanie chrześcijaństwa a teoria regresu dziejowego*, [w:] *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*, pod. red. Z.J. Czarnieckiego i S. Symotiuka, Lublin 1990, s. 35-50.

już historia. W zbliżającej się historycznej przyszłości miała się bowiem, według pietystów, zrealizować przeniknięta duchem prawdziwej wiary, znoszącym ważność zewnętrznych pozorów religijności doskonała wspólnota wiernych¹⁵. W ten sposób kościół wewnętrzny stawać się miał z czasem duchową podstawą odnowionej jedności społecznej. Wizja prawdziwej pobożności jako drogi jednostki do ideału przekształcała się w konstrukcję w gruncie rzeczy historiozoficzną odnoszącą proces doskonalenia się do zbiorowego już, a nie tylko indywidualnego podmiotu. Zainicjowane przez Spenera *collegia pietatis* zmierzały nie tylko do budowania nowych podstaw wewnętrznej pobożności samych wiernych. Miały one aspiracje reformatorskie w stosunku do całego życia społecznego. Stanowiły bowiem program realizacji w nim właśnie ideałów doskonałości moralnej człowieka, w przekonaniu, że takie jest najgłębsze przesłanie samego objawienia i że doskonałość także w tej sferze dokonuje się stopniowo, jako proces wymagający bezustannego wysiłku ze strony samych ludzi. Wizja przyszłych ostatecznych spełnień ideału religijnego i moralnego w życiu społecznym przenosiła się, podobnie jak to kiedyś czynił Joachim da Fiore¹⁶, przynajmniej częściowo, ze sfery eschatologicznie pojętego Królestwa Niebieskiego w obszar doczesnej, historycznej przyszłości jako efekt dokonującego się w dziejach procesu. W ten sposób pietystyczna koncepcja doskonałej pobożności jako celu, ku któremu zmierza w dziejach rozwój prawdziwej religii, nawiązując do tradycji chiliastycznej, stanowiła istotny element prospektywnie zorientowanej wizji historiozoficznej, która już wkrótce, w pisamch Lessinga i Herdera, a także w Kanta *Idee zu*

¹⁵ Wątek ten obecny jest już u samego Spenera w jego *Behauptung und Hoffnung kunftiger besserer Zeiten* (1693). Także zresztą według teologii Arnolda osiągnięcie przyszłej doskonałości jest celem i przeznaczeniem całego chrześcijaństwa. Por. jego *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums* (1709), [w:] *Gottfried Arnold in Auswahl*, herausgegeben von Erich Seeberg, München 1934, s. 486. Zob. na ten temat także Hermann Dörries, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse”, Dritte Folge Nr. 51, Göttingen 1963.

¹⁶ Joachima przywołuję tu nieprzypadkowo. Jego wizja zbliżającej się epoki Ducha św., w której Kościół stanie się wspólnotą wiernych przenikniętą duchem harmonii i wolności, wywierała znaczny wpływ na późniejsze tendencje chiliastyczne w protestantyzmie związane z oczekiwaniem nadejścia w przyszłości tysiącletniego państwa Bożego. Por. na ten temat Günter List, *Chiliastische Utopie und radikalen Reformation. Die Erneuerung der Idee vom Tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert*, München 1973 oraz Gert Wendelborn, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*, Leipzig 1974, s. 270 i n. Na temat joachimiańskiej historyzacji eschatologii charakteryzowanej jako „der providentielle Fortschritt zu einer geschichtlichen Eschaton” zob. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, [w:] *Idem, Samtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, s. 160. Także Tadeusz Manteuffel, *W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, [w:] „Przegląd Historyczny” 1969, z. 2, s. 233-256.

einer allgemeinen Geschichte in welbürgerlicher Absicht, przybierze kształty najwyraźniej pozateologiczne.

Oczywiście nie tylko pietyzm uczestniczył w przygotowaniu przewodnich idei późniejszego niemieckiego historyzmu. W inny sposób prowadziła do nich także przeniknięta głęboko inspiracjami religijnymi myśl Leibniza. Wyrastając bodaj na równi z impulsów teoretycznych XVII wieku, co i z ówczesnych dysput teologicznych¹⁷ dotyczących łaski, Eucharystii, formy obecności Boga w świecie itp., czyniła ona jednostkę podmiotem szczególnym jako monadę, która w sobie odnajduje podstawy wszelkiej, nie tylko zresztą religijnej, wiedzy. Jak pisał Leibniz w elegii na śmierć swojej uczennicy, Zofii Karoliny, żony Fryderyka I, wyrażając w tym główną ideę właściwego sobie sposobu pojmowania poznania, „W myślach każdego ducha własny świat istnieje. Na zewnątrz czuje duch, co wcześniej z wnętrza wziął”¹⁸. W odróżnieniu jednak od pietystycznej subiektywizacji podmiotowego poznania leibnicjańska idea harmonii wprzódy ustanowionej przełamuje ów subiektywizm na rzecz przekonania, że prawdy zakotwiczone w każdym podmiocie, wprawdzie oddzielnie, układają się jednak w pewien uniwersalny porządek stanowiący ciąg następstw przez tę harmonię wyznaczonych. Zasada podmiotowości i indywidualizacji została dzięki temu połączona bezpośrednio z zasadą ciągłości konstytuującej nie tylko rozwój samego poznania, lecz także wszelkiej rzeczywistości.

Teologiczna w swoich najgłębszych intencjach, zrodzona z dramatu teodycei, religijna wizja najlepszego ze światów, który swoje usprawiedliwienie znajduje w niezgłębionej dobroci i wszechmocy Boga jako źródle wszelkiego istnienia i zarazem jego celu ostatecznym, do którego z koniecznością prowadzi także to, co skończonemu poznaniu ludzkiemu może jawić się jako zło i dysharmonia, zaowocowała trzema istotnymi ideami, składającymi się na swoistość późniejszego niemieckiego historyzmu.

1. Pierwszą z nich stanowiło przekonanie, że każda całość składa się z niepowtarzalnych indywidualiów, z których każde ma sobie tylko właściwą istotę nieredukowalną do indywidualiów innych. Kierując się między innymi tą właśnie zasadą Herder podejmuje w *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* zasadniczą polemikę z francuskim oświeceniowym modelem postępu, którego kolejne stadia mają unicestwiać wartość stanów osiągniętych w przeszłości.

¹⁷ O ich zasięgu świadczą zebrane przez M. Frankiewicz i J. Perzanowskiego Leibniza *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994.

¹⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *op. cit.*, s. 238.

2. Druga wyrażała się w uznaniu, że owe indywidualia, każde w sobie tylko właściwy sposób, uczestniczą w uniwersalnej harmonii współtworząc pewien szczególny porządek zmierzający do osiągnięcia doskonałości wyższego rzędu. Nadawało to zarówno indywidualom jak i całości charakter dynamiczny o wyrażnie teleologicznej immanentnej strukturze.

3. W ten sposób z owych dwóch idei wyłaniała się trzecia, dla naszego problemu najistotniejsza. Porządek następstw, w jakim współwystępuje każde zjawisko, okazywał się czynnikiem o podstawowym znaczeniu dla uchwycenia jego osobliwości. W odniesieniu do zjawisk istniejących w kulturze, którym przysługuje charakterystyka temporalna, relatywizacja do czasu historycznego, tj. do czasu wyznaczonego następstwem kolejnych rozwijających się stanów, stała się najważniejszą płaszczyzną determinującą każdy fenomen kulturowy. Podczas jednak, gdy w myśli Oświecenia francuskiego odkrycie historycznego charakteru twórców kultury prowadziło, tak jak w przypadku oświeceniowej krytyki Średniowiecza, do ich deprecjacji w perspektywie późniejszych osiągnięć rozwijającego się poznania, w tym przypadku przekonanie o niepowtarzalności i swoistej doskonałości tego, co indywidualne, skłaniało do respektowania wartości epok minionych. Także bowiem w nich, odpowiednio do ich immanentnych dyspozycji i do miejsca zajmowanego w strukturze rozwijającej się całości, realizowała się właściwa im tylko doskonałość.

To nie Leibniz jednak wyprowadził ze swojej teorii konsekwencje zmierzające bezpośrednio do nowego rodzaju historyzmu. Zauważyć można, że pod pewnym względem powtórzyła się tu sytuacja z empiryzmem Locke'a, w którym dopiero paryscy *philosophes* dostrzegli łatwą możliwość uogólnienia na podmiot zbiorowy tego, co miał on do powiedzenia analizując stawanie się umysłu indywidualnego. Podobnie też potencjał teoretyczny Leibnizjańskiej dynamicznej teorii bytu, niepodjęty przez samego Leibniza w jego pracach historycznych¹⁹, ujawnił się dopiero w półwiecze po jego śmierci, raczej jednak w sposobie teoretycznego rekonstruowania rzeczywistości historycznej, niż w bezpośrednich do niego nawiązaniach.

Nie jest bodaj rzeczą przypadku, że obszarem, w którym odnaleźć można po raz pierwszy wyraźną obecność inspiracji Leibnizjańskiej na rzecz historyzacji rzeczywistości kulturowej była nadal protestancka teologia. Jedną z istotniejszych konsekwencji religijnego upodmiotowienia jednostki przez protestantyzm w

¹⁹ Brak korelacji między generującymi historyzm ideami filozoficznymi Leibniza a jego własną metodą badawczą w zakresie historiografii podkreśla Meinecke w *op. cit.*, s. 41-43. Także L.W. Spitz, *The Significance of Leibniz for Historiography*, [w:] „Journal of the History of Ideas”, XIII (1952), s. 344.

ogóle, a przez pietyzm dodatkowo jeszcze wzmocnioną, stanowiło uprawnienie jej, a właściwie raczej zobowiązanie, do samodzielnego poszukiwania podstaw własnej wiary w lekturze *Biblii*. Przy jednoczesnym ograniczeniu w tej mierze autorytetu oficjalnych wykładni i zakwestionowaniu szczególnej w tym zakresie roli kapłanów, sytuacja ta nadawała zupełnie nowy wymiar problemom interpretacji przekazów biblijnych. Narzucała bowiem właściwie każdemu wiernemu konieczność poszukiwania właściwego sensu biblijnych zapisów i samodzielnego docierania do rzeczywistej treści Objawienia. W teologii katolickiej od tego obowiązku wierni byli uwolnieni przez autorytet tradycji i Kościoła. W racjonalistycznej teologii Spinozy i Hobbesa – przez autorytet racjonalnych prawodawców, dla których religijne opowieści zawarte w *Biblii*, stanowiły tylko pewien szczególnie skuteczny *modus loquendi*, pozwalający narzucić masom kierującym się czy to irracjonalnymi emocjami (Spinoza), czy też wyłącznie interesem własnym (Hobbes), użyteczne społecznie wzory postępowania. Z kolei przy totalnie negatywnej ocenie religii przez koryfeusy Oświecenia francuskiego, wszystkie treści *Biblii*, które nie dawały się wtłoczyć w Prokrustowe łoże interpretacji naturalistycznych, uchodziły, podobnie zresztą jak już wcześniej dla angielskich deistów, jedynie za manifestacje irracjonalnego zabobonu dodatkowo potwierdzone przez zręcznie wychwytywane sprzeczności między poszczególnymi opowieściami.

Na tym tle powszechne w protestanckiej praktyce życia religijnego codzienne obcowanie z *Biblią* jako źródłem osobistej wiary i wzorów doskonałości moralnej, przy jednoczesnych i oczywistych trudnościach z odnalezieniem ich w dosłownym, literalnym odczytywaniu jej treści, wymuszało odejście od tradycyjnie ortodoksyjnej formuły *scriptura sacra est verbum dei* ku formule zupełnie nowej: *scriptura sacra continet verbum dei*. Rodziło więc konieczność wyróżnienia w niej tego, co jest tylko zewnętrzną formą literackiego zapisu i tego, co stanowi, tożsamy z Objawieniem, jej najgłębszy religijny sens. Wraz z tym w nowym zupełnie, bo ogólnokulturowym wymiarze, pojawił się problem interpretacji. Na plan pierwszy wysunęło się więc zadanie nowego odczytania przekazów biblijnych, zainicjowane w istotnym stopniu przez S. J. Baumgartena w jego *Hermeneutik oder Unterricht von Auslegung der Heiligen Schrift* (1742). Konieczne bowiem stało się znalezienie takich metod wyjaśnienia czy to odnajdowanych w nich sprzeczności, czy też opowieści o wątpliwej wartości moralnej przy literalnym ich rozumieniu, które nie podważałyby, jak to się działo w przypadku francuskich filozofów oświeceniowych, niekwestionowalnego także przecież dla protestantów, nadprzyrodzonego autorytetu *Pisma*.

Szczególną formę rozwiązanie tego zadania znalazło w dziełach protestanckich biblistów, których zwykło nazywać się neologami²⁰. Kluczem do niego stało się mianowicie zastosowanie do interpretacji przekazów biblijnych postulatów historyzmu, tj. zrelatywizowanie ich wewnętrznej niejednorodności do różnych momentów czasu historycznego. Pierwszym do tego krokiem było najpierw zakwestionowanie przekonania o wewnętrznej jedności *Pisma*. Jak dowodził Semler, „wszystkie liczne i dłogotrwałe spory wśród chrześcijan [...] wyrosły z traktowania *Biblii* tak, jak gdyby stanowiła ona integralną całość i z łączenia wszystkich zawartych w niej opisów w jedną prostą teorię”²¹. Źródła tej niejednorodności zostały natomiast przez niego wskazane w różnych warunkach historycznych, w których powstawały składające się na nią zapisy²². Na tej właśnie zasadzie Ernesti w *Verteidigung des Willkürlichen in der Religion* (1965) wyróżnił i przeciwstawił sobie *notwendigen Vernunftwahrheiten* oraz *zufälligen Geschichtswahrheiten*. Także wprawdzie w tych ostatnich wyrażać się miały treści objawione, ale forma ich wyrażania każdorazowo nosi na sobie – zdaniem neologów – piętno osobowości ich faktycznych autorów. Dzięki temu odzwierciedla ona właściwe im sposoby myślenia i przeżywania świata. Te zaś są zdeteminowane, z jednej strony, przez osobliwość klimatycznego i geograficznego środowiska, w którym działali, z drugiej zaś – przez historycznie zmienne sposoby życia, takie jak koczownictwo, pasterstwo, tryb osiadły związany z rolnictwem, skupianie się w zwartych zbiorowiskach miejskich, posiadanie lub nie własnej państwowości oraz związane z tym przemiany struktur społecznych i politycznych *etc.* Można więc powiedzieć, że podstawą historycznej relatywizacji *Biblii* było dla neologów odkrycie kulturowego i historycznego zróżnicowania świadomości ludzkiej oraz ludzkiego poznania za sprawą zakorzenienia ich podmiotów, tj. konkretnych ludzkich indywiduów, w kulturowo zmiennych warunkach doświadczenia egzystencjalnego.

W ten sposób w egzegetycznej praktyce neologów uległy historyzacji nie tylko jednak te warstwy zapisów biblijnych, które zostały przez nich zaliczone

²⁰ Należeli do niej m. in. Johann Lorenz Mosheim (1694-1755), Johann Dawid Michaelis (1717-1791), Johann Salomo Semler (1725-1791), Johann August Ernesti (1707-1781), Johann Friedrich Jerusalem (1707-1789), Johann Joachim Spalding (1714-1804).

²¹ Semler, *Revision der Hermeneutik*, cyt. za Reill, *op. cit.*, s. 82.

²² Rolę Semlera w tym zakresie Hornig charakteryzuje następująco: „Die epochemachende Bedeutung Semlers für die Geschichte der Hermeneutik und Exegese liegt in für die damalige Zeit neustigen Forderung nach einer historischen Textinterpretation”. (Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverstandniss und seine Stellung zu Luther*, Göttingen 1961, s. 79).

do zdeterminowanych swoistością czasu historycznego zewnętrznych form wyrażania się treści Objawienia. Historyzacji bowiem uległo także samo Objawienie. Dokonało się to w dwóch różnych płaszczyznach. Po pierwsze dlatego, że poszczególne jednostki (tj. autorzy biblijnych dokumentów) odbierały je przez pryzmat ich wewnętrznego osobistego doświadczenia, ono zaś podlegało ciśnieniu konkretnych okoliczności historycznych, a w następstwie pokoleń także historycznemu rozwojowi, odsłaniając stopniowo coraz głębsze i coraz bardziej uniwersalne znaczenia. Po drugie zaś (i najważniejsze), zgodne z pietystyczną tradycją upodmiotowienia wiary, ale zarazem zgodnie z postulatem uhistorycznienia jej podmiotu, czego w pietyzmie oczywiście jeszcze nie było, to właśnie w kolejnych stadiach interpretacji ujawniają się nowe treści i nowe zakresy Objawienia. Objawienie stało się w zatem żywym, rozwijającym się w historii, systemem prawd religijnych i zasad moralnych. W ten sposób historyzacji uległo jednak także samo chrześcijaństwo pojęte jako dokonujący się w dziejach proces stopniowej perfekcjonizacji. Wprawdzie – jak pisał Semler „*Biblia* jest i pozostanie dla chrześcijan źródłem bardziej doskonałej religii, ale jej doskonałość jest tylko *actu primo*. [...] Osiągnięcie doskonałości przez chrześcijaństwo wymaga długiego czasu i udoskonalenia się samych chrześcijan”²³.

Konkluzje, do których dochodzili neologowie, prowadziły jednak do jeszcze jednej istotnej kosekwencji sytuującej ich myśl już najwyraźniej w duchowym klimacie Oświecenia. Jeśli bowiem to w hermeneutycznym akcie interpretacji dokonujący egzegezy w sobie samym odnajduje zasady identyfikacji owych prawd i zasad jako należących do rzeczywistego Objawienia, a nie jedynie do zewnętrznej formy kulturowej minionego historycznego doświadczenia; jeśli prawdy te wyprowadza z własnego poczucia religijnego i moralnego, to w gruncie rzeczy potwierdza w nich jedynie własną religijną i moralną tożsamość. Przeistacza się zatem sam faktycznie w ich twórcę. Odejście przez neologów od charakteryzującego pietyzm irracjonalizmu ku racjonalizmowi, prowadziło więc ostatecznie do wniosku, że to po prostu sam rozum ludzki jako podmiot rozwijającego się w historii poznania, stanowi podstawowe kryterium w zakresie rozważań także religijnych. Jak pisał Spalding „[...] Kierowanie się rozumem w religii jest dlatego ze wszech miar konieczne, ponieważ jej powaga [...] nigdy nie ucierpiałyby bardziej niż wówczas, gdybyśmy chcieli rozpatrywać ją bez związku z innymi naukami, podporządkowując należne jej uznanie jakimś zupełnie innym zasadom myślenia i chcieli ją przez to pozostawić z dala [...] od powszechnie

²³ Semler, *Neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testament*, cyt. za Reill, *op. cit.*, s. 52.

rozstrzygającego tronu sędziowskiego"²⁴. Jeśli jednak tak, to odkrywane w racjonalistycznej egzegezie kolejne treści rozwijającego się Objawienia, stawały się objawieniami samego ludzkiego umysłu – rozwijającej się doskonałości moralnej człowieka i jego również rozwijającej się racjonalności.

Dopełnienie więc już tylko idei kształtujących się stopniowo w obrębie protestanckiej teologii niemieckiej XVIII wieku stanowi myśl przewodnia G.E. Lessinga *Die Erziehung des Menschengeschlecht*, gdy będzie on dowodził, że Objawienie jest tym samym dla całego rodzaju ludzkiego, czym wychowanie dla jednostki, i że zarazem nie daje ono człowiekowi niczego ponadto, do czego nie byłby w stanie dojść sam rozum ludzki.

I jeszcze jedną ważną ideę, składającą się na cechy szczególne niemieckiego oświeceniowego historyzmu, wyprowadzić można tym razem jednak tylko z obrzeży myśli protestanckiej. Obrzeży, ponieważ ukształtowała się ona nie w granicach samej teologii, lecz na jej filozoficznych już peryferiach, przy czym jej twórcy, inaczej niż to było w przypadku filozofujących na temat Boga myślicieli francuskich, zachowywali jednak poczucie więzi z własną tradycją religijną. Idzie mi tu o podjętą jeszcze w pierwszej połowie w. XVIII przez J.Ch. Edelmana, a później ukształtowaną przy okazji głośnego *Pantheismusstreit* przez Lessinga, J.G. Herdera i J.W. Goethego, a także G. Forstera i F. Schillera, immanatyzację Boga jako żywej i dynamicznej zasady przenikającej swą twórczą siłą całe *universum* – na równi naturę, jak i świat człowieka. Pozwalało to w historii, jak to najskrajniej Herder uczynił, rozpoznawać organiczny proces zakorzeniony w rozwoju całej rzeczywistości, którego ukoronowaniem są dzieje ludzkie, a w ich przebiegu widzieć stopniową realizację idei *Humanität*, tj. dojrzewanie rodzaju ludzkiego do ideału człowieczeństwa, na który składać się ma doskonałość moralna człowieka i jego racjonalność, pozwalająca mu budować coraz wyższe szczeble kultury.

Panteistyczna filozofia Boga, wywodząca się wprawdzie z konsekwentnie ahistorycznego panteizmu Spinozy, ale poddana oddziaływaniom Leibnicjańskiego dynamizmu oraz zainicjowanej przez neologów historyzacji Objawienia, stała się w ten sposób jednym z najważniejszych czynników stanowiących o odmienności, jaką charakteryzuje się historyzm właściwy epoce *Aufklärung*, od tego, który przenikał myśl paryskich *philosophes*. Dla myślicieli niemieckiego Oświecenia dzieje kultury stanowiły raczej organiczne *Wachstum*, immanentny rozwój

²⁴ Johann Joachim Spalding, *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und dessen Beförderung*, cyt. wg T. Namowicz, K. Sauerland. M.J. Siemek, *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 256.

i harmonijne doskonalenie się bardziej kompleksowo pojętych całości kulturowych, niż monolinearny postęp samego rozumu. To takie *Wachstum*, w którym zachowana zostaje swoista, niepowtarzalna wartość jego kolejnych ogniw, a zasada ciągłości nie przekreśla wartości stanów minionych jako przewyższonych już przez późniejsze postępy samego rozumu, lecz pozwala je respektować jako szczególne miary doskonałości właściwe czasom, w którym one powstały. Był to więc historyzm, podobnie jak francuski, zorientowany prospekcyjnie, bo oczekiwaniami zwrócony najwyraźniej w przyszłość, ale inaczej niż to było w przypadku myśli francuskiej, akceptujący także tradycję i urzeczywistnione w niej wartości.

Szczególną płaszczyzną, na jakiej wyraźnie rysuje się odmiennosc teoretycznych perspektyw tych dwóch postaci oświeceniowego historyzmu, są ich dalsze teoretyczne i historyczne losy. Podczas gdy ukształtowany w konfrontacji z katolicyzmem historyzm Oświecenia załamał się we Francji okresu Restauracji w kategoriowej refutacji jako uproszczenie wyłącznie destruktywne w swych funkcjach rozumu ludzkiego, podstawowe idee przygotowane najpierw czy to w granicach, czy na obrzeżach teologii protestanckiej, znalazły swoją kontynuację, choć kontynuację oczywiście nieprostą, w wielkich niemieckich systemach historiozoficznych, z heglizmem na czele. I to one raczej niż myśl francuska, wywarły wpływ na późniejsze dzieje teoretycznej świadomości historycznego charakteru ludzkiego świata. Nie jest zresztą rzeczą przypadku, że filozoficzna refleksja nad historią stała się w wieku XIX i XX szczególną domeną myśli właśnie niemieckiej.

SUMMARY

The study seeks to demonstrate that one of the most essential differences between the German and French Enlightenment was their different attitudes towards religion. In the Catholic France the Enlightenment developed in radical opposition to religion and rose directly against it, seeing visions of historical progress in its abolishment. In the predominantly Protestant Germany, however, the inspiration that gave rise to the Enlightenment were the tendencies that first developed within Protestant theology itself. These included the gradual formation of the subjective character of the individual, both within Pietism and with the spread of private reading of the Bible, as well as the gradual historicisation of the Revelation taking place owing to neologists. Combined with the tradition of Leibnizean dynamism and Spinozean monism those tendencies permitted to develop deeper foundations of modern historicism than in the case of the French thought.

