

Grzybowski, Stanisław

Początki naukowego badania religii w Polsce w okresie Oświecenia

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 8/1, 47-75

1963

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Stanisław Grzybowski

POCZĄTKI NAUKOWEGO BADANIA RELIGII W POLSCE W OKRESIE OŚWIECENIA

Religioznawstwo, stanowiąc stosunkowo młodą dziedzinę badań naukowych, nie ma w Polsce dotąd bogatych tradycji; pierwsze poważne prace religioznawcze pojawiają się w naszym kraju, jak wiadomo, dopiero pod koniec XIX w. Toteż doszukując się pierwszych ściśle naukowych obserwacji nad zagadnieniami religijnymi, zwłaszcza nad historią religii i ich rolą społeczną, już w dobie Oświecenia, z góry należy się zastrzec, iż nie może w tych czasach być mowy o wykształceniu się jakiejś nowej, odrębnej dyscypliny, lecz jedynie o początkach czysto naukowej, obiektywnej obserwacji i analizy pewnych zjawisk religijnych.

Przykłady obiektywnej, naukowej analizy zjawisk religijnych pojawiają się w polskiej literaturze już w okresie Stanisława Augusta, sąsiadując jednak często, nieraz w dziełach tego samego uczonego i nawet na kartkach tego samego dzieła, albo z tradycyjnym, dewocyjnym i bezkrytycznym podejściem do zagadnień związanych w ten czy inny sposób z religią, albo rzadziej, z powierzchowną, pseudowolteriańską krytyką „zabobonów“ i „przesądów“. W tym okresie są to przeważnie drobne wzmianki czy uwagi wypowiedane w głównej mierze na kartach dzieł historycznych. Niecelowe i bezpłodne byłoby oczywiście zestawienie wszystkich tych marginalnych najczęściej wzmianek dotyczących pośrednio, czy bezpośrednio kwestii religijnych i kościelnych, rozsianych po całej polskiej historiografii wczesnego Oświecenia. Jednak pewne wybrane przykłady wskazać nam mogą jak i w tej dziedzinie przejawiał się „przewrót umysłowy w Polsce“, jak i w walce z jakimi koncepcjami rodziło się nowe ujęcie tych zagadnień, które najpełniejszy wyraz znalazło następnie w pracach Czackiego, Kołłątaja i przede wszystkim Staszica.

Naukowe, obiektywne badanie zjawisk religijnych nie miało przed okresem Oświecenia bogatych tradycji w nauce europejskiej, a tym bardziej w nauce polskiej. Niektórzy z humanistów, przede wszystkim Boccaccio, prowadzili badania nad mitologią starożytną, ze względów zresztą w równej chyba mierze literackich i obyczajowych co naukowych; u nas Długosz usiłował, niezbyt fortunnie, zrekonstruować dawną mitologię słowiańską.

Pracę Erazma z Rotterdamu, Lefevre'a d'Etaples, Wilhelma Budé, wprowadziły co prawda naukowe, filologiczne metody do badania chrześcijańskich tekstów religijnych, dążąc jednak jedynie do lepszego poznania ich treści, nie ustosunkowując się natomiast do nich krytycznie i nie przeprowadzając ich naukowej analizy. Cel ich badań pozostawał religijny, a nie naukowy. Nawet jednak i te osiągnięcia zostały częściowo odrzucone w okresie reformacji i kontrreformacji; zarówno katolicy jak i protestanci nie cofali się nawet przed świadomym przekształcaniem tekstów biblijnych dla swych celów wyznaniowych¹.

Niewątpliwie przełomem w tej dziedzinie stała się działalność Braci Polskich. I oni również wychodzili z przesłanek religijnych, lecz wprowadzając elementy racjonalizmu do analizy zasad własnej religii i przekształcając ją w duchu maksymalnie racjonalistycznym stali się, dzięki wpływowi swych dzieł w Anglii i Holandii, prekursorami zachodnioeuropejskiego Oświecenia. Jednak wygnanie arian z Polski i wzmagająca się fala nietolerancji sprawiły, iż nie tylko ich osiągnięcia zostały w swej ojczyźnie całkowicie zaprzepaszczone, ale również tak nieśmiałe próby samodzielnych dociekań religijnych, jak rozważania Kazimierza Łyszczyńskiego, kończyły się tragicznie. W dobie saskiego obskurantyzmu, gdy na Zachodzie Hume, Dupuis, de Brosses kładli podwaliny pod nowożytne religioznawstwo, w Polsce jakkolwiek krytyczne podejście do problematyki religijnej było jeszcze nie do pomyślenia i wkroczyła ona triumfująco do wszelkich publikacji naukowych, a raczej pseudonaukowych, podporządkowując sobie rozliczne dziedziny badań umysłowych.

Jednakże ten ostatni fakt miał również pewne pozytywne skutki. Gdy idąca z Zachodu fala wpływów francuskiego i angielskiego Oświecenia, zetknąwszy się z coraz silniejszymi rodzimymi prądami reformatorskimi, dokonała w Polsce „przewrotu umysłowego“, wówczas problematyka religijna zbyt silnie jeszcze tkwiła w mentalności społeczeństwa, zbyt wielkie posiadała znaczenie również i w dziedzinie polityki — choćby na skutek sprawy dysydenckiej — aby wzorem Woltera poprzestać na krytyce religii, na pogardzie dla „fanatyzmu“, nie badając jego przyczyn, charakteru i skutków. Zbyt często np. nie docenia się faktu, że o ile treść historiografii saskiej przesiąknięta była obskurantyzmem, o tyle w dziedzinie formy literackiej i języka dzieła takie jak *Trwałość szczęśliwa królestw* Majchrowicza, czy *Matka świętych* Polska Jaroszewicza wykazywały niewątpliwie daleko idącą poprawę; czemu zresztą zawdzięczały swoją popularność i sprawiały, że wpływu ich nie można było bagatelizować.

Badania filozoficzne okazały się początkowo za słabe i zbyt nieścisłe, aby podjąć krytykę religii z pozycji materialistów i encyklopedystów francuskiego Oświecenia. Natomiast historiografia polska rozpoczęła w szero-

¹ Por. np. O. Douen, *Coup d'oeil sur l'histoire de la Bible d'Olivet 1535—1560*. Odb. z „Revue de theologie et de philosophie“ 1889, s. 291—292, oraz Sir Herbert Grierson, *The English Bible*, London 1946 passim.

kiej mierze badania o charakterze religioznawczym. Mimo iż wpływ wielu myślicieli francuskiego Oświecenia, przede wszystkim Woltera, wpłynął w pewnym stopniu na bagatelizowanie problematyki religijnej, jako przejawów bezmyślnego „fanatyzmu” raczej niż obiektu badań naukowych to jednak konieczność zajęcia stanowiska wobec pokutujących dotąd w literaturze historycznej poglądów zmusiła większość historyków do skrupulatniejszej analizy zjawisk historycznoreligijnych i poważniejszego ujęcia własnego stanowiska. Chodziło tu przede wszystkim właśnie o przeciwstawienie się tendencjom panującym się w historiografii czasów saskich. Jej ujęcie roli Kościoła w Polsce czyniło ją bowiem specjalnie groźną ze względów nie tylko ideologicznych i naukowych, lecz również i politycznych. Prezentując teologiczną interpretację dziejów, czy wręcz ukrywając pod maską historii treść moralizatorsko-dewocyjną, propagowała ona w związku z tym określone idee polityczne. Szymon Majchrowicz, misjonarz, nazwany przez Smoleńskiego z racji walorów literackich swej twórczości „polskim Bossuetem”² propagował np. idee polityczne całkowicie różne od poglądów wielkiego kaznodziei francuskiego. Głosił on mianowicie apoteozę złotej wolności szlacheckiej, wiążąc ją z nienaruszalnością praw i przywilejów Kościoła i religii katolickiej, a fakt, że — jak słusznie stwierdził Feldman — „niepodobna mu odmówić pewnej wielkości w ujęciu, a konsekwencji w przeprowadzeniu swej teorii”³ czynił jego ideologię szczególnie atrakcyjną dla zacofanej szlachty i niebezpieczną dla stronictwa reform. Podobne uwagi można by zresztą zastosować do wielu popularnych dzieł historycznych ze schyłku epoki saskiej.

Tymczasem w miarę rozwoju badań historycznych w Polsce, sformowało się grono poważnych historyków, działających w otoczeniu Stanisława Augusta, z jego inicjatywy i w oparciu o jego pomoc materialną. Najznakomitszym z nich, a zarazem poświęcającym w swych dziełach najwięcej miejsca problematyce historycznoreligijnej, był Adam Naruszewicz. Również i w swej działalności naukowej ludzie ci stali się wyrazicielami polityki królewskiej. Franciszek Bohomolec w życiorysach Jana Zamoyckiego i Jerzego Ossolińskiego, Józef Kajetan i Wincenty Skrzetuscy w licznych pracach z dziedziny historii powszechnej, zespół autorów *Historii politycznej państw starożytnych*, a przede wszystkim sam Naruszewicz we wszystkich swych dziełach historycznych, akcentowali potrzebę wzmocnienia władzy królewskiej i upadkowi jej przypisywali upadek Polski, zarówno polityczny, jak gospodarczy.

Tendencje te rzutowały w decydującej mierze na omawianie zagadnień historycznoreligijnych, a zwłaszcza na rozpatrywanie stosunku Kościoła do państwa i władzy monarszej. Uwidaczniały się one z równą siłą przy badaniach nad historią powszechną, jak i nad historią starożytną. W wypadku

² W. Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*. Wrocław 1952, s. 5.

³ *Czasy saskie*. Wyd. J. Feldman. Kraków 1925, s. XIII—XIV.

tej ostatniej charakterystyczny, i z tego punktu widzenia całkowicie zrozumiała, jest brak rozważań nad mitologią klasyczną. Nie mówi np. o niej *Historia polityczna państw starożytnych od pewnego towarzystwa napisana*⁴, której autorami byli właśnie Naruszewicz, Skrzetuscy i Wyrwicz. Sam zaś Naruszewicz, wydając tłumaczenie dzieł Tacyta, w notach swych najlepiej wykazał, w jaki sposób rozważania historycznoreligijne podporządkowane zostają konkretnej ideologii politycznej i społecznej.

Uwagi te bowiem, jeśli nawet poruszają zagadnienia związane z religią, w minimalnej mierze dotyczą wierzeń starożytnych. Częściowo są to dopełnienia, wzmiankujące np. o prawdziwej dacie śmierci Chrystusa. Opierając się na badaniach jezuita francuskiego Gabriela Brotiera nie waha się tu Naruszewicz stwierdzić nieścisłości danych zawartych w *Ewangeliu Łukasza*⁵, pierwszy to chyba w literaturze historycznej polskiej przykład krytycyzmu wobec tekstu *Pisma św.* Mniejszy już jednakże krytycyzm objawia pisząc iż „o cudach Chrystusa Pana nie tylko chrześcijanie, ale i dzieje pogańskie świadczą“⁶. Podobnie polemizując z Tacytowymi opowieściami o złotym wieku ludzkości jako jedyny istotny autorytet w tej mierze uznaje księgi *Genesis*⁷. Krytycyzm swój okazywał Naruszewicz raczej w takiej dziedzinie, jak przywiązywanie przez starożytnych nadprzyrodzonego znaczenia do zaćmień księżyca, lojalnie wspominając, iż „ten błędny zwyczaj“ wkradł się również do dzieł wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich⁸. Wreszcie treść polityczną swych uwag najjaśniej odkrył pisząc o spisku przeciw Neronowi, a uwagi te, zestawione z pełnymi grozy Tacytowymi opisami okrucieństw Nerona i operujące właśnie argumentami natury religijnej, zasługują na przytoczenie w całości.

„Nie chwalebny zaiste — pisze Naruszewicz o spisku — ale szkaradny! Lepiej nas uczy święta Religia, ubeśpieczając Monarchów choć najgorszych, Majestaty od wszelkiego gwałtu! Oni są namiestnikami Boga: niech on ich sędzi bo od niego wszelka władza; *omnis potestas a Deo*. Fatalne krajom przeciwne rozumowi i religii próżniackich mózgów dysputy dawno są od Kościoła wywołane i bodajby nigdy w towarzystwie ludzkim nie powstały“⁹. Powołuje się przy tym na autorytet kaznodziejów jezuickich a jako odstraszący przykład antymonarchizmu przytacza zamach konfederatów barskich na Stanisława Augusta. Trudno chyba o jaskrawszy przykład koncepcji politycznych Naruszewicza i wykorzystywania przez niego religii dla celów politycznych, zwłaszcza przy całym mimowolnym komizmie porównania Stanisława Augusta z Neronem.

⁴ Warszawa 1772.

⁵ *Kaja Korneliusza Tacyta Dzieła wszystkie, przekładania Adama Stanisława Naruszewicza*. Warszawa 1804, t. I. s. 304—306.

⁶ Tamże, t. I, s. 498.

⁷ Tamże, t. I, s. 448.

⁸ Tamże, t. I, s. 396.

⁹ Tamże, t. II s. 546.

Sama religia starożytnych nie budzi niemal zainteresowania wydawcy Tacyty. Nieliczne wzmianki o świątyniach pogańskich, które stale zwie „kościółami“, wyczerpują to zagadnienie. Cel aktualny, raczej obyczajowy, a nawet osobisty niż polityczny, ma wzmianka uczonego biskupa, nie gardzącego, jak powszechnie wiadomo, rozrywkami uważanymi za niestosowne dla duchownego, o „stoickiej sekcie, która ostrością obyczajów, a czasem powierzchowną, nie mniej złego jako rozpusta na świecie nabroila“, bowiem, jak pisze dalej, „powierzchnowa surowości w Tartufach, liziobrazkach postać, o jak często łakomstwa, gniewu, uporu okropne pokrywa poczwary“¹⁰.

W jednym jedynym wypadku daje Naruszewicz obszerniejszą notę dotyczącą mitologii, jednakże mitologii germańskiej¹¹. Fakt ten w historiografii Oświecenia nie jest odosobniony. Również i w późniejszym okresie widzi się dążność do pomijania zagadnień mitologii greckiej i rzymskiej połączoną z zainteresowaniem wierzeniami innych ludów starożytnych. I tak np. Stanisław Kostka Potocki, wydając swe najpoważniejsze dzieła naukowe *O sztuce u dawnych*, będące tłumaczeniem i uzupełnieniem dzieła Winckelmannna, nie uważa za stosowne uzupełnić go danymi o mitologii greckiej i rzymskiej, tak ważnymi właśnie dla dzieła z zakresu historii sztuki. Natomiast w całkowicie przez siebie opracowanych rozdziałach o sztuce starożytnego i Dalekiego Wschodu (te ostatnie dociąga do czasów współczesnych) poświęca wiele uwagi opisowi wierzeń religijnych ludów Wschodu, mimo mniejszego ich związku z dziełami sztuki, niż w wypadku mitologii klasycznej. W tym wypadku grała rolę pewna moda naukowa na chińszczyznę czy orientalistykę, jednakże u obu pisarzy dominuje raczej dążenie do spopularyzowania rzeczy mniej znanych, zaś Naruszewicz mógł ponadto wprowadzić wykład mitologii germańskiej, ze względu na ewentualność jej porównania z wierzeniami dawnych Słowian.

Bowiem w tej ostatniej dziedzinie historiografia Oświecenia notuje niewątpliwie pewne sukcesy, związane zresztą z ogólnym dążeniem do poznania „starożytności słowiańskich“. Wcześniejsze wiadomości z tej dziedziny opierały się na bałamutnych informacjach i domysłach Długosza. Pewne fakty znajdowano również w kronikach ruskich i litewskich, nie były one jednak należycie zbadane i usystematyzowane. Pierwszy Naruszewicz, rozpoczynając pracę nad *Historią narodu polskiego*, zapragnął dać w jej pierwszym tomie obraz Słowiańszczyzny w starożytności i wczesnym średniowieczu, odrzucając — z nieco zbyt daleko posuniętym krytycyzmem — znane wiadomości z czasów przedchrześcijańskich jako fałszywe i legendarne i opierając się jedynie na wiarygodnych źródłach historycznych. W tomie tym miały się znaleźć również rozważania dotyczące dawnych wierzeń naszych przodków. Zamysł ten natrafił na poważne trudności i w re-

¹⁰ Tamże, t. II, s. 566.

¹¹ Tamże, t. I, s. 402—403.

zultacie Naruszewicz rozpoczął wydawanie swej *Historii* od razu od drugiego tomu pozostawiając w rękopisie nie dokończone fragmenty pierwszego. (Wydano je dopiero po śmierci autora w 1836 r.)¹². W tomie tym znalazły się również rozważania dotyczące mitologii słowiańskiej. Ujęte z dużą ostrożnością, miały one charakter raczej postulatyczny niż poznawczy. Doceniając znaczenie takich badań, pisał Naruszewicz z zazdrością i gorczyzą, iż Miechowita jeszcze widział „posągi dawnych bóstw“ koło kościoła Mariackiego w Krakowie, lecz te „szkodliwsza podobno rodzajowi ludzkiemu niewczesna gorliwość aniżeli pogańska nieświadomego ludu o prawdziwej wierze zabobonność, z gruntu zniszczyła i popsowała; a ten mowie Słowaków starożytności klejnot, któryby w czemkolwiek oświeconą mógł objaśnić potomność, jej przez zapęd głupstwa raczej niżeli powinna wierze ofiarę, nie dostał“¹³. Zebrawszy jednak materiały z licznych kronik, wskazawszy po raz pierwszy na znaczenie kronik niemieckich dotyczących Słowian połabskich, wreszcie przeprowadziwszy pewne porównania z wiadomościami o mitologii germańskiej zamieszczonymi u Tacyty, zdołał zestawić Naruszewicz obszerny roboczy spis znanych mu informacji o bogach słowiańskich i litewskich, ułożony alfabetycznie według ich imion i poprzestający na czysto opisowej, informacyjnej treści haseł.

Po Naruszewiczu badania w tym kierunku podjął Jan Potocki. Korzystając ze wspomnianego rękopisu I tomu *Historii* udzielonego mu przez biskupa smoleńskiego¹⁴, w wydawnictwach swych poświęconych dawnej Słowiańszczyźnie opublikował w oryginale i tłumaczeniu francuskim szereg średniowiecznych tekstów źródłowych, zawierających wiele informacji o religii Słowian, a w notach swoich poczynił szereg interesujących uwag na ten temat, formułowanych z dużą przenikliwością i tak bardzo w tej dziedzinie potrzebnymi ostrożnością i zmysłem krytycznym. Znaczna część tych informacji dotyczy wierzeń i organizacji religijnej Słowian zachodnich¹⁵. Poświęcając szereg rozdziałów tym zagadnieniom, opiera się głównie na źródłach niemieckich, opisujących dokładnie wierzenia i organizację religijną plemion słowiańskich, oraz prześladowanie dawnej religii przez najeźdźców. Daleki od bezkrytycznej wiary w prawdziwość niemieckich kronikarzy, wskazuje, że jeśli nawet nie zła wola, to w paru przypadkach przynajmniej „naiwna wiara“ młodych zakonników mogła przeszkodzić im w wiernym i wnikliwym opisanie omawianych wypadków¹⁶. Na podstawie szeregu informacji stara się również ustalić, choć w skromnej mierze pewne linie procesy rozwojowego kultu pogań-

¹² A. Naruszewicz, *Historia Narodu Polskiego*. Lipsk 1836, t. II, s. 23—141.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ J. Potocki, *Suite des Recherches sur la Sarmatie*. Livre IV. Varsovie 1790, s. 167.

¹⁵ Tenże, *Chroniques, memoires et recherches pour servir à l'histoire de tous les peuples slaves*. Livre XVIII. Varsovie 1793, s. 101 nast., 125 nast.; tenże, *Recherches sur la Sarmatie*. t. II, Varsovie b. d., s. 45 nast.

¹⁶ *Recherches* op. cit., s. 128—129.

skiego nad Bałtykiem, nie poprzestając na jego statycznym ujęciu¹⁷. Wreszcie pisząc o dawnej mitologii ruskiej wypowiada się przeciw tym autorom, którzy przypisywali jej formy kultu i nazwy bóstw, znane z żywej jeszcze w czasach Potockiego mitologii ludów uralskich, czy zaczerpnięte z Długosza rzekome nazwy dawnych bóstw polskich; wskazując iż jedynym w tej dziedzinie znanym mu wiarygodnym źródłem jest krótki przekaz Nestora, wyliczający jedynie 6 imion bogów ruskich, stwierdza iż w istocie „nic więcej o tym nie wiadomo”¹⁸. Wywód ten najlepiej świadczy o ostrożności i sumienności autora.

Późniejsze opracowania nie wnoszą już wiele nowego w tej dziedzinie. Przykładowo jedynie można wymienić *Krótki zbiór dziejów narodu polskiego* opublikowany w 1809 r. przez Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Zawiera on wprawdzie pewne uwagi o wierzeniach dawnych Słowian, negując słusznie możliwość analogii z mitologią rzymską jednakże informacje w nim zawarte są, jeśli chodzi o etymologię nazw bóstw i o ryzykowną tezę jedności wierzeń wszystkich ludów słowiańskich, znacznie mniej precyzyjne i przemyślane niż uwagi Potockiego i Naruszewicza. Podobnie wyliczanie miejsc, gdzie znajdować się miały świątynie słowiańskie (2 w Gnieźnie, 1 na Klepaczu i 1 na Łysej Górze) nie posiada bynajmniej wówczas żadnego uzasadnienia źródłowego¹⁹. Dużo więcej krytycyzmu okazuje później Jerzy Samuel Bandtkie, zwracając słusznie uwagę na kopce („mogiły”) przedhistoryczne, na znaczenie obrzędów i zwyczajów ludowych dla badań nad przeżytkami pogaństwa, wreszcie odnosząc się sceptycznie do fantastycznych domysłów Długosza, zwłaszcza do zanotowanych przez niego rzekomych imion bogów pogańskich²⁰. Warto dodać, że te osiągnięcia historiografii Oświecenia pozostają przez cały wiek XIX podstawą ustalonych — jak się wydawało — poglądów w tej dziedzinie, dzięki wyczerpaniu przez nich całego niemal dostępnego materiału źródłowego. Dopiero badania językoznawców, przede wszystkim Brücknera, umożliwiają wprowadzenie nowych elementów, potwierdzając, nawiasem mówiąc, intuicyjny raczej niż rozumowo uzasadniony krytycyzm Bandtkiego w stosunku do informacji Długosza²¹.

Poglądy Naruszewicza na rolę Kościoła i papieżstwa w Polsce średnio-wiecznej wyczerpująco przedstawił Kazimierz Chodynicki i Marian Serejski, zwracając przede wszystkim uwagę na nowe elementy w jego historiografii²². Jednym z głównych tytułów do pozytywnej ich oceny było

¹⁷ Tamże, s. 149.

¹⁸ *Suite des recherches*, op. cit., s. 144—145.

¹⁹ „Pamiętnik Warszawski”, t. II: 1809, s. 275—277.

²⁰ J. S. Bandtkie, *Dzieje Królestwa Polskiego*. Wrocław 1820 t. I, s. 126.

²¹ Por. A. Brückner, *Mitologia polska. Studium porównawcze*. Kraków 1924, s. 9, oraz S. Urbanczyk, *Religia pogańskich Słowian*. Kraków 1947.

²² K. Chodynicki, *Poglądy na zadania historii w epoce Stanisława Augusta*. Warszawa 1915, s. 36 nast.; M. Serejski, *Zarys historii historiografii polskiej*, cz. I, Łódź 1954, s. 33—34.

zerwanie przez Naruszewicza z „teologicznym pojmowaniem historii“²³, negacja roli cudu w historii, potępienie papieżstwa, przedkładanie polskiej racji stanu nad interes Kościoła itd. Rzeczywiście, w porównaniu z poprzednikami Naruszewicza, w dziełach jego znać pod tym względem znaczny postęp, choć może przesadnie podkreślony przez dotychczasowych badaczy. Nigdzie bowiem wyraźniej niż w obrazie dziejów Kościoła w Polsce średniowiecznej nie uwidacznia się trafność uwagi Lelewela o nałogu, co „potrząsał w jego rękę prawdę kreślącym piórem“²⁴. Człowiek Oświecenia, polityk posłuszny życzeniu królewskiemu, walczył tu w Naruszewiczu z przedstawicielem hierarchii duchownej, eksjezuitą, obowiązany do posłuszeństwa wobec nakazów Kościoła i szacunku przynajmniej dla Rzymu.

I tak na przykład Naruszewicz, choć skłonny do tłumaczenia zjawisk na pozór cudownych przyczynami naturalnymi, nie neguje bynajmniej ingerencji Opatrzności w bieg dziejów. Serejski²⁵ przytacza tu dwa przykłady negacji cudownego charakteru opisywanego zjawiska. Jeden z nich, to tłumaczenie słupa ognistego, który rzekomo na skutek modłów, św. Czesława przeraził Mongołów i skłonił ich do odstąpienia od oblężenia zamku wrocławskiego w 1240 r., jako zorzy polarnej, drugi to negacja twierdzenia Długosza, jakoby zanik kruszców w Krakowskim był karą bożą za grzechy tamtejszych mieszkańców i tłumaczenie tego ich ubóstwem i niedbalstwem²⁶. Jednakże w obu tych wypadkach uważa Naruszewicz za stosowne osłabić swoje twierdzenia; w pierwszym wręcz przypuszczając, że „Opatrzność... na prośby sługi swojego“ mogła wywołać pojawienie się w odpowiedniej chwili naturalnego fenomenu przyrodniczego, w drugim, podkreślając swą wiarę, „że sprawiedliwość boska występki ściga i karze“. Wrzście niekiedy wręcz, bez słowa krytycznego komentarza i z całą powagą opowiada o cudownych wypadkach, które jakoby wpłynęły na bieg wydarzeń historycznych²⁷. Podobnie wygląda sprawa krytycznego stosunku do władzy papieżstwa i polityki papieżstwa wobec Polski. Nawet tam, gdzie krytykę taką przeprowadza, uważa za stosowne osłabić swoje stanowisko i podkreślić względy należne „powszechnej matce naszej, której nad sobą najwyższą zwierzchność z uszanowaniem dajemy“²⁸— stwierdzenie zwłaszcza w cytowanym kontekście, przy omawianiu sprawy annat, nader znamienne. Na tę tendencję historiografii Naruszewicza zwrócił ostatnio słusznie uwagę T. Słowikowski²⁹.

Stanowisko to najjaskrawiej występuje oczywiście przy sprawie dla historyka polskiego średniowiecza najdrażliwszej, przy omawianiu sporu po-

²³ K. Chodynicki, op. cit. s. 36—37.

²⁴ J. Lelewel, *Rozbiory dzieł*. Poznań 1844, s. 291.

²⁵ M. Serejski, op. cit., s. 33.

²⁶ A. Naruszewicz, op. cit., t. III, s. 151 i t. VII, s. 61.

²⁷ Tamże, t. X, s. 6.

²⁸ Tamże, t. VII, s. 251 przyp.

²⁹ T. Słowikowski, *Poglądy na zadanie historii w Polsce w wieku XVIII oraz dydaktyczna koncepcja Joachima Lelewela*. Kraków 1960, s. 39.

między Bolesławem Śmiałym a biskupem Stanisławem, kiedy to Naruszewicz nie kwestionuje prawa papieża do rzucenia w tej sytuacji klątwy na monarchę, a jedynie prawo do pozbawienia go korony³⁰. Sprawa ta zresztą i u schyłku epoki Oświecenia naświetlana była w podobny sposób. Nawet Jerzy Samuel Bandtkie, nie obciążony w tej mierze żadnymi przesadami, choć potępiał z tej okazji fakt, że duchowieństwo „uniesione powagą swoją nazbyt daleko posuwało władzę duchowną, która w doczesnym rządzie zawsze świeckiej podległa być powinna potędze“, bez zastrzeżeń przyznawał słusność Stanisławowi. „Nie przywłaszczał sobie — pisał o biskupie — wyższości nad koroną, lecz przywłaszczył ją sobie papież Grzegorz VII“, co spowodowało „skutki jeszcze niegodziwsze“ od „niegodziwego zabójstwa“³¹. Krytyka Bandtkiego była zresztą i tak stosunkowo daleko posunięta; poza nim cała historiografia Oświecenia w ślad za Naruszewiczem podkreślała pozytywną w średniowieczu rolę Kościoła, hierarchii duchownej i zakonów w Polsce. Pod tym względem daleko śmielsze wynurzenia spotkać można było niekiedy tylko w literaturze pięknej i w pamiętnikach. „Historia — pisał na przykład Jan Duklan Ochocki z racji zwiedzania Skalki — przedstawia nam Bolesława II zwanego Śmiałym jako wielkiego króla i rycerza... Kiedym to miejsce zwiedzał, duch wieku, w którego łonie wychowany zostałem, wskazywał mi świętego męczennika bardziej jako ofiarę własnego fanatyzmu niżeli bohatera“³². „Duch wieku“ — jak widzimy — nieśmiało jeszcze przemawiał z kart dzieł historycznych. Nawet Stanisław Kostka Potocki nie odważył się w swoich dziełach naukowych dać choć w części tak ostrej krytyki roli Kościoła w czasach feudalnych, jaką sam później umieścił w powieści, w *Podróży do Ciemnogrodu*. Skutki jej wydania tłumaczą nam zresztą ostrożność wielu wspomnianych historyków.

Inaczej nieco przedstawia się sprawa z opracowaniami dotyczącymi dziejów reformacji. Poglądy szkoły Naruszewiczowskiej i pod tym względem nie wnosiły nic nowego. Biskup smoleński w niewybrednych słowach piętnował „plugawą wiarę“; pisząc o herezjach średniowiecznych wyrażał uznanie dla celów i metod postępowania inkwizycji³³, a omawiając reformację w Polsce wskazywał przede wszystkim na złą — jego zdaniem — jej rolę dla władzy monarchicznej i rozwoju państwa. „Fatalne zawsze dla krajowej spokojności różnowierstwo — pisał z racji rokoszu Zebrzydowskiego — walcząc z sobą i wzajemnie siebie nienawidząc, sili się wieczyście zaburzeniem narodu na wynurzenie rankorów“³⁴. Reformacja luterańska, „od-

³⁰ A. Naruszewicz, op. cit., t. V, s. 82—83.

³¹ J. S. Bandtkie, op. cit., t. I, s. 250—252.

³² J. D. Ochocki, *Pamiętniki*. Wilno 1857, t. I, s. 242 por. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*. Poznań 1949, s. 124.

³³ A. Naruszewicz, op. cit., t. VIII, s. 147, 200—201; por. M. Serejski, op. cit., s. 34.

³⁴ A. Naruszewicz, *Żywoć J. K. Chodkiewicza*. t. I, Przemyśl 1857, s. 115.

miana religii zawsze narodom fatalna i w przypadki płodna“ zwyciężyła w Niemczech dzięki wpływowi na „gminne umysły na cudze chciwe, lek-kowierne, a do odmian zawsze skore“, a zepsucie wyższego kleru i głupota niższego ułatwiły jedynie jej podstępne działanie i dostarczyły dłań dogodnych pozorów. Niedwuznacznie zresztą daje Naruszewicz do zrozumienia iż rzekomo właśnie najbardziej zepsute moralnie elementy kleru stawały się szerzycielami i orędownikami nowej wiary³⁵. Podobnie w *Te-kach Naruszewicza* problematyce reformacji poświęcono w zasadzie niewiele miejsca, a jeśli skopiowano już jakieś dotyczące jej dokumenty, to z reguły stawiały one dysydentów w niekorzystnym świetle, jako występujących przeciwko porządkowi publicznemu. Nie grała tu roli z pewnością nieznamość materiału źródłowego, gdyż wyzyskał w tym celu Naruszewicz niektóre emigracyjne wydawnictwa Braci Polskich³⁶. Podobne poglądy na reformację, połączone z pochwałą nietolerancji wyznaniowej, przetrwały pod wpływem Naruszewicza przez długie lata w historiografii polskiej; jeszcze w 1828 r. stosunkowo tolerancyjny Franciszek Siarczyński chwalił Krzysztofa Ossolińskiego, iż „zbery źle wiernych w Iwaniskach i Skrzelowie poznosił, arianów gromił i wytępił“³⁷.

Podobne poglądy wyrażali współpracownicy Naruszewicza w dziełach dotyczących historii powszechnej. Kajetan Skrzetuski omawiając historię Anglii biadał, „że wiele złego w prywatnym i cywilnym rządzie z rzucenia jarzma Rzymu... wypłynęło“³⁸. W Henryku VIII widział tylko rozpustnika i okrutnika i żalił się, że młodość Edwarda VI „ułatwiła wprowadzenie się do Anglii wszelkim kacerstwom i najniegodziwszym rozwiązłościom“. Jedynym ukłonem pod adresem „ducha wieku“ było bezbarwne stwierdzenie, że „Maria do gorliwości chwalebnej o przywrócenie prawowiernej religii nie łączyła roztropnych i chrześcijańskich sposobów“³⁹. Natomiast pisząc o Francji nie zaniedbał wspomnieć, że tam właśnie „mnie-mani reformatorowie religii i obyczajów niesłychane okrucieństwa wy-rządzali“⁴⁰. Potępiając konsekwentnie reformację nie wahał się Skrzetuski przeinaczać faktów: tumult w Amboise traktował np. jako wynik ambicji Coligny'ego (sic!) i Condé'go komentując, że „tak to u ludzi nie grun-townie cnotliwych religia zwykła pokrywać ambicją lub inne namiętności i służyć za instrument nieprawości“⁴¹. Również winą rzezi Bartło-

³⁵ A. Naruszewicz, *Żywot J. K. Chodkiewicza* t. I, s. 43.

³⁶ Por. S. Grzybowski, *Teki Naruszewicza*. Wrocław 1960, s. 64—65.

³⁷ F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III*, cz. II, Lwów 1828, s. 35—36.

³⁸ J. K. Skrzetuski, *Historia polityczna dla szlachetnej młodzie*. Warszawa 1773, s. 351—352.

³⁹ Tamże, s. 333—334.

⁴⁰ Tenże, *Historia polityczna królestwa francuskiego*. Warszawa 1773, cz. I, s. 177.

⁴¹ Tamże, cz. I, s. 173.

miejowej obciąża hugonotów⁴². Najcharakterystyczniejsza jest pochwała Ludwika XIV, który „dał podobne dowody gorliwości i polityki“ odwołując edykt nantejski. „Prawda — pisze bowiem Skrzetuski — że wiele ludzi potrzebnych z kraju wyszło, nie mogąc się w nim mieścić dla obcej religii, prawda, że przez to manufaktury różne, które dotąd Francja tylko miała, po cudzoziemskich krajach przez tych wychodźców rozniesione były; prawda, że na kilka milionów corocznie szkody poniosła Francja; ale te pomyłki, i inne niech największe, mogą iść w porównanie z uspokojeniem wewnętrznym i bezpieczeństwem kraju?“⁴³.

Na stanowisko takie wpłynęły w pewnej mierze nie tylko przekonania religijne obu historyków, lecz również i szereg względów natury politycznej. Z jednej strony z przytoczonych fragmentów ich dzieł jasno wynika, że błędnie, lecz w najlepszych intencjach uważali reformację — a w pewnych wypadkach nawet po prostu rozbięcie religijne społeczeństwa, bez wyraźnego wytykania winnych — za ruch odpowiedzialny za osłabienie władzy królewskiej i wewnętrznej spójności państwa; toteż usiłując urabiać umysły współczesnych na rzecz wzmocnienia władzy królewskiej, wyzykali raczej powszechną nietolerancję niż ją podsycali, używając straszaka herezji dla ukazania zgubnych skutków anarchii wewnętrznej. Z drugiej strony w początkach panowania Stanisława Augusta cały przebieg sprawy dysydenckiej, tak upokarzający i zgubny w skutkach dla Rzeczypospolitej, spowodował wzmoczenie się nastrojów antyprotestanckich wśród rzesz fanatycznej szlachty katolickiej, zaś nawet ostrożni zwolennicy umiarkowanej tolerancji w drażliwej sytuacji woleli unikać zabierania głosu na ten temat. Smoleński wręcz wiąże z przebiegiem sprawy dysydenckiej pewne wystąpienia ludzi znanych poza tym z wolnomyślności (np. Ignacego Potockiego) przeciw tolerancji religijnej, podobnie jak spadek popularności w Polsce dzieł głównego szermierza tolerancji, Woltera⁴⁴.

Tego rodzaju poglądy spotkały się jednak rychło w historiografii polskiej z poważną, choć ostro tłumioną opozycją. Wzrastający bowiem wpływ historiografii wolteriańskiej powodował niechętnie ustosunkowywanie się do wszelkich przejawów fanatyzmu religijnego. Wolter sam, jak wiadomo, gromiąc Kościół katolicki i walcząc o tolerancję religijną z równą niechęcią odnosił się w istocie rzeczy do ruchów reformacyjnych, które uważał właśnie za inny przejaw tego fanatyzmu, a co więcej, dostrzegał i potępiał w nich niebezpieczeństwo rewolty społecznej. Jego dążenie do oddzielenia historii religijnej od świeckiej, choć spowodowane wspomnianą pogardą i niezrozumieniem dla istotnego znaczenia dawnych ruchów religijnych i powodujące z kolei pewne zaniedbanie problematyki historycznoreligijnej w jego dziełach, zmuszało i jego i jego licznych, również i w Pol-

⁴² Tamże, cz. II, s. 186—188.

⁴³ Tamże, cz. II, s. 79—80.

⁴⁴ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy*, s. 174—175.

sce, zwolenników, do przeciwstawienia się tezom podobnym do głoszonych w dziełach Naruszewicza i Skrzetuskiego⁴⁵.

Właśnie pod wpływem Woltera powstała rozprawa księdza Józefa Bogucickiego *Uwagi nad niektórymi znakomitymi dziejami trzeciej epoki religii chrześcijańskiej w wieku piętnastym Kościoła przypadłymi*⁴⁶. Autor jej, wykształcony w Rzymie, przyjaciel Kollątaja i jego współpracownik w dziele reformy Akademii Krakowskiej, zajmował w niej katedrę profesora historii Kościoła. Z tej racji powierzone mu zostało przygotowanie rozprawy naukowej na sesję ekstraordinaryjną Szkoły Głównej Koronnej ku uczczeniu bytności w Krakowie Stanisława Augusta⁴⁷.

Pod względem naukowym rozprawa ta nie przedstawia właściwie żadnej wartości. Jest to swobodne tłumaczenie z Woltera (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*), uzupełnione wiadomościami zaczerpniętymi z rękopiśmiennej historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Radzymińskiego znajdującej się w bibliotece uniwersyteckiej, dotyczącymi udziału delegacji polskiej w obradach soboru w Konstancji i sprawy Falkenberga. Połączenie to zresztą niewątpliwie pogłębiło rozważania Woltera, rzucając sprawę Husa i przebieg wojen husyckich — które są głównym tematem wykorzystanego przez Bogucickiego rozdziału z *Essai sur les moeurs* — na szersze tło europejskie; nie wyciągnął jednak z tego Bogucicki żadnych dalej idących wniosków. Tłumaczenie jest dość nieudolne, pełne gallicyzmów, na co zwrócił uwagę już w roku 1844 Józef Majer przygotowując je do druku⁴⁸. Powtarza ono wszystkie zasadnicze poglądy Woltera dotyczące zagadnień historycznoreligijnych, a więc zarówno potępienie roli historycznej Kościoła katolickiego (oczywiście w dużo łagodniejszych sformulowaniach), jak i pogardę dla „fanatyzmu” husytów. Tym niemniej poglądy te są tak charakterystyczne i na tle ówczesnej historiografii polskiej tak nowatorskie, że zasługują na baczniejszą uwagę, zwłaszcza że o ile przebieg wypadków jest niemal dosłownie tłumaczony z Woltera, o tyle komentarze i opinie są w większości jedynie utrzymanymi w duchu Woltera własnymi, przynajmniej częściowo, sformułowaniami Bogucickiego.

Przyczyny upadku Kościoła pod koniec XIV w. to dla Bogucickiego schizma symonia, zaborczość panujących, wreszcie „władza papieska z granic swoich wytknięta... na żadnych prawdziwych nauki chrześcijańskiej twierdzeniach nie wyśrubowana“⁴⁹. Wojny religijne to „skutki fanatyzmu, intolercancji, ambicji i zgorszenia stanu duchownego”. Ruch husycki to

⁴⁵ Por. K. Chodyncki, op. cit., s. 37 i M. Serejski, op. cit., s. 16—17.

⁴⁶ *Papiery po ks. Józefie Bogucickim*. Rps Biblioteki Jagiellońskiej 1102 k. 14—23 i kopia z 1844 r., tamże k. 25—37. Por. Rps 5609 (inna kopia).

⁴⁷ Por. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy* s. 280—282; K. Opalek, *Myśl Oświecenia w Krakowie*. Kraków 1955, s. 205—226 H. Barycz; *Bogucicki Józef*. *Polski Słownik Biograficzny* t. II, s. 195—196; M. Skorzeplanka, *Feliks Oraczewski*. Kraków 1935, s. 101—102.

⁴⁸ Rps B. J. 1102, k. 25.

⁴⁹ Tamże, k. 14.

z kolei „herezja duchem niespokojności do buntu podsyciona, a do tego rozjątrzona srogim przeciwko sobie prześladowania sposobem”. Wreszcie owo potępienie nietolerancji papieża soboru i duchowieństwa idzie w parze z potępieniem, bez rozróżnienia, fanatyzmu husytów i ich przeciwników. „Fanatyzm ten — pisze Bogucicki — to nieprzyjaciel ludzkości, dziki i najgorszy odrodek religii, łagodnej i dobroczynnej matki naszej; ta piekielna poczwara, pragnąca nieustannie krwi ludzkiej, z ogniem i żelazem w rękę popelniła w wieku XV takie okrucieństwa, na które by się same barbarzyńskie, ani poloru, ani słodczy towarzystwa nie znające wzdrygnęły narody”. Nie potępia jednak Bogucicki walki z husytyzmem i jego prześladowania, krytykuje jedynie użyte w tym celu metody. „Przygody Husa — pisze — jego zdania, przyjęta z tak gorącą chciwością, rozruchy wszczęte przez jego naśladowców w Czechach i po części w Polsce, które są najznacześniejszymi, a wraz najsmutniejszymi przygodami dziejów wieku XV, nauczą jak potrzeba w początkach zaraz tłumić nieumiarkowane zapędy ślepego fanatyzmu; jak potrzeba zostawić Bogu samemu sprawę wewnętrznego przekonania umysłów, odmiennie od nas co do wiary myślących”⁵⁰. Podobnie w uwagach wstępnych potępia on sekty XVI w., pisząc o nich, iż występując przeciw „zdzierstwu i wyniosłości dworu rzymskiego” i nacierając na „jawne duchowieństwa wady, a najżywiej... na nieokreśloną władzę papieża” wpadły w przesadę, gdy „całego Kościoła powadze w piśmach, rozmowach i kazaniach swoich bez roztropnego względu na okoliczności uwłaszczają”. Również i Wyclif działał jego zdaniem „z największą niepowściągliwością i z zuchwałą śmiałością”⁵¹.

Po tego rodzaju uwagach wstępnych następuje u Bogucickiego opis przebiegu wypadków. Potępienie stanowiska soboru, ocena wyroku na Husa jako pełnego „okrucieństwa i srogości” sąsiaduje tu z podziwem dla stałości przekonań wielkiego Czecha, „o którego śmierci — jak pisze — bez wzruszenia mówić nie można”⁵². Jednakże opis wojen husyckich podkreśla przede wszystkim okrucieństwo, „bezprawia, gwałty i morderstwa” oraz „fanatyzm” taborytów. O Żyżce pisze Bogucicki: „Potomność oświecona oddałaby sprawiedliwość temu dzielnemu i odważnemu wodzowi... gdyby go był wściekły i zapalczywy fanatyzm nie uczynił srogim i okrutnym”⁵³. Wreszcie wyciągając końcowe wnioski pisze o „nieuchronnej potrzebie tolerancji i łagodności na błądzących w wierze”, albowiem „żadna władza ludzka nie powinna zgwałcić nieprzebitej twierdzy wolności serca. Gwałt nie może nigdy przekonać ludzi, on ich tylko obłudnikiem czyni” i przy uwadze tej wpisuje na marginesie słowa „życzenie każdego oświeconego i ludzi kochającego kapłana”⁵⁴.

⁵⁰ Tamże, k. 14 v.

⁵¹ Tamże, k. 16.

⁵² Tamże, k. 19.

⁵³ Tamże, k. 22 v.

⁵⁴ Tamże, k. 23 v.

Rozprawa Bogucickiego, choć niesamodzielna i kompilacyjna, miała jednak duże znaczenie w rozwoju polskich badań nad historią Kościoła, zarówno dzięki śmiałości głoszonej przez niego krytyki papieżstwa i soboru oraz opisowi zepsucia w Kościele w dawnych wiekach, jak i na skutek jej rozgłosu, który spowodował interwencję duchowieństwa diecezji krakowskiej, żądającego pozbawienia katedry odważnego profesora. Nie doszło wprawdzie do tego dzięki zabiegom Oraczewskiego, a Bogucicki dopiero po 10 latach dobrowolnie usunął się na probostwo w Igołomi zaś papiery po nim nie zostały bynajmniej spalone „przez fanatyków duchownych“ jak twierdzi Smoleński⁵⁵, lecz sprawa ta kosztowała i samego Bogucickiego i Szkołę Główną Koronną wiele komplikacji nadając jej równocześnie znaczny rozgłos. Odtąd w historiografii polskiej, omawiającej dzieje Kościoła w Polsce w epoce nowożytnej, nastąpił jednak coraz wyraźniejszy zwrot i coraz śmieiej rozpoczęto głoszenie opinii przychylnych reformacji i potępiających skutki reakcji katolickiej w Polsce.

Szczególnie bogato przedstawia się pod tym względem dorobek naukowy Tadeusza Czackiego. Poświęcał on w swoich dziełach szczególnie wiele miejsca zagadnieniom historycznoreligijnym. Nawet tam, gdzie opisywał sytuację wyznaniową z epoki mu współczesnej uważał za wskazane cofać się głęboko i opracowywać korzenie historyczne każdego aktualnego zjawiska. I tak na przykład rozprawa Czackiego o dziesięcinach nie poprzestaje na bogato udokumentowanym materiale faktycznym, przede wszystkim ekonomicznym, projekcie reformy istniejącego stanu rzeczy i zamiany istniejących dziesięcin na „wieczny osep“ lub rentę pieniężną, celem większego zainteresowania właścicieli ziemskich dodatkowym dochodem płynącym ze wzrostu produkcji rolnej, który w ten sposób nie podlegałaby żadnym dodatkowym obciążeniom; kreśli on prócz tego rozwój historyczny dziesięcin od chwili wprowadzenia do Polski chrześcijaństwa, uwzględniając również odmienność powinności obowiązujących na Litwie i Rusi i rozpatrując dawne spory o dziesięciny⁵⁶. Podobnie w rozprawach o mniejszościach religijnych, Żydach i Karaimach, kreśli zarys historii obu tych grup w Polsce⁵⁷. Szczególnie ciekawa jest pod tym względem rozprawa o Żydach. Daje tu Czacki historię ich osiedlenia się w Polsce, podział na sekty; ustrój organizacyjny, opisuje prześladowania w średniowieczu i antysemickie tumulty w czasach nowożytnych, rozpatruje prawa żydowskie, stan oświaty, żydowską naukę, wspomina o wielkich uczonych, matematykach, lekarzach, wreszcie kreśli plany nowożytnej reformy sytuacji prawnej i ekonomicznej Żydów polskich. Rozprawa nacechowana jest głęboką tolerancją; nie waha się Czacki obciążać społeczeństwa polskiego winą za tumulty i prześladowania, podkreśla również, że charakter

⁵⁵ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy*, s. 282.

⁵⁶ T. Czacki, *Dzieła*, t. III, Poznań 1845, s. 31—80.

⁵⁷ Tamże, t. III, s. 271—284, *Rozprawa o Żydach* i s. 285—304, *Rozprawa o Karaimach*.

tych tumultów, jak również antysemicki charakter powstań ukraińskich, był „winą rządu“, który nadawał Żydom arendy na tych terenach, czyniąc z nich narzędzie ucisku chłopów⁵⁸.

Tolerancyjne i obiektywne stanowisko Czackiego szczególnie jaskrawo uwidacznia się przy opisie sytuacji Kościoła w Polsce w czasach nowożytnych. Stanowisko jego pod tym względem przechodziło — rzecz charakterystyczna — pewną ewolucję. W *Statystyce Polski* wypowiada się jeszcze o wiele ostrożniej. Kreśląc obraz początków reformacji skłonny jest na razie bagatelizować nietolerancję wyznaniową i tłumaczyć, że zjawisko to nigdy w Polsce nie miało większego znaczenia, bagatelizuje również znaczenie reformacji. „Umysłowa rewolucja — pisze — jak to zwykle bywa, zaczęła się u nas od małych pism przeciw duchowieństwu. Władza duchowna takowe książki potępiała i niszczyła... Nadużycia i nieoświecenie sług religii obrzydziły tę władzę moralną duchownych, która wtenczas jest prawdziwie szacowną, kiedy o jej dobroci i skutkach serce i rozsądek powątpiewać nie mogą“⁵⁹. Wskazując, iż reformacja polska pierwsze swoje sukcesy odniosła nad Bałtykiem, podkreśla, iż „Gdańszczanie opór religii dawnej złączyli z buntem przeciwko Zygmuntovi I. Jak buntownicy, nie jak różnowiercy, skarani zostali śmiercią“⁶⁰. Toteż chwalać rzekomą tolerancję Zygmunta I, tolerancję okazywaną przez jego syna tłumaczy wyłącznie brakiem energii, zdecydowania i „środków“. Podkreślając, iż Batory był „dobrym katolikiem, lecz i wyrozumiałym na sumienie inaczej mniemających“⁶¹, pomija milczeniem okres reakcji katolickiej w XVII w. i przechodzi bezpośrednio do rozprawienia się z niesłuszną jego zdaniem opinią o nietolerancji okazywanej dysydentom w Polsce w XVIII w.

W tej ostatniej kwestii wszelka krytyka poglądów Czackiego musi być bardzo ostrożna. Nie ulega wątpliwości, że bagatelizuje on przejawy nietolerancji i sprytnie skierowuje sprawę na tory jak najbardziej dogodne dla uzasadnienia swoich tez. Po pierwsze bowiem porównuje on sytuację w Polsce z sytuacją w innych krajach europejskich, po drugie stwierdza, nie bez pewnej słuszności, że nierząd panujący w Polsce uniemożliwiał w praktyce wprowadzenie w życie najostrzejszych choćby praw przeciw dysydentom. „Napadnienie w Toruniu na kościół jezuicki w 1724 r. — pisze między innymi z ironią — było wystawione w Europie jako akt tyranii religijnej, gdy urzędników miejskich za należenie do tego napadnięcia śmiercią karano“ i dalej dowodzi, że „za Augusta III nierząd do najwyższego przyszedł stopnia i dlatego dysydenci nie byli tak mocno przesładowani, że gorliwość biskupów i szczególnych osób była rozrywana tytu przedmiotami“⁶². Toteż podkreśla, że tolerancja w Polsce w istocie rze-

⁵⁸ Tamże, s. 289.

⁵⁹ Tamże, s. 11.

⁶⁰ Tamże, s. 12.

⁶¹ Tamże, s. 13.

⁶² Tamże, s. 13—14.

czy i za Zygmunta Augusta i za Augusta III w równej mierze była uważana za cnotę, a konfederacja barska była jedynie wynikiem ambicji „kilku możnowładców“, których „duch nietolerancji był tylko przybrany za okrasę widokom dumy“; za najlepszy dowód prawdziwości swych twierdzeń uważa następujące wkrótce potem równouprawnienie dysydentów na Sejmie Czteroletnim⁶³.

Tezy te były oczywiście mocno naciągnięte, lecz w chwalebnym zamiarze. Sam Czacki bowiem zdawał sobie z tego sprawę — i podkreślił to, wspominając o polityce Fryderyka II wobec Polski⁶⁴ — że sprawa dysydentów i nietolerancja polska były propagandowo wyzyskiwane przez mocarstwa ościenne, że służyły im w Europie jako pretekst do uzasadnienia rozbiorów. Łatwo zrozumiały cel polityczny kazał mu zatem bagatelizować wszelkie przykłady tej nietolerancji, przedstawiać nie tylko istotnie panujące w Polsce warunki polityczne — co było zgodne z prawdą — ale również i usposobienie społeczeństwa — co miało uzasadnienie tylko dla niektórych epok naszych dziejów — jako sprzyjające w istocie rzeczy tolerancji wyznaniowej. Że zaś nie wiązało się to bynajmniej z pochwałą roli Kościoła katolickiego i nie negowało pozytywnych stron ruchu reformacyjnego, świadczy wymownie jego rozprawa o Zygmuncie Augustynie, w wydaniu zbiorowym dzieł Czackiego nosząca tytuł *Obraz panowania Zygmunta Augusta*⁶⁵, zaś w rękopisie, zachowanym w Bibliotece PAU w Krakowie, nazwana *Obroną Zygmunta Augusta*.

Już tytuł ten świadczy o zmianie niektórych poglądów Czackiego. W istocie bowiem poglądy zawarte w *Statystyce Polski* najbardziej są chyba niesłuszne i krzywdzące w stosunku do ostatniego z Jagiellonów. Zapoznawszy się bliżej z zagadnieniem zmienił Czacki swoje stanowisko i uznał za stosowne dać temu wyraz w osobnej rozprawie, w której siłą rzeczy problemy reformacji wysunęły się na plan pierwszy. Zrozumiał bowiem Czacki całą skomplikowaną i trudną sytuację monarchy dostrzegł i podkreślił wyraźniej jeszcze głupotę niższego i upadek moralny wyższego kleru, złowrogą rolę Hozjusza, konieczność „egzekucji“ przestarzałych i niewykonywanych praw. Że zaś patrzył na to oczyma protestanckich działaczy stronnictwa egzekucyjnego, przez pryzmat pochodzących spod ich pióra diariuszy sejmowych, świadczą zaczerpnięte z nich żywcem sformułowania. I tak np. pisze Czacki, iż „zbiór praw Łaskiego nie położył końca piniactwu, choć liche ramoty Kotficza, ustawy Bodzanty, Bulle o prawie magdeburskim pomnożyły księgę ustaw“⁶⁶, słowa te są niemal powtórzeniem pewnych wypowiedzi Mikołaja Siennickiego⁶⁷.

⁶³ T. Czacki, *Dzieła*, t. III, Poznań 1845, s. 14—15.

⁶⁴ Tamże, s. 14.

⁶⁵ Tamże, s. 542—566.

⁶⁶ Tamże, s. 548.

⁶⁷ *Diariusz sejmu 1565 r.* Biblioteka Ordynacji Krasińskich T. I, Warszawa 1868, s. 253 por. S. Grzybowski, *Mikołaj Siennicki. Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. II, s. 119—120.

Stąd również zmiana opinii o Zygmuncie Auguście, wywołana lepszym poznaniem jego polityki wobec różnowierców i przyczyn okazywanej im tolerancji. Pisze bowiem teraz Czacki o ostatnim z Jagiellonów, że „użyciem środków przyzwoitych łączył filozoficzną tolerancją z bacnością nad zachowaniem porządku w swoich państwach. Był królem różnowierzących, wszelkie nakłonienie się do jednej lub drugiej strony wydzierają mu chlubną władzę przywrócenia pokoju i albo byłby w słabości siły ohydny naśladowcą mocnego Karola, albo podobnym Wazie, co kajdany obce strząskał, swoje krajowi narzucił“⁶⁸. Zdanie to jest charakterystyczne dzięki podkreśleniu, iż tolerancja wobec różnowierców nie powodowała osłabienia państwa, a wręcz przeciwnie umożliwiała zachowanie „pokoju“ i porządku. Jak Czacki to rozumie, ukazuje nieco dalej, z aprobatą przyjmując obalenie władzy świeckiej biskupów⁶⁹, oraz odebranie annat z przeznaczeniem ich na cele militarne⁷⁰. Ważnym i nowym elementem rozważań Czackiego jest nareszcie przyznanie, że reformacja nie pociągała za sobą groźby dla całości i siły państwa; wylacza spod tego stwierdzenia jedynie arian, potępiając ich ubieganie się „za występłą jakąś świętością, do której dostąpienia trzeba się wyrzec praw obywatela, czynności urzędnika, zgola być umarłym Ojczyźnie, aby żyć w nierozumnej religii“⁷¹. Mimo jednak tej ujemnej opinii zdradzał Czacki duże zainteresowanie dla problematyki ariańskiej, czego wyrazem było m. in. zapoczątkowanie przez niego badań archeologicznych grobów ariańskich⁷².

Badania Czackiego rzuciły z pewnością, pomimo swoich niedociągnięć i niedokładności, nowe światło na dzieje reformacji i Kościoła w Polsce, równocześnie zaś niemal powstały okoliczności sprzyjające pojawieniu się nowej rozprawy, nierównie ważniejszej dla tego zagadnienia, choć przemilczanej i przez przeszło 100 lat pozostającej w rękopisie. Otóż w 1804 r. pisarz francuski Charles de Villers opublikował w Paryżu dziełko o reformacji luterańskiej, w którym z gruntu niesprawiedliwie ocenił stosunki w Polsce, uznając ją za kraj barbarzyński, niezdolny wskutek obojętności rządu i niskiego stanu oświaty do skorzystania z dobrodziejstw fermentu umysłowego wywołanego przez reformację. Książka ta rychło stała się znana w polskich kołach naukowych, wywołała zrozumiałe oburzenie i w rezultacie stary książę general Adam Czartoryski zdecydował się ufundować nagrodę 60 dukatów dla twórcy najlepszej rozprawy pt. *Jaki wpływ miała reformacja Lutera do stanu umysłowego w Polsce i postępkowi oświecenia narodowego*, która byłaby opowiedzią na dziełko Villersa. Zorganizowaniem konkursu miało się zająć Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. W odpowiedzi na to wezwanie Ignacy Potocki opracował w oparciu

⁶⁸ T. Czacki, op. cit., t. III, s. 551.

⁶⁹ Tamże, s. 553.

⁷⁰ Tamże, s. 554.

⁷¹ Tamże, l. c.

⁷² J. S. Bandtkie, op. cit., t. II, s. 167—168.

o materiały drukowane i rękopisy udzielone mu m. in. przez Czackiego swoją rozprawę o wpływie reformacji na politykę i oświatę w Polsce i nadał ją Towarzystwu⁷³.

Rozprawa Potockiego składa się z dwóch części. W pierwszej, kreśląc upadek Kościoła rzymskiego w wiekach poprzedzających reformację i potępiając niedwuznacznie dekadencję władzy papieskiej oraz ukazując istotną niezależność Polski średniowiecznej od Rzymu, przechodzi następnie autor do ukazania przebiegu wydarzeń politycznych, które reformację wywołały, sprzyjały jej w Polsce i które z kolei były jej rezultatem. Wiąże z ruchem reformacyjnym i podkreśla dobroczynne skutki zjednoczenia kraju, zniesienia jurysdykcji duchownej, zaprowadzenia pokoju religijnego i ubolewa, że anarchia, wolna elekcja, *liberum veto* i *pacta conventa*, a wreszcie zgubny wpływ Rzymu i nuncjuszy uniemożliwiły dalszy wpływ reformacji na sprawy polityczne. Tezy jego, w zasadzie nie wnoszą wiele nowego, są powtórzeniem i rozszerzeniem tez znanych już dzieł Bogucickiego czy Czackiego. Po raz pierwszy jednak reformacja polska jest ukazana w tak szerokim kontekście, na tak szerokim tle politycznym i oceniona bez zastrzeżeń niemal pozytywnie.

Znacznie większe znaczenie ma zdecydowanie nowatorska druga część rozprawy Potockiego, zatytułowana *Wpływ reformacji przez Marcina Lutra wprowadzonej do postępu w Polsce oświecenia narodowego*. Pierwszy to bowiem z pisarzy, który zwrócił uwagę na ogromny dorobek literacki i naukowy reformacji polskiej, a choć ta część rozprawy stanowi częściowo suche wyliczenie nazwisk i tematów opracowanych przez pisarzy reformowanych, to jednak znajdują się obok tego i liczne uwagi własne Potockiego, świadczące o stosunkowo dużej znajomości i przemyśleniu omawianych dzieł. I tak np. omawiając zasługi Frycza Modrzewskiego zwraca on szczególną uwagę na projekt reformy wychowania i rozprawę o mężobójstwie, pisząc o Przyłuskim trafnie ocenia treść ideologiczną jego statutów i przyczyny, które wpłynęły na nieuznanie ich za urzędową kodyfikację, wreszcie duży nacisk kładzie na zasługi reformacji dla rozwoju języka i nauk ścisłych. Potępiając stronnictwo i gwałtowność wielu pisarzy protestanckich, ich „ducha nienawiści teologicznej razem i politycznej, nie bez przesadów sekciarskich, nie bez mieszaniny, opak tylko nieład rzeczy duchownych i świeckich przenoszący“⁷⁴, nie szczędzi również słów krytyki i stronie katolickiej, ubolewając iż podporządkowane Rzymowi duchowieństwo nie wywalczyło sobie niezawisłości podobnej gallikańskiej, że nie wprowadzono w Polsce języka narodowego do obrzędów religijnych; wyszydza jawnie cenzurę duchowną, która nawet słownik łacińsko-polski napisany przez różnowiercę umieściła na indeksie ksiąg zakazanych. Wreszcie w zakończeniu z naciskiem podkreśla, iż reformacja wpłynęła na rozwój oświaty, nauki i dorobku materialnego we wszystkich krajach

⁷³ Wyd. S. Kot, *Reformacje w Polsce*, t. II 1922, s. 139—160.

⁷⁴ Tamże, s. 153.

protestanckich, a za jedną z głównych tego przyczyn uznaje przestrzeganie przez protestantów „swobody, wolności myślenia i tłumaczenia się“⁷⁵.

Rozprawa Ignacego Potockiego nie ujrzała światła dziennego aż do chwili wydania jej przez Stanisława Kota w 1922 r. Przyczyna jednak leżała nie tyle w wyjątkowej jak na owe czasy jej śmiałości i nowatorstwie — te były bowiem aprobowane i doceniane przez takich ludzi, jak Czacki, Czartoryski, czy brat autora Stanisław Kostka Potocki — co raczej w fakcie, iż prezes Towarzystwa jezuita Albertrandi wziął do siebie mocno krytyczne uwagi pod adresem jezuitów i rozpętał przeciw Potockiemu silną akcję w Towarzystwie. Wskutek tej działalności Towarzystwo nie zdecydowało się na przyznanie nagrody i publikację rozprawy pod swoją firmą. Potocki zdecydowany był wydać ją, po pewnych uzupełnieniach, na własną rękę, gromadził nowe materiały, lecz przedwczesna śmierć nie dozwoliła mu wykonać tych zamierzeń. Koncepcje jego nie minęły jednak bez echa, co objawiło się już wkrótce później w *Krótkim zbiorze dziejów narodu polskiego* opublikowanym właśnie przez Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, którego współautorem był Stanisław Kostka Potocki.

Sformułowania *Krótkiego zbioru* świadczą, iż tezy zarówno Czackiego jak Ignacego Potockiego zostały już w zasadzie przez historiografię polską przyjęte i adoptowane. Wpływ Czackiego uwidocznił się np. w opinii o Zygmuncie Auguste, który „znalazł rozdwojone umysły różnicą wyznań, które się z Niemiec wcisnęły..., zajątrzone serca przeciw duchowieństwu; stałością swoją wszystko pokonał“⁷⁶. Za pozytywne strony jego panowania uznali autorzy, iż ścieśniona została „w przywołanych granicach“ władza duchowieństwa, podkreślają jednak jako fakt ujemny, że choć „osłabła władza biskupów krajowych, lecz wzniosła się papieska przez stałe mieszanie od tego czasu nuncjuszów i sprawowaną przez nich jurysdykcję“⁷⁷, chwałą wreszcie „rzadki owego wieku przykład tolerancji religijnej“ w postaci konfederacji warszawskiej⁷⁸. Znana już autorom drażliwość prezesa Towarzystwa (zmarłego tuż przed opublikowaniem *Krótkiego zbioru*) wpłynęła niewątpliwie na fakt, że wiadomość o sprowadzeniu jezuitów ma charakter wyłącznie informacyjny, a później nie ma o nich żadnej wzmianki, jeśli nie liczyć aluzji iż „niknął w narodzie duch tolerancji przez wpływ instrukcji publicznej“. Równie czysto informacyjną jest wzmianka o pierwszych prześladowaniach socynian i „gwałtach“ przypisywanych „źle zrozumianej gorliwości prywatnych“⁷⁹. Natomiast śmieiej już piszą autorzy o stosunkach religijnych w XVIII w. Wyrok w sprawie toruńskiej ich zdaniem „obruszył obce mocarstwa, lecz niebaczną Polska wśród domo-

⁷⁵ Tamże, s. 159.

⁷⁶ „Pamiętnik Warszawski”, II 1809, s. 294.

⁷⁷ Tamże, s. 295.

⁷⁸ Tamże, s. 196.

⁷⁹ Tamże, s. 313.

wych rozterek zapomniała o politycznym związku z Europą⁸⁰; stąd nasilenie prześladowań różnowierców⁸⁰. Wreszcie w czasach Stanisława Augusta podkreślono fakt ingerencji obcych mocarstw pod pozorem obrony dysydentów, dobrą wolę króla i presję „przemagającej w narodzie opinii”⁸¹.

W sumie więc informacje *Krótkiego zbioru*, choć skąpe i często pozbawione oceny omawianych wydarzeń, świadczyły, że w wyniku przedsięwziętych badań poszerzono znacznie wiedzę o dziejach reformacji polskiej i wyrobiono sobie o niej jaśniejsze bardziej obiektywne wyobrażenie. Odtąd szereg nowych prac corocznie niemal dorzucało nowe szczegóły. I tak np. Stanisław Kostka Potocki odnalazł i opublikował pieśń Andrzeja Gałki z Dobczyna o Wyclifie⁸², i ostro napiętnował wpływ szkolnictwa jezuickiego⁸³, a choć w ślad za Czackim ocenił ujemnie arian (płacząc się nieco w szczegółach, skoro uważał Szymona Budnego za ich pogromcę), postępował tu zgodnie z założeniami polityczno-ideologicznymi polskiego Oświecenia, gorszącego się ze zrozumiałych względów sektą, która nie dozwalała swym wyznawcom „walczyć za Ojczyznę i urzędy publiczne sprawować”⁸⁴. *Historia literatury* Bentkowskiego poświęciła wiele miejsca literaturze protestanckiej, oceniając ją nader pozytywnie, wynikiem tego były zresztą zaciekle ataki kół klerykalnych na Bentkowskiego⁸⁵. Na koniec Jerzy Samuel Bandtkie pierwszy wskazał na osiągnięcia Braci Polskich w dziedzinie piśmiennictwa omawiając drukarstwo arikańskie⁸⁶. W sumie można stwierdzić że wbrew stwierdzeniu Stanisława Kota⁸⁷ dorobek polskiego Oświecenia w zakresie badań nad dziejami reformacji w naszym kraju przedstawiał się dość poważnie i już wtedy zgromadzono materiały faktyczne, które później pozwoliły liberalnym historykom z połowy XIX w. w pełni wydobyć i naświetlić zasługi protestantyzmu polskiego.

Badania te miały doniosłe znaczenie dla dalszego rozwoju badań historycznoreligijnych, a w dalszej perspektywie ogólnych badań religioznawczych w Polsce. Znaczenie to leżało nie tyle w rozpatrywaniu bogatego materiału faktycznego i dopracowaniu się nowych koncepcji syntetycznych — tej pracy miały dokonać dopiero następne pokolenia uczonych — co we wskazaniu, iż zjawiska związane z religią, z dziejami religii i Kościoła, mogą i powinny stać się obiektem poważnych i obiektywnych badań naukowych. Zagadnienia roli Kościoła w dawnej Polsce, a zwłaszcza niezmiernie jeszcze w owych czasach drażliwe zagadnienie dziejów refor-

⁸⁰ „Pamiętnik Warszawski”, II 1809, s. 314.

⁸¹ Tamże, s. 322—325.

⁸² S. Potocki, *Pochwały, Mowy i rozprawy*, cz. II. Warszawa 1816, s. 423—425.

⁸³ Tamże, s. 561.

⁸⁴ Tamże, s. 557—558.

⁸⁵ Por. *Wstęp E. Kipy do Podróży do Ciemnogradu S. Potockiego*, Wrocław 1955, s. XLI.

⁸⁶ J. Bandtkie, op. cit., t. II, s. 166—168; tenże, *Historia drukarni w Królestwie polskim i Wielkim Księstwie litewskim*. Kraków 1826, t. II, s. 38—45 i 119—126.

⁸⁷ Op. cit., s. 142.

macji polskiej i jej sprawiedliwej oceny wykazało, jak wielkiego postępu dokonała na tym polu historiografia polska w krótkim stosunkowo odstępie czasu między Naruszewiczem a Czackim. Przelamanie, w tym najtrudniejszym może do zdobycia punkcie, ostatnich tradycji dewocyjnej historiografii czasów kontrreformacji i reakcji katolickiej, żywych jeszcze w dziełach Naruszewicza, trudności i opory, które zmuszeni byli zwalczać Bogucicki, Ignacy i Stanisław Kostka Potoccy, Bentkowski i inni badacze, ukazują przy tym w jeszcze wyraźniejszym świetle odwagę i nowatorstwo najwybitniejszych w tym okresie badaczy zagadnień historycznoreligijnych: Czackiego, Kollątaja, a przede wszystkim Stanisława Staszica.

Dwaj pierwsi z nich zajęli się przede wszystkim czasami im bliższymi. Czacki we wspomnianych już powyżej rozprawach, przede wszystkim w *Statystyce Polski* zamieścił bogaty materiał faktyczny dotyczący współczesnego mu stanu Kościoła katolickiego w Polsce oraz innych wyznań. Były to przeważnie informacje o charakterze statystycznym lub dotyczące organizacji i sytuacji prawnej wyznań religijnych. Prace Kollątaja wypełniły poważną lukę w dziedzinie badań nad oświatą kościelną i szkolnictwem wyznaniowym. *Stan oświecenia w Polsce* bowiem z natury rzeczy musiał się zająć szkolnictwem zakonnym i z tej racji mógł Kollątaj pomieścić w nim bardzo ostrą krytykę jezuickich metod nauczania, naświetlić sytuację innych zakonów prowadzących szkoły, wreszcie skrytykować wpływ kontrreformacji i wtrącanie się papieżstwa w wewnętrzne sprawy Polski. *Pamiętnik o stanie duchowieństwa* w równej mierze poświęcony był problemom jego oświaty i wykształcenia, ocenionego na ogół bardzo surowo, choć spokojnie i obiektywnie. Stosunkowo mniejsze znaczenie w nim miało zagadnienie ustroju organizacyjnego, dochodów i sytuacji materialnej i społecznej kleru. Obie te prace wyszły dopiero w latach czterdziestych XIX w., jednakże poglądy Kollątaja dzięki jego szerokim kontaktom naukowym i bogatej korespondencji były w środowisku naukowym powszechnie znane i niewątpliwie współdziałały w kształtowaniu się nowej syntezy dziejów Kościoła i religii w Polsce.

Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego ma dla dorobku Kollątaja całkowicie odmienne znaczenie. Dzieło niewątpliwie niezmiernie ambitne, imponujące ogromem dokonanej pracy, bogactwem wiadomości, wyzyskaniem informacji zaczerpniętych z nauk przyrodniczych, przede wszystkim geologii, zawierające szereg trafnych spostrzeżeń, a czasami jednak uderzają naiwnością niektórych sformułowań dotyczących początków religii i jej roli społecznej. Trafnie zdaje się spostrzegać Kollątaj, że u podłoża tworzenia się wierzeń pierwotnych tkwi żądza wytłumaczenia sobie nieznanego mechanizmu działań przyrody, ta sama, która tkwi u podłoża pierwszych obserwacji naukowych⁸⁸. Jednakże trafnego spostrzeżenia nie potrafi rozwinąć i porzuca na długo tę kwestię, aby

⁸⁸ H. Kollątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*. Kraków 1842, t. I. s. 4—5.

rozpatrywanie wierzeń pierwotnych zacząć od czasów Mojżesza i na tej podstawie uznać za religię pierwotną monoteistyczny judaizm⁸⁹. Dopiero omawiając czasy późniejsze stwierdza iż początkowe czystość wierzeń religijnych popsuta została przez „teokrację“, która jakoby była już tworem rozwiniętych stosunków społecznych i z kolei sama rozwinęła się w politeizm⁹⁰. Nie dostrzega przy tym bynajmniej związku pomiędzy stosunkami społecznymi a rozwojem form religijnych, chyba iż jako takie spostrzeżenie należy uznać twierdzenie, że teokracja i politeizm zaprowadziły ofiary, wykorzystywane na pokarm dla kapłanów, „jako dogodny swym potrzebom“⁹¹. Na uwagę zasługuje twierdzenie, że „daremny jest usiłowanie zebrać i wyjaśnić całą historię początkową z samego tylko Mojżesza“⁹², chodzi tu jednak Kołłątajowi tylko o ostrożność wobec pewnych niezgodności w poszczególnych tłumaczeniach ksiąg Mojżeszowych, o konieczność uzupełniania ich danymi innych autorów starożytnych i unikania naciąganych rodowodów wywodzących poszczególne narody od poszczególnych postaci biblijnych. Treść natomiast i wiarygodność przekazów Mojżesza nigdy nie jest podana w wątpliwość, co więcej, cała mitologiczna strona jego ksiąg jest traktowana przez Kołłątaja najzupełniej serio.

Całkowicie odmienny charakter ma wielkie dzieło Staszica, *Ród ludzki*. Zawiera ono szereg rewelacyjnych spostrzeżeń właśnie w dziedzinie przyrodniczego i społecznego uwarunkowania tworzących się i rozwijających wierzeń religijnych, wysuwa szereg teorii i hipotez naukowych, które w podobnie dojrzałej formie zdobędą prawo obywatelstwa dopiero w dobie późniejszego rozwoju religioznawstwa europejskiego. Pod tym względem — jak i pod wieloma innymi — poemat Staszica, wyrastający ponad swą epokę, jest niewątpliwie wielkim, choć, jako nieznany do naszych czasów, niestety bezpłodnym wkładem polskiego uczonego w rozwój nauki europejskiej.

Rozwój religii od form najprimitywniejszych do najbardziej rozwiniętych stanowi jeden z zasadniczych przedmiotów rozważań Staszica. Rozważania te ujęte są w duchu deistycznym, przyjmują więc istnienie Boga jako zarówno najwyższej istoty, jak stwórcy całego świata⁹³. Natomiast wszelkie dawne i istniejące wierzenia religijne i kościoły poddane są niezwykle ostrej krytyce, tak z punktu widzenia naukowego, jak i społecznego. Religia jest dla Staszica, określającego ją stale jako „głupstwa“, „zabobon“, „przesąd“, „fanatyzm“, zarówno przeszkodą w naukowym poznaniu otaczającego człowieka świata, jak i współtwórcą nierówności i niesprawiedliwości społecznej. Jediną pozytywną, niedopełnioną zresztą

⁸⁹ H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, t. II s. 280 i nast.

⁹⁰ Tamże, t. II, s. 341 i nast.

⁹¹ Tamże, t. II, s. 343.

⁹² Tamże, t. I, s. 55.

⁹³ S. Staszic, *Ród ludzki*, Warszawa 1959, t. I, s. 11 i nast.

cechę religii widzi Staszic w tym, „co jej Bóg stwórca za pierwszy w cywilizacji rodu ludzkiego przeznaczył zamiar... stawania się nieustannie czuwającym stróżem i obrońcą przyrodzenia ludzi i praw przyrodzenia narodów... bycia nauczycielką praw wrodnych powinności i należności człowieka i praw wrodnych powinności i należności narodów“⁹⁴, a zatem ograniczając jej rolę do nauczania zasad etyki i współżycia społecznego.

W ramach niniejszego artykułu nie da się oczywiście pomieścić analizy całej teorii powstania i rozwoju religii wypracowanej przez Staszica. Byłoby to zresztą niecelowe z uwagi na formę jego dzieła, w którym szereg zagadnień, w celu ich plastyczniejszego i przystępniejszego uwydatnienia, autor zilustrował na pół beletrystycznymi wstawkami. Dzięki wydaniu brulionu *Rodu ludzkiego* mamy natomiast nie tylko możliwość wglądu w warsztat pracy Staszica (m. in. w dokładną bibliografię wyzyskanych przez niego dzieł), lecz przede wszystkim posiadamy źródło bardziej charakterystyczne dla jego poglądów niż ostateczna wersja poetycka, ta bowiem — i z racji sztucznej formy literackiej, często podporządkowującej sobie treść, i z racji większej ostrożności przy przygotowywaniu do druku — posiada dla badań nad ideologią Staszica stosunkowo mniejsze znaczenie.

Poemat Staszica, zawierający szereg spostrzeżeń nowatorskich i niezrządki rewelacyjnych wywodzi się przy tym jednak całkowicie z ducha Oświecenia i powtarza teorie wysunięte już przez poprzednich pisarzy — głównie francuskich. Jeśli chodzi o badania historycznoreligijne, u podłoża jego leży również teoria powstawania religii Hobbesa, zawarta w *Le-wiatanie* i głosząca, że strach człowieka pierwotnego przed nieznanymi siłami przyrody prowadzi początkowo do ich ubóstwienia, następnie do utworzenia pojęć bóstw personifikujących te siły. W miarę dalszego rozwoju społecznego religia przystosowana do potrzeb klasy panującej staje się jej narzędziem. Staszic, jak świadczą jego noty, znał i wyzyskał Hobbesa, a z przyjmujących jego teorię materialistów francuskich cytuje Helwecjusza. Pośród pierwszych wielkich prac syntetycznych z zakresu religioznawstwa porównawczego cytowane są przez Staszica dzieła prezydenta de Brosses *Dissertation sur les dieux fetiches* (1760) oraz Karola Franciszka Duppuis *L'origine des tous les cultes ou la religion universelle*⁹⁵. Dzieła te były oparte w dużej mierze na relacjach podróżników i odkrywców o ludach pierwotnych, z których Staszic wiele wyzyskał z pierwszej ręki. Wreszcie bibliografii Staszica dopełniają księgi święte rozmaitych religii, literatura antyczna i nowożytna dotycząca wierzeń starożytnych, w tym również sprawozdania z poszukiwań archeologicznych.

Opisując początki wierzeń religijnych (czyli jak sam pisze „poczynania się rozumu ludzkiego przez głupstwa“) ⁹⁶ zwraca Staszic uwagę na słabość

⁹⁴ Tamże, t. III, s. 289.

⁹⁵ Por. J. Bystroń, *Rozwój badań historycznoreligijnych*. „Przegląd Współczesny” 1924 nr 29, s. 357.

⁹⁶ S. Staszic, op. cit., t. I, s. 159.

człowieka wobec elementów przyrody jako przyczynę ich ubóstwienia. Najpełniej wyraża się to w nocie francuskiej, wartej przytoczenia ze względu na precyzyjne w tym miejscu sformułowania Staszica. W dołączonym do tejsze noty tłumaczeniu polskim precyzji tej nie zdołał on już osiągnąć, nie znajdując jeszcze w naszej mowie dostatecznie rozwiniętego słownictwa naukowego.

„L'homme sentit l'action des elements sur lui — pisze Staszic — il conçut de sa part une idée de faiblesse d'assujettissement et conçut de ce qui agit sur lui une idée de puissance et de domination. C'est l'idée fondamentale de la divinité. Tant qu'il aura hors de lui quelque chose qui agira sur ses sens, tant sans le connaître il le regardera comme une chose plus puissante, comme son Dieu“⁹⁷. Stwierdzenie to poparte jest szeregiem not o charakterze źródłowym, w których Staszic — na podstawie przede wszystkim licznie cytowanych dzieł podróżników i opisów wierzeń ludów pierwotnych — pokazuje jak się tworzy i objawia „wyobrażenie przyczyn domyślnych“, a w ślad za tym uświęcenie elementów przyrody: drzew, zwierząt, wód, gór, wiatrów, echa, zjawisk astronomicznych; jak dochodzi również do wytworzenia się pojęcia duszy i życia pozagrobowego na skutek analogicznego procesu w stosunku do śmierci i zmarłych⁹⁸. Proces ten od ubóstwienia poszczególnych określonych zjawisk i przedmiotów przechodzi do wytworzenia się oderwanych ubóstwionych pojęć tych zjawisk i przedmiotów, do wytworzenia się wreszcie personifikujących je bóstw „na podobieństwo człowieka“⁹⁹.

Na tym stadium rozwoju historycznego — odpowiadającego stadium zbieractwa i początków pasterstwa — nie używa jeszcze Staszic wyrazów „religia“ i „bóg“ na oznaczenie pierwotnych wierzeń, pisząc raczej o uświęcaniu przedmiotów i zjawisk. Podobnie opisując początki kapłaństwa kładzie nacisk na jego pierwotną formę związaną ze stanowiskiem ojca rodziny, który jest równocześnie „kapłanem, wodzem i panem“¹⁰⁰ i na wytwarzanie się większych skupisk pasterskich, w których i pod tym względem rolę ojca rodziny obejmuje „z pasterzy ojców najstarszy“¹⁰¹. Starość, połączone z tym doświadczenie i znajomość sposobów tajemniczych rzesz pasterzy powodują wyodrębnienie się stanowiska wróżbity, czyli „chana“¹⁰² względnie „hamana“¹⁰³, strażnika świętych miejsc i tajemnic. Staszic opisuje beletrystycznie ujętą scenę, jak pasterska jeszcze horda, po złupieniu stad i uprowadzeniu branek z innej hordy, składa rękoma hamana ofiary pod świętym drzewem i jak tenże haman wyzyskując zabo-

⁹⁷ S. Staszic, op. cit., t. I, s. 165—166 nota.

⁹⁸ Tamże, t. III, s. 39—40, 50—80.

⁹⁹ Tamże, t. I, s. 167.

¹⁰⁰ Tamże, t. I, s. 190.

¹⁰¹ Tamże, t. I, s. 194—195.

¹⁰² Tamże, t. I, s. 202.

¹⁰³ Tamże, t. I, s. 206.

bonne mniemania pasterzy związane ze stadem kruków rozstrzyga ich spór o lupy, co wskazuje, z jakim stadium rozwoju społecznego łączy autor tę postać. Haman ów jest według jego wyobrażenia związany ze stałym miejscem pobytu — świętym miejscem, którego strzeże — w przeciwieństwie do wędrownych hord pasterzy, stanowi więc niejako czynnik stabilizacji w środowisku koczowniczym¹⁰⁴.

Przejsię z pasterstwa do osiadłego rolnictwa powoduje według Staszica dalszą ewolucję wierzeń pierwotnych. „Rolnik — pisze — zmniejszy bogi ziemi, powiększy bogi nieba, utwierdzi bóstwo słońca i miesiąca“¹⁰⁵, gdyż ze zjawiskami natury meteorologicznej, przychodzącymi „z góry“, z nieba, wiąże się dla niego kwestia pomyślności zbiorów. Wyobrażanie sobie tych bóstw na podobieństwo człowieka wpływa i na charakter składanych im ofiar: pasterze ofiarowują pierworodne jagnięta, rolnik płody ziemi, myśliwy zwierzynę, na koniec z powstaniem waśni międzyplemiennych ofiarowuje „wojarz pojmane jeńce“¹⁰⁶. Połączenie rozlicznych zajęć w jednej grupie ludzi powoduje tym samym zwiększenie ilości bóstw¹⁰⁷, rozwój nowych przesądów i pojęć religijnych. Wreszcie spory między plemionami i odmienny rozwój różnych grup plemiennych powodują tworzenie się odmiennych wierzeń, rozbitcie zatem jednolitego dotąd według Staszica systemu wierzeń pierwotnych¹⁰⁸. Z etapem tym kończy się ostatecznie ubóstwianie konkretnych przedmiotów, pojawia się pojęcie duchów i duszy¹⁰⁹.

Przełom ten wiąże Staszic z innym przełomem dokonywanym się na tymże etapie rozwoju społecznego. Polega on na zdegradowaniu niejako dotychczasowych świętych i ubóstwionych przedmiotów i ich personifikacji, na pojawieniu się natomiast dwóch nadrzędnych postaci bogów, dobrego i złego, walczących ze sobą. Jako najtypowszy tego przykład rozpatruje naukę Zoroastra¹¹⁰. Tym samym kończy się okres „wielbożeństwa“, pojawiają się pierwsi „dwójbożcy“. Wygnani i odłączani od dotychczas istniejących wspólnot ludzkich, zmuszeni byli osiedlać się w „miejscach najstraszniejszych, gdzie niewidome władze natury sprawiły najgwałtowniejsze skutki. Tam i własne ich uprzedzenia gruntowały się i łatwiej swojej wiary dowody dla przekonania drugich znaleźli“¹¹¹. Jednakże proces ten osłabił według Staszica gromady pasterzy i rolników, skłócone na skutek odmienności wierzeń. Tymczasem zaś „przeciwnie wodze łowców, iż w jednoczeniu swych łup stają się silniejszymi coraz zgodniej poznawając,

¹⁰⁴ Tamże, t. I, s. 206—215.

¹⁰⁵ Tamże, t. I, s. 255.

¹⁰⁶ Tamże, t. I, s. 265.

¹⁰⁷ Tamże, t. I, s. 275 i nast.

¹⁰⁸ Tamże, t. II, s. 9.

¹⁰⁹ Tamże, t. II, s. 12.

¹¹⁰ Tamże, t. I, s. 20 i nast.

¹¹¹ Tamże, t. II, s. 13.

starali ducha jedności nadawać swoim hordom. Stało się wszystkich hord jedności przymierze. Czyn, który utworzył pierwszy ród oddzielny. W nim poczyna się ród bojarzy, czyli stan szlachty¹¹².

Owe hordy łowców, rozchodzące się ze swej pierwotnej siedziby w celu ścigania i ujarzmiania poróżnionych gromad pasterskich i rolniczych, są według Staszica „bohańcami”, czyli monoteistami; religia ich współdziała w dziele podboju i w tworzeniu się społeczeństwa klasowego¹¹³, podobnie jak „dzierz”, czyli pierwotna forma własności¹¹⁴. Tworzy się pierwszy podział społeczny: „zabobonniki, bojary, pasterze i jeńce¹¹⁵; przymierze wojownika, „bojara” z kapłanem, „zabobonnikiem”¹¹⁶ współdziała w ujarzmieniu pasterzy i rolników. „Bez religii — wywodzi Staszic — nigdy by rodzaj ludzki nie był w niewoli”¹¹⁷.

Odtąd rozwój stosunków społecznych przyczynia się do utworzenia odrębnego stanu kapłańskiego. Spełniając rolę służebną wobec istniejącego ustroju, współdziałając w zachowaniu „niewoli”, którą Staszic, polemizując z obrońcami „złotej wolności” szlacheckiej czy liberalnymi teoriami angielskimi, uważa za synonim niesprawiedliwości i nierówności społecznej¹¹⁸, kapłani zagarniają kierowniczą rolę i prawo decyzji w najważniejszych dziedzinach życia społecznego, opanowują sądownictwo¹¹⁹, prześladują groźne dla nich pierwsze próby naukowego wytłumaczenia fenomenów przyrody¹²⁰, współdziałają w uciemieniu kobiety¹²¹, uświęcają instytucję niewolnictwa¹²². Opisy czasów starożytnych i epoki feudalizmu — których odmienności społecznych Staszic nie dostrzega, określając wszystkie formy nierówności społecznej mianem „niewoli” — kładą szczególny nacisk na wskazanie roli religii w ujarzmieniu i oglupieniu mas, w zachowaniu istniejącego ustroju społecznego. Wyjście z tej sytuacji widzi on w powszechnym oświeceniu ludzkości. „Narody dzikie i narody oświecone — pisze — nie mogą być, tylko wolne. Tylko narody zglupione znoszą niewolę”¹²³.

Toteż przy rozważaniach dotyczących starożytności i średniowiecza kładzie Staszic specjalny nacisk na rozwój nauki. Choć w wielu miejscach jego uwagi na ten temat są rozmyślnie zaciemnione, choć ze zrozumiałych względów nie odważa się jeszcze na bezpośrednią krytykę wierzeń chrze-

¹¹² S. Staszic, op. cit., t. II, s. 74—75.

¹¹³ Tamże, t. II, s. 92.

¹¹⁴ Tamże, t. II, s. 73, t. III, s. 47.

¹¹⁵ Tamże, t. II, s. 103.

¹¹⁶ Tamże, t. II, s. 127, 123.

¹¹⁷ Tamże, t. II, s. 116.

¹¹⁸ Tamże, t. III, s. 270—271.

¹¹⁹ Tamże, t. II, s. 91.

¹²⁰ Tamże, t. II, s. 202—204.

¹²¹ Tamże, t. II, s. 215, t. III, s. 143.

¹²² Tamże, t. II, s. 234 i nast.

¹²³ Tamże, t. II, s. 71.

ścijańskich, a zmuszony jest — ze szkodą dla przejrzystości dzieła — zadowalać się formułowaniem szerokich uogólnień o charakterze syntetycznym, to jednak wyraźnie widzi w chrześcijaństwie szereg nowych elementów o znaczeniu częściowo pozytywnym. Charakterystyczne jest, że pierwsza wzmianka o nowej religii pojawia się w związku z omawianiem sposobów obrony kobiet przed nierównością i niewolą narzuconą im przez mężczyzn. Kobiety bowiem pierwsze wprowadzają wiarę „niosącą im w przyszłym życiu więcej pociechy, a w tym — mniej niewoli“¹²⁴. Wytworzenie się kleru jako odrębnej grupy społecznej sprawia, iż przenikają do niego nie tylko oszuści i „fanatycy“, lecz również zapewnia on w swoich szeregach obronę i swobodę działania „biegłym“¹²⁵. Również początki nauki, zwłaszcza medycyny, oraz sztuki, mają dla Staszica związek z ukształtowaniem się kleru¹²⁶. Tym niemniej wychowanie i nauka powierzone „popom“¹²⁷ są dla niego głównym źródłem ciemnoty i ostoją „towarzystw przywilejowców“, ustrojów opartych na nierówności społecznej. „Szlachta i księża — pisze — z samego jestwa są nieprzyjaciółmi prawdy i nauk. Umiejętności dochodzą prawdziwego stosunku rzeczy i ludzi, więc kopia przepaść pod systema gwałtu i zabobonu“¹²⁸. Lecz nie tylko w rozwoju nauk i oświecenia widzi Staszic możność zniesienia nierówności i niewoli. Otwarcie wielbi wprowadzenie zasady równości politycznej przez rewolucyjną Francję, chwali Napoleona za rozniesienie jej po całej Europie¹²⁹ i wskazuje na nadchodzącą epokę, w której „każdy człowiek w towarzystwie żyjący staje się przed prawem z drugim równy“¹³⁰.

НАЧАЛО НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИИ В ПОЛЬШЕ

Zaczatki naukowego religioznawstwa w Polsce odnoszą się do czasu Oświecenia. Pod wpływem pisarzy epoki Oświecenia we Francji i Anglii, a także dzięki gwałtownym zmianom, nastąpił w poglądach polskiej opinii publicznej, w pierwszym razie pojawiła się możliwość przeprowadzenia obiektywnego, naukowego badania religijnych przekonań. Rozwinięciu badań w tej dziedzinie, w szczególności badań z historii kościoła katolickiego, sprzyjało także to okoliczność, że przyczyny upadku Polski usmatrywano i osłabienie władzy królewskiej, w związku z czym powstał nowy krytyczny pogląd na historyczną rolę duchowieństwa.

W szczególności szeroko w czasie Oświecenia rozwijały się badania z historii religii związane przede wszystkim z zagadnieniami polskimi, przy czym charakterystyczną ich cechą było,

¹²⁴ Tamże, t. II, s. 221.

¹²⁵ Tamże, t. II, s. 257.

¹²⁶ Tamże, t. II, s. 261 i nast.

¹²⁷ Tamże, t. II, s. 256 i nast.

¹²⁸ Tamże, t. II, s. 327.

¹²⁹ Tamże, t. III, s. 313—314.

¹³⁰ Tamże, t. III, s. 271.

почти полное отсутствие интереса к древним религиям. Крупным достижением историографии времен Просвещения явилось предпринятое Нарушевичем и Яном Потоцким изучение верований древних славян. История католической церкви в Польше отметила первые попытки дать объективную оценку роли папства и высшего духовенства в период средневековья, что было связано с ее монархистическими политическими устремлениями. Однако Нарушевич все еще до некоторой степени признавал влияние сверхъестественных событий на ход истории, и лишь деятельность Варшавского общества любителей наук ознаменовала собой поворот в таком подходе. Реформация рассматривалась Нарушевичем и его школой с предубеждением, но такая позиция впоследствии изменилась благодаря лекции Юзефа Богущицкого на тему гуситского движения и работам Тадеуша Чацкого, Игнацы Потоцкого и Ежи Самуила Бандтке. Хотя обострение нетерпимости в период контрреформации подвергалось осуждению, но еще нередко часть вины возлагалась на самих иноверцев. Более серьезная критика роли духовенства и иезуитов появилась в исторической литературе лишь в начале XIX в. Главное место в этой области исследований заняли работы Коллонтая и Чацкого, посвященные изучению положения католической церкви и других вероисповеданий в Польше того времени. Наконец Станислав Сташиц в своей книге „Человеческий род” с рационалистических позиций осветил вопросы возникновения и развития религиозных принципов. Книга Сташица явилась первым польским научным трудом, в котором изложены принципы и общие закономерности всех видов религии, и тем самым она положила основы дальнейшему развитию подлинно научного религиоведения.

THE ORIGIN OF SCIENTIFIC STUDIES ON RELIGION IN POLAND

The origin of studies on religion in Poland is closely linked with the Age of Enlightenment. It was then that, for the first time, an objective, scientific analysis of religious phenomena became possible, due partly to the influence of French and English Enlightenment authors and partly to the "intellectual revolution" within Polish society itself. An important role was also played, especially in studies on the history of the Catholic Church, by the belief that the cause of Poland's collapse was the decline of royal power — a belief which stimulated a new critical approach to the historical role of the clergy.

The Age of Enlightenment witnessed very lively historical studies on religion, mainly relating to Poland; rather little interest was displayed the religions of antiquity. An important attainment of Enlightenment historiography, on the other hand, was the initiation of studies on the religion of the early Slaves by Naruszewicz and Jan Potocki. In writings on the history of the Church in Poland, first attempts were made to make an objective appraisal of the rôle of the papacy and the Church hierarchy in the Middle Ages, which was connected with the monarchic political tendencies of the Church; even Naruszewicz however, was still recognizing — at least to a certain extent — the influence of supernatural events on the course of history, and it was only the activity of the Warsaw Society of Friends of Science that marked a radical turning-point in this respect. The Reformation was approached by Naruszewicz and his school with prejudice and antipathy this approach was first changed in the famous lecture by Józef Bogucicki, which was in fact a free translation from Voltaire, and later also in the works of Tadeusz Czacki, Ignacy Potocki and Jerzy Samuel Bandtkie. While the growth of intolerance in the period of Counter-Reformation was condemned, part of the guilt was still attributed to the dissidents. A more serious criticism of the

rôle played by the clergy and the Jesuit Order in historical literature was not made until the early 19th century; of the greatest importance in this respect were the studies by Kołłątaj and Czacki on the position of the Catholic Church and the other denominations in Poland at that time. Finally, Staszic's *Human Kind*, by throwing a rational light on the origin and development of religious beliefs, was the first Polish work of scholarship which laid down the general principles and regularities, governing all religions, and thus also provided the foundations for a development of research on religion *sensu stricto*.