

ANDRZEJ NOWICKI

WYKŁADY
O KRYTYCE
RELIGII
W POLSCE



ANDRZEJ NOWICKI

Wykłady o krytyce religii w Polsce

ANDRZEJ NOWICKI

**Wykłady
o krytyce religii
w Polsce**



KSIĄŻKA I WIEDZA • WARSZAWA • 1965

Okladkę projektował

JERZY ZBLJEWSKI

•

Redaktor

DANUTA KUŁAKOWSKA

Copyright by „Książka i Wiedza”, 1965
Warszawa, Poland

WSTĘP

1. Wkład Polaków do dziejów krytyki religii

Zbadać intelektualną wartość wkładu myśli polskiej do dziejów ateizmu — to zasadniczy cel studiów nad dziejami krytyki religii w Polsce. Ale nauki takiej jeszcze nie ma, warunkiem jej pojawienia się jest rozpoczęcie prac wstępnych nad zbudowaniem warsztatu naukowego do takich studiów, a więc przede wszystkim sporządzenie bibliografii zarówno tekstów, jak opracowań, uwzględniającej nie tylko książki, ale i artykuły w czasopismach, rękopisy i korespondencję; następnie — słownika biograficznego wszystkich polskich autorów prac ateistycznych i krytycznych wobec religii; dalej — opracowanie zbioru zasadniczych tekstów; i wreszcie — co najmniej kilkudziesięciu monografii poświęconych głównym postaciom. Pełny, syntetyczny zarys dziejów krytyki religii w Polsce, który by wydobywał to, co w tych dziejach oryginalne i najbardziej wartościowe, może być dopiero końcowym rezultatem kilkudziesięciu lat intensywnej pracy poważnego zespołu historyków ateizmu, umiających nie tylko odkrywać interesujące teksty, ale również prawidłowo interpretować je — w ścisłym powiązaniu z dziejami poszczególnych nauk, filozofii, literatury oraz walk społecznych i politycznych.

Pewne prace wstępne zostały podjęte przez istniejącą od roku 1959 Pracownię Historii Filozofii i Krytyki Religii w Polskim Towarzystwie Religioznawczym oraz utworzony w październiku 1962 roku Zespół Historii i Teorii Ateizmu w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Na zebraniach Pracowni i Zespołu były już

wielokrotnie dyskutowane nie tylko zagadnienia szczegółowe, lecz także węzłowe problemy metodologii historii krytyki religii, pewne ogólne zasady periodyzacji i klasyfikacji materiału oraz przewodnie myśli krytyki religii w poszczególnych okresach historycznych i prądach umysłowych. Wiadomo wprawdzie, że adekwatna wizja całości powstać może dopiero na bazie opracowań szczegółowych, ale z drugiej strony — owe opracowania szczegółowe wymagają koniecznie posiadania jakiejś przybliżonej choćby i hipotetycznej wizji całościowej, która umożliwi odkrycie istotnego sensu poszczególnych elementów.

Zadaniem niniejszej książki jest takie właśnie — jak najbardziej wstępne i hipotetyczne — naszkicowanie całościowej wizji tego, co wydaje się najważniejsze w dziejach rozwoju polskiej krytycznej refleksji o religii. Ta całościowa wizja powinna ułatwić uchwycenie właściwego sensu poszczególnych elementów, których gruntowna analiza prowadzić będzie z kolei do poprawiania i bardziej precyzyjnego ujmowania obrazu całości. W okresie, kiedy nauka o dziejach ateizmu w Polsce dopiero się rodzi, książka niniejsza musi być w znacznej mierze jedynie brulionową wersją programu badań, sygnalizującą problemy i wskazującą tereny badawcze szczególnie warte przebadania.

Pamiętając o zasadniczym celu badań, przy układaniu tej książki dokonałem poważnej selekcji materiału, koncentrując się na wybranych okresach, postaciach i problemach i wydobywając przede wszystkim te treści, które do dzisiejszego dnia zachowały wartość i zdolność pobudzania nas do dalszego myślenia. Chodziło mi bowiem nie tyle o zapoznanie czytelnika z bogactwem zebranych dotychczas materiałów bibliograficznych i biograficznych, co o wyeksponowanie takich myśli, które będą budziły niepokój intelektualny i w ten sposób wyzwalały energię myślową czytelników.

2. Dyrektywy metodologiczne historii krytyki religii

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech głównego trzonu polskich prac zarówno religioznawczych, jak ateoznawczych ostatnich kilku lat jest nieustanna obecność refleksji metodologicznej w procesie konkretnego badania.

Wybierając określony obszar badawczy, chcemy zdawać sobie dokładnie sprawę z jego granic, sąsiedztw, specyfiki i stopnia zagospodarowania przez dotychczasowych badaczy oraz z racji, które skłoniły nas do wyboru właśnie tego obszaru. Posługując się określonym narzędziem badawczym, staramy się dobrze poznać cały zbiór narzędzi mogących służyć do tego celu, żeby wybrać narzędzie najbardziej odpowiednie i stosować je zgodnie z najlepszą techniką posługiwania się nim. Wyodrębniając to, co naszym zdaniem jest najistotniejsze, staramy się czynić to w oparciu o kryteria jak najbardziej obiektywne, aby móc rzetelnie uzasadnić nasz sposób wyodrębniania tego, co obiektywnie centralne lub z jakichś innych względów szczególnie doniosłe.

Przede wszystkim zaś — dla ułatwienia sobie kontroli nad sposobem organizowania i analizowania materiału — staramy się dokładnie sformułować naczelne dyrektywy metodologiczne, których powinniśmy się trzymać. Dyrektywy te można sobie formułować dla samego siebie, a czytelnikowi przedstawiać tylko osiągnięte wyniki. Chyba że chciałoby się usłyszeć głosy krytyczne nie tylko o samych twierdzeniach zawartych w tej książce, ale również o sposobie dochodzenia do nich, a więc o zastosowanej tu metodzie uprawiania dziejów krytyki religii. Wówczas przedstawienie tych dyrektyw ułatwiłoby czytelnikowi konfrontację tekstu z intencjami i sposobem pracy autora. Otóż wydaje się, że dla dobra rodzącej się nauki należy to uczynić, a więc przynajmniej wypunktować najważniejsze zasady pracy.

A zatem pomijając oczywiście te dyrektywy, które odnoszą się do wszystkich nauk humanistycznych, i rezygnując tu z referowania znanych zasad materializmu dialektycznego i historycznego, a koncentrując się tylko na tych dyrektywach, które mają szczególne znaczenie dla prawidłowego przedstawienia dziejów rozwoju myśli ateistycznej, należy:

1. Przy rozpatrywaniu konkretnej wypowiedzi na temat religii dążyć do odkrycia, na jakie pytanie stanowi ona odpowiedź, a więc dążyć do włączenia danej wypowiedzi we właściwy kontekst historycznie umiejscowionego sporu, ponieważ właśnie ten kontekst wskazuje na istotny sens badanej przez nas wypowiedzi.

2. Dla lepszego zrozumienia badanej wypowiedzi — ustalić, przeciw czemu i konkretnie przeciw komu została ona wymierzona, a jednocześnie:

3. Za czym i za kim autor się wypowiada, czyli do jakiej grupy ludzi włącza się tą swoją wypowiedzią.

4. W każdym okresie historycznym należy wyodrębnić centralną problematykę, a więc najważniejsze pytania i najważniejsze zadania postawione przed danym pokoleniem do rozwiązania, a następnie ustalić, w jakim stosunku badane przez nas wypowiedzi znajdują się do owej problematyki centralnej, bo to przede wszystkim określa rangę ich doniosłości.

5. Należy wydobyć i eksponować przede wszystkim te myśli, które stanowiły odpowiedź na centralne pytania danej epoki i przyczyniały się do rozwiązania jej głównych zadań — zarówno społeczno-politycznych, jak naukowych i filozoficznych.

6. Przy badaniu konkretnej wypowiedzi na temat religii należy odkryć i ujawnić jej przesłanki, sposób ich gromadzenia i wyciągania z nich wniosków, ponieważ intelektualna wartość uogólnienia zależy w znacznej mierze od bogactwa przesłanek, na których zostało ono oparte, i od prawidłowego sposobu rozumowania prowadzącego do odkrywania prawd.

7. W szczególności przy badaniu związków zachodzących między dziejami krytycznej refleksji o religii a dziejami konkretnej nauki należy zwracać uwagę na to, czy badany przez nas myśliciel znał daną naukę od wewnątrz i posuwał ją swoją pracą badawczą naprzód, czy też był tylko popularyzatorem, który wyciągał wnioski światopoglądowe z cudzych badań.

8. Przy badaniu związków zachodzących między dziejami krytyki religii a dziejami rozwoju postępowej myśli społeczno-politycznej należy badać stopień rzeczywistego zaangażowania danego myśliciela w działalność na rzecz przebudowy społecznej; nie mają racji ci, którzy postulują, aby nie zwracać uwagi na to, kto mówi, tylko na to, co mówi — stanowisko takie zakłada bowiem, że zdania posiadają jakiś własny, „idealny” sens w oderwaniu od tego, kto i w jakich okolicznościach je wypowiada; tymczasem, kiedy dwaj różni ludzie mówią „to samo”, to bardzo często mówią zupełnie co innego; „to samo” zdanie

w ustach jednego może być tylko rewolucyjnym frazesem bez żadnego pokrycia, u drugiego natomiast stanowi ono wyraz rzeczywistego rewolucyjnego zaangażowania, a więc posiada zupełnie inny sens i ciężar gatunkowy.

9. Przy badaniu zdań poddających religię krytyce należy zwracać uwagę przede wszystkim na pozycje, z których religia jest krytykowana, a więc na wartości, w których imię dany myśliciel przystępuje do krytyki religii; na jego ideały, które zmuszają go do występowania przeciwko religii; na wzory osobowe, które go fascynują i które pragnie naśladować i stawiać za przykład.

10. Porządkując wypowiedzi interesującego nas myśliciela według ich kolejności chronologicznej, dla uchwycenia dynamiki rozwoju lub cofania się jego myśli, dążyć należy do odkrycia tych czynników, które pobudzały go do krytyki religii bądź powstrzymywały go od niej.

11. Analizując poszczególne wypowiedzi krytyczne na temat religii należy zbadać ich funkcje — zarówno w ramach światopoglądu interesującego nas myśliciela, jak w poszczególnych środowiskach, na które myśl jego oddziaływała.

12. Należy zbadać, czy i w jakiej mierze rozwój krytycznej refleksji o religii przyczyniał się do procesu wygasania i zanikania religii w określonych środowiskach, do których docierała krytyka religii.

13. Podobnie jak to jest zadaniem innych nauk — dążyć do odkrycia obiektywnych prawidłowości w celu sformułowania ogólnych i szczegółowych praw rozwoju myśli ateistycznej.

14. Zajmując się kolejno poglądami różnych myślicieli, zbadać, czy istnieje między nimi taka ciągłość, która prowadziłaby do wniosku, że dzieje krytyki religii w Polsce stanowią nie tylko pewną sumę wypowiedzi, ale również pewien ciągły proces rozwoju polskiego ateizmu, w którym punkty dojścia jednego pokolenia myślicieli stają się punktami wyjścia rozumowań następnego pokolenia.

15. Dzieje krytyki religii w Polsce należy badać w ścisłym związku z dziejami krytyki religii w innych krajach, żeby uchwycić wzajemne wpływy, sposoby recepcji i przeobrażania zapożyczonych myśli oraz wydobyć to, co w tych

dziejach stanowi oryginalny i wartościowy wkład Polaków do dziejów ateizmu.

Warto przy okazji jeszcze raz przypomnieć wzajemny stosunek pojęć „krytyka religii” i „ateizm”. Do dziejów krytyki religii włączamy nie tylko konsekwentnie ateistyczną krytykę religii, ale również procesy dochodzenia do ateizmu oraz gromadzenie przesłanek dla ateistycznych wniosków i przygotowywanie gruntu pod ateizm przez krytykę religii uprawianą z rozmaitych pozycji pośrednich — między ortodoksją religijną a ateizmem. Doniosłość tych pozycji pośrednich jest olbrzymia i dzieje ateizmu są z ich dziejami ściśle splecione. Z drugiej strony — ateizm to coś więcej niż krytyka religii, ponieważ jest on czymś więcej niż krytyką i negacją; ateistyczna krytyka religii jest tylko konsekwencją określonej pozytywnej treści ateizmu. To też kiedyś, w przyszłości — wobec przypuszczalnego całkowitego zaniku religii — krytyka religii przestanie być uprawiana, natomiast ateizm, w sensie istotnej cechy naukowego poglądu na świat i motywacji postępowania etycznego, stanie się powszechnym i trwałym elementem kultury.

Z DZIEJÓW POLSKIEJ RENESANSOWEJ KRYTYKI RELIGII

Odrodzenie — również i w Polsce — było wielkim światopoglądowym przewrotem, największym z przewrotów umysłowych, przez które do owych czasów przeszła ludzkość. Kulminacyjnym punktem tego przewrotu było ukazanie się w roku 1543 dzieła Mikołaja Kopernika *O obrotach*. Dzieło to było — mówiąc słowami Engelsa — „aktem rewolucyjnym, którym przyrodoznawstwo ogłosiło swą niezależność... Od tej chwili datuje się wyzwolenie przyrodoznawstwa od teologii, chociaż spór o poszczególne rozszczenia wzajemne przeciągnął się do naszych czasów i w wielu umysłach nie zakończył się bynajmniej i obecnie”¹. W każdym razie „nowożytnie przyrodoznawstwo, jak i cała historia nowożytna, wywodzi się z owej potężnej epoki”².

Przezwrot dokonany przez Kopernika to wydarzenie o wielkiej doniosłości w skali światowej, nie tylko w obrębie kultury polskiej. Dzieło jego odegrało olbrzymią rolę nie tylko w dziejach astronomii i fizyki, ale również w dziejach rozwoju myśli filozoficznej; nie tylko Kepler, Galileusz i Newton, ale również Giordano Bruno, Kartezjusz i materializm francuski XVIII wieku czerpią bodźce z nowego, kopernikańskiego obrazu świata. Doniosłe znaczenie miało dzieło Kopernika również dla dziejów ateizmu. Stąd w dziejach polskiej renesansowej krytyki religii centralny rozdział trzeba oczywiście poświęcić Kopernikowi — zwłaszcza że rozpatrując te dzieje od strony wartości intelektualnego wkładu Polaków do dziejów ateizmu, wkład Kopernika jest bezspornie wkładem największym.

Natomiast w okresie przed Kopernikiem trzeba skoncentrować uwagę przede wszystkim na tym, co w dzie-

jach kultury polskiej torowało drogę Kopernikowi. Otóż od dawna już podkreślano, że pojawienie się tej teorii na ziemiach polskich nie było przypadkiem, ponieważ właśnie w Polsce przełomu XV i XVI wieku studia matematyczne stały na szczególnie wysokim poziomie. Przytaczano nazwiska kilkunastu matematyków i astronomów krakowskich, formułując pogląd, że „gdyby nie ci nieznani, cisi oracze, którzy niwę polskiej astronomii wzdłuż i wszerz skopawszy przygotowali ją pod zasiew, nie mógłby wystrzelić z niej cudowny kwiat” geniuszu Kopernika³.

Ale astronomowie polscy przed Kopernikiem szli utartym szlakiem starej teorii astronomicznej i mimo dostrzeganych niezgodności między założeniami teoretycznymi a zjawiskami obserwowanymi na niebie nie potrafili obalić starej teorii, tym bardziej że jej podstawowe założenie — nieruchomość Ziemi zajmującej rzekomo centralne miejsce we wszechświecie — było uświęcone autorytetem Kościoła, ten zaś samo zajmowanie się naukami traktował podejrzliwie i w miarę możliwości hamował. Rozwój nauk w piętnastowiecznej Polsce nie był spokojnym procesem, ale zaciętą walką nowego z tym, co stare. Nauki musiały walczyć o prawo do istnienia i rozwijania się. Uczni musieli przełamywać opór teologów i scholastyków. Toteż dla rozbudzenia umysłu Kopernika doniosłe znaczenie posiadał fakt, że kiedy przybył na studia do Krakowa (w roku 1492), to atmosfera, w której studiował, była nie tylko atmosferą zainteresowania i entuzjazmu dla nauki, ale także i przede wszystkim atmosferą walki między nowymi, wolnomysłnymi prądami światopoglądowymi a starym światem średniowiecznej teologii i scholastyki.

Wspomnieliśmy już, że za starą, fałszywą teorią astronomiczną, która w końcu XV wieku stała się tamą hamującą dalszy rozwój astronomii i fizyki, stał autorytet potężnego feudalnego Kościoła katolickiego. Toteż żeby obalić starą teorię, trzeba było być wewnętrznie wolnym od ślepej, bezkrytycznej, średniowiecznej wiary w boskość i nieomylność autorytetów kościelnych.

Niezbędnym warunkiem dokonania przewrotu w astronomii był swobodny stosunek uczonego do autorytetu *Pisma świętego*, ojców Kościoła i filozofów scholastycznych. A więc do tego, żeby polskie odrodzenie mogło dać światu Kopernika, trzeba było czegoś więcej niż tylko „przeorywa-

nia niwy astronomii wzdłuż i wszerz". Trzeba było przewrotowi kopernikańskiemu utorować drogę również w dziedzinie pozaastronomicznej, mianowicie w dziedzinie stosunku do autorytetów średniowiecznych.

W ówczesnej sytuacji swobodny stosunek do teologii był niezbędnym warunkiem pchnięcia nauk przyrodniczych naprzód; przyrodoznawstwo mogło się wówczas rozwijać jedynie wbrew krępującej je teologii i jedynie w walce z nią. Stwierdził to dobitnie uczeń i przyjaciel Kopernika, Jerzy Joachim Retyk, pisząc, że do uprawiania nauki trzeba być człowiekiem „wolnego ducha”. Tę samą myśl wyraził również wielki astronom Kepler pisząc: „Kopernik to człowiek wyższego geniuszu i — co w tych zagadnieniach jest szczególnie ważne — człowiek wolny duchem”⁴.

Krótko mówiąc, nie tylko bez tych kilkunastu astronomów i matematyków krakowskich XV wieku Polska nie mogłaby dać ludzkości Kopernika, ale także i przede wszystkim bez grupy odważnych humanistów, którzy śmiało zaatakowali światopogląd średniowieczny i wytworzyli w wykształconych środowiskach ówczesnego społeczeństwa atmosferę tak swobodnego stosunku do teologii, że Kopernik mógł przystąpić do rewolucyjnej przebudowy astronomii bez hamulców wynikających ze ślepej wiary w *Pismo święte* i autorytety kościelne.

Wielkie odkrycie Kopernika jest nie do pomyślenia, nie do oderwania od tego potężnego bodźca, jakim był dla niego humanistyczny, wyzwalający z pęt teologii światopogląd przodujących myślicieli polskiego i włoskiego odrodzenia. Niezmiernie trudno byłoby Kopernikowi odrzucić przytłaczający ciężar tradycji teologicznej, gdyby humaniści włoscy nie odnaleźli i nie rozstawili poematu Lukrejusza — tej „starożytnej ewangelii walczącego ateizmu”⁵, gdyby do Polski nie przybył na dwadzieścia kilka lat wolnomyślny humanista włoski Filip Kallimach Buonaccorsi, przyjaciel rodziny Koperników, i przede wszystkim, gdyby na uniwersytecie krakowskim Kopernik nie dostał się w wir zaciętej walki polskich humanistów z teologami i scholastykami, którą zapoczątkował śmiały myśliciel Grzegorz z Sanoka. W związku z tym pierwszy rozdział powinien omawiać wkład Grzegorza do dziejów krytyki religii.

3. Wolnomyślny humanizm Grzegorza z Sanoka (1406—1477)

Umieszczenie Grzegorza z Sanoka w perspektywie drogi rozwoju prowadzącej do Kopernika ułatwia prawidłowe wyodrębnienie tej spośród wielu myśli Grzegorza, której doniosłość historyczna była największa. Jeżeli dzieło Kopernika było „rzuceniem rękawicy autorytetowi teologii w naukach przyrodniczych”⁶, to przy omawianiu poglądów Grzegorza z Sanoka trzeba na pierwszy plan wysunąć jego namiętny protest przeciwko obskurantyzmowi „tych, którzy chcieliby przystosowywać rozważania przyrodnicze do teologii chrześcijańskiej” (*qui christianae theologiae physicas rationes accomodarent*)⁷.

Uznając tę właśnie myśl Grzegorza za obiektywnie najbardziej doniosłą spośród jego myśli, musimy widzieć w Grzegorzu przede wszystkim bojownika idei niezależności nauk przyrodniczych od teologii, idei wolności badań naukowych, idei jak najbardziej postępowej i niewątpliwej.

Wprawdzie argument Grzegorza za niezależnością przyrodoznawstwa jest dla dzisiejszego czytelnika dość nieoczekiwany, jako że Grzegorz przybiera postawę obrońcy „majestatu bożego”, pomniejszanego jakoby przez teologów ich wymaganiem przystosowywania przyrodoznawstwa do teologii — bo przecież nie można zakreślać granic wszechmocy bożej i twierdzić, że prawa przyrody muszą być konieczne zgodne z tym, co umysł ludzki wykombinował sobie na temat Boga. Jeżeli przyroda rozwija się według praw nadanych jej przez Boga, to uczonym powinno być wolno badać przyrodę bez obawy, że badania te doprowadzą do gorszących wniosków⁸.

Co więcej, Grzegorz wysuwał również postulat uniezależnienia filozofii od teologii. Religii pozostawiał Boga i duszę, natomiast dla objaśniania całego materialnego świata domagał się prawa do przyjęcia materialistycznej filozofii Epikura. W konkretnych warunkach Polski XV wieku podział taki stanowił pierwszą próbę dokonania wyłomu w światopoglądzie teologicznym przez odebranie teologii prawa nie tylko do kontroli przyrodoznawstwa, ale również do narzucania mu idealistycznej, teologicznej interpretacji jego teorii. Wysunięta została przez Grzegorza zasada niekompetencji teologii nie tylko w przyrodoznawstwie, ale

również w filozofii przyrody. Przyjęcie epikureizmu przez Grzegorza oznaczało, że w dziedzinie fizyki religia nie ma nic do powiedzenia i musi się z niej wycofać, ustępując pola materializmowi.

Według świadectwa Kallimacha Grzegorz „ponad wszystkich filozofów przenosił Epikura”⁹. Warto zauważyć, że było to na dwa stulecia przed Gassendim.

Na dwa stulecia przed Kartezjuszem Grzegorz z Sanoka głosił radykalny dualizm duszy i ciała, budując w takim samym celu dualistyczną metafizykę — po to mianowicie, żeby fizyka mogła mieć charakter całkowicie materialistyczny. „Jak duch i ciało różnią się od siebie — powiedział Grzegorz — tak samo różnią się rządzące nimi prawa”¹⁰ — i wyciągał stąd wniosek, że teologia nie powinna zabierać głosu w sprawach należących do wyłącznej kompetencji nauki o ciałach materialnych. Podobny sens miało rygorystyczne odróżnianie przez Grzegorza spraw duchowych od spraw doczesnych, z czego wyciągał wniosek, że Kościół nie powinien się wtrącać do spraw doczesnych, a w szczególności politycznych, pozostawiając je kompetentnym czynnikom świeckim. Zakres spraw doczesnych, uwalnianych przez Grzegorza spod kontroli teologii, był przy tym bardzo obszerny, obejmując nie tylko przyrodoznawstwo, filozofię przyrody i życie polityczne, ale również wychowanie i etykę.

Do trzech innych myśli Grzegorza, gdyby miały być eksponowane na miejsce centralne, nasuwa się kilka zastrzeżeń. Scholastyczną dialektykę nazywał Grzegorz „majaczeniami na jawie” (*vigilantium insomnia*)¹¹. Ten śmiały atak na scholastykę — pierwszy na gruncie polskim — świadczy niewątpliwie o tym, że Grzegorz był autentycznym wczesnorenesansowym humanistą. Ale dziś — w kręgu marksistowskich historyków filozofii — dalecy jesteśmy od uproszczonych poglądów na scholastykę. Nie była ona bynajmniej czymś jednolitym: dzieje scholastyki to dzieje sporów i walk nie tylko o słowa. Dzieje scholastyki to dzieje walki toczonej przez kierunki opozycyjne przeciwko panującemu systemowi teologiczno-filozoficznemu. Dzieje scholastyki to dzieje sporu o stosunek wiary do rozumu, w którym obok stanowisk podporządkowujących rozum wierze i przeciwko takim stanowiskom były reprezentowane stanowiska broniące godności, niezależności i praw

rozumu. Dzieje scholastyki to dzieje sporu o uniwersalia, będącego pewną postacią sporu materializmu z idealizmem.

Warto także powiedzieć kilka zdań w obronie „metody scholastycznej”. To prawda, że nie była ona metodą odkrywania nowych prawd, ale tylko metodą obrony i uzasadniania dogmatów. To prawda, że nie była ona swobodnym rozważaniem racji przeciwstawnych stanowisk, ponieważ umysł scholastyka był związany autorytetem, którego włączanie do rozważań odbierało im charakter rzetelnej, autentycznej filozofii. Pamiętając o tym wszystkim nie można jednak nie zauważać, że w klasycznej konstrukcji scholastycznej kwestii¹² — w jej pierwszej części, poprzedzającej fatalny człon, zaczynający się formułą „*Sed contra*” — stawiane były śmiało i niepokojące pytania, przytaczane i uzasadniane rozmaite poglądy nieortodoksyjne, których referowanie przeciwdziało spustoszeniom dokonywanym przez świętą inkwizycję.

Inkwizytor palił wolnomyślne rękopisy, a na uniwersytecie scholastyk miał uzupełnić jego dzieło przez poddanie wolnomyślnych poglądów druzgocącej krytyce. Jednakże struktura kwestii scholastycznej była taka, że bardzo często — i oczywiście zazwyczaj wbrew intencjom scholastyka — pierwsza część „kwestii” stawiała się niemal jedyną publiczną trybuną poglądów racjonalistycznych, materialistycznych, a nawet ateistycznych. Nawet u świętego Tomasza z Akwinu znajduje się zdanie: „*Videtur, quod Deus non sit*” (wydaje się, że nie ma Boga) i zestaw argumentów ateistów, poprzedzający jego dowody na istnienie Boga¹³.

Wynika z tego — jak sądzę — taki wniosek, że nie można bezkarnie zaprzęgać rozumu w służbę tego, co wrogie rozumowi. Dzieje scholastyki dowodzą, że próba oparcia irracjonalnej religii na fundamentach racjonalnych doprowadziła ostatecznie do bardziej jaskrawego uwypuklenia sprzeczności między rozumem a religią i — dla ludzi myślących — stała się wytwórnią przesłanek pod wnioski ateistyczne. Niektórzy teologowie zauważyli to i w rezultacie scholastyka bywała atakowana nie tylko z lewa, ale również i z prawa. Nierzadko pojawiała się oskarżenie, że rozważania scholastyczne to droga do ateizmu. Istnienie takich oskarżeń powinno, moim zdaniem, powstrzymać ateistów od zbyt pochopnego potępiania scholastyki. Inaczej

mówiąc, dzieje średniowiecznej scholastyki to dzieje filozofii — uprawianej wprawdzie w szczególny sposób, lecz w każdym razie filozofii, w której bynajmniej nie wszystko było „majaczeniem na jawie”. Zastrzeżenie to nie pomniejsza oczywiście w niczym historycznej zasługi Grzegorza, ponieważ w tamtych czasach postępowy charakter miało przede wszystkim zwalczanie scholastyki.

Pewne zastrzeżenia budzi dziś również stosunek Grzegorza do Arystotelesa. To prawda, że w niektórych okresach historycznych autorytet — interpretowanego w określony sposób Arystotelesa — bardzo dotkliwie przeszkadzał rozwojowi niektórych nauk i w związku z tym walka Valli, Telesia, Bruna, Campanelli i Galileusza z autorytetem Arystotelesa miała znaczenie pozytywne dla rozwoju kultury. Z drugiej strony jednak nie można zapominać o tym, że i renesansowy arystotelizm takich myślicieli, jak Pomponacjusz, Porzio, Cesalpino i Vanini¹⁴, był jedną z głównych dźwigni rozwoju filozofii materialistycznej i ateizmu. Zresztą z dzieł Arystotelesa jeszcze i dziś można się wiele nauczyć, toteż podkreślając zasługę Grzegorza w tym, że śmiało atakował Arystotelesa, należy sens tego ataku ujmować bardzo konkretnie, koncentrując uwagę raczej na samej funkcji przeciwstawiania Arystotelesowi zdecydowanego materialisty Epikura — bez uogólnień, z których by miało wynikać, że atakowanie arystotelizmu w epoce odrodzenia było zawsze i w każdym przypadku postępowe.

Wreszcie jeśli chodzi o inwektywy Grzegorza skierowane przeciwko komentatorom dzieł Arystotelesa, również trudno zgodzić się z ich globalnym potępieniem. Nie brakło przecież takich komentatorów, którzy z dzieł Arystotelesa potrafili wydobywać ich materialistyczny sens i cenne wskazówki metodologiczne; byli i tacy, którzy wyczytywali z nich przede wszystkim ateistyczną myśl o wieczności świata, aktywności materii i obiektywności praw nieustannego przeobrażania się oblicza przyrody i społeczeństwa.

Grzegorz potępiał owych komentatorów za to, że „zapominają o samych sobie” (*sui ipsius oblit*), „zajmując się strzeżeniem cudzych myśli”¹⁵; wprawdzie wynikający z tych sformułowań postulat samodzielnego myślenia wydaje się jak najbardziej słuszny i aktualny, niemniej do samych sformułowań można mieć zastrzeżenia. Cóż złego bowiem w „strzeżeniu cudzych myśli”? Jeżeli są to myśli

odkrywcze, głębokie, prawdziwe i piękne, to przecież trzeba się do nich odnosić z pietyzmem, myśli takie należy troskliwie zbierać i strzec, ocalać od zapomnienia, przypominać i objaśniać.

A „zapominanie o sobie” to w filozofii i nauce bardzo cenna umiejętność i niekiedy elementarny warunek uczciwej pracy. Jeżeli chcemy, żeby dyskusje naukowe i filozoficzne, w których bierzemy udział, owocowały, „umysł nasz musi być zupełnie wolny i nieskrępowany”¹⁶ przywiązaniem do jakiejś jednej myśli tylko z tego powodu, że jest ona naszą „własną” myślą. Może się przecież zdarzyć, że jakaś „cudza” myśl okaże się prawdziwsza i głębsza od naszej. Słowem — umiejętność „zapominania o sobie”, zdolność do zachwycania się cudzymi myślami to jedna z istotnych cech prawdziwie szlachetnego umysłu.

Doniosłe znaczenie miała postulowana przez Grzegorza reforma nauczania. Domagał się, żeby młodzież rozpoczęła studia nie od teologii, lecz od poezji¹⁷. W owym czasie był to niewątpliwie postulat postępowy: wrażliwe umysły młodzieży miały być odąd wystawione na oddziaływanie epikurejskiego materializmu starożytnej poezji rzymskiej, gdy dotąd były karmione przede wszystkim religią. Pod pretekstem rugowania językowego barbarzyństwa lektury scholastycznej i dążenia do pięknego i poprawnego sposobu wysławiania się rozpoczynał Grzegorz na terenie Polski walkę o zmianę światopoglądowej treści nauczania.

Dziś wysunięcie takiego postulatu musiałoby wzbudzić kilka zastrzeżeń. Z postulatu tego słuszne pozostało tylko to, żeby nie zaczynać studiów od teologii — jako że w ogóle nie warto studiować teologii ani za młodu, ani w latach dojrzałych, chyba że zajmujemy się specjalnie historią filozofii lub religioznawstwem i studiujemy teologię nie po to, żeby ją sobie przyswoić, lecz po to, by lepiej poznać epokę, w której określone dzieło teologiczne odgrywało pewną rolę i językiem teologicznym wyrażało pewne twierdzenia filozoficzne lub społeczno-polityczne. Jeżeli zaś chodzi o poezję, to najważniejszą sprawą w nauczaniu byłoby rozbudzanie zamiłowania do poezji. Tymczasem przeładowanie programu szkolnego poezją i stawianie stopni za znajomość utworów poetyckich mogłoby prowadzić raczej do odstręczenia młodzieży od poezji. Czytanie wierszy nie

powinno mieć nic wspólnego z przymusem szkolnym. Toteż zdanie Grzegorza, że poezja jest młodzieży „tak niezbędnie potrzebna jak pożywienie”¹⁸, należałoby przeformułować w ten sposób, że poezja powinna stać się dla młodzieży równie niezbędna, jak pożywienie. A więc należałoby znaleźć taki sposób wplatania utworów poetyckich do programu szkolnego, żeby od czasu do czasu jakiś wiersz oczarował młodzież i wzbudził w niej nieodpartą potrzebę czytania poetów i samodzielnego odkrywania uroków poezji.

Przeprowadzona przez Grzegorza krytyka średniowiecznego wychowania przeładowanego teologią ujawnia nam najdobitniej, z jakich pozycji przeprowadzał tę krytykę, czyli jakich wartości bronił, kiedy wysuwał postulat, żeby umysłów młodzieży nie karmić teologią. Była to oczywiście krytyka z pozycji humanistycznego kultu poezji, z pozycji renesansowego umiłowania antycznej, pogańskiej kultury. Czy tych wartości trzeba było bronić? Oczywiście. Nie zapominajmy o tym, że dla wielu teologów chrześcijańskich poezja była — według słów świętego Hieronima — „strawą diabelską” (*cibus daemonum*)¹⁹, a więc trzeba było wywalczyć prawo do karmienia tą strawą umysłów młodzieży. Warto także przypomnieć, że umiłowanie poezji łączyło się w duszy Grzegorza z gorącym umiłowaniem muzyki (*affectus ad musicam*)²⁰.

W przytoczonych przez Kallimacha wypowiedziach Grzegorza znajdujemy również szalenie interesujące załączki dociekania nad istotą religii. W tych dociekaniach religioznawczych ujawnia się niewątpliwie największa oryginalność myśli Grzegorza.

Według Grzegorza religia powinna cały szereg dziedzin ustąpić rozumowi, ponieważ sama jest czymś irracjonalnym. Tę irracjonalność religii podkreśla Grzegorz kilkakrotnie, powiadając, że „w religii bardzo wiele rzeczy opiera się wyłącznie na pobożności bez żadnego udziału rozumu” — *non accedente ratione*²¹. Przeciwwstawiając się zaprzysięganiu traktatu pokoju na Eucharystię, używa następującego argumentu: „Powiedzą, że ponieważ na żadnym rozumowym dowodzie (*nullo humanae rationis argumento*) nie jest to oparte, zuchwałością jest i twierdzenie, a bezwstydem żądanie, aby w to wierzone”²², bo „gdy przed-

miot sam z siebie nie obudza wiary, wyśmieją nas, że wierzymy w nieprawdopodobne rzeczy" ²³.

Twierdzenie o irracjonalności religii łączyło się w dziejach zazwyczaj z przekonaniem, że religia jest sprawą uczuć. Tymczasem u Grzegorza spotykamy oryginalną i odkrywczą myśl, że dziedzina religii — nie będąc dziedziną rozumu — nie jest dziedziną uczuć. Nie tylko racjonalne, ale również emocjonalne i estetyczne pierwiastki są, według Grzegorza, czymś innym niż religia, a więc czymś zapożyczanym przez nią z zewnątrz. Pogląd, że kaznodzieje religijni winni zapożyczać uczucia od poetów ²⁴, jest wprawdzie uwikłany w niezbyt sympatyczny kontekst rozważań o sposobie zwiększenia skuteczności oddziaływania duchowieństwa na społeczeństwo, ale mimo to stanowi niewątpliwie oryginalny wkład polskiej myśli do filozofii religii. Oryginalność ta rzuca się w oczy zwłaszcza w zestawieniu z teoriami, które pojawią się trzysta lat później. Wiemy, że przedstawiciele klasycznej filozofii niemieckiej w poszukiwaniu specyficznej treści religii sformułowali trzy zasadnicze teorie: według pierwszej — istotą religii jest racjonalna metafizyka (heglizm); według drugiej — istotą religii jest etyka (kantyzm); według trzeciej — istotą religii nie jest ani filozofia, ani etyka, ale uczucie (romantyzm Schleiermachera). Otóż koncepcja Grzegorza nie sprowadza się do żadnej z tych teorii, ale stanowi załączek czwartej, socjologicznej teorii religii.

Naukę, filozofię, etykę religia powinna pozostawić rozumowi — sądzi Grzegorz. Dziedzina uczuć to dziedzina poezji. Teologicznemu postulatowi, aby poeci czerpali treść poezji z religii, przeciwstawia Grzegorz postulat, aby kaznodzieje zapożyczali uczucia od poetów. Czymże więc jest religia dla Grzegorza, skoro wyłączył z niej filozofię, etykę i uczucia jako elementy zapożyczane z zewnątrz? Religia jest więzią (*vinculum*) — powiada Grzegorz — więzią mającą na celu umacnianie praw (*servandarum legum vinculum*) ²⁵. Inaczej mówiąc, religia — według Grzegorza — to „narzędzie rządzenia ludem” (*ad regendum vulgus*) ²⁶.

Sformułowanie to zaczerpnął Grzegorz od starożytnego historyka Kurcjusza Rufusa ²⁷, do którego w tym samym celu sięga później Spinoza ²⁸ i Holbach ²⁹. Pogląd Grzegorza, że religia jest przede wszystkim „narzędziem rządze-

nia", stanie się wkrótce typowo renesansową teorią religii. W ten sposób — po Grzegorz — będą ujmować religię Machiavelli, Pomponacjusz, Montaigne, Bruno i Vanini³⁰. W takim ujęciu religii — przede wszystkim od strony jej społecznej, klasowej funkcji — znajdują się u Grzegorza punkty wyjścia dla dalszego rozwoju polskiej krytycznej refleksji o religii, początki drogi rozwojowej, prowadzącej w drugiej połowie XVII wieku do ateizmu Kazimierza Łyszezyńskiego.

Grzegorz zauważył, że biskupi skupieni wokół biskupa krakowskiego posługują się religią jako narzędziem polityki prowadzonej w interesie magnatów, osłabiającej władzę królewską, polityki kierowania ekspansji polskiej na wschód przy jednoczesnych ustępstwach wobec Krzyżaków. Jeżeli politykę taką uważało się za niesłuszną, to z faktu tego można było wyciągnąć cztery różne wnioski praktyczne: albo demaskować tę funkcję religii w celu całkowitego zerwania z religią, albo wykorzystywanej w ten sposób religii przeciwstawić inną religię, albo walczyć o całkowite oddzielenie religii od polityki, albo wreszcie posłużyć się tą samą religią w odmiennych celach. Otóż na wyciągnięcie pierwszego wniosku było jeszcze za wcześnie; wniosek taki mogła wyciągnąć dla samej siebie grupka wykształconych humanistów, ale nie było żadnych szans na to, aby ateizm mógł się stać ideologią szerszego ruchu społecznego. Drugi wniosek wyciągnęli w czasach młodości Grzegorza polscy husyci, ale w roku 1439 ponieśli klęskę. Istnieją poszlaki, że młody Grzegorz odnosił się do tego ruchu z sympatią³¹.

Grzegorz oscylował między trzecim a czwartym wnioskiem, aż wreszcie, widząc bezskuteczność walki o oddzielenie religii od polityki, doszedł do przekonania, że nie należy przeciwnikom politycznym pozostawiać monopolu na posługiwanie się religią, ale warto podjąć próbę wykorzystania tej samej religii jako narzędzia realizacji bardziej postępowego programu politycznego, a więc programu unowocześniania państwa, popierania rozwoju miast, wzmocnienia władzy królewskiej, rozbicia Krzyżaków i uzyskania szerokiego dostępu do morza. Skoro episkopat był ogniskiem intryg przeciwko królowi, a walka z episkopatem ścigała na głowę króla biskupie i papieskie klątwy, należało od wewnątrz rozsadzić episkopat i na stanowiska bi-

skupów wprowadzić ludzi reprezentujących postępowy program polityczny. Taką taktykę postanowiła zastosować królowa Sonka i pozostający pod jej wpływem jej syn Kazimierz Jagiellończyk. W rezultacie udało im się wprowadzić do episkopatu trzy osoby o postępowej orientacji politycznej: jedną z tych osób był Grzegorz z Sanoka, który w roku 1451 — „na życzenie królowej i mimo oporu kardynała Zbigniewa”³² — został arcybiskupem lwowskim.

Za wysunięciem Grzegorza na to stanowisko przemawiało nie tylko to, że był zwolennikiem nowych prądów i posiadał lepszą od kogokolwiek w ówczesnej Polsce znajomość kultury humanistycznej, ale również jego dotychczasowa postawa polityczna, a w szczególności jego sławny spór z roku 1444 z legatem papieskim kardynałem Cesari-
nim, w czasie którego, broniąc polskiej racji stanu, Grzegorz odważył się postawić mu zarzut, iż czyni ze Stolicy Apostolskiej „patronkę wiarołomstwa” (*perfidiae patrona*)³³. Jako arcybiskup, Grzegorz potrafił w roku 1454 przeciwstawić się prokrzyżackiemu stanowisku biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, wypowiadając się za udzieleniem poparcia walce miast pruskich zbuntowanych przeciwko Krzyżakom. Później przeciwstawiał się intrygom legatów papieskich usiłujących skłonić Polskę do wojny przeciwko husyckim Czechom i wznowienia wojny z Węgrami. Przeciwstawił się również żądaniu papieża i decyzji sejmu piotrkowskiego, aby wydać legatowi zbiegłego z Włoch spiskowca — Kallimacha. Nie ograniczył się przy tym do udzielenia mu w swoim dworze schronienia, ale zjednał mu potężnych protektorów i uzyskał dla niego stanowisko nauczyciela synów królewskich, z którego Kallimach awansował na dyplomatę, wysyłanego przez króla za granicę w ważnych misjach politycznych.

Broniąc Kallimacha i stwarzając mu korzystne warunki dla osiedlenia się w Polsce, uczynił Grzegorz rzecz bardzo doniosłą dla dalszego rozwoju humanizmu w Polsce. Filip Kallimach Buonaccorsi (1437—1496), który przybył do Polski w roku 1470 i pozostał w niej do końca życia, przyczynił się w ciągu tego ćwierćwiecza do rozbudzenia życia umysłowego i kształtowania się postawy wolnomyślniej.

Starszy o trzydzieści lat Grzegorz był dla Kallimacha wzorem osobowym, przykładem renesansowego humanisty, zawdzięczającego wszystko samemu sobie, własnemu cha-

rakterowi i zdolnościom, odznaczającego się wszechstronnymi zainteresowaniami i samodzielnością umysłu.

W *Radach* dla króla Jana Olbrachta Kallimach jest kontynuatorem politycznego programu Grzegorza z Sanoka. Doradza królowi, aby — w oparciu o bogate miasta — umocnić władzę królewską, uniezależniając ją od papieństwa i łamiąc bezwzględными posunięciami samowolę świeckich i duchownych możnowładców³⁴.

Z postępowym programem reform, mających na celu umocnienie państwa i uniezależnienie go od papieństwa, wystąpił w drugiej połowie XV wieku również magnat wielkopolski Jan Ostroróg (ok. 1430—1501), autor *Monumentum pro reipublicae ordinatione*³⁵.

4. Znaczenie przewrotu dokonanego przez Kopernika dla dziejów ateizmu

Rok 1543, w którym ukazało się nieśmiertelne dzieło Kopernika *O obrotach*, to jedna z przełomowych dat w dziejach kultury. Dziełem tym Kopernik dał początek nie tylko nowożytnemu przyrodoznawstwu, ale również nowej koncepcji człowieka i roli człowieka w świecie.

Dzieło Kopernika dowodzące ruchu Ziemi dookoła Słońca burzyło podstawowe fundamenty średniowiecznego, religijnego poglądu na świat. Fundamenty te były następujące: przeciwstawianie doskonałego „nieba” marnej, pogardzanej Ziemi; przekonanie o marności i słabości rozumu ludzkiego, rzekomo skażonego i zamroczonego przez „grzech pierworodny”; przekonanie o ograniczonych możliwościach i niewielkiej wartości nauk oraz przekonanie o nieomyślności *Pisma świętego* i ojców Kościoła.

Przeciwstawianie „nieba” Ziemi było możliwe tylko przy uważaniu Ziemi za nieruchomą i znajdującą się na samym „dole” hierarchicznie zróżnicowanego świata. Wykazanie, że Ziemia, podobnie jak inne planety, obiega Słońce, odebrało sens średniowiecznemu pojęciu „nieba”. Niebem okazała się bowiem teraz cała przestrzeń, obejmująca wszystkie ciała niebieskie włącznie z Ziemią. Kopernik przywrócił pogardzanej Ziemi godność, wykazując, że zupełnie tak samo jak inne planety, Słońce i gwiazdy, znajduje się

ona w „niebie” (czyli w tejże nieskończonej przestrzeni). Odkrycie ruchu Ziemi odebrało sens teologicznemu absolutyzowaniu wyróżnionych miejsc w przestrzeni. Teologowie uczyli, że „niebo” wraz z Bogiem, aniołami i świętymi znajduje się wysoko „w górze” nad nami; o Synu Bożym powiadano, że „wstąpił na niebiosy”; tymczasem z teorii Kopernika wynikało, że w ciągu dwunastu godzin to, co było nad nami, znajdzie się pod nami, a to, co było „na dole”, znajdzie się „na górze” i nie ma absolutnie żadnych podstaw do tego, by którykolwiek punkt znajdujący się w danej chwili „nad nami” uznać za absolutny zenit. Okazało się, że słów codziennie odmawianej modlitwy nie można odtąd brać dosłownie, ponieważ sformułowania: „który jesteś w niebie”, „zstąpił do piekieł”, „wstąpił na niebiosy” są związane z systemem wyobrażeń fałszywej, geocentrycznej astronomii ³⁶.

Odkrycie prawdziwego układu ciał niebieskich w obrębie systemu słonecznego było tak wielkim triumfem rozumu ludzkiego, że dalsze poniżanie człowieka przez teologów stawało się poglądem jawnie fałszywym. Okazało się, że rozum ludzki nie jest wcale słaby i marny, ale stanowi wspaniałe narzędzie poznawania obiektywnej rzeczywistości. Okazało się, że w oparciu o prawidłowo zaplanowane obserwacje i prawidłowo przeprowadzone obliczenia rozum ludzki może swoim własnym wysiłkiem — bez żadnej „łaski” bożej, bez jakiegokolwiek nadprzyrodzonej pomocy — odkrywać prawdę o świecie. Przecistawianie rzekomo nędznego rozumu ludzkiego rzekomo doskonałemu umysłowi bożemu straciło sens. „Patrz na odkrycie Kopernika i podziwiał boskość człowieka!” — pisał filozof włoski Campanella ³⁷. To wyrażenie „boskość człowieka” było protestem przeciwko poniżaniu rozumu ludzkiego przez średniowiecznych teologów. W świetle osiągnięć naukowych Kopernika prawdziwie „boską” istotą okazywał się człowiek, umiejący odkrywać najbardziej zawiłe tajemnice świata.

Odkrycie Kopernika rzuciło nowe światło na istotę nauki. Przedtem teologowie ograniczali rolę nauki do opisu i porządkowania zjawisk. Mówi o tym wyrażnie teolog Osjander w przedmowie do dzieła Kopernika, dowodząc, że ani astronom, ani filozof „nie będą w stanie bez boskiego objawienia ani odkryć cokolwiek pewnego, ani

cokolwiek nam przekazać". „Niech więc nikt nie oczekuje od astronomii niczego pewnego w odniesieniu do hipotez, gdyż ona niczego pewnego w tym dać nie może..."³⁸

Przedmowa Osjandra miała zabezpieczyć dzieło Kopernika przed atakami teologów, ponieważ przedstawiała teorię kopernikańską jako nieszkodliwą konstrukcję matematyczną, fikcję umysłu ludzkiego ułatwiającą porządkowanie materiału obserwacyjnego astronomów — bez żadnych pretensji odkrywczych i poznawczych, które by mogły zagrozić „prawdzie” objawienia.

Ale przedmowa ta stała w wyraźnej sprzeczności z tekstem dzieła, w którym Kopernik bynajmniej nie w sposób hipotetyczny, lecz stanowczo twierdzący wypowiadał się o ruchu Ziemi dookoła Słońca. Najlepszym dowodem, że Kopernik istotnie w taki sposób formułował swoją teorię, było żądanie Kongregacji Indeksu z dnia 15 maja 1620 roku, aby w następnych wydaniach dzieła Kopernika skreślić lub przeformułować jedenaście fragmentów, w których Kopernik traktuje swoją teorię jako odkrycie rzeczywistego układu ciał niebieskich, a nie jako subiektywną konstrukcję³⁹.

Kopernik wyraźnie odróżniał subiektywne konstrukcje, wymyślane przez dawnych astronomów, którym pozwalano, „*ut quoslibet fingerent circulos*” (aby wymyślali sobie dowolne kółka — fikcyjne epicykle), od swojej pracy — nie konstrukcyjnej, lecz odkrywczej. Kopernik był głęboko przekonany o istnieniu obiektywnych prawidłowości zarówno w ruchach ciał niebieskich, jak w rozwoju społeczeństw (o czym będzie dalej mowa) i ambitnym celem jego wieloletnich badań było odkrycie tych prawidłowości. Pisząc o tym, co starał się odkryć, używał Kopernik następujących sformułowań: „*ratio motuum*”, „*ratio apparentium*”, „*ratio ordinis*”, „*causae apparentium*” — a więc prawdziwe przyczyny obserwowanych pozornych ruchów planet, którymi musiała według niego być „*forma mundi*”, czyli struktura układu słonecznego. Sposób, w jaki poszczególne planety wraz z Ziemią są rozlokowane wokół Słońca, stanowi zasadnicze prawo (*lex*) ich ruchów, obserwowanych przez nas z Ziemi. Toteż po opisaniu odkrytego przez siebie układu planet wokół Słońca — w dziesiątym rozdziale pierwszej księgi dzieła *O obrotach* — Kopernik nie używa sformułowania: „Taka jest

moja hipoteza", lecz „*Tanta nimirum est divina haec Optimi Maximi fabrica*” (Takie właśnie jest to boskie dzieło Istoty Najlepszej i Największej). Użycie takiego sposobu mówienia miało na celu podkreślenie, że nie *Pismo święte* i nie ojcowie Kościoła, ale uprawiana rzetelnie nauka odkrywa rzeczywistą budowę wszechświata. I dlatego przede wszystkim to zdanie zakwalifikowali kardynałowie do skreślenia, ponieważ dostrzegli w nim zuchwałe wtargnięcie nauki na teren monopolizowany dotąd przez teologię.

Teoria Kopernika — jak to jeszcze przed teologami katolickimi zauważyli przywódcy reformacji, Luter i Melancthon — stała w wyraźnej sprzeczności z wieloma tekstami *Pisma świętego*, uważanego dotąd za nieomyłne. Według *Biblii* Ziemia jest nieruchomym środkiem świata, a Słońce krąży dookoła Ziemi. Zrozumienie teorii Kopernika zmuszało do uznania jej za prawdziwą, a wobec tego — do uznania poszczególnych tekstów *Biblii* za fałszywe. Z kolei przekonanie, że w *Pismie świętym* znajduje się chociażby jedno zdanie fałszywe, odbiera od razu temu *Pismu* cechę świętości i nieomyłności. Kopernik sprawił, że *Pismo święte* przestało być — przynajmniej dla większości ludzi wykształconych — pismem „świętym” i stało się zwykłą książką, antologią utworów pisanych przez ludzi, odzwierciedlających zarówno ograniczoną wiedzę, jak i niewiedzę epoki, w której żyli. Także oparte na komentowaniu *Pisma świętego* dzieła ojców Kościoła i średniowiecznych teologów chrześcijańskich, piszących o nieruchomości Ziemi, o niemożliwości istnienia antypodów itd., przestały być uważane za skarbnicę wszelkiej wiedzy.

Dzieło Kopernika uprzytomniło uczonym niekompetencję teologów w sprawach nauki. Kopernik odmawiał im prawa do wypowiedzania się na tematy naukowe, jeżeli nie posiadają wykształcenia matematycznego i dostatecznego zasobu wiedzy pochodzącej ze sprawdzalnego i sprawdzanego doświadczenia — bo „argumenty” zaczerpnięte z *Pisma świętego* nie są argumentami i dla dyskusji naukowej nie mają żadnej wartości.

Tych teologów, którzy nie posiadając naukowych kompetencji, wtrącają się do dyskusji naukowych i ścisłym naukowym rozumowaniom przeciwstawiają teksty *Pisma świętego*, nazywał Kopernik „matajologami”, a więc płożącymi głupstwa. Przewidywał, że również przeciwko jego

teorii wystąpią tacy matajologowie: „i mimo zupełnej nieznamości nauk matematycznych roszczęc sobie przecież prawo do wypowiedzania o nich sądu, na podstawie jakiegoś miejsca w *Piśmie św.*, tłumaczonego źle i wykrętnie odpowiednio do ich zamierzeń, ośmielą się potępiać i prześladować tę moją teorię”⁴⁰. Był jednak dostatecznie „wolny duchem”, dostatecznie wolny od ślepej wiary w autorytet *Pisma świętego*, żeby ataki te zlekceważyć. Napisał więc: „O tych jednak zupełnie nie dbam, do tego stopnia, że sąd ich mam nawet w pogardzie jako lekkomyślny”⁴¹.

W przeciwieństwie do pisarzy średniowiecznych, których dzieła pełne były przytoczeń z *Pisma świętego*, ojców Kościoła i dzieł Arystotelesa, Kopernik nie powoływał się na żadne autorytety. Opisywał obserwacje, przeprowadzał obliczenia, wyciągał wnioski i lekceważąc średniowieczne autorytety, posuwał naukę naprzód. Z autorów kościelnych wspomina w swoim dziele tylko jednego — Laktancjusza, aby na jego przykładzie potępić wtrącanie się teologów do nauk, na których się nie znają. „Nie jest przecież tajemnicą — pisze Kopernik — że Laktancjusz, sławny zresztą pisarz, ale słaby matematyk, mówi o kształcie Ziemi zupełnie jak dziecko, sztydząc z tych, którzy podali, że Ziemia ma kształt kuli. Nie powinno więc dziwić ludzi nauki, jeżeli tacy jacyś i mnie będą wyśmiewać”⁴².

Podobnie jak inni wielcy ludzie epoki odrodzenia Kopernik był człowiekiem niezwykle wszechstronnym. Posiadał wykształcenie prawnicze, medyczne, filozoficzne i filologiczne. Zajmował się praktyką lekarską i administracją majątków kapituły warmińskiej. Sporządził i opublikował pierwszy w Polsce przekład z greckiego, mianowicie *Listy obyczajowe, sielskie i miłosne* Teofilakta Simokatty, bizantyńskiego uczonego z VII wieku. Posiadał zdolności malarzkie: zachował się dotąd jego świetny autoportret. Zajmował się mechaniką, optyką, geometrią, opracował i wydał w roku 1542 dzieło z zakresu trygonometrii sferycznej *De lateribus et angulis triangulorum*. Zajmował się inżynierią wojskową i hydrauliką. Współ z przyjacielem Aleksandrem Skultetem z Tczewa zajmował się chronografią (ustalaniem dat dawnych wydarzeń) i geografiją, opracował mapę Prus i Warmii, którą na próżno starali mu się wykraść agenci krzyżacy. Mówiąc słowami autora pierwszej naukowej pracy o teorii Kopernika, Jana Śniadeckiego:

„Czegokolwiek chwycił się ten wielki człowiek, we wszystkim prawie zostawił piętno swego twórczego rozumu”⁴³.

Dotyczy to również prac ekonomicznych Kopernika. Według najnowszych badań Kopernik jako ekonomista jest nie mniejszym rewolucjonistą w nauce niż jako astronom. W latach 1510—1526 Kopernik opracował kilka rozpraw ekonomicznych, m. in. *O sposobie bicia monety* i *O szacunku monety*, w których podejmuje — pierwszą w dziejach nauki polskiej — próbę rozszerzenia tradycyjnej problematyki historycznej na historię gospodarczą, a w szczególności na historię pieniądza, odkrywając prawo ekonomiczne wypierania dobrej monety przez gorszą oraz wpływ polityki finansowej na rozwój i upadek państw. Kopernik był prawdopodobnie pierwszym uczonym, który wypowiedział pogląd, że prawa ekonomiczne działają w sposób obiektywny, niezależnie od woli i świadomości ludzkiej.

W pracach ekonomicznych Kopernika można także odnaleźć załączki utopii społecznej. Żyjąc w państwie feudalnym, Kopernik nakreślił kilkoma pociągnięciami pióra wizję społeczeństwa, w którym polityka gospodarcza władzy państwowej stwarza silne bodźce zachęcające do wydajnej pracy, w rezultacie której „będzie wszystkiego pod dostatkiem”, a uwolnieni od trosk materialnych ludzie będą mieli wiele wolnego czasu na poświęcanie go nauce i sztukom pięknym; powstanie społeczeństwo „jaśniejące wspaniałymi dziełami sztuki, znakomitymi twórcami i obfitością wszystkiego”⁴⁴.

Jeszcze za życia Kopernika jego uczeń Jerzy Joachim Retyk (1514—1576) zorientował się, że postać Kopernika może być wysunięta jako wzór osobowy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że o dokonaniu odkrycia zadecydowały nie tylko wybitne zdolności, ale również zalety charakteru Kopernika, wytrwałość i zdumiewająca pracowitość, wyrastająca z pasji naukowo-badawczej, z zafascynowania wielkim problemem naukowym. Retyk obserwował sposób pracy Kopernika. Kopernik przeprowadził około 60 obserwacji i pomiarów astronomicznych. Każda obserwacja była starannie zaplanowana i stanowiła przemyślane pytanie, zadane przez Kopernika przyrodzie. Prócz własnych obserwacji Kopernik wykorzystał w swojej pracy olbrzymi materiał obserwacyjny astronomów XV wieku, średniowiecznych astronomów arabskich i starożytnych

astronomów greckich. Warunkiem naukowego wykorzystania tego materiału było sprowadzenie wszystkich obserwacji do wspólnego chronologicznego mianownika, to znaczy umieszczenie ich w jednym kalendarzu. Tymczasem dane o starożytnych i średniowiecznych obserwacjach astronomicznych podawane były według najrozmaitszych kalendarzy, różnych er (greckich, egipskich, babilońskich). Poszczególne obserwacje były zapisywane pod miesiącami o dziwacznych nazwach: Phamenoth, Phaophi, Pharmuthi... Rok obserwacji podawany był w kolejnych latach panowania różnych monarchów; trzeba było doskonale znać historię i chronologię starożytną, aby ustalić, że np. czwarty rok panowania cesarza Hadriana to 121 rok naszej ery; poszczególne takie lata zaczynały się od różnych dni i miesięcy, a dane historyków były często ze sobą niezgodne.

Do wprowadzenia ładu w ten labirynt przeróżnych er trzeba było nie tylko genialnej przenikliwości, ale także nieprawdopodobnej wprost pracowitości, systematyczności, umiejętności skoncentrowania się na zasadniczym zadaniu życia. Kiedy entuzjasta teorii Kopernika, wspomniany już uczony niemiecki Retyk, przybył do Polski, żeby zapoznać się bliżej z odkryciami naszego wielkiego astronoma, i przez dwa lata przyglądał się jego warsztatowi pracy, napisał później w liście do astronoma Schonera: „Nie wystawiałem sobie ani cienia nawet tak wielkiego ogromu pracy... Tak wielki to ogrom pracy, że nie każdy bohater mógłby go udźwignąć i w końcu pokonać”⁴⁵.

Postać Kopernika wydała się Retykowi podobna do mitologicznego Heraklesa, który wziął od olbrzyma Atlasa na swoje barki sklepienie gwiazdzistego nieba i nie ugiął się pod nim.

Wysunięcie Kopernika jako wzoru osobowego mogło i powinno było przestawić na nowe tory polską pedagogikę. Bo przecież tym, co najważniejsze w pedagogice, jest prawidłowe ujęcie celu pracy wychowawczej. Przede wszystkim trzeba jasno uświadomić sobie, jakie cechy osobowości należy rozwijać, jaki typ człowieka pragniemy ukształtować. Cała reszta to tylko dostosowanie odpowiednich metod do wyraźnie zarysowanego celu. Czy chodzi o to, żeby wychowanie najlepiej przygotowało człowieka do przyszłego życia „na tamtym świecie”, czy

też do konkretnej działalności na tym świecie? Czy chcemy wytworzyć typ człowieka posłusznego, którym łatwo będzie kierować, czy też człowieka umiejącego samodzielnie myśleć i decydować? Czy chcemy wytworzyć typ człowieka, który „będzie znał swoje miejsce” w społeczeństwie i potrafi pogodzić się z losem, czy też człowieka, który odważy się podjąć trud walki o przebudowę rzeczywistości społecznej? Czy chcemy ukształtować człowieka, który będzie umiał dawać sobie radę w życiu i potrafi zdobywać dobra życiowe, czy też człowieka ogarniętego ambicją, aby dać z siebie jak najwięcej?

Kopernik może być traktowany jako uosobienie następujących istotnych cech osobowości: śmiała myśl, przekraczająca granice, które by jej chciano zakreślić; umiejętność skoncentrowania się na zadaniu uznanym za najważniejsze; wytrwałość i pracowitość, uwieńczone udanym rezultatem, doniosłym odkryciem, dziełem, które stało się fundamentem nowej epoki.

Cała rzecz zaś w tym, żeby nie ograniczyć się do dumy narodowej z faktu należenia do narodu, który w XV wieku wydał z siebie Kopernika, lecz żeby tak pokierować wychowaniem młodzieży, aby naród nasz wciąż wydawał nowych Koperników, entuzjastów pracy naukowo-badawczej, rewolucjonizujących naukę i wprowadzających ludzkość na nowe tory. A jedną z najlepszych metod wychowawczych jest takie umiejętne podsuwanie wzorów osobowych, aby swoim przykładem fascynowały i skłaniały do naśladowania.

Warto przy tej okazji przypomnieć słowa Giordana Bruna z poematu *De innumerabilibus*, w którym poświęcił kilkanaście heksametrów na inwokację do Kopernika:

Umysłu twego nie tknęła nikczemność wieków ciemnoty,
A głosu nie zagłuszył wrzask hałaśliwy głupców;
Szlachetny Koperniku, którego dzieła-pomniki
W latach wczesnej młodości myślą naszą wstrząsnęły ⁴⁶.

W czterowierszu tym Bruno podkreślił rzecz najważniejszą: umiejętność wstrząsania umysłami w sposób pobudzający je do wyteżonej i skutecznej działalności naukowo-badawczej. Kopernik to potrafił i dlatego do największych

jego dzieł należy zaliczyć Bruna i Galileusza, których umysły zafascynował i zapłodnił.

Znaczenie zapładniającego wpływu Kopernika na umysły wielkich myślicieli następnych stuleci trafnie ujął Stanisław Staszic, pisząc: „Gdyby Polska nie była wydała Kopernika, Francja nie zaszczycałaby się Karthezym ani Anglia Newtonem”⁴⁷.

Kopernik gorąco kochał Polskę. Ze wszystkich obowiązków za najświętsze uważał obowiązki wobec ojczyzny⁴⁸. Gdy zachodziła potrzeba, bronił ojczyzny przeciwko Krzyżakom z bronią w rękę. Kierował obroną Olsztyna przed Krzyżakami.

Był przy tym prawdziwym człowiekiem z krwi i kości. Miał w życiu wielką miłość: ukochaną jego była Anna Schilling, córka sławnego rzeźbiarza i rytownika, która zamieszkała z nim we Fromborku, mimo że jako kanonik nie mógł się z nią ożenić. Kanonikiem zaś został Kopernik w tym celu, żeby móc przez wiele lat studiować we Włoszech i mieć wolny czas na przeprowadzanie badań naukowych.

Interesujące światło na oblicze duchowe Kopernika rzuca jego przyjaźń z oskarżonym o ateizm Skultetem.

5. Oskarżony o ateizm przyjaciel Kopernika — Aleksander Skultet z Tczewa

O Aleksandrze Skultecie z Tczewa pisze *Encyklopedia kościelna*, że „posądzony był o ateizm” i „był w przyjaźni z Kopernikiem”⁴⁹. Czego więcej potrzeba, żeby wzbudzić jak najżywsze zainteresowanie postacią tego uczonego, geografa i historyka, więzionego przez wiele lat przez świętą inkwizycję rzymską? W ciągnącej się przez przeszło dziesięć lat korespondencji między biskupem Hozjuszem a biskupem Dantyszkiem stale jest mowa o Skultecie i zawsze z nienawiścią, zawsze z myślą o tym, żeby go zniszczyć⁵⁰. Oskarżono także Kopernika o to, że nie tylko przyjaźni się z tym ateistą, ale nawet głośno mówi, że wyżej go ceni od wszystkich prałatów i kanoników razem wziętych.

Aleksander Skultet urodził się w Tczewie w końcu XV wieku. W roku 1515 został kanonikiem, a w roku 1519 również kanonikiem warmińskim. Od tego czasu zaczyna

się jego przyjaźń, a także naukowa współpraca z Kopernikiem. Wtedy też Skultet otrzymał święcenia kapłańskie. Jednakże mimo tych święceń nie tylko sam nie odprawiał nabożeństw, ale i z innych drzwi, gdy brali na serio „służbę bożą”⁵¹; stanowisko kościelne traktował wyłącznie jako jedyną w owych czasach możliwość uzyskania „stypendium” na pracę naukową.

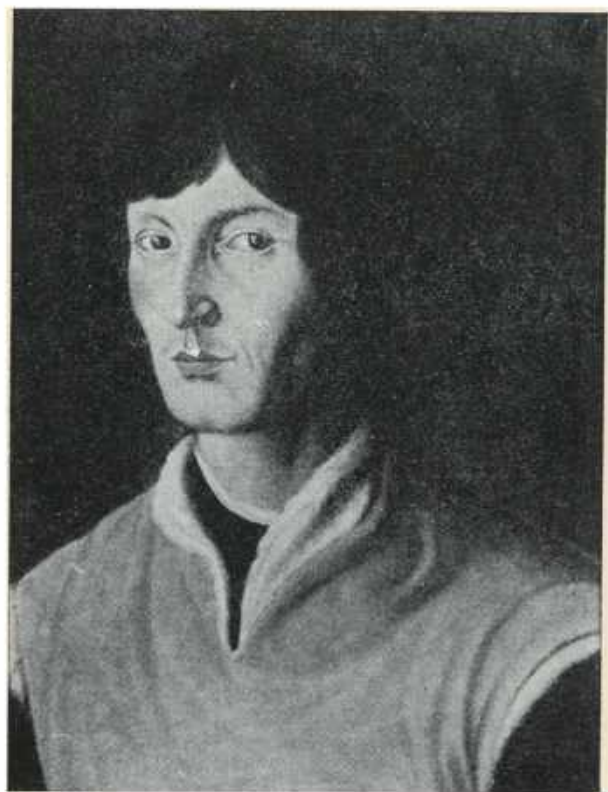
W roku 1529 Skultet ukończył pracę nad mapą Inflant i zachęcano go, aby wspólnie z Kopernikiem opracował mapę Prus. Obaj interesowali się zarówno geografią, jak historią. Obu interesował problem uporządkowania chronologii. Dla Kopernika było to niezbędnym warunkiem wykorzystania danych o obserwacjach starożytnych astronomów, dla Skulteta było to konieczne do rugowania błędów z prac historycznych.

Skultet i Kopernik należeli do tej samej „partii” na terenie kapituły warmińskiej: za Gizem przeciwko Dantyszkowi. Zatarg rozpoczął się o obsadę różnych stanowisk kościelnych, a następnie rozwinął się w oskarżenie, że Skultet zaprzecza obecności Chrystusa w eucharystii. Wezwany w roku 1540 na sąd przed króla, Skultet wyjechał do Rzymu, gdzie postarał się u audytora kamery apostolskiej o wyrok uniewinniający (z dnia 7 kwietnia 1541 roku). Na wieść o uniewinnieniu Skulteta Hozjusz i Dantyszek uzyskali od króla nakaz przeprowadzenia rewizji w jego mieszkaniu, a w szczególności w jego skrzyni z książkami. Wśród książek Skulteta znaleziono m. in. dzieło heretyka Henryka Bullingera z własnoręcznymi podkreśleniami i uwagami Skulteta. Książkę tę natychmiast wysłano do Rzymu, w rezultacie czego święta inkwizycja uwięziła Skulteta. W więzieniu siedział od roku 1541 do roku 1544. Wypuszczony dzięki interwencji jednego z kardynałów, Skultet oddał w Rzymie do druku swoją książkę. W czasie druku książki ponownie go aresztowano — za własnoręczne podkreślenie i zaopatrzenie w aprobowaną adnotację następującego zdania Bullingera o eucharystii: „Chrystusa nie ma tam w inny sposób, jak tylko symbolicznie i na pamiątkę”⁵².

Kiedy książka została wydrukowana, Skultet z więzienia postarał się o to, aby przesłano jeden egzemplarz królowej Bonie z prośbą o pomoc. Królowa przejrzała książkę i kazała do Skulteta napisać, że odnosi się do niego z wielką



Grzegorz z Sanoka



Mikolaj Kopernik

życzliwością „z powodu sławy jego umysłu oraz postępów, jakie uczynił w naukach, o czym świadczy przesłana jej — i bardzo życzliwie przyjęta — książka” (list z 26 maja 1546 roku).

24 października 1546 roku Skultet wyszedł z więzienia, a jego włoscy i polscy przyjaciele rozpoczęli starania, by mógł powrócić do Polski i objąć zajmowane przez siebie stanowiska. Przyjaciel Kopernika, szlachetny humanista biskup Tydeman Gize, posłał do królowej Jakuba z Allexwange, aby uzyskał glejt dla Skulteta. 11 września 1548 roku Jakub z Allexwange pisał do Gizego, że wkrótce już będzie można przyjaciółom Skulteta i całej ojczyźnie pogratulować odzyskania tego dzielnego uczonego i zanego męża. Niecierpliwie też czekała na Skulteta jego żona (lekceważąc święcenia kapłańskie Skultet ożenił się). Jednakże fanatyczny inkwizytor Hozjusz nie dał za wygraną i w rezultacie jego intryg Skultetowi wytoczono nowy proces, zamykając go po raz trzeci w więzieniu świętej inkwizycji, gdzie zmarł — prawdopodobnie około 1564 roku.

Pochwalona przez królową Bonę książka nosiła tytuł: *Chronographia sive Annales omnium fere regum, principum et potentatum ab orbe condito usque ad hunc annum Domini 1545*, wydana została w Rzymie w roku 1546, liczyła 34 karty nie paginowane i 166 stron wypełnionych zestawieniami i tablicami.

Na karcie 5 podał Skultet poczet 38 królów asyryjskich, następnie babilońskich, perskich itd. Na karcie 8 jest poczet papieży, przy czym papież Paweł III figuruje jako 229. Dalej mamy 106 królów szkockich, 39 królów angielskich, 36 królów węgierskich, 26 królów polskich itd.

Właściwa *Chronografia* zajmuje 166 stron. Wszystkie strony zostały pokratkowane w taki sposób, że kreski pionowe odcinają od siebie zagadnienia, a kreski poziome — dziesięciolecia. Razem kratek jest przeszło 10 tysięcy, ponieważ działów jest przeciętnie około 20, a uwzględnionych lat — 5504.

Pionowa rubryka *Polonorum* pojawia się po raz pierwszy na stronie 140 i zajmuje łącznie 14 stron. Za najważniejsze wydarzenie z dziejów Polski uznał tczewianin Skultet zwycięstwo nad Krzyżakami pod Grunwaldem (s. 158, rok 1410).

Z pionowych rubryk najbardziej interesującą jest rubryka *Clarorum virorum*, dzięki której dowiadujemy się, jakich ludzi Skultet uważał za najwybitniejszych. Na lata 1350—1545 przypada 77 sławnych ludzi. Poczet ich otwiera wolnomysłny humanista włoski Giovanni Boccaccio, dalej idzie przeszło dwudziestu sławnych filologów, hellenistów i latynistów oraz filozofowie Lorenzo Valla, Mikołaj Kuzańczyk i Giovanni Pico della Mirandola; na 51 miejscu (chronologicznym) znajduje się spalony na stosie Girolamo Savonarola, a na 55 — zbiegły z Włoch przed siepaczkami papieskimi humanista włoski Filip Kalimach oraz jego przyjaciel poeta Konrad Celtis. Jest oczywiście Erazm z Rotterdamu i wielu innych humanistów. W ostatniej kratce, obejmującej lata 1530—1540, znajdują się obok siebie, trafnie uznani za najwybitniejszych ludzi epoki: socjalista utopijny Tomasz Morus i nasz Mikołaj Kopernik (s. 163).

Dobór ludzi reprezentujących swoją działalnością określone wartości kulturalne i osiągnięcia w dziedzinie nauki, sztuki, filozofii świadczy o uznawaniu przez Skulteta nowej, renesansowej hierarchii wartości.

Czy Skultet był ateistą? Na razie brak jeszcze materiałów do rozstrzygnięcia tego zagadnienia. Długoletnia nienawiść czołowych przedstawicieli katolickiej kontrreformacji do Skulteta jest niewątpliwa, ale przyczyny tej nienawiści tkwią raczej w konflikcie interesów niż w trosce o czystość wiary. Oskarżono go o ateizm, ponieważ w owych czasach był to najlepszy sposób, żeby człowieka zniszczyć. W każdym razie renesansowa wolnomysłność Skulteta powinna zachęcać do podjęcia nad jego postacią gruntownych badań.

6. Polska renesansowa krytyka działalności Kościoła

Polską polityczną krytykę Kościoła cechuje w okresie odrodzenia nie tylko szczególna ostrość, ale również szeroki front. Krytykę tę uprawia całe niemal społeczeństwo; krytyką Kościoła zajmują się nie tylko przedstawiciele mas plebejskich i szlacheckich, ale również dwór królewski, przedstawiciele świeckiej magnaterii, a nawet wielu przedstawicieli duchowieństwa. Krytyka ta dotyczy zwłaszcza

następujących spraw: antypolskiej polityki papiestwa, odśrodkowych dążeń polskich feudałów duchownych, papieskich pretensji do politycznego zwierzchnictwa nad Polską oraz chciwości duchowieństwa.

Krytyka antypolskiej polityki papiestwa koncentruje się w okresie odrodzenia wokół trzech spraw: przede wszystkim powszechne oburzenie budzi popieranie Krzyżaków przez papieży, następnie papieskie intryki zmierzające do wpłątania Polski w wojnę przeciwko husyckim Czechom i wreszcie szpiegowska działalność legatów papieskich na rzecz Habsburgów.

W połowie XV wieku — a zwłaszcza w okresie wojny trzynastoletniej z Krzyżakami — do Polski przyjeżdża wielu legatów papieskich, aby uchronić zakon krzyżacki od zasłużonej zagłady. Najbardziej charakterystyczna była działalność legata papieskiego, biskupa Hieronima, który w roku 1462 na zjeździe piotrkowskim posunął się do oświadczenia, że „byłoby lepiej, żeby trzy państwa zginęły, niż gdyby chociaż jedno z praw Stolicy Apostolskiej zostało nadwerężone”⁵³.

Ta antypolska działalność biskupa Hieronima wywołała tak wielkie oburzenie w Polsce, że na wieść o wysłaniu nowego papieskiego legata do Polski król Kazimierz Jagiellończyk wysłał specjalnego posła do Wrocławia, aby przestrzec legata przed kontynuowaniem antypolskich intryg poprzednika. Legatem papieskim był biskup Rudolf z Rüdesheim, natomiast posłem królewskim, który w czerwcu 1466 roku przybył do Wrocławia, był wybitny historyk polski i patriota Jan Długosz. W rozmowie z legatem Długosz oświadczył, że poprzedni legat papieski „sam zapalił wojnę, dla której stłumienia był przysłany”, ponieważ był „nie pojednawcą, ale raczej podżegaczem do wojny” i Stolica Apostolska „z jego działania więcej ohydy niż zaszczytu odniosła”⁵⁴.

Od połowy XVI wieku działa w Polsce stała nuncjatura papieska. Od samego początku nuncjusze papiescy są nie tylko agentami polityki papieskiej, ale również agentami i szpiegami Habsburgów. Działalność nuncjuszów obejmowała również szpiegostwo wojskowe. Pod pozorem wizytacji poszczególnych kościołów na kresach Polski nuncjusz Commendone zwiedzał polskie twierdze, a następnie — w szyfrowanych listach — podawał wrogom państwa

polskiego informację o liczebności wojsk polskich i litewskich⁵⁵. „Poczytuję to za szczególniejsze szczęście — oświadczył nuncjusz papieski posłowi cesarza austriackiego — iż spełniając w tym kraju obowiązek mój według rozkazów Ojca Świętego, mogę zasłużyć się cesarzowi i arcyksiążętom”⁵⁶. Nuncjusz ten przygotowywał w Polsce zbrojne powstanie dla osadzenia Habsburga na tronie polskim. Jego działalność dywersyjną na rzecz Habsburgów kontynuowali następni nuncjusze papiescy w Polsce, Laureo i Hannibal di Capua, którzy udzielali tajnych informacji Habsburgom i skompromitowani musieli opuścić Polskę⁵⁷.

Otóż na tle tej antypolskiej polityki papiestwa idea politycznego zwierzchnictwa papiestwa nad Polską musiała się w społeczeństwie polskim stawać coraz bardziej niepopularna. Już za Kazimierza Wielkiego — w połowie XIV wieku — „zaprzeczano stanowczo z polskiej strony istnieniu politycznej zwierzchności papiestwa nad Polską”⁵⁸.

Powstawał trudny problem, co uczynić, żeby hierarchia kościelna w Polsce nie była narzędziem antypolskiej polityki papiestwa. W tym celu już król Bolesław Śmiały „zamknął drogę cudzoziemcom do urzędów kościelnych”⁵⁹, a Bolesław Krzywousty zabronił biskupom polskim składania przysięgi na wierność papieżowi⁶⁰. Książę Mieszko Stary napominał biskupa krakowskiego, aby pilnował swoich obowiązków biskupich jako sobie właściwych i nie wtrącał się do polityki. Jednakże biskupi polscy nie chcieli tej zasady uznawać i dokładali starań, aby wszystkich takich władców, którzy stali na gruncie suwerenności władzy państwowej, obalić i zastąpić innymi — takimi, którzy byliby posłusznym narzędziem episkopatu. Wybitny historyk polski Tadeusz Wojciechowski pisał o biskupach średniowiecznej Polski, że „nie umieli apostołować, ale umieli burzyć na równi i razem z panami świeckimi... pomagając do rozburzenia państwa”⁶¹.

Na zaostrowanie się tarć politycznych nie miały wpływ wywierała chciwość papiestwa, które domagało się olbrzymich danin (świętopietrze, annaty, *servitia communia*, opłaty za wydawane dokumenty i wyroki). Papieże przysyłali do Polski kolektorów, ściągających daniny sięgające setek tysięcy denarów; na opierających się papieskiemu wyzy-

skowi papież rzucał klątwy. Z kolei biskupi rzucali klątwy na królów, miasta i chłopów. W latach 1335—1342 kolektor papieski wykłął — z powodu niepłacenia świętopietrza — następujące miasta: Wrocław, Głogów, Racibórz, Cieszyn, Gliwice i kilka innych. To używanie broni kościelnej dla wyciągania z Polski pieniędzy oburzało tym bardziej, że w Polsce doskonale orientowano się, na co idą pieniądze wypłacane przez nasz kraj kolektorom papieskim.

Pisał o tym jeden z najwybitniejszych myślicieli i patriotów wczesnego odrodzenia polskiego, wspomniany już Jan Ostroróg: „Rzym wybiera corocznie znaczne sumy pod pozorami wiary i pobożności... Zmyśla papież, że gotowizna tak zbierana ma być obracana na budowę nie wiedzieć jakiego kościoła, gdy tymczasem skarby te idą, co jest pewnym, na potrzeby prywatne krewnych i powinowatych, na dwór, na stajnie, że nie powiem, na co gorszego”⁶².

A w XVI stuleciu najwybitniejszy przedstawiciel polskiej postępowej myśli politycznej okresu odrodzenia Andrzej Frycz Modrzewski (1503—1572) pisał:

„Piotr apostoł... mawiał: «Nie mam srebra ani złota», u nich (tzn. u papieży) wszystko błyszczy srebrem, świeci złotem: i szaty, i dom, i sprzęt. Nic nikomu nie dadzą, jeśli nie wchodzi w grę złoto”; „niestrudzenie ubiegają się o godności kapłańskie i biskupie nie po to, aby mieć dostatek pracy, lecz aby mieć dostatek pieniędzy”⁶³.

Walka o suwerenność państwa polskiego łączyła się z walką przeciwko prawu kościelnemu. Czołowy przedstawiciel postępowej i patriotycznej szlachty walczącej w XVI wieku z rządami świeckich i duchownych magnatów, wielokrotny marszałek sejmu Mikołaj Sienicki (ok. 1521—1582) w jednym ze swych świetnych przemówień sejmowych nazywał prawo kanoniczne „cudzoziemskim prawem nie obowiązującym Polaków”⁶⁴ i wysunął postulat, aby w Polsce obowiązywało tylko jedno prawo — polskie.

O suwerenność państwa polskiego walczył Andrzej Frycz Modrzewski, pisząc: „Papież... podsuwając wszystkim nogi do całowania, każą wypełniać swoje rozkazy i polecenia, jakby one pochodziły z tajemnych planów bożych... i zapomniawszy o tym, że są tylko ludźmi, pragną, by im przyznawano tytuły i cześć niemal boską”⁶⁵.

Dalej Modrzewski przypomina „ileż wojen prowadzili papież rzymscy” i jakimi sposobami — podstępem, truci-

zną, przekupstwem, zabójstwami itd. — zdobywali sobie godność papieską. Bardzo wielu papieży otrzymało od historyków za swoją działalność „miano oszustów, fałszerzy, złodziei, rozbójników, podpalaczy i okrutników”⁶⁶. Rozważania swoje o hierarchii kościelnej kończy Modrzewski zapytaniem: „Kim, czcigodni ojcowie... jest ten, który siedzi na wysokim tronie, świecący blaskiem szat purpurowych i złotych? Zaiste, jeśli brak mu miłości, samą tylko wiedzą pyszni się i wynosi, jest antychrystem siedzącym w świątyni Boga i zachowującym się tak, jakby był Bogiem”⁶⁷.

Z rozważań takich — na sto lat przed Modrzewskim — uczony i poeta polski Andrzej Gałka z Dobczyna (ok. 1400 — zm. po 1451) wyciągał wniosek, że należy „miecz naostrzyć — Antykrysty pobić”⁶⁸. Było to jednak wystąpienie odosobnione. Szlachta, która decydowała o charakterze polskiego renesansu, nie była w swojej walce z papieństwem i hierarchią kościelną konsekwentna. Protestowała przeciwko politycznemu zwierzchnictwu papieży, protestowała przeciwko antypolskiej polityce papieństwa i chciwości papieży, ale ostatecznie znosiła upokorzenia i płaciła, ponieważ Kościół był jej potrzebny.

Interesy klasowe szlachty poważnie ograniczały postępowość kultury polskiego odrodzenia, tępiąc ostrze antykościelnego radykalizmu. W obawie szlachty przed antyfeudalną rewolucją chłopską szukać należy przyczyn załamania się polskiego ruchu husyckiego. Pojawienie się — w roku 1439 pod Grotnikami, w obozie Spytki z Melsztyna — potężnego sojusznika w postaci taborów chłopskich przeraziło znaczną część szlachty perspektywą przerośnięcia wewnętrznych walk feudalnych w antyfeudalną rewolucję chłopską, grożącą zmieceniem nie tylko magnatów, ale i średniej szlachty. W rezultacie doszło do rozłamu i zdrady⁶⁹. Po stu latach historia się powtórzyła. Szlachta garnęła się masowo do reformacji, dopóki nie obawiała się chłopów. Aktywny udział mas plebejskich w ruchu reformacyjnym i plebejska krytyka wyzysku feudalnego ostudziły zapał szlachty dla reformacji. Szlachta zaczyna powracać do katolicyzmu, widząc w Kościele katolickim najpewniejszą ostoję pańszczyzny i poddaństwa. Zresztą sam Kościół katolicki w taki właśnie sposób przedstawiał rolę i funkcję klasową katolicyzmu.

„Jakie będą skutki — mówił biskup Andrzej Zebrzydowski, przypominając wojnę chłopską w Niemczech — ze swobodnego rozwijania się herezji pośród nas?... Będzie anarchia jak w Niemczech, gdzie chłop nie słucha pana”⁷⁰. A papież Paweł V (1605—1621), ucząc biskupa Francesco Simonette, który w latach 1606—1612 był nuncjuszem papieskim w Polsce, jakimi argumentami ma pozyskiwać szlachtę polską dla katolicyzmu, na czoło wysunął ten, że „od dobrego rządu duchownego zależy zachowanie państwa, bo dobrzy katolicy mają to do siebie, że są zarazem spokojnymi obywatelami i posłusznymi poddanymi”⁷¹.

Klasowa funkcja katolicyzmu — ideologiczne umacnianie stosunków feudalnych, wpajanie w chłopów przekonania, że wyzysk feudalny istnieje z woli bożej — była przyczyną niekonsekwencji w stosunku szlachty do Kościoła. Interes klasowy szlachty nie pozwolił jej wyciągnąć właściwych wniosków z antypolskiej polityki papieństwa.

Inne były przyczyny niekonsekwencji zawartej w stosunku mas chłopskich do Kościoła. Dla znacznej części chłopów kler był bezpośrednim gnębicielem i wyzyskiwaczem. Do Kościoła należało wiele tysięcy wsi; własnością Kościoła było wiele setek tysięcy pańszczyźnianych chłopów; wszyscy chłopci musieli płacić Kościołowi dziesięcinę, świętopietrze i wiele innych danin⁷². Do spełniania praktyk religijnych zmuszano chłopów kijami⁷³. Zbiegłych chłopów torturowano i wieszano. Biskupi byli okrutnymi pacyfikatorami buntów chłopskich. Stąd nastroje antykościelne u ludności chłopskiej, ujawniające się we wszystkich buntach chłopskich oraz w garnięciu się do herezji. Jednakże życie chłopów było takim piekłem i przebiegało tak beznadziejnie, że w sposób żywiołowy rozwijała się wśród nich potrzeba nadprzyrodzonej, religijnej pociechy. Religijność polskiego ludu była więc nie tylko rezultatem kar cielesnych za uchylanie się od praktyk religijnych, ale także — i przede wszystkim — wyrastała w sposób naturalny z ich nędzy i uciemięczenia.

7. W obronie języka polskiego

Człowiekowi współczesnemu trudno sobie wyobrazić, jak ciężką walkę trzeba było stoczyć z Kościołem katolickim o prawo do pisania i drukowania książek w języku polskim.

W okresie kontrreformacji (zwanym również przez historyków okresem „reakcji katolickiej” przeciwko kulturze odrodzenia) również i w Polsce, podobnie jak w innych krajach katolickich, rozpoczęto masowe niszczenie książek. W indeksie książek zakazanych przez Kościół z roku 1603 władze kościelne umieściły przeszło 60 autorów polskich, których dzieła nakazywały konfiskować i palić. Wśród autorów tych znajdują się Biernat z Lublina i Mikołaj Rej z Nagłowic, a więc ci, od których zaczyna się poezja polska; znajduje się Erazm Gliczner — autor pierwszej rozprawy pedagogicznej w języku polskim; znajduje się Marcin Bielski — pierwszy historyk, który pisał po polsku, i autor *Żywotów filozofów*, będących pierwszą polską książką o treści świeckiej, przeznaczoną dla szerokich kół czytelników. Umieszczeni na indeksie kościelnym tacy autorzy polscy, jak Jan Seklucjan, Wawrzyniec z Przasnysza, Jan Mączyński, Piotr Stojęński, Szymon Budny, Hieronim Malecki, Stanisław Sarnecki i inni, zaliczani są dziś przez historyków literatury do najżarliwszych obrońców języka polskiego ⁷⁴.

Działająca na terenie Polski katolicka hierarchia kościelna odnosiła się przez wiele stuleci do języka polskiego z wrogością i pogardą. Wyliczając dziedziny, w których Kościół zabraniał drukowania książek po polsku, takie jak filozofia, prace teoretyczno-naukowe, prawo, sądownictwo, historia, teologia — „dziedziny życia zamknięte przed językiem ojczystym, zastrzeżone przede wszystkim dla łaciny” — Mayenowa słusznie wyjaśnia, że „zamknięcie ich przed ogólnie zrozumiałą polszczyzną oznaczało w praktyce nie tylko odsunięcie społeczeństwa od wszelkiej współdecyzji w życiu państwowo-prawnym, ale i odebranie równych szans w dochodzeniu osobistej sprawiedliwości i współdecyzji, nawet w wyborze dróg prowadzących do zbawienia własnej duszy. Olbrzymia masa społeczeństwa musiała pozostać biernym przedmiotem postanowień przedstawicieli feudalnej hierarchii. Nie powinna była nawet rozumieć tych decyzji, wystarczy, by przyjmowała ukute z góry formuły” ⁷⁵.

Niektórzy dostojnicy kościelni posunęli się w swej pogardzie dla języka polskiego tak daleko, że poczytywali za obrazę kierowanie do nich listów w języku polskim. Między innymi biskup warmiński i kardynał Stanisław Hozjusz

upominał surowo biskupa Uchańskiego za to, że ten ośmiesił się pisać do niego po polsku, a nie „*lingua catholica hoc est latina*”⁷⁶.

Jak w świetle tych faktów wyglądają twierdzenia współczesnej propagandy klerykalnej mówiące o tym, że Kościół był zawsze dźwignią kultury polskiej i że tylko to, co katolickie, jest polskie, a to, co niekatolickie, niepolskie? Przecież przez wiele stuleci Kościół przeciwstawiał to, co katolickie, temu, co polskie. Język polski był nazywany przez najwyższych przedstawicieli polskiej hierarchii kościelnej językiem „niekatolickim”.

Kardynała Hozjusza oburzał fakt, że przełożone na język polski *Pismo święte* będzie czytane przez piekarzy, krawców, szewców i — co gorsza — przez kobiety⁷⁷. Łatwo sobie wyobrazić, jakie z tego wynikną szkody dla Kościoła. „Lud nie powinien rozumieć słów wypowiedzianych w czasie nabożeństw — dowodził Hozjusz — ten, co mniej rozumie, jest zazwyczaj bardziej pobożny. Ci, którzy wszystko w Kościele rozumieją, nabierają łatwo pogardy dla religii, ci, którzy niczego nie rozumieją, są pełni podziwu dla wszystkiego, co związane z Kościołem”⁷⁸.

Pogarda dla języka polskiego łączyła się u wysokich dostojników kościelnych z pogardą dla narodu, który mówił tym językiem; z pogardą dla mas pracujących, traktowanych wyłącznie jako obiekt feudalnej eksploatacji, łączył się u biskupów cyniczny stosunek do religii jako narzędzia utrzymywania mas w ciemnocie i posłuszeństwie. Walka z językiem polskim była jedną z form obrony starego świata, jedną z form hamowania rozwoju umysłowego naszego narodu.

Hozjusz dowodził, że język polski jest mało rozwinięty, niewyroblony, prostacki, niezdolny do wyrażania subtelniejszych i głębszych myśli. Umieszczony na kościelnym indeksie ksiąg zakazanych Jan Mączyński, polemizując z teologami, którzy szkalowali język polski, podkreślał „obfitość zasobu leksykalnego polszczyzny, wyrobienie i bogactwo form gramatycznych, dźwięczność brzmienia i w zasadzie równorzędność językową z najwyższymi kulturalnie stojącymi narodami”⁷⁹. Zresztą Jan Kochanowski w poezji, a Sebastian Petrycy w filozoficznej prozie dostarczyli w praktyce dowodów, że język polski nie jest językiem barbarzyńskim.

Ataki na język polski łączyła hierarchia kościelna z próbami dyskredytowania umysłowości polskiej. Dowodzono, że Polacy nie dorośli umysłowo do zabierania głosu w sprawach religijnych i filozoficznych. Propagowano następujący podział funkcji między narodami: jedne miały mieć monopol na myślenie i budowanie ideologii, inne miały obowiązek biernego jej przejmowania i „wierności”; naczelnym zadaniem Polaków jako „przedmurza chrześcijaństwa” miało być umieranie za interesy krajów zachodnich.

8. Spór o hierarchię wartości

W okresie odrodzenia świeckie, doczesne sprawy człowieka przesuwają się w centrum zainteresowań. Procesowi postępującego zeświecczenia ulega tematyka poezji, literatury, malarstwa i rzeźby. Z rozwojem nauk i sztuk pięknych wybucha spór o ich miejsce w hierarchii wartości.

Rozwija się zacięta walka o prawo do racjonalnego, samodzielnego wartościowania zjawisk. Chrześcijańskiej hierarchii wartości, charakteryzującej się w średniowieczu pogardą dla wartości kulturalnych, przeciwstawiają myśliciele odrodzenia renesansową hierarchię wartości, w której nauka i sztuki piękne umieszczane są na szczycie hierarchii.

Toczy się walka o etykę świecką, o uniezależnienie etyki od religii. Początki tej walki widzieliśmy już u Grzegorza z Sanoka, który twierdził, że w etyce należy opierać się nie tylko na religii, ale także na tym, co mówi rozum; a rozum wypowiada się przeciwko chrześcijańskiej gloryfikacji cierpienia i zachęca do rozumnego korzystania ze wszystkich radości życia, w szczególności zaś rozkoszy kulturalnych, jakie czerpie się z czytania dzieł poetyckich i naukowych, dyskusji filozoficznych z wykształconymi ludźmi, oglądania dzieł sztuki i artystycznego rzemiosła. Jeszcze większą rozkosz daje aktywne uczestniczenie w procesie tworzenia wartości kulturalnych, w powoływaniu do życia pięknych przedmiotów, dokonywaniu odkryć naukowych i wynalazków; jest to uczucie nie znane średniowieczno-chrześcijańskiemu sposobowi odczuwania.

W trosce o nadanie życiu ludzkiemu rozumnego sensu

myśliciele odrodzenia próbują wskazywać, jakim wartościom powinno ono służyć. W przeciwieństwie do średniowiecza, które w życiu ludzkim widziało tylko drogę do „życia przyszłego”, myśliciele odrodzenia koncentrują uwagę na wartościach doczesnych, ziemskich, ludzkich. Wartości kulturalne przesuwają się coraz bardziej na miejsce centralne.

Średniowieczna kultura chrześcijańska była niewrażliwa na piękno. Istniała sztuka kościelna, ale miała zupełnie inne cele niż wytwarzanie pięknych przedmiotów. We Włoszech i we Francji dopiero w XII wieku⁸⁰, a w Polsce znacznie później pokazanie piękna staje się jednym z celów twórczości artystycznej. Teologowie średniowieczni uważali, że piękno — w rozmaitych postaciach — odwodzi ludzi od myśli o zbawieniu wiecznym. Wypowiadano obawy, że piękno przyrody i tworów ludzkich rąk, piękno poezji i piękno ciał ludzkich to sidła diabelskie, które urzekając ludzi, wiążą ich z życiem i ze „stworzeniem”, gdy tymczasem człowiek powinien odrywać się duchem od życia doczesnego, by jak najwięcej rozmyślać o śmierci i „Stwórcy”.

Jednym z najważniejszych aspektów przewrotu renesansowego stało się odkrycie piękna przyrody i dzieł ludzkich. Renesansowym odkrywcą piękna gwiazdzonego nieba był Mikołaj Kopernik. „Cóż piękniejszego nad niebo?... — pyta Kopernik, dodając, że „wielu filozofów właśnie dla tej nadzwyczajnej piękności nieba wprost je nazwało widzialnym bóstwem”⁸¹. Zgodnie z renesansowym pojmowaniem szczęścia pisze Kopernik o „niepojętej rozkoszy umysłu”, jaką daje uprawianie nauk, a zwłaszcza astronomii zajmującej się „cudownymi obrotami we wszechświecie i biegami gwiazd, ich rozmiarami i odległościami, ich wschodem i zachodem oraz przyczynami wszystkich innych zjawisk na niebie”, a przede wszystkim odkrywaniem rzeczywistego układu ciał niebieskich⁸². Podobnie u Jana Kochanowskiego ideał życia obejmuje nie tylko obcowanie z przyrodą i dziełami kultury ludzkiej, ale także udział w tworzeniu wartości kulturalnych. Poeta nie marzy o królestwie niebieskim ani o dworskich zaszczytach i bogactwach, ale o tym, żeby pod czarnoleską lipą pisać wiersze. „Pośród was — zwraca się do muz — pragnę żyć i skończyć życie”⁸³.

9. Racjonalizm Andrzeja Frycza Modrzewskiego

W drugiej połowie XVI wieku natrafiamy w Polsce na załączki porównawczej historii religii. Jan Malecki (zm. 1567), Litwin Michajło, Jan Łasicki (1534 — ok. 1599) i inni opisują wierzenia Litwinów, Żmudzinów i innych plemion nadbałtyckich. Łasicki zauważa zbieżność między pogańskim kultem wielu bóstw a osobliwościami ludowego kultu świętych katolickich⁸⁴. Grzegorz z Żarnowca (kaznodzieja protestancki) zauważa, że „nie u krześcijan pogani religiję swojej kształty wybierali, ale krześcijanie od pogan”⁸⁵.

Ośmieszając katolicki kult świętych obrazów („obyczajem pogańskim przed nimi klękają, padają, ony całują, kadzą, świeczki przed nimi stawiają... i insze pogańskie zabobony z zelżywością religiję świętą stroją”)⁸⁶, Grzegorz z Żarnowca — podobnie jak inni protestanci — postulował „oczyszczenie” chrześcijaństwa od naleciałości pogańskich. Byli jednak już wówczas tacy myśliciele, którzy potrafili się wzniesć ponad spory protestantów z katolikami i ująć problem wzajemnych stosunków między religiami zupełnie inaczej.

Andrzej Frycz Modrzewski (1503—1572) powołuje się na historyków, którzy „podają, że wiele pogańskich obyczajów zostało przeniesionych do chrześcijaństwa”⁸⁷, i polemizuje z tymi, którzy sądzą, „że krześcijanie nie powinni brać wzorów od narodów pogańskich”⁸⁸. Każdą rzecz należy rozpatrzyć od strony merytorycznej: nie skąd została zaczerpnięta, ale jaką ma wartość sama w sobie. To stanowisko Modrzewskiego zachowuje walor również w kwestii stosunku ateisty do chrześcijaństwa. Nie istnieją bowiem żadne treści specyficznie chrześcijańskie — istnieje tylko chrześcijańska forma, w której podawane nam są najrozmaitsze treści i propozycje filozoficzne, etyczne, społeczno-polityczne itd., i wobec tego do każdej z tych treści należy ustosunkować się w sposób merytoryczny — bez względu na formę, która tę treść sakralizowała. Kiedyś forma ta była czynnikiem, który skłaniał ludzi do bezkrytycznego przyjmowania podawanych przez nią treści; dziś, dla człowieka naprawdę współczesnego, znaczenie tej formy jest już tak nieistotne, że nawet nie może powstrzymać od aprobowania tego, co

samo przez się jest słuszne i wobec tego nie potrzebuje żadnej zewnętrznej sakralizacji.

Z takich pozycji Modrzewski postanowił wyłuskać istotną problematykę sporów teologicznych między katolikami a protestantami i rozpatrzyć ją merytorycznie w sposób konsekwentnie bezwyznaniowy. Okazało się wówczas, że nie każdy spór teologiczny kryje jakiś istotny problem; nie zawsze mamy do czynienia z mistyfikacją realnej problematyki; czasami bowiem spór — jak pusty orzech — nie kryje w sobie nic. W ten sposób Modrzewski zauważył, że reformacja, która w swoim pierwszym, heroicznym okresie przyczyniła się w poważnym stopniu do wyzwolenia umysłów od przesądów i próżnych problemów, nie potrafi iść dalej konsekwentnie naprzód, natrafiła na granice swoich intelektualnych możliwości i uwikłała się w spory bezprzedmiotowe, niezdolna do odrzucenia reszty balastu pustej teologicznej problematyki. „Panoszył się niegdyś w Kościele — pisze Modrzewski — szachrajski handel mszami, frymark ogniem czyścicowym, sprzedaż odpustów, kramarzenie orędownictwem świętych bez końca i inne sztuczki przyznawania królestwa niebieskiego za pieniądze. Luter wymiół na cztery wiatry podobne zwyczaje, wie o tym każdy dobrze. Zwingli odrzucił oraz pogrzebał cały rytuał mszy. Kto przed wystąpieniem owych reformatorów z najspokojniejszym na świecie sumieniem nie czerpał radości i pocieszenia z tych wszystkich praktyk, które wylczyłem? Nie mówię tego tylko o ciemnym tłumie, lecz również o ludziach jaśniejących najgłębszą nauką. Kto z nich, pytam, nie pokładał nadziei zbawienia w mszach, odpustach, wzywaniu świętych patronów i tym podobnych obrzędach?

Wszelako te wszystkie przesady, jakkolwiek głęboko zakorzeniwszy się w umysłach owładnęły niewzruszenie ludźmi... rozwiały się w nicość. Co więc osobliwego, jeżeli także owe dogmaty: czy to o Trójcy, czy o dwojakiej naturze Chrystusa — uchodzić będą w przyszłości za rojenia głów pustych, pełne głupoty i błędów?”⁸⁹

Zauważenie takiej perspektywy rozwoju, przypuszczenie, że dla potomności „*axiomata*” chrześcijańskie „*de Triade*” okażą się „*vana, stultitiae et erroris plena*”⁹⁰, było punktem dojścia refleksji Modrzewskiego o religiach; jego ra-

cjonalizm — kontynuowany przez lewe skrzydło arian — zakładał fundamenty pod nowożytną postawę laicką, wolną od problematyki teologicznej.

Racjonalizm Modrzewskiego nie ograniczał się do krytyki Kościoła i sporów religijnych. Modrzewskiemu zależało nie tylko na tym, żeby rozumnie myśleć, ale także i przede wszystkim na tym, żeby w Polsce zaczęto rozumniej żyć. Rozumniej — to znaczy sprawiedliwiej. Racjonalizm Modrzewskiego nasycony był pozytywnymi treściami humanizmu, patriotyzmu i demokratyzmu. Obrona praw rozumu łączyła się u Modrzewskiego nierozzerwalnie z obroną godności człowieka, z walką o demokratyzację prawa, z walką o sprawiedliwość społeczną.

10. Ateizm Szymona z Lukki

W pracach teologów zachodnioeuropejskich XVI i XVII wieku znajdujemy informacje o szerzeniu się ateizmu w Polsce i na Litwie. W wieku XVI co najmniej pięć osób było poważnie podejrzewanych i — zapewne nie bez podstaw — oskarżanych o ateizm. Po pierwsze, dworzanin Zygmunta Starego Jan Zambocki (zm. 1529); po drugie — dworzanin Zygmunta Augusta doktor Rojzjusz (Ruiz de Moros); po trzecie — wspomniany już przyjaciel Mikołaja Kopernika, protegowany królowej Bony, geograf i historyk Aleksander Skultet z Tczewa (zm. ok. 1564); po czwarte — sędzia mozyrski Stefan Łowan, pozwany przed trybunał wileński w roku 1591; po piąte wreszcie — lekarz króla Stefana Batorego, Szymon Simonius z Lukki (1532—1602), przeciwko któremu jego rodak Marcello Squarzialupi opublikował w roku 1588 pamflet pod tytułem: *Simonis Simonii Lucensis, primum Romani, tum Calviniani, deinde Lutherani, denuo Romani, semper autem Athei summa religio* (Kraków 1588).

Żyjąc w różnych krajach i środowiskach⁹¹, Szymon był zmuszany przez okoliczności do kilkakrotnej zmiany wyznania. Był więc kolejno katolikiem, następnie kalwinem, potem luteraninem, arianinem i wreszcie znów katolikiem, „zawsze jednak i wszędzie ateistą” mówiącym do zaufanych przyjaciół, że „między wielkimi filozofami nie ma żadnego kultu Boga” (*nullum dicis inter magnos philosophos Dei cultum existere*).

Szymon z Lukki był doktorem medycyny, lecz według Squarcialupiego bardziej zasługiwał na tytuł „zuchwałego doktora ateizmu”, który pozwala sobie na drwiny nie z jednego tylko wyznania, ale z duchownych wszystkich religii i chciałby znieść nie tylko prawa boskie, ale również wszelkie prawa ludzkie. Toteż, zdaniem Squarcialupiego, Szymon powinien nie tylko zostać potępiony przez Kościół, ale również ukarany przez władzę państwową — najlepiej zesłaniem na bezludną pustynię, żeby nie mógł szerzyć ateizmu.

Dowodem ateizmu Szymona z Lukki miała być wydana przez niego w Wilnie książka, w której na stronie 47 napisać miał następujące zdania:

„Czcimy niebo jako ojca, ziemię zaś jako matkę wszystkich rzeczy materialnych. Nie inteligencja zdolna do poruszania, lecz ożywiające ciepło jest formą i przyczyną sprawczą nieba”⁹².

Chrześcijańskiej wierze w Tróję Świętą przeciwstawił Szymon swoją wiarę w trzy zasady: „w niebo, ojca i stwórcę wszystkiego; w ziemię, matkę i żywicielkę wszystkich rzeczy; i w formę nieba, którą jest ciepło i jasność”⁹³. Powoływał się przy tym na autorytet starożytnego lekarza Hipokratesa, cytując dzieło, które kiedyś błędnie przypisywano Hipokratesowi.

Ludzie, zdaniem Szymona, mogą się obywać bez religii, ponieważ w skład pojęcia ludzkości (*humanitas*) nie wchodzi wcale wyznawanie religii⁹⁴, podobnie jak nie wchodzi oddawanie czci książętom — i bez tego ludzie mogą być szczęśliwi. Kim jest „człowiek jako człowiek” (*homo quatenus homo*)? — pytał Szymon i budował laicką, naturalistyczną antropologię filozoficzną, traktując religie, prawa państwowe i obyczaje jako rzeczy zewnętrzne w stosunku do natury człowieka.

W oparciu o takie pojmowanie człowieka Szymon postulował życie zgodne z naturą ludzką bez przejmowania się Bogiem, ponieważ „Bóg jest wymysłem” (*iam Deus figmentum est*)⁹⁵.

Tyle można wyczytać z tego pamfletu, w którym Squarcialupi nazywa Szymona nowym Diagorasem⁹⁶, ateistą gorszym od epikurejczyków, Cyrenaikiem⁹⁷, uczniem Aretyna⁹⁸ i Mezencjuszem⁹⁹. Dotychczasowe badania nad Szymonem z Lukki nie pozwalają na ostateczną odpowiedź,

czy wszystko w tym pamflecie jest prawdą. W każdym razie pamflet ten odegrał doniosłą rolę w dziejach ateizmu, ponieważ przekazał licznym czytelnikom zwięzłe, pobudzające do myślenia sformułowanie: *Deus figmentum est*. A znalazło się ono w druku krakowskim, i to na sto lat przed procesem Łyszczyńskiego.

11. Bracia polscy

Prawdziwym człowiekiem staje się człowiek dopiero wtedy, kiedy budzi się w nim potrzeba sprawdzenia podstaw własnego poglądu na świat i budowania dalszych jego pięter samodzielny wysiłkiem własnego rozumu. Bracia polscy (zwani także arianami, antytrynitarzami lub socynianami), którzy chcieli, żeby religia była zgodna z rozumem, posiadali to znamię prawdziwego człowieczeństwa.

Żyli i działali w okresie, kiedy reakcja katolicka koncentrowała wszystkie siły do nowej ofensywy przeciwko rozumowi i samodzielności umysłowej naszego narodu. Żyli i działali w okresie, kiedy jezuita (sprowadzeni do Polski w roku 1565) rozpętywali nienawiść wyznaniową¹⁰⁰ i podżegali do pogromów. Podburzany przez jezuitów tłum napadał na zbory i prywatne mieszkania protestantów; zdarzały się napady na pogrzeby innowierców; wyrzucano ciała zmarłych z trumien i pastwiono się nad obnażonymi zwłokami. Niszczono cmentarze i szpitale, podpalano zbory, obrzucano kamieniami ludzi innych wyznań. „Kto bluźni, niech śmiercią umrze — pisał jezuita Skarga w broszurze skierowanej przeciwko konfederacji warszawskiej, która chciała położyć kres walkom religijnym między katolikami a protestantami — słysząc kogo, że Boga chrześcijańskiego bluźni, w gębę go bijcie. A jeśli cię o to do urzędu pozwą, powiedz, jakom go bić nie miał, a on Pana Aniołów zbluźnił”¹⁰¹. Kiedy wychowanemu przez jezuitów królowi Zygmuntovi III Wazie zwracano uwagę na szkody, jakie działalność jezuitów wyrządzała państwu polskiemu, król odpowiedział: „Niech raczej zginie Rzeczpospolita, zgińmy ty i ja, byle tylko wiara święta uszczerbku nie poniosła”¹⁰².

Fanatyzmowi i nietolerancji szermierzy kontrreformacji bracia polscy przeciwstawili humanistyczną ideę wol-

CAPVT VII.
DE
ATHEISMO CHRISTIANO-
RVM IN POLONIA.

§. 1. Polonia non prorsus experte Atheismi. §. 2.
Casimirus Lyszinckius ob Atheismum comba-
tus. §. 3. Autor Epistolæ F. M. an Atheus.

§. 1.

Johannes Barelajus Polonorum Theolo- Polonia non ex-
pert Atheismi.
giam adumbraturus, Poloni, ait in Icone
Animorum c. VIII. p. m. 91. maxime sibi
credunt. Nec major libido est libertatis in
moribus vitæque civili quam in religionum
& rerum coelestium sensu, de quibus ut pla-
cet sine metu & sentire volunt & loqui.
Gisbertus etiam Voëtius in Dissert. Select.
T. 1. p. 221. quædam de Polonorum Athe-
ismo tangit, sed obiter tantum, ut Canes e
Nilo solent degustare. *De Atheismo*, ait, in
Polonia ex edito Atheo libello Cracovia 1533. tit.
Simonis religio incerto autore ut in Lithuania,
Scotia, Anglia quod refert ex Andr. Philopatro,
Dureo, Wigando Mersenne Henricus Fitz in
Britannomach. l. 1. c. 12. l. 2. c. 8. id cum grano
salis accipiendum.

§. 2. Nostra ætate Casimirus Lys- Casimiro
zynckius Podsedekius Brzescki nobilis ori- Lysin-
 ckius ob
Ec 2 gine,

J. F. Reimmann: *Historia universalis atheismi*
(1725)

początek rozdziału:

De atheismo christianorum in Polonia

A. F. 2 in la 1.

S I M O N I S
SIMONII LVCENSIS,
PRIMUM ROMANI, TUM
CALVINIANI, DEINDE LVTHE-
rani, denique Romani, semper autem Athei
summa religio.

Authore D. M. S. P.



CRACOVIAE

Typis Alexii Rodectii. 1588.

*Scriptum atheniense, a pluribus reformatum, a sen-
sibus nostris.*

M. Squarcialupi: Simonis Simonii...
Athei summa religio (1588)

ności sumienia. Oto drugie znamię ich prawdziwego człowieczeństwa.

Rządzone przez oligarchię magnacką państwo polskie owych czasów było prawdziwym piekłem dla pańszczyźnianych chłopów. Biskupi katoliccy nierzadko stawali na czele sił zbrojnych uśmierzających bunt chłopów. Natomiast z grona braci polskich podniosły się śmiałe głosy protestu przeciwko feudalnemu wyzyskowi. I to było trzecie znamię ich prawdziwego człowieczeństwa.

Bracia polscy stanowili lewe skrzydło reformacji w Polsce; wyodrębnili się z Kościoła kalwińskiego w latach 1562—1563. W pierwszej fazie działalności ton nadawali przywódcy pochodzenia plebejskiego; później radykalne hasła społeczne zostały wprowadzić zarzucone, ale za to pod powłoką rozważań teologicznych zaczęły dochodzić u nich do głosu tendencje racjonalistyczne i materialistyczne, a nawet elementy krytyki religii „objawionej”¹⁰³.

Wszystkie spory — powiedział Andrzej Wiszowaty (1608—1678), jeden z czołowych reprezentantów myśli filozoficznej braci polskich — powinny być rozstrzygane przez rozum¹⁰⁴. Człowiek powinien posługiwać się rozumem, żeby „w sporach toczących się na temat religii osądzić, co jest w nich prawdziwe, a odrzucić to, co się okazuje fałszem, niedorzecznością i oczywistym wymysłem”¹⁰⁵. Trzeba, żeby „ludzie — jeśli tylko naprawdę chcą być ludźmi, to jest stworzeniami rozumnymi — otwarli oczy swego umysłu i rozumu i nie pozwolili, by je im ktoś zamykał lub zasłaniał...”¹⁰⁶

Jednym z czołowych bojowników idei wolności sumienia był arianin Jan Crell (1590—1633). Wykazywał, że przymus w sprawach religii rodzi obłudę. „Nie należy nikogo zmuszać do religii chrześcijańskiej — pisał Crell — dlatego, że w ten sposób zmusza się wielu ludzi do udawania, iż są wyznawcami tej religii. Albowiem przemoc owa nie może tego sprawić, by ktoś inaczej myślał, niż myśli. Siłą nie można człowiekowi ani narzucić przekonań, ani ich wydrzeć. Siła tyle tylko może sprawić, że ktoś będzie inaczej mówił, niż myśli, i będzie w słowach uznawał religię, którą w duszy odrzuca... Dlatego ci, którzy zmuszają innych do porzucenia wyznania i do przyjęcia wbrew sumieniu wyznania katolickiego, zmuszają ich, o ile tylko mogą, do ciężkiego grzechu”¹⁰⁷. Jednocześnie Crell trafnie prze-

widywał, że po odebraniu heretykom wolności religijnej nie tylko nie wygasną herezje, ale zaczną się szerzyć ateizm¹⁰⁸. Kiedy przemoc pozbawi ludzi możliwości racjonalnego kształtowania przekonań w obrębie religii chrześcijańskiej, wówczas od wewnętrznej krytyki niektórych tylko elementów tej religii przejdą do krytyki zewnętrznej i zaatakują całość tej religii. Przewidywania Crella się sprawdziły. Kiedy reakcji katolickiej udało się doprowadzić do wydania przez sejm haniebnego uchwały z roku 1658, nakazującej arianom przejście na katolicyzm lub opuszczenie Polski, triumf katolicyzmu okazał się pozorny, ponieważ już w trzydzieści lat później pojawił się przed sejmem jako nowy problem — ateizm, będący wyższą i bardziej radykalną formą krytyki katolicyzmu niż arianizm.

ATEIZM KAZIMIERZA ŁYSZCZYŃSKIEGO

Łyszczyński nie był pierwszym ateistą działającym na terenie Polski. Torowały mu drogę racjonalistyczne i ateistyczne tendencje polskiej renesansowej krytyki religii. Ale Łyszczyński był pierwszym w Polsce autorem poważnego ateistycznego dzieła, toteż właściwie od niego dopiero zaczynają się dzieje ateizmu w Polsce we właściwym znaczeniu tego słowa. Z tego względu postać jego wymaga bardziej obszernego potraktowania.

Życie Łyszczyńskiego przypada na okres regresu gospodarczego i społecznego. Wojny, głód i zarazy dziesiątkują ludność. W drugiej połowie XVII stulecia liczba ludności w Polsce spada o jedną trzecią. Znaczna liczba wsi ulega całkowitemu wyludnieniu. Większość chłopów doprowadzona jest przez zaostrzający się wyzysk pańszczyźniany do skrajnej nędzy. Ludność miast zmniejsza się o 60—70 proc. Upada rzemiosło i handel. Ubożeje drobna i średnia szlachta, wywłaszczana ze swoich posiadłości przez magnatów, którzy biorą do siebie drobną szlachtę na służbę. Rosną wielkie latyfundia magnackie Radziwiłłów, Sapiehów, Paców, Potockich, Czartoryskich, Lubomirskich, Tarłów, Ogińskich, Wiśniowieckich, Branickich itd., stając się niejako odrębnymi państwami w państwie. Wielcy magnaci prowadzą swoją własną politykę, dezorganizują pracę sejmów, biorą pieniądze od obcych monarchów za popieranie ich interesów w sejmie, a posiadane majątki zapewniają im niemal całkowitą bezkarność — nawet w przypadku ujawnienia zdrady kraju. Niegdyś, w starożytności, latyfundia zgubiły Rzym. W XVII wieku latyfundia prowadzą do katastrofy Polskę, która — jak po równi pochyłej — stacza się coraz bardziej i w XVIII wieku utraci niepodległość.

Młodość Łyszczyńskiego, który urodził się dnia 4 marca 1634 roku, przypada na czasy *Trylogii* Sienkiewicza: najpierw wojny kozacko-chłopskie (1648—1653), a następnie szwedzki „potop” (1655—1657). Była to epoka triumfującej reakcji katolickiej, której udaje się zniszczyć niemal do szczytnie wszelką kontynuację renesansowych tradycji nauki, filozofii, literatury i sztuki.

W roku 1658, kiedy Łyszczyński miał 24 lata, sejm podjął haniebną uchwałę o wypędzeniu arian z Polski. Kraj pozbawiał się swej postępowej inteligencji. Odejście arian utrwalało dyktaturę duchową jezuitów. Odtąd wykształcenie można było zdobywać niemal wyłącznie w szkołach jezuickich. Toteż nic dziwnego, że w tym samym roku 1658 spotykamy Łyszczyńskiego w krakowskim klasztorze jezuitów: dnia 7 grudnia rozpoczyna nowicjat, a zarazem studia wyższe.

W drugiej połowie XVII wieku mnożą się oznaki zapowiadające rozkład i katastrofę państwa polskiego. Rośnie anarchia feudalna, ciemnota, dewocja i fanatyzm. Od takiego tła tym wyraźniej odbija się światła, wolna myśl Łyszczyńskiego. W okresie od wypędzenia arian do początków oświecenia — a więc na przestrzeni około 100 lat — nie znajdujemy w kulturze polskiej ani jednej postaci, która mogłaby się mierzyć z Łyszczyńskim pod względem szerokości horyzontów intelektualnych, gruntowności filozoficznego wykształcenia, śmiałości myśli. Był ponad wszelką wątpliwość najwybitniejszym umysłem polskim owej epoki.

12. Studia Łyszczyńskiego i działalność publiczna

Po rocznym nowicjacie w Krakowie Kazimierz Łyszczyński przeniósł się na czteroletnie studia do Kalisza. W roku akademickim 1660—1661 studiował retorykę pod kierunkiem Jana Kwiatkiewicza. W roku 1661/1662 — logikę, w roku 1662/1663 — fizykę, w roku 1663/1664 metafizykę, wszystkie trzy przedmioty pod kierunkiem jezuitę Jana Morawskiego (1631—1700), autora interesującego dzieła *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi* (Poznań 1666). Dzieło to powstało *ex praelectionibus* — z kaliskich wykładów Morawskiego, jest więc

rzeczą niemal pewną, że Łyszczyński znał gruntownie jego treść, tym bardziej że zachowane fragmenty traktatu Łyszczyńskiego wyraźnie nawiązują do rozważań Morawskiego „o bycie istniejącym tylko w umyśle” (*de ente rationis*) i „o chimerycznym sposobie istnienia” (*de modo existendi chimerico*).

Z procesu wiadomo, że Łyszczyński czytał i opatrzył licznymi uwagami na marginesach dzieło kalwińskiego filozofa Jana Henryka Alstediusa (1588—1638) *Theologia naturalis adversus atheos* (1615). Warto przypomnieć, że Alstedius był wydawcą rękopisu jednego z dzieł Giordana Bruna, że miał wielu przyjaciół Polaków i jednemu z nich, mianowicie Abrahamowi Wysockiemu, zadedykował w drukowanym liście owo dzieło Bruna.

Z tekstu oskarżenia wiadomo także, że Łyszczyński rozczytywał się w księgach „od Kościoła bożego zakazanych, przez różnych ateistów... za morzem gdzieś wydanych”¹. Jednakże jakie to były konkretnie książki, tego można się na razie tylko domyslać; prawdopodobnie były wśród nich dzieła Pomponacjusza, Bruna, Vaniniego i Campanelli, z którymi myśli Łyszczyńskiego wyraźnie współdźwięczą.

W roku 1665 spotykamy Łyszczyńskiego w Brześciu nad Bugiem na stanowisku pomocnika rektora kolegium. Pomaga uczyć w gimnazjum. W roku 1666 jest studentem teologii we Lwowie i tam — po ośmiu latach od wstąpienia — występuje z zakonu jezuitów.

Przyczyny wystąpienia Łyszczyńskiego z zakonu (po czterech niższych święceniach) nie są znane. Być może, utracił wiarę; może otworzyła się przed nim możliwość uzyskania stanowiska świeckiego; może zakochał się albo też o wystąpieniu zdecydowały wszystkie te trzy czynniki razem. W każdym razie pomiędzy 1667 a 1669 rokiem zostaje podstolim mielnickim i żeni się, a wkrótce potem żona obdarza go córką.

Dobra Łyszczyńskich leżały w województwie brzeskolitewskim. Rodzina Łyszczyńskich była zamożna i cieszyła się popularnością wśród szlachty litewskiej. Korzenie drzewa genealogicznego Łyszczyńskich — jeśli wierzyć drukowanym w XIX wieku tablicom² — sięgały królów polskich i rosyjskich kniaziów Korczaków. Niewątpliwym protoplastą rodu Łyszczyńskich był jednak dopiero pradziad naszego myśliciela — Lew Korczak na Łyszczykach Łyszczyń-

ski, urodzony w roku 1506. Ożeniony z Barbarą z Mysłowskich, miał trzech synów: Konstantego, Stanisława i Jana. Syn Lwa Konstanty, ożeniony z Anną z Suchodolskich, miał dwóch synów: Hieronima i Łukasza, ożenionego z Marianą z Żółkiewskich. Hieronim, ojciec naszego myśliciela, ożeniony z Zofią z Bałyńskich, miał czterech synów: Mateusza, Kazimierza, Piotra i Wincentego. Tak więc Kazimierz miał trzech braci, skoligaconych przez żony z zamożnymi sąsiadami. Syn jego stryjecznego brata Stanisław (syn Jana, a wnuk Łukasza) ożenił się z córką jednego z Sapiehów. W takiej sytuacji Kazimierz mógł liczyć nie tylko na swoje zdolności, ale również na poparcie okolicznej szlachty w drodze ku urzędowi. Ojciec Kazimierza Hieronim był podstolim mielnickim, a następnie sędzią grodzkim brzeskim. Zwolnione przez niego stanowisko podstolego mielnickiego zajął Kazimierz.

Dnia 19 stycznia 1669 roku na sejmiku województwa brzeskiego Kazimierz Łyszczyński został wybrany posłem na sejm elekcyjny w Warszawie. Na instrukcji dla posłów podpisany jest jego ojciec, który w tym czasie znów awansował ze stanowiska sędziego grodzkiego na stanowisko podsędka wojewódzkiego brzeskiego.

Przyczyną zwołania sejmu była abdykacja króla Jana Kazimierza, który doszedł do przekonania, że w warunkach wzrastającej anarchii magnackiej władza królewska jest fikcją. Abdykował więc 16 września 1668 roku i wkrótce potem wyjechał do Francji, gdzie zmarł 16 grudnia 1672 roku. Sejm elekcyjny rozpoczął się dnia 2 maja 1669 i trwał do 16 czerwca 1669 roku, zakończony wyborem Michała Korybuta Wiśniowieckiego (1638—1673), syna krwawego Jaremy. Sejm odbywał się w atmosferze terroru. Wielcy magnaci przybyli do Warszawy z własnymi armiami: hetman Michał Radziwiłł na czele 1 600 dragonów, Bogusław Radziwiłł na czele 4 000 żołnierzy, armie Paca, Sapiehów i Dymitra Wiśniowieckiego były jeszcze liczniejsze. W rezultacie wciąż wybuchały bójk i noc w noc wywożono na cmentarz po kilkadziesiąt trupów.

Po powrocie do swego województwa Łyszczyński bierze udział w kolejnych sejmikach. Wiemy o tym z jego podpisów³ na dokumentach sejmikowych z dnia 22 sierpnia 1669, 9 września i 30 września 1670 roku.

Dnia 14 grudnia 1672 na sejmiku województwa brzeskie-

go Kazimierz Łyszczyński zostaje ponownie wybrany posłem na sejm w Warszawie. Sejm rozpoczął się dnia 4 stycznia 1673 i trwał do 8 kwietnia 1673 roku, zakończony osobistym triumfem Sobieskiego i stronnictwa, które dążyło do detronizacji króla Michała. Ale do detronizacji nie doszło, ponieważ król Michał zmarł 10 listopada tego roku. Wkrótce potem Kazimierz Łyszczyński zostaje wybrany po raz trzeci posłem na sejm w Warszawie. Sejm rozpoczął się dnia 20 kwietnia 1674 roku, a dnia 19 maja 1674 Jan Sobieski został wybrany królem. Wśród podpisów posłów, którzy wybierali Sobieskiego, widnieją podpisy dwóch Łyszczyńskich: Kazimierza oraz jego stryja Łukasza.

W tym samym 1674 roku Kazimierz Łyszczyński rozpoczyna pisanie traktatu *De non existentia dei*. Traktat ten wyrastał nie tylko ze studiów klasztornych, ale i z doświadczeń życia politycznego, w którym Łyszczyński brał aktywny udział.

W roku 1682, dnia 23 marca, Kazimierz zostaje podsędkiem brzeskim, a 8 października tego samego roku bierze udział w rozprawie sądowej przeciwko jezuitom, którzy bezprawnie przywłaszczyli sobie dwa ogrody po zmarłym mieszczaninie brzeskim Łukaszowi Mincarewiczu. Dla sądenia tej sprawy ufundowano jurysdykcję komisarską na ratuszu miasta Brześcia. Na wyroku nakazującym jezuitom oddanie zagarniętych ogrodów podpisany jest Kazimierz Łyszczyński — nie tylko jako podsędek brzeski, ale również jako „komisarz Jego Królewskiej Mości”⁴.

Do tego czasu córka Łyszczyńskiego podrosła i została wydana za mąż za bliskiego krewnego o nazwisku Dobroniski, z którego to powodu biskup łucki Jan Stanisław Witwicki surowo upomniał Łyszczyńskiego. Łyszczyński odpowiedział mu, że kościelne zakazy zawierania małżeństw między krewnymi nie mają znaczenia, albowiem małżeństwo jest „umową świecką” (*contractum civile*). Oburzony tym biskup dnia 30 sierpnia 1686 roku uroczyście ekskomunikował Łyszczyńskiego.

Pozostawanie przez rok w ekskomunie powodowało uznanie ekskomunikowanego za heretyka. Wprawdzie biskup Witwicki awansował i w roku 1687 opuścił Łuck na rzecz diecezji poznańskiej, obejmującej wówczas swoim zasięgiem również stołeczne miasto Warszawę, ale o Łyszczyńskim nie zapomniano. Stolnik bractawski Jan Brzoska wy-

kradł mu jego rękopis i w roku 1687 sporządzone zostało obszerne pisemne oskarżenie Łyszczyńskiego o ateizm. W roku 1688 został uwięziony. Jednakże zanim zajmujemy się procesem, przyjrzyjmy się bliżej jego dziełu.

13. Traktat Łyszczyńskiego *De non existentia dei* (1674)

Traktat Łyszczyńskiego, rozpoczęty w roku 1674 (a może nawet już w 1664 — w czasie słuchania kaliskich wykładów Jana Morawskiego)⁵, liczył 265 kart drobnego pisma. „Ile kart — mówił później oskarżyciel — tyle ładunków; ile atramentu, tyle prochu; ile periodów, tyle kul”⁶. Niestety, z wyroku sądu sejmowego rękopis został spalony i z jego treści ocalało tylko to, co zanotowali i cytują współcześni. Jednak nawet i z tych okruchów można odtworzyć tok rozumowania autora.

Punktem wyjścia są rozważania o klasyfikacji nazw. Łyszczyński stwierdza, że nie każdej nazwie (*nomen*) odpowiada realny byt (*ens reale*). Ludzie używają wielu takich słów, którym brak realnego odpowiednika w postaci obiektywnie istniejącego przedmiotu; słowa te odnoszą się do tego, co może być tylko pomyślane. Spośród bytów pomyślanych (*entia rationis*) jedne chwytają jakiś aspekt rzeczywistości i używanie słów, które są ich nazwami, ma sens; inne natomiast są „bytami chimerycznymi”, „zwykłymi chimeraми”, „czymś, co nie istnieje” (w terminologii Łyszczyńskiego „*ens chimaericum*”, „*mera chimaera*”, „*non ens*”).

Otóż, według Łyszczyńskiego, słowo „Bóg” (*Deus*) należy do nazw „bytów chimerycznych”. W rękopisie mowy oskarżycielskiej, wygłoszonej przez Szymona Kurowicza Zabistowskiego, przytoczony jest następujący fragment, odczytany — jak sądzę — dosłownie z rękopisu Łyszczyńskiego: „Ani Bóg nie jest bytem realnym, lecz tylko pomyślanym, a przy tym chimerycznym, jako że Bóg i chimera są t y m s a m y m”⁷. W wydanej przed procesem broszurze Jana Kazimierza Wolskiego *Manifest obiaśniający Boga, zacimiałący bezbożnego Atheusza, Kazimierza Łyszczyńskiego* (Warszawa 1689) przytoczone zostało twierdzenie Łyszczyńskiego, że Bóg to tylko „*falsum et chimaericum nomen*” (nazwa fałszywa i chimeryczna)⁸. Zarzut ten

powtórzył w swoim przemówieniu sejmowym z dnia 1 marca 1689 roku wojewoda sieradzki Jan Odrowąż Pieniążek, mówiąc, że według Łyszczyńskiego „nie ma Boga, jako że Bóg jest chimera”⁹. Również według jezuity Adama Ignacego Naramowskiego, który zaznacza, że używa własnych słów Łyszczyńskiego, Łyszczyński powiedział, że „Bóg jest zwykłą chimera (*mera chimaera Deus*)”¹⁰. Te cztery zbieżne, a jednocześnie wyraźnie niezależne od siebie i wzajemnie uzupełniające się świadectwa stanowią niezbity dowód, że kategoria „chimery” odgrywała zasadniczą rolę w rozważaniach Łyszczyńskiego.

Jeżeli słowo „Bóg” nie ma żadnego odpowiednika w postaci rzeczywistej istoty (*ens reale*), to z tego wynika, że pojęcie Boga zostało stworzone przez ludzi, a nie zaczerpnięte z obiektywnej rzeczywistości, że zostało urojone z niczego. Żadnego Boga nie ma — dowodził Łyszczyński — a więc nie jest prawdą, że Bóg jest stwórcą świata i człowieka. Natomiast pojęcie Boga zostało stworzone przez ludzi i w tym sensie ludzie są stwórcami Boga. W rękopisie mowy oskarżycielskiej Kurowicza przytoczony jest po łacinie następujący fragment z dzieła Łyszczyńskiego: „Człowiek jest stwórcą Boga, a Bóg jest stworzeniem i tworem człowieka. Tak więc ludzie są stwórcami i twórcami Boga”¹¹. W gdańskim rękopisie Uphagena czytamy, że wśród twierdzeń Łyszczyńskiego, wymierzonych przeciwko istnieniu Boga, znajdowało się i to: „Bóg nie jest stwórcą człowieka, ale człowiek jest stwórcą Boga, ponieważ uroił sobie Boga z niczego”¹². Zdanie to znajdujemy również w niemieckiej anonimowej broszurze z roku 1689. W broszurze Wolskiego, z początku roku 1689, jest nieco inna wersja zdania Łyszczyńskiego: „Człowiek jest twórcą Boga, ponieważ uroił sobie, że jest Bóg (a to przecież tylko) nazwa fałszywa i chimeryczna”¹³. Również i tu cztery niezależne od siebie źródła są wystarczającym świadectwem autentyczności rozumowania Łyszczyńskiego.

W poszukiwaniu źródeł tych sformułowań Łyszczyńskiego natrafiamy na wspomniane już wyżej dzieło jezuity Jana Morawskiego, który przez kilka lat był nauczycielem Łyszczyńskiego. Słuchając Morawskiego w Kaliszu, w latach 1660—1664, Łyszczyński znalazł w jego wykładach z filozofii istotne przesłanki dla swoich ateistycznych wniosków. To Jan Morawski właśnie uczył go, żeby odróżniać byty

realne od bytów pomyślanych i chimerycznych. Co więcej, ulubionym przykładem „bytu chimerycznego” był w wykładach jezuity Morawskiego... Bóg!

Morawski rozumował w sposób następujący: Bóg istnieje odwiecznie, ale człowiek może sobie pomyśleć „Boga stworzonego”; taki „Bóg stworzony” będzie tylko „Bogiem chimerycznym”. Człowiek może sobie pomyśleć również „drugiego Boga”; skoro jednak istnieje tylko jeden Bóg, więc ten „drugi Bóg” może być Bogiem „pomyślanym tylko”, a nie bytem rzeczywistym. Ten „drugi Bóg” nie posiada „realnego sposobu istnienia”; jego „sposób istnienia jest chimeryczny”: „Bóg stworzony”, „drugi Bóg” — to terminy chimeryczne¹⁴.

Łyszczyński przyswoił sobie aparaturę pojęciową swojego mistrza i w oparciu o jego przesłanki i rozróżnienia doszedł do przekonania, że nie tylko „drugi Bóg”, ale również „pierwszy Bóg”, w którego wierzą chrześcijanie, nie jest bytem rzeczywistym, lecz tylko pomyślanym. Nie tylko „drugi Bóg”, ale również „pierwszy Bóg” — i w ogóle każdy Bóg — jest nazwą chimeryczną bez żadnego realnego odpowiednika.

W kilku różnych tekstach Łyszczyńskiego spotykamy doniosłe dla jego rozważań przeciwstawienie prawdy (*verum*, *veritas*) i fałszu (*falsum*). Łyszczyński stwierdza — a stwierdzenie to ma charakter odważnego protestu — że to, co jest podawane jako prawda, w rzeczywistości jest fałszem; to natomiast, co jest piętnowane jako fałsz, w rzeczywistości bywa najprawdziwsze. „Doktryna — pisał Łyszczyński — bądź to logiczna, bądź filozoficzna, która się pyszni tym, że uczy prawdy o Bogu, jest fałszywa”.¹⁵ Tę samą myśl powtórzył Łyszczyński w ułożonym dla siebie łacińskim tekście nagrobka: „Ucz się prawdy od kamieni, albowiem ludzie, nawet ci, którzy wiedzą, że to jest właśnie prawdą, uczą, że to jest fałszem”¹⁶.

Oprócz słowa „*falsum*” występują u Łyszczyńskiego jeszcze dwa jego bliskoznaczniki: *figmentum* (wymysł, urojenie) i *mendacium* (kłamstwo, oszustwo). Odcienie znaczeniowe są następujące: słowo „*falsum*” mówi tylko o tym, że coś nie jest prawdą; słowo „*figmentum*” ujmuje fałsz jako produkt aktywności ludzkiej, polegającej na wymyślaniu nieprawdy (*fingerere*); słowo „*mendacium*” dotyczy świadomego podawania fałszu za prawdę lub nazywania

prawdy fałszem, a więc zawiera negatywną ocenę moralną kłamcy.

Otóż jeżeli Bóg nie istnieje, ale jest tylko „fałszywą i chimeryczną nazwą”, którą człowiek „uroił sobie z niczego”, to cała wiara w Boga może i powinna być określona jako urojenie i wymysł. Stąd u Łyszczyńskiego pojawia się wyrażenie „*figmentum fidei de Deo*” (wymysł wiary w Boga)¹⁷. Podobne sformułowanie (*iam Deus figmentum est*) pojawiło się, jak wiemy, sto lat przed procesem Łyszczyńskiego w broszurze krakowskiej o ateizmie Szymona z Lukki¹⁸.

Ci, którzy wierzą w Boga, są tylko „oszukani”; ci natomiast, którzy te urojenia usystematyzowali w doktrynę filozoficzno-teologiczną są — zdaniem Łyszczyńskiego — kłamcami; doktryna ich jest „przemysłnym kłamstwem” (*prudens mendacium*), to znaczy kłamstwem wypracowanym świadomie, chytrze, z całą premedytacją.

W zachowanych tekstach Łyszczyńskiego zauważamy podział ludzi na trzy zasadnicze grupy: „my”, „wy” i „oni”.

„My” i „wy” to ludzie wykształceni; „oni” to prosty lud. Słowem „wy” Łyszczyński określa teologów, pod których adresem stawia ciężkie zarzuty. Powiada, że „wynajdują” oni religie, podają fałsz za prawdę, są „rzemieślnikami słów próżnych, wykrętnymi węzami, ślepymi widzącymi ciemność zamiast światła, nie nauczycielami, ale zwodzicielami, nie filozofami, ale oszustami”¹⁹. Nie mają oni żadnej religii, ale narzucają innym religię. „Religia została założona przez ludzi bez religii. Pobożność wobec Boga została wprowadzona przez bezbożnych. Lęk przed Bogiem jest wpajany przez tych, którzy sami nie lękają się Boga”²⁰. Źródłem tych sformułowań było prawdopodobnie dzieło jezuity niemieckiego Adama Contzena (zm. w r. 1637), który twierdził, że wszystkie religie fałszywe były tworem ateistów. Otóż Łyszczyński do utworzonej przez Contzena kategorii „*variarum religionum conditores irreligiosi*”²¹ włączył również Mojżesza i Chrystusa. Podkreślił to w swoim donosie Brzoska, pisząc, że Łyszczyński „*Nowy i Stary Pisma św. Testament* za koment i wymysł jeden przez Chrystusa i Mojżesza zmyślony być niewstydliwie udał”²². To, co u jezuita Contzena było apologią religii chrześcijańskiej, Łyszczyński przekształcił w ateistyczne uogólnienie

dotyczące wszystkich religii i skierował je przeciwko chrześcijaństwu.

Słowem „my” określa Łyszczyński ateistów. W tekstach Łyszczyńskiego pojawia się — po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej — kategoria „my, ateści”. Nie było tej kategorii w starożytności ani w wiekach średnich, ani nawet w okresie odrodzenia. Nie użył jej przed Łyszczyńskim żaden z myślicieli XVII wieku. O ateistach mówiono „oni”; dopiero pierwszy Łyszczyński powiedział: „my, ateści”. Utworzenie tej kategorii stanowi oryginalny, twórczy, doniosły wkład myśliciela polskiego do dziejów europejskiej myśli filozoficznej.

Trzecią kategorię stanowią u Łyszczyńskiego „oni”, czyli „prosty lud”. Od tego „prostego ludu” dwie pierwsze kategorie („wy, teologowie”, i „my, ateści”) oddzielone są barierą wykształcenia. Według Łyszczyńskiego tylko „oni”, czyli ludzie prości i niewykształceni, są tymi, którzy w Boga wierzą; oni też są w rzeczywistości „twórcami Boga” (*Dei creatores*), a nie teologowie, którzy w oparciu o stworzone przez lud wyobrażenie Boga tworzą religię i doktrynę teologiczną.

Szczególnie cenną częścią rozważań Łyszczyńskiego są jego myśli o stosunkach między ludźmi i społecznej funkcji religii i ateizmu.

Według Łyszczyńskiego istnieją dwie zasadnicze funkcje religii, zresztą ściśle ze sobą powiązane. Jedną jest „gąszenie światła rozumu”²³, drugą „ujarzmianie prostego ludu wymysłem wiary w Boga”²⁴. Natomiast funkcją społeczną ateizmu jest „wyzwalanie prawdą z uciemnienia”²⁵.

Cała rzecz jednak w tym, że w owych czasach lud wcale nie życzył sobie wyzwalań go z religijnych urojeń. Społeczne korzenie religii były tak silne, że lud był głęboko przywiązany do uciemniających go wyobrażeń religijnych. W rezultacie propagowanie ateizmu było wówczas niebezpieczne nie tylko ze względu na nietolerancyjny aparat kościelny i państwowy, ale również ze względu na ciemnotę i zacofanie samych chłopów. Stąd pełne beznadziejnego smutku słowa Łyszczyńskiego: „Prosty lud oszukiwany jest przez mądrzejszych wymysłem wiary w Boga na swoje własne uciemnienie; a jednak tego swego uciemnienia

tak się uporczywie trzymają, że gdyby mędrcy chcieli ich prawdą od tego uciemżenia wyzwolić, zostaliby zdławieni przez sam lud" (*Populus simplex a sapientioribus figmento fidei de Deo decipitur in oppressione sui et tamen hanc sui oppressionem ita conservant, ut si sapientes velint illos veritate ab hac oppressione liberare, a populo opprimerentur*)²⁶.

Przytoczone zdanie ukazuje nam tragizm sytuacji polskiego siedemnastowiecznego ateisty. W tej sytuacji dzieło Łyszczyńskiego nie mogło być adresowane do ludu. Napisał je po łacinie — językiem, którego lud nie rozumiał. Pozostał osamotnionym ateistą szlacheckim, skazanym nieuchronnie na klęskę: warunki obiektywne nie dojrzały do tego, żeby w Polsce XVII wieku iść z propagandą ateistyczną „w lud”. Jedynymi możliwymi odbiorcami jego dzieła wśród współczesnych mu Polaków byli duchowni i wykształcona drobna część szlachty, a więc warstwy uprzywilejowane, w których interesie klasowym leżało utrzymywanie chłopów w więzach religii.

Rozważania Łyszczyńskiego nie ograniczały się do krytyki religii. Są — pośrednie wprowadzenie, ale niewątpliwe — dowody, że uprawiał również naturalistyczną filozofię przyrody.

Centralną kategorią rozważań Łyszczyńskiego o przyrodzie było pojęcie „natury”. Łyszczyński starał się przezwyciężyć teologiczną alienację i przywrócić przyrodzie te cechy, które zostały z niej wyalienowane w Boga. Wiemy o tym z czterech różnych i niezależnych od siebie źródeł, mianowicie z oskarżycielskich manifestów Brzoski i Wolskiego, ze wspomnień Jana Kazimierza Rubinkowskiego (zm. w r. 1749) oraz z listu jezuitę Ignacego Franciszka Zapolskiego (zm. w r. 1703) do jezuitę Jerzego Gengella (1657—1730) z dnia 19 listopada 1698 roku.

Łyszczyński „wszystko wyprowadzał z natury” — powiedział Zapolski²⁷; dowodził, że przyczyną wszelkich zjawisk zarówno zwykłych, jak i niezwykłych jest działanie samej natury (*operatio naturae*). Według słów oskarżycieli Łyszczyński „Boga z nieba i całego okręgu Ziemi... wypchnął”, przypisując wszystko naturze²⁸. Według Rubinkowskiego, Łyszczyński publicznie twierdził i pisał, „że natura sama przezorną successyą rodziła te wszystkie, co je widzimy, rzeczy”²⁹.

Tak więc ateizm Łyszczyńskiego wyrastał z jego filozoficznego „naturalizmu” — charakterystycznej dla XVII wieku postaci materializmu.

14. Proces i śmierć Łyszczyńskiego

Pierwsze zalążki myśli ateistycznych pojawiły się w umyśle Łyszczyńskiego prawdopodobnie w czasie słuchania kaliskich wykładów Jana Morawskiego, a więc w latach 1661—1664. Dalszy rozwój tych myśli przyczynił się, być może, do wystąpienia z zakonu w roku 1666. W roku 1674 zaczął pisać swój ateistyczny traktat, a w roku 1686 został ekskomunikowany przez biskupa Witwickiego. W roku 1687 został oskarżony przez Brzoskę o ateizm, a w roku 1688 — w okresie sejmu grodzieńskiego — aresztowany i umieszczony w więzieniu kościelnym.

Król Jan III Sobieski zwrócił się wówczas do przebywającego w Grodnie uczonego jezuitę Ignacego Franciszka Zapolskiego, aby przestudiował rękopis Łyszczyńskiego i sporządził krótkie streszczenie. Zapolski nie ograniczył się do przeczytania traktatu, ale udał się do więzienia i podjął z Łyszczyńskim dyskusję, próbując go nawrócić. Łyszczyński pozostał jednak przy swoich poglądach ateistycznych³⁰. W dziesięć lat później, na prośbę swego ucznia Jerzego Gengella, Zapolski próbował z pamięci odtworzyć „*fundamenta Atheismi*” Łyszczyńskiego; te fundamenty były dwa: pierwszy to przekonanie, że nie ma i nie może być żadnego dowodu istnienia Boga, drugi to przekonanie, że przyjęcie istnienia Boga prowadzi do uwikłania się w rozliczne sprzeczności. W rezultacie Łyszczyński „wszystko wyprowadzał z natury”³¹.

Dzieło Łyszczyńskiego czytali również jezuici wileńscy. Na podstawie ich opinii odbył się — z inicjatywy biskupa wileńskiego Konstantego Brzostowskiego, a pod przewodnictwem biskupa inflanckiego Mikołaja Popławskiego — sąd kościelny, który wydał wyrok skazujący.

W obronie Łyszczyńskiego wystąpiła szlachta województwa brzeskolitewskiego, widząc w jego uwięzieniu zamach kleru na prawa szlacheckie. Do pałacu Sobieskiego w Wilanowie udała się delegacja, w której skład wchodził Piotr Piekarski i Piotr Galemski, posłowie z województwa

brzeskolitewskiego. Delegacja domagała się uwolnienia Łyszczyńskiego. Dnia 10 czerwca 1688 roku udzielona została odpowiedź odmowna na piśmie, czyli tak zwany *Respons kancelarii Jego Królewskiej Mości*, którego treść znamy z rękopisu Biblioteki Czartoryskich. Wkrótce potem król wyjechał na Ruś do Żółkwi i wrócił dopiero na otwarcie sejmu warszawskiego — dnia 17 grudnia 1688 roku.

Na sejmie warszawskim głównym obrońcą Łyszczyńskiego był jego najbliższy współpracownik z sądu brzeskiego, pisarz ziemski brzeskolitewski Ludwik Konstanty Pociąg (który później został wielkim hetmanem litewskim i wojewodą wileńskim, zm. w r. 1730).

Po raz pierwszy Pociąg zabrał głos w sprawie Łyszczyńskiego dnia 31 grudnia 1688 roku, oznajmiając, że województwo brzeskolitewskie uważa uwięzienie Łyszczyńskiego za czyn bezprawny i sprzeczny z kardynalnym prawem „*Neminem captivabimus nisi iure victum*” (Nie uwięzimy żadnego szlachcica, który uprzednio nie został prawomocnie skazany). W związku z tym województwo udzieliło posłom swoim następującej instrukcji: nie powinni oni przystępować do rozpatrywania żadnych innych spraw w sejmie, dopóki to nie zostanie naprawione. Zgodnie z tą instrukcją Pociąg ostro zaatakował duchowieństwo, stwierdzając, że zagraża ono szlacheckiej wolności i dąży do wprowadzenia swego panowania i hiszpańskiej inkwizycji w Polsce i na Litwie. Ostatnio duchowieństwo posunęło się do tego, że tylko na podstawie donosu jakiegoś niepewnego osobnika zabrano Łyszczyńskiego gwałtem z jego mieszkania, wrzucono do więzienia i obrabowano. Ponieważ zaś przynosi to uszczerbek szlachcie i jest całkowicie sprzeczne z prawami, więc nie chce on przystępować do żadnej innej sprawy, dopóki najpierw ta nie zostanie załatwiona ³².

W podobny sposób przemawiał Pociąg jeszcze kilka razy, m. in. 3 i 24 stycznia oraz 10 lutego 1689 roku. Przeciwno Pociągowi przemawiało wielu posłów, biskup Witwicki, a nawet marszałek Izby Poselskiej Stanisław Antoni Szczuka, nazywając Pociąga w swoim przemówieniu „ucznem ateisty Łyszczyńskiego” ³³.

Dnia 10 lutego 1689 roku, po przemówieniu Pociąga, zabrał głos biskup Witwicki, odmawiając Pociągowi prawa do wypowiadania się w sprawach teologii. Niektórzy posłowie

zaczęli się domagać, żeby również Pocięjowi wytoczyć proces o ateizm.

Debaty tego sejmku były niezwykle burzliwe. Kiedy biskup chełmiński Kazimierz Opaliński obraził w swoim przemówieniu króla, wybuchł wielki tumult, a wojewoda bełski, Marek Matczyński, wyciągnął szablę, żeby ukarać biskupa i rzucić jego głowę pod stopy królowi; kiedy go powstrzymywano, zawołał, że wszystkich biskupów „należy wypędzić precz z senatu i odesłać ich do Rzymu” (*pellendos esse ex Senatu et mittendos Romam*)³⁴. Było to 10 lutego 1689 roku, a 15 lutego rozpoczął się proces.

Przemówienie oskarżycielskie wygłosił instygator Wielkiego Księstwa Litewskiego Szymon Kurowicz Zabistowski (prawnik, który działalność publiczną rozpoczął przed rokiem 1648, do roku 1676 był wiceinstygatorem, a od lutego 1676 — instygatorem, czyli prokuratorem; zmarł w roku 1692). Przemówienie to znane było w wersji opublikowanej przez M. Malinowskiego w roku 1844. W Bibliotece Kórnickiej znajduje się druga, obszerniejsza wersja stanowiąca, jak dotąd, najważniejsze źródło do odtworzenia poglądów Łyszczyńskiego, ponieważ zawiera kilka fragmentów z traktatu *De non existentia Dei*, przytoczonych przez oskarżyciela jako decydujący argument za skazaniem Łyszczyńskiego na śmierć. Fragmenty te zostały opublikowane po raz pierwszy dopiero w roku 1957 (w 1 numerze „Euhermera”).

Na prośbę Łyszczyńskiego przydzielono mu dwóch obrońców, mianowicie Ilewicza i Witakowskiego, którzy wygłosili kilka przemówień, wysuwając m. in. następujące argumenty:

1. Łyszczyński jest szlachcicem, a więc zgodnie z prawem „*Neminem captivabimus*” nie wolno go było uwięzić; powinien odpowiadać z wolnej stopy.

2. Łyszczyński nie popełnił żadnego świeżego przestępstwa; *corpus delicti* — ateistyczny rękopis został napisany 15 lat temu.

3. Stolnik bracki Jan Brzoska nie ma prawa wnosić oskarżenia przeciwko Łyszczyńskiemu, ponieważ sam wcześniej został pozwany do sądu przez Łyszczyńskiego pod zarzutem przywłaszczenia sobie 100 tysięcy „fortun” (zapewne talarów).

cate volumina y summae De Non creatura
De mundi generis et altero Mythe y antichristi y
variarum quorundam nictos tythe y de deo y christo y
formis y haereticis et alia nominis. Hanc est
creata De atque Deo et beatorum et beatorum homi-
ni. Hominis hic sunt beatorum et beatorum De neg
Deus est una res et idem est quidem Mythenis,
et Deo et Mythenis Deo et y nadregis in ysaia pape
Religio peccata et homines huius religionis ut videtur.

[illegible]

Fragmenty dzieła Kazimierza Lyszczyńskiego
(z rękopisu mowy oskarżyciela)

ACTA LYSCZYNSKIANA,

Das ist:

Ausführliche Nachricht
von dem Leben, Schriften
und Schicksalen
des berühmten Polnischen
Atheisten

Sasimir Lysczynski,

Aus glaubwürdigen Documenten
zusammen getragen,

und

gegen Gottfried Arnolds Ausflüchte
ins Licht gestellt,

von

Georg Daniel Seyler,

des Elbingschen Gymnasii Rectore.

Königsberg,

gedruckt und zu finden bey Martin Eberhard Dorn. 1740.

G. D. Seyler: *Acta Lysczynskiana* (1740)

4. Łyszczyński cieszy się bardzo dobrą opinią, o czym świadczy certyfikat wydany przez województwo brzeskolitewskie.

Dnia 26 lutego 1689 roku przemawiali biskupi. Warto podkreślić, że wszyscy biskupi domagali się dla Łyszczyńskiego kary śmierci. Szczególnie krwiożercze przemówienia wygłosili: prymas kardynał Michał Stefan Radziejowski, biskup przemyski kanclerz wielki koronny Jerzy Albrecht Denhoff, biskup kijowski Andrzej Chryzostom Załuski, biskup smoleński Eustachy Kotowicz i biskup poznański Jan Stanisław Witwicki.

Biskupi byli inspirowani przez nuncjusza papieskiego, którym był od roku 1688 Giacompo Cantelmi. W czasie procesu wezwał ich do siebie i domagał się, aby Łyszczyńskiego wziąć na tortury i w ten sposób wydobyć od niego nazwiska jego uczniów i zwolenników. Wiemy o tym z listów, które Cantelmi pisał do sekretarza stanu Alderano Cibó³⁵. (W trzy lata później ten sam Cantelmi wytoczył w Neapolu proces grupie ateistów neapolitańskich, z którymi przyjaźnił się młody Giambattista Vico)³⁶.

Dnia 28 lutego był dalszy ciąg głosowania. Przemawiali senatorowie świeccy i posłowie wyznaczeni do sądu nad Łyszczyńskim. Większość przyłączyła się do zdania biskupów. Znalazło się jednak trzech takich, którzy odważyli się publicznie wystąpić w obronie Łyszczyńskiego i głosować przeciwko karze śmierci. Jednym z nich był wspomniany już wyżej Ludwik Konstanty Pocię, drugim — pisarz litewski (marszałek Izby Poselskiej poprzedniego sejmiku) Andrzej Kazimierz Giełgud, trzecim — prawdopodobnie wojewoda smoleński Stefan Konstanty Piaseczyński (lub stary Pocię, wojewoda witebski)³⁷.

O procesie Łyszczyńskiego napisali mniej lub bardziej obszernie relacje cudzoziemcy przebywający w owym czasie w Warszawie. Do Wenecji wysłał listy z wiadomościami o procesie Girolamo Alberti, do Florencji — Tommaso Talenti, do Berlina — Christoph Wichert. Wysłane z Warszawy wiadomości trafiły również na łamy paryskiego tygodnika „Gazette” i niemieckiego miesięcznika „Monatliche Unterredungen”³⁸.

Z relacji Toskańczyka Talentiego wiemy, że w celi Łyszczyńskiego było wielu teologów, którzy nie dawali mu ani chwili spokoju, wysuwając najrozmaitsze argumenty

przeciwko ateizmowi i domagając się, by Łyszczyński wyrzekł się ateizmu. Jednym z nich był wspomniany już jezuita Zapolski, drugim dominikanin Stefan Antonin Mdzewski, który za swoją gorliwość przy nawracaniu Łyszczyńskiego został nagrodzony tytułem biskupa³⁹. Jednak przez dłuższy czas starania teologów nie dawały żadnego rezultatu i w związku z tym biskup Załuski napisał, że Łyszczyński miał „diamentowe serce” (*cor adamantinum*)⁴⁰, którego nie można było skruszyć.

Ostatecznie jednak doszło do upokarzającej ceremonii wyrzeczenia się ateizmu. Dnia 10 marca 1689 w kościele Św. Jana wystawiono „*theatrum*” obite czerwonym suknem, biskup Witwicki zasiadł na krześle i bił Łyszczyńskiego dyscypliną. Obecni byli król, królowa i cały dwór. Ale tekstu odwołania Łyszczyński nie odczytał. Uczynił to za niego jakiś ksiądz. Teraz nic już nie stało na przeszkodzie, żeby ogłosić i wykonać wyrok śmierci. Dnia 28 marca wyrok został odczytany, a dnia 30 marca 1689 roku, we środę rano przed południem, w Warszawie na Rynku Starego Miasta Łyszczyński spalił własne rękopisy, potem kat ściął mu głowę, a następnie zwłoki wywieziono za miasto i spalono.

Jednakże triumf fanatyzmu religijnego był pozorny. Toporem kata i płomieniami stosu nie udało się zahamować dalszego rozwoju myśli ateistycznej. Coraz więcej ludzi zaczynało myśleć tak jak Łyszczyński, a w sto lat po traktacie Łyszczyńskiego — w roku 1773 — ksiądz Piotrowski skarżył się, że Warszawa „pełna jest Łyszczyńskich”⁴¹.

Postać Łyszczyńskiego zainteresowała wielu cudzoziemców. Nazwisko jego (zresztą przeważnie przekręcane) i krótkie omówienie poglądów często pojawia się w druku. Między innymi w roku 1689 pisali o Łyszczyńskim Johann Barthold Niemeier i Wilhelm Ernst Tentzel, w 1692 — Paul Stockmann, w 1697 — Jacob Döpler i Immanuel Weber, w 1699 — Gottfried Arnold i François Paul D'Allayrac, w 1701 — Johann Peter Grünenberg i Heinrich Anshelm Ziegler und Kliphausen, w 1702 — Johann Friedrich Reinhard, w 1703 — Johann Georg Abicht, w 1707 — Barthold Feind i Valentin Ernst Loescher, w 1709 — Johann Franz Buddeus i Jenkin Thomas Philipps, w 1710 — Christian Thomasius, w 1711 — Mathurin Veyssière de Lacroze,

w 1712 — Eustace Budgell i *Observationes Miscellaneae*, w 1714 — Johann Ulrich Frommann, w 1715 — Johann Burchard Mencke, w 1716 — Johann Hermann von Elswich, w 1725 — Jakob Friedrich Reimmann, w 1726 — Jacob Christoph Iselin, w 1738 — Johann Heinrich Zedler, w 1740 — Johann Christian Edelmann, w 1753 — Zacharias Conrad Uffenbach, w 1755 — Johann Lorenz Mosheim, w 1761 — Gabriel François Coyer, w 1774 — Jonsac, w 1786 — Johann Christoph Adelung, w 1800 — Pierre Sylvain Maréchal, w 1802 — Christoph Friedrich Ammon, w 1827 — Narcisse Achille de Salvandy i wielu innych, aż po ostatnie prace Jozasa Jurginisa (1957) i Borysa Ramma (1959).

W Polsce pisali o Łyszczyńskim m. in. w 1689 — Jan Kazimierz Wolski i Andrzej Chryzostom Załuski (zwłaszcza tom listów wydany w roku 1710), w 1711 — Gottlieb Schelgwig, w 1716 — Jerzy Gengell, w 1724 — Adam Naramowski, w 1738 — Kasper Niesiecki, w 1739 — Jakub Kazimierz Rubinkowski, w 1740 — Gotfryd Lengnich, Władysław Łubieński i Georg Daniel Seyler, w 1743 — Michał Sieykowski, w 1745 — Benedykt Chmielowski, w 1750 — Andrzej Rudzki, w 1752 — Felicjan Nowowiejski, w 1758 — Antoni Wiśniewski, w 1761 — Józef Andrzej Załuski, w 1762 — Franciszek Rzepnicki, w 1763 — Fryderyk August Schmidt, w 1767 — Teodor Waga, w 1773 — Gracyan Piotrowski, w 1780 — Klemens Chodykiewicz, w 1810 — Jerzy Samuel Bandtkie, w 1827 — Aleksander Bronikowski, w 1831 — Bernard Zaydler (po włosku), w 1836 — ukazało się pierwsze wydanie pamiętników Jana Chryzostoma Paska, którego rękopis przerwany jest akurat na opisie sprawy Łyszczyńskiego, w 1839 — Jan Czyński (po francusku), w 1840 — Walerian Krasiński (po angielsku) i Józef Ignacy Kraszewski, w 1841 — wydał materiały źródłowe Franciszek Kandyd Nowakowski, w 1844 — ukazał się w „Przyjacielu Ludu” przekład niemieckiej anonimowej broszury o Łyszczyńskim, wydanej w roku 1689, Mikołaj Malinowski wydał źródła do sprawy Łyszczyńskiego, a Adryan Krzyżanowski poświęcił Łyszczyńskiemu bardzo wiele miejsca w swojej *Dawnej Polsce*, drukując m. in. manifest Jana Brzoski; w tym samym roku pisał o Łyszczyńskim również biskup Franciszek Ksawery Zacharyasiewicz, w 1852 — Ludwik Łętowski i Ludwik Tansilion

Tripplin, w 1854 — Ryszard Wincenty Berwiński, w 1857 — Antoni Zygmunt Helcel i Hipolit Skimborowicz, w 1860 — Julian Bartoszewicz, Karol Mecherzyński, Wincenty Przyaławski i Napoleon Wróblewski, w 1861 — Sadok Barącz i Jan Nepomucen Janowski, w 1863 — Kazimierz Władysław Wójcicki, w 1864 — Paweł Władysław Fabisz, Erazm Rykaczewski i Franciszek Maksymilian Sobieszczański, w 1866 — Józef Szujski, w 1869 — Franciszek Pawłowski, w 1871 — Teodor Morawski, w 1872 — Stanisław Załęski, w 1878 — Władysław Smoleński, w 1883 — Jan Korytkowski, Mikołaj Ambroży Kubalski (po francusku) i Stanisław Tarnowski, w 1885 — August i Aleksander Stekert, w 1890 — Antoni Gustaw Bem i Aleksander Kraushar, w 1891 — Seweryn Smolikowski, w 1896 — Józef Pelczar, w 1898 — Adam Krechowicki (powieść), w 1899 — Piotr Chmielowski, w 1901 — obszerną pracę Ernest Łuniński, w 1902 — Walery Przyborowski, w 1905 — Henryk Biegeleisen, w 1910 — Tadeusz Miciński (w powieści), w 1911 — Marian Abramowicz, w 1931 — Marian Wawrzyniec, w 1933 — Kazimierz Piwarski, w 1934 — Józef Umiński, w 1937 — Tadeusz Boy-Żeleński, w 1950 — Bohdan Baranowski, w 1952 — Józef Kozłowski, w 1953 — Władysław Błachut, w 1955 — Stanisław Szenic i Józef Wielowski, w 1956 — Janusz Tazbir i Stanisław Tync, od 1957 — moje prace, w 1958 — Alojzy Sajkowski i wielu innych.

Z DZIEJÓW OŚWIECENIOWEJ, ROMANTYCZNEJ
I REWOLUCYJNO - DEMOKRATYCZNEJ KRYTYKI
RELIGII W POLSCE

LATA (1750—1863)

Z bogatych dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej okresu, który rozpoczyna się w połowie XVIII wieku i kończy w połowie XIX wieku, wysuwają się na pierwszy plan trzy zasadnicze i niekiedy splatające się ze sobą postępowe prądy: oświecenie, romantyzm i rewolucyjny demokratyzm. Każdy z tych prądów wniósł wiele nowych, interesujących elementów do krytyki religii. Jak wydobyć to, co najważniejsze?

Spróbujmy za punkt wyjścia wziąć centralne problemy epoki. Najważniejszym zadaniem owych czasów było niewątpliwie rewolucyjne obalenie porządku feudalnego. Stolicą rewolucji był wówczas Paryż. Awangardą ruchu rewolucyjnego, dającą przykład rewolucjonistom całego świata, byli francuscy jakobini, którzy w roku 1793 zadali decydujące, śmiertelne ciosy porządkowi feudalnemu, dławiąc w sposób bezwzględny wszelkie przejawy działalności kontrrewolucyjnej, posyłając na gilotynę króla i arystokratów, umacniając terrorem republikańskie prawa, przeprowadzając — z inicjatywy swego lewego skrzydła (hebertystów) — szeroką akcję dechrystianizacji kraju, przeciwstawiając pańszczyźnianej niewoli ideę Wolności, feudalnym przywilejom — ideę Równości i Braterstwa, przesądom i zabobonom — ideę Rozumu, którego wcieleniem miała się stać republika. Przeciwno tym, którzy chcieli zatrzymać rewolucję i zadowolić się zbudowaniem porządku kapitalistycznego, wybuchały we Francji wciąż nowe rewolucje, podejmowane przez tych, co szli na barykady z wizją społeczeństwa socjalistycznego: w latach 1795—1796 sprzysiężenie Babeufa, w 1848 — rewolucja lutowa dająca początek Wiośnie Ludów, w 1871 — Komuna Paryska.

Wstrząsy rewolucyjne we Francji budziły w Polsce żywy

oddźwięk. W okresie pierwszej rewolucji francuskiej również w Polsce tworzy się nurt rewolucyjnego jakobinizmu, którego najwybitniejszą postacią był generał Jakub Jasiński (1759—1794). W marcu 1793 roku Jasiński napisał *Wiersz w czasie obchodzonej żałoby przez dwór polski po Ludwiku XVI*, w którym aprobeuje rewolucyjne metody budowania republiki, rzucając hasło:

Niech zginą króle, a świat będzie wolny¹.

W czasie pierwszej rewolucji francuskiej znajdujemy wśród jakobinów francuskich dwóch Polaków: Klaudiusza Franciszka Łazowskiego i Józefa Sułkowskiego. Po stronie Komuny Paryskiej walczy kilkuset Polaków pod wodzą Jarosława Dąbrowskiego i Walerego Wróblewskiego. Rewolucyjny duch ożywia lewicę powstania kościuszkowskiego 1794, powstania listopadowego 1830, powstania krakowskiego 1846 i powstania styczniowego 1863.

Z dziejów polskiej krytyki religii tych lat najbardziej interesujące są powiązania między krytyczną refleksją o religii a zaangażowaniem w walkę rewolucyjną przeciwko feudalizmowi. W związku z tym na miejsce obiektywnie centralne wysuwa się problem demaskowania reakcyjnej, klasowej funkcji religii jako ideologicznej podpory porządku feudalnego. I to będzie przedmiotem pierwszego rozdziału.

Drugim centralnym problemem w Polsce XIX wieku jest sprawa odzyskania utraconej niepodległości. Polityczny sojusz szczytów katolickiej hierarchii kościelnej z reakcyjnymi rządami zaborów zmusza ludzi kochających ojczyznę do odkrycia sprzeczności między działalnością Kościoła a interesami narodu. Proces ujawniania tej sprzeczności będzie przedmiotem drugiego rozdziału.

W trzecim rozdziale zajmiemy się sporem o wartości, związanym ze specyfiką romantycznej krytyki religii.



Epoka oświecenia obejmuje w Polsce okres mniej więcej od 1750 do 1830 roku. Była ona wielkim przewrotem umysłowym, polegającym na wyzwoleniu się przodującej warstwy inteligencji od więzów światopoglądu religijnego.

Społeczną podstawą tego przewrotu w kulturze umysłowej były procesy związane z kształtowaniem się elementów ustroju kapitalistycznego w gospodarce polskiej. Kultura polskiego oświecenia, wyrażając dążenia wartw zainteresowanych w przyspieszeniu rozwoju sił wytwórczych, rozwija się w zaciętej walce z konserwatywną ideologią szlachecko-klerykalną.

W literaturze pięknej tego okresu pojawia się wiele pozycji wyraźnie antyklerykalnych, jak *Monachomachia* Ignacego Krasickiego (1735—1801), zwalczających zabobony, jak *Zabobonnik* Franciszka Zabłockiego (1735—1821). Poglądy materialistyczne rozwija w swoich wierszach Stanisław Trembecki (1735—1812), a najradykałniejsze wśród poetów tego okresu, ateistyczne stanowisko światopoglądowe zajmuje Tomasz Kajetan Węgierski (1755—1787), który posunął się do nazwania Boga „abstrakcją”. Poeta-jakobin Franciszek Ksawery Dmochowski (1762—1808) zajął się wydawaniem przekładów antyreligijnych dzieł filozofów francuskich — m. in. Volneya.

Dla zapoznania szerszego kręgu czytelników z krytyką religii zawartą w dziełach Giordana Bruna, Vaniniego, Spinozy, Hobbesa, Tolanda, Bayle'a, Woltera i innych ateistów i wolnomyślicieli duże znaczenie miała wydawana trzykrotnie w końcu stulecia (lata 1781—1784, 1785 i 1794) praca pt. *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku*, której autorem był Jacek Idzi Przybylski (1756—1819), ukrywający się pod inicjałami „J.P.” Nawet jeśli praca ta była istotnie tylko tłumaczeniem z niemieckiego, to i tak zasługi Przybylskiego — jako pierwszego polskiego popularyzatora dziejów myśli ateistycznej — są olbrzymie.

Najgłębszymi myślicielami polskiego oświecenia byli Hugo Kołłątaj (1750—1812) i Stanisław Staszic (1755—1826). Dzieła ich dostarczały filozoficznego fundamentu pod krytyczną postawę wobec religii. U Kołłątaja znajdujemy także rozważania o rozmaitych czynnikach religiotwórczych, a poglądy Staszica omówimy obszerniej w następnym rozdziale.

Warto także wspomnieć o Janie Potockim (1761—1815), podróżniku, historyku, komediopisarzu, autorze świetnej, wolnomyślniej powieści pt. *Rękopis znaleziony w Sara-*

gossie. W powieści tej autor wskazuje m. in. na istnienie „typowo chrześcijańskich” wątków w religiach przedchrześcijańskich. Ten ekskurs w dziedzinę porównawczej historii mitów i obrzędów religijnych miał jednoznaczną wymowę: odzierał chrześcijaństwo z aureoli zjawiska nadprzyrodzonego i niezwykłego, pokazując, że jest ono produktem kompilacji wierzeń przedchrześcijańskich.

W roku 1820 ukazała się powieść *Podróż do Ciemnogrodu*, opisująca fikcyjne państwo, w którym panują ciemnota i zabobon, nędza i nadużycia. Faktyczną władzę sprawują w tym państwie duchowni, nieprzejednani wrogowie oświaty, nauki i wszelkiego postępu. Od tego czasu słowo „Ciemnogród” weszło na stałe do języka polskiego jako synonim klerykalnego obskurantyzmu. Autorem powieści był wolnomysłny minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego w Królestwie Kongresowym Stanisław Kostka Potocki (1755—1821). Książka ściąnęła na niego nienawiść duchowieństwa; biskupi postarali się, aby car Aleksander udzielił Potockiemu dymisji.

O literaturze polskiego oświecenia pisano wiele. Zakładamy, że czytelnik zna zasadnicze pozycje i w związku z tym możemy się tu ograniczyć do prześledzenia jednego tylko wątku, a mianowicie — rozważań o społecznych funkcjach religii.

15. Rozwój poglądów na klasową funkcję religii

Najwybitniejszym myślicielem polskiego oświecenia był Stanisław Staszic. Jego racjonalistyczny i nasycony tendencjami ateistycznymi pogląd na świat wyrastał z rozległej wiedzy przyrodniczej i samodzielnych badań geologicznych, botanicznych i historycznych. Głównym dziełem filozoficznym Staszica jest *Ród ludzki* opracowany w dwóch wersjach: prozą i wierszem². Nad dziełem tym Staszic pracował przeszło dwadzieścia lat (od roku 1791 do roku 1814); najważniejsze fragmenty powstały w latach 1792—1796, a więc pod bezpośrednim wpływem rewolucyjnych wydarzeń we Francji.

Ateistyczna — mimo deistycznych deklaracji — jest główna myśl *Rodu ludzkiego*: dziejami ludzkimi nie kieruje Bóg; historyczny rozwój społeczeństwa ludzkiego do-

konuje się według ogólnych i koniecznych praw natury, które mogą i powinny być przedmiotem badań naukowych.

Ateistyczna jest również całościowa wizja świata: w nieskończonej przestrzeni krążą „niezliczone światy”³. Materia znajduje się w nieustannym ruchu: „jak nie ma w szczegółach świata nic niezmiennego, tak też nie ma nic stałego w miejscu; jak się wszystko nieustannie odmienia, tak się też wszystko nieustannie rusza”⁴. W szczególności zmienia się sposób życia społeczeństwa ludzkiego.

Ludzie pierwotni żyli, zdaniem Staszica, bez żadnych wyobrażeń o charakterze religijnym. Pojawiały się one stopniowo, zmieniając się w zależności od warunków życia społeczeństwa ludzkiego. W społeczeństwie podzielonym na klasy religia zaczyna służyć umacnianiu nierówności społecznej, uświęcając władzę panów nad niewolnikami, wojowników nad rolnikami, mężczyzn nad kobietami, tyranów nad narodami. Religie są korzystne dla panujących, ponieważ niewolnik wierzący w bóstwo „przestanie szukać przyczyn swojego nieszczęścia” w samowoli władców, ale „wyniósłszy swe ręce do góry — będzie wzdychał i będzie wołał w głuche niebo”⁵.

Wierzenia religijne tak bardzo utrudniają ludziom wydobycie się z niewoli, że — zdaniem Staszica — „bez zabobonstw nie mogło stałej być niewoli”⁶. Zdarzało się też, że władcy świadomie kształtowali religię, aby była najbardziej skutecznym narzędziem ujarzmania ludu; w poemacie Staszica władcy w taki sposób przemawiają do kapłanów:

Powiedzcie ludom, wmówcie, że to uczy wiara,
Że stan samodzierżców jest bogów woli stanem,
Stan ludzi niewolników — bogów przeznaczeniem.
Użyjcie wszechmocności całej waszych bożców
I zniszczcie ku nam w sercu wszystkich niewolników
Ich gniewy, ich zawziętość, ich srogość i zemstę.
Nadajcie im cierpliwość, znikczemnijcie duszę,
Zapuszczajcie w nią samą tylko bojaźń, słabość...
Niech niewolników dusza przestanie czuć męstwo,
Niech zna przez wiar naukę tylko posłuszeństwo⁷.

Niewolnicy powinni wierzyć, że ich ciemnizyciele są „bogów synami”⁸

Bez woli bóstw na ziemi nic stać się nie może;
Przeto wszystko, co cierpią, jest bogów zrzędzeniem⁹.

„Niezgadzanie się z stanem”, z wyzyskiem, uciskiem i niewolą zostaje przez kapłanów przedstawione jako „główny z grzechów”¹⁰. Dla odwrócenia uwagi ludu od sprawy walki o wyzwolenie religie czynią je „obojętnymi na doczesność” i skupiają ich myśli na „życiu przyszłym”¹¹.

Imponująco obszerny jest krąg lektur Staszica, który pilnie studiował wszelkie opisy życia, obyczajów i wierzeń ludów całego świata, porównując wierzenia religijne, obrzędy, prawa, zwyczaje i przebieg procesów rozwoju społecznego w celu wykrycia ogólnych prawidłowości i tendencji rozwojowych. Stawiając na jednej płaszczyźnie chrześcijaństwo i judaizm z innymi religiami, potępia Staszic postępowanie Abrahama, Izaaka i innych patriarchów¹², zauważa podobieństwo symboli chrześcijańskich do egipskich („jak oni wystawiali sobie podobieństwo bogów w byku, w wole Apis, tak my w baranku i w gołębiu”¹³) i zestawia z lamaizmem chrześcijańską wiarę w przebywanie bóstwa w opłatku („będzie z mąki lepił ciasto i wierzył, że to jest bogiem jego”¹⁴).

W różnych epokach i krajach człowiek tworzył sobie niezliczone bóstwa „na podobieństwo człowieka, a wierzył i powtarzał, że bogi stworzyły człowieka na podobieństwo swoje”¹⁵. W sposób typowo oświeceniowy Staszic wyprowadza wiarę religijną przede wszystkim z niewiedzy, pisząc, że „nieznajomość własności materii zewnętrznej będzie zawsze otwartą bramą wszystkich tajemnic i przepaści wiary”¹⁶. Zauważa przy tym, że wraz z rozwojem nauki religia wycofuje się na coraz dalsze pozycje, chroniąc się najchętniej w takie miejsce, którego nauka jeszcze nie zdążyła wyczerpująco zbadać. „Z wiekami — pisze Staszic o człowieku — im więcej poznawać będzie naturę, tym bardziej zaczną umniejszać się jego bogi. Czyli kiedy człowiek potrafi poznać całą naturę? Cokolwiek z niej ukrytego przed nim zostanie, to on zawsze ubóstwi. Gdy już tysiąc wieków doświadczenie odkryje mu wszystkich skutków przyczyny, jeżeli choć jedna przyczyna utajoną przed

nim zostanie, on jeszcze i tę ostatnią przyczynę, a to najrozsądniej nazwie Bogiem" ¹⁷, którego oczywiście będzie sobie wyobrażał na podobieństwo własne.

Ten proces cofania się zabobonu religijnego przed rosnącym światłem rozwijającej się nauki napawa Staszica głębokim optymizmem. „Gdy wszystko w ruchu, kiedy wszystko postępuje” — również społeczeństwo ludzkie musi zmierzać w kierunku ustroju rozumnego i sprawiedliwego. Poemat Staszica kończy się opisem społeczeństwa przyszłości, społeczeństwa opartego na panowaniu rozumu. W społeczeństwie tym, wolnym od przesądów i zabobonów, stale zwiększać się będzie władza ludzi nad ziemią i żywiołami.

Życie społeczne było dotąd głęboko zakłamanie: „Zmowy, podstępny, zdrady, łupiestwa, zabójstwa” nazywane są polityką, „rozkazy gwałciciela prawami, sposoby utrzymywania gwałtu rządem, wola narodu buntem, zabobon religią, oszustwo nabożeństwem, obrządki moralnością” itd.¹⁸ Rozwój społeczny doprowadzi jednak do zwycięstwa prawdy w stosunkach międzyludzkich. Na to zwycięstwo prawdy nie można jednak biernie czekać. Staszic wzywa do odzyskania rozumu: „Człowieku, czas, aby ci doświadczenie wróciło rozum, któryć wydarł zabobon” ¹⁹.

Oprócz ogólnych zarzutów pod adresem religii stawia Staszic również konkretne zarzuty pod adresem katolicyzmu w Polsce. Religia katolicka „w Polsce — pisze — stała się pobłaźniczką niewolstwa, ona tu uświęcała poddaństwo, gdyż i świątynie boskie niewolników miały” ²⁰. Dalej zwraca Staszic uwagę na szkody wyrządzone przez religię kulturze polskiej, ponieważ „wyrzuciła z Kościoła polskiego język rodowity, to najistotniejsze z praw własności narodu” ²¹. Przyjęcie chrześcijaństwa przez Polskę wprowadziło do kraju „obcą najwyższą zwierchność”, która wpływała Polskę w niepotrzebne wojny ²².

Z roku 1817 pochodzi rękopis polskiej utopii socjalistycznej pt. *Podróż do Kalopei*. Autorem był profesor architektury i komendant korpusu inżynierów Wojciech Gutkowski (1775—1826). W pracy swojej Gutkowski łączył racjonalizm oświecenia z krytyką ustroju opartego na własności prywatnej. Za jedyną drogę rozwiązania kwestii społecznej uważał całkowitą przebudowę ustroju w duchu

społecznej równości. W 74 artykule konstytucji idealnego państwa Kalopei zakazane jest tworzenie oddzielnego stanu duchowieństwa. „Doświadczenie tylu wieków i narodów — powiada Gutkowski — najokropniejsze skutki oddzielnych administratorów wyznawania Najwyższego nam przedstawia. Lud pospolity i ciemny lubi bardzo wierzyć w nadzwyczajności, poddawać się tajemnicom niepojętym i obchodzić one z wszelką podległością, szukając w podobnej pobożności ulgi swej nędzy. Kapłani zaś wynajdywać wszystkiego nie zaniedbują, co lud do nowego zapału ku zabobonności prowadzić może, wzbogacając się sami i wywyższając się nad innych przez to”²³. Działalność duchowieństwa rodzi nietolerancję, budzi fanatyzm, roznieca spory i wojny religijne; w rezultacie „więcej może wylano krwi na świecie z powodu wyznania niż z innych namietności kołatających narodami”²⁴. Przede wszystkim jednak duchowieństwo stara się „podgarnąć pod swoje władztwo edukację narodową”, aby utrzymywać lud w ciemnocie i nie dopuścić do rozwoju nauki²⁵.

W tym samym roku 1817 Ludwik Mauersberger (ur. 1796 — aresztowany w 1822 r.) założył w Warszawie rewolucyjną organizację studencką pod nazwą „Panta Koina”. Nazwa ta („Wszystko Wspólne”) podkreślała utopijno-komunistyczny charakter tej organizacji. Mauersberger był ateistą, a w swoim przemówieniu inauguracyjnym działalność tej organizacji napiętnował społeczną funkcję religii: „Religia jest podporą rządu, gdyż i ona, jak ten ostatni, ogranicza i krępuje wolność człowieka. Skłaniając go do pokory i dewocji, tamuje możliwość działania niezawisłego i zmusza do rozpamiętywań pobożnych, i odwraca od myśli w kierunku wolności. Modły, pokuta i pokora urabiają go na modłę zależności i przesądów. Tylko na bezsilności, niémocy i przesądach tłumów opierają się owe prawa krępujące siłę i potęgę ludzi”²⁶.

Z tych samych zapewne czasów pochodzą interesujące teki rękopisów Jana Wincentego Smoniewskiego (1793—1867), w których znajdujemy liczne myśli wymierzone przeciwko despotyzmowi, fanatyzmowi i zabobonowi. W rękopisie *O religii* Smoniewski nazywa „złych duchownych” „najzjadliwszą zarazą w społeczności ludzkiej”²⁷ i demaskuje klasową funkcję religii, pisząc m. in.: „Władza świecka, ustaliwszy się, wszędzie utrzymywała

duchownych z nakazem, żeby wyłącznie poświęcili się dla utrzymania ludów w ślepych posłuszeństwie”²⁸. W rękopisie *O włościanach* Smoniewski oskarża duchownych o ugruntowanie niewoli chłopów mitem o przeklętym synu Noego, mitem, który utrzymywał szlachecką pogardę dla chłopów, którzy z woli Boga mają być po wsze czasy niewolnikami²⁹.

Ale Smoniewski był tylko namiętnym zbieraczem dokumentów i materiałów historycznych; nie wiadomo nic o tym, czy i w jakiej mierze angażował się w działalność rewolucyjną. Toteż nieporównanie większe znaczenie dla dziejów ateizmu w Polsce miały krytyczne myśli o religii takich wybitnych rewolucjonistów, jak Tadeusz Krępowiecki czy Edward Dembowski.

Tadeusz Krępowiecki (1798—1847) był działaczem lewicy Towarzystwa Patriotycznego w okresie powstania listopadowego, a następnie, na emigracji, w latach 1832—1847 jednym z czołowych przedstawicieli ideologii rewolucyjno-demokratycznej. W jego przemówieniu wygłoszonym w Paryżu 29 listopada 1832 roku znajdujemy nie tylko akcenty antywatykańskie i antyjezuickie, ale także — jak pisze Witold Łukaszewicz — „ujawnienie historycznej roli Kościoła i kleru w dziejach Polski jako czynnika feudalizującego, a ideologii katolickiej jako obskuranckiej, antyludowej i antynarodowej, służącej interesom feudałów”³⁰. Omawiając bunt kozacki, Krępowiecki widział w nim przejaw walki klasowej ludu przeciwko feudałom i opowiedział się nie po stronie polskich oligarchów, ale po stronie takich „nowych Spartakusów”, jak Pawluk, Nalewajko i Bohdan Chmielnicki.

Idee utopijno-socjalistyczne i rewolucyjno-demokratyczne występowały w pierwszej połowie XIX wieku dość często w powłoce religijnego mistycyzmu. Rewolucyjne dążenia społeczne próbowano uzasadniać powoływaniem się na Chrystusa, *Ewangelie* i „prawdziwe” chrześcijaństwo. Tak było również w licznych dokumentach programowych działających na emigracji rewolucyjnych Gromad Ludu Polskiego. Jednakże ta religijna frazeologia nie przeszkadzała wcale ostrej krytyce Watykanu i katolicyzmu. Wystarczy podać, że np. papieża nazywano w wydawnictwach Gromad „ubogich i uciśnionych prześladowcą, ludów ciemną, książąt i bogaczy podłym sługą”, który „w bez-

bożności swojej używa słów boga za narzędzie swych zbrodni”³¹. Gromady ostro piętnowały fakt, że księża katolicy „stali się sprzymierzeńcami królów, podnóżkiem szlachty”³². Co więcej, znajdujemy nawet — w odezwie rewolucyjnej z roku 1837 — sformułowanie zawierające metaforę trafnie demaskującą istotę klasowej funkcji religii: sfalszowane przez Kościół chrześcijaństwo to „blekot” (opium), który podany ludowi „dłonią obłudnych księży usypia lud”³³. W opracowaniu tej odezwy brali prawdopodobnie udział wspomniany już Tadeusz Krępowiecki oraz Stanisław Worcell.

Najwybitniejszym z polskich rewolucyjnych demokratów był niewątpliwie Edward Dembowski (1822—1846). W roku 1842 działał w Stowarzyszeniu Ludu Polskiego, w roku 1843 — w Związku Plebejuszy. W roku 1844 został wysiedlony z Poznania za „szerzenie propagandy komunistycznej”. Przeniósłszy się do Krakowa, założył tam Klub Rewolucyjny. Był czołową postacią rewolucji krakowskiej 1846 roku. Zginął mając zaledwie 24 lata, dnia 27 lutego 1846 roku. W ciągu krótkiego życia przeszedł poważną drogę filozoficznego rozwoju od idealizmu heglowskiego do zdecydowanego materializmu i ateizmu, zachowując jednak z heglizmu cenne pojęciowe narzędzia dialektyki.

Religię chrześcijańską poddawał Dembowski krytyce przede wszystkim za jej antyludową, reakcyjną funkcję klasową. „Księża chrześcijańscy — powiada Dembowski — mówili ludowi: Pracujcie na szlachtę, bo to jest przykazanie boże, przykazanie odkupiciela Kościoła, Chrystusa; po śmierci Bóg wam doczesne cierpienia wynagrodzi niebem, a bunt przeciw prawej władzy szlachty skarże Bóg piekłem”³⁴. Z tego wynika, że księża nie nadają się na wychowawców ludu, mają bowiem „pleśnią łacińskości zarzewia i serce, i ducha”. Toteż „obecnie w ukształceniu ludu właśnie o to chodzi, aby go spod jarzma wpływu fanatyzmu i zabobonów wyrwać”³⁵.

„Pierwszym drgnięciem postępu — według Dembowskiego, który potrafił wydobyć z heglizmu to, co najcenniejsze — jest negacja, krytyka tego, co istnieje”³⁶. „W dziedzinie myślowej wszystko iść musi przed trybunał rozumu, a wszelki przesąd skończyć pod gilotyną krytyki”³⁷. Dembowski nawiązywał do

rewolucyjnego racjonalizmu francuskiego oświecenia; cenił wiek XVIII za to, że „przecież ten to wiek wydał rewolucję francuską, ten tak olbrzymi czyn postępu... on fanatyzm katolicyzmu do szczytu wyniszczył i wiarę w uświęcenie przez Boga władzy i przemocy podciął”³⁸. Dembowski był zdecydowanym zwolennikiem metod rewolucyjnych i rozwijanie teorii rewolucyjnej łączył z praktyczną rewolucyjną działalnością³⁹.

Walczącym ateistą był również jeden z czołowych ideologów Towarzystwa Demokratycznego Polskiego Jan Nepomucen Janowski (1803—1888). W artykułach swoich i wierszach dowodził, że Polska nie zawsze była katolicka, że istniała i rozwijała się jako państwo pogańskie, a więc i w przyszłości może istnieć niezależnie od Kościoła⁴⁰, tym bardziej że katolicyzm spełniał w dziejach Polski wsteczną funkcję społeczną i polityczną: wspierał klasę posiadającą w ujarzmianiu i uciskaniu ludu, osłaniał i uświęcał wyzysk feudalny. Janowski powoływał się na *Historię prawodawstw słowiańskich*⁴¹ Wacława Aleksandra Maciejowskiego (1793—1883), cytując jego zdanie, iż „chrześcijanie nauczyli Słowian, że godziwą jest rzeczą wolnością ludzką frymarczyć i wolnych ludzi wraz z ich potomstwem i żonami w niewolę zaprzędawać”⁴². Janowski wykazywał, że katolicyzm spełniał zawsze wsteczną rolę w dziejach ludzkości, utrzymując w ciemnocie masy ludowe. Wskazywał także na zgubne skutki religijnej nietolerancji.

16. Krytyka antypolskiej polityki papieżstwa

Głównym źródłem antyklerykalizmu wspomnianego już Jana Wincentego Smoniewskiego było jego oburzenie na najwyższych dostojników hierarchii kościelnej, którzy biorąc pieniądze z kas obcych ambasad, stali się płatnymi zdrajcami własnej ojczyzny i przyczynili się w poważnym stopniu do utraty niepodległości. W rękopisach Smoniewskiego znajdujemy m. in. sporządzony przez niego *Wypis zdrajców ojczyzny*, wśród których spotykamy nazwiska czterech dostojników kościelnych: Michała Poniatowskiego — prymasa, Józefa Kossakowskiego — biskupa inflanckiego, Ignacego Massalskiego — biskupa wileńskiego i Wojciecha Skarszewskiego — biskupa chełmskołu-

belskiego. A w wierszu pod podobnym tytułem zawarł Smoniewski następujący apel: „Bogdajby każda Matka swoje niemowlęta — Uczyła gardzić tymi...” — oni bowiem własnoręcznie nałożyli ojczyźnie pęta⁴³.

Dodajmy, że w czasie powstania kościuszkowskiego rewolucyjny lud Warszawy wymierzył sprawiedliwość biskupom — zdrajcom kraju: dnia 9 maja 1794 zawisł na szubienicy biskup Kossakowski, a dnia 28 czerwca 1794 roku — biskup Massalski. Prymas Poniatowski z obawy przed szubienicą sam sobie odebrał życie, natomiast biskup Skarszewski, skazany we wrześniu 1794 roku przez Najwyższy Sąd Kryminalny na śmierć za zdradę kraju, został pod naciskiem nuncjusza papieskiego, Litty, ulaskawiony.

Wydawana przez powstańców „Gazeta Rządowa” podawała we wrześniu 1794 roku, że „z przyczyny dekretu śmierci na biskupa Skarszewskiego... ksiądz nuncjusz Stolicy Apostolskiej udał się do Najwyższego Naczelnika i rozpościerając żale Ojca Świętego przekładał, jak ten ubolewa, że liczne ukarania za zbrodnie przeciw narodowi zwłaszcza na biskupów padają i że w ich osobach prześladowanie religii upatrywać będzie”⁴⁴. Zamieniając — pod naciskiem nuncjusza — karę śmierci na karę dożywotniego więzienia Kościuszko wystosował do prezesa sądu list, w którym usprawiedliwia się, pisząc, iż wprowadzie uważa biskupa Skarszewskiego za zdrajcę i aprobuje wyrok, sądzi jednak, że „zupełne odrzucenie prośb papieża mogłoby ściągnąć ze strony onego kroki, które w ludziach pełnych jeszcze przesądu i ciemnym po prowincjach popółstwie mogłoby sprawić wrażenie niebezpieczne w swych skutkach dla powstania”⁴⁵.

W kilkanaście lat później biskup Skarszewski, dzięki carowi, awansował na arcybiskupa i prymasa Polski.

Po upadku Polski zacieśnia się sojusz polityczny papieżstwa z najbardziej reakcyjnymi rządami Europy. W rezultacie tego sojuszu papież potępiają dążenie Polaków do wyzwolenia narodowego. Papież Grzegorz XVI potępia powstanie listopadowe i rewolucję krakowską 1846 roku, a papież Pius IX potępia powstanie styczniowe. Ta antypolska postawa Watykanu budziła w społeczeństwie polskim powszechne oburzenie, czemu dali wyraz m. in. wielcy poeci polskiego romantyzmu.

Wszyscy znają tę scenę z *Kordiana* (1833) Juliusza Słowa-



Stanisław Staszic



Adam Mickiewicz
z rysunku Cypriana Norwida

wackiego (1809—1849), w której przedstawiony jest papież Grzegorz XVI wypowiadający w kilku słowach zwięzłe streszczenie własnej encykliki *Cum primum* potępiającej powstanie listopadowe:

Niech się Polaki modlą, czczą cara i wierzą...
Na pobitych Polaków pierwszy kłątę rzucę ⁴⁶.

W kilkanaście lat później Słowacki zanotował sobie w dzienniku następującą myśl: „...przekonawszy człowieka, że powinien ukochać wolę bożą — możesz mu potem łatwo wmówić dogmatycznie, że wolą jest Boga, aby Polska nie egzystowała” i że jedyna droga prowadzi „do Boga przez cara” ⁴⁷. A więc punktem wyjścia nie może być zasada „ukochania woli bożej”, zasada czysto formalna, w którą później włączane być mogą rozmaite wsteczne i antynarodowe treści; punktem wyjścia powinna być konkretna treść: wizja świata przyszłości pożądaney, która może i powinna stać się zasadniczą perspektywą, w której obrębie będą dopiero ustalane poszczególne normy dla ludzkiego działania. „Trzeba więc człowiekowi pokazać ostateczny cel” — pisze Słowacki — dodając, że właśnie ten cel „jest wolą bożą na ziemi” ⁴⁸. W sformułowaniu tym posługuje się Słowacki językiem religijnym, ale istotny sens sformułowania wyznaczony jest przez kontekst polemiki z zasadą „ukochania woli bożej” bez względu na jej treść.

W roku 1841 w *Beniowskim* — przeciwko tym grupom emigracji, które budowały programy polityczne w oparciu o katolicyzm i zasadę posłuszeństwa wskazaniom papieskiego Rzymu (sprzymierzonego z zaborcami) — Słowacki wysuwa antypapieskie hasło:

O Polsko!... twa zguba w Rzymie!
Tam są legiony zjadliwe robactwa ⁴⁹.

Krytyczną ocenę roli katolicyzmu w dziejach Polski dał również poeta Seweryn Goszczyński (1801—1876) w rozprawie pt. *Moralna podstawa sprawy polskiej* (1840). Goszczyński oskarża katolicyzm o to, że traktował Polskę jak swoją własność, że chciał „zmienić ją w ślepe narzędzie swojego bezwarunkowego samowładztwa”, że ją „ociemnił jezuityzmem, duchem cudzoziemszczyzny sprowadził z drogi czysto narodowej, nietolerancją zakrwawił,

zespęcił, rozdzielił, osłabił, następnie upodlił, przywiódł nad przepaść zguby i w końcu przeklął”⁵⁰. Potępienie powstania listopadowego Goszczyński wyjaśnia w ten sposób, że „szczyt katolicyzmu jest dzisiaj takim monarchą, jak inni monarchowie; ma gabinet podobny innym gabinetom, dyplomacja jego nie lepsza od innych dzisiejszych dyplomacji; poniży się przed mocniejszym, opuści słabszego, a duszą katolicyzmu jest jego władza”⁶¹. Najbardziej przeciwko katolicyzmowi przemawia, zdaniem Goszczyńskiego, to, że miał przez 800 lat Polskę pod swoją władzą i w ciągu tego czasu dowiódł dostatecznie własnej niezdolności do kierowania życiem duchowym polskiego narodu; tolerował tyranie i niewolę, nie przyczynił się do podniesienia moralności, a nawet nie potrafił utrzymać narodu przy bycie niepodległym. Nie ma więc żadnego moralnego prawa do tego, żeby rościć sobie pretensje do dalszego kierowania narodem⁵².

Antypolską postawę papieżstwa i hierarchii kościelnej piętnował również Adam Mickiewicz (1798—1855). „Wiadomo powszechnie — mówił Mickiewicz w wykładzie z dnia 23 stycznia 1844 roku — że cesarz Mikołaj kazał wydać katechizm pod tytułem: *Katechizm o czci cesarza Wszechrosji*. Katechizm ten został zatwierdzony przez biskupów”⁵³, a papież nie sprzeciwił się temu. „W najstraszniejszej chwili walki”, jaką naród polski toczył dla zachowania swego bytu narodowego, „został opuszczony od Kościoła urzędowego”⁵⁴. Niechże się tedy Kościół nie skarży, że ludy odwracają się od niego. „Nie mówcie — pisał Mickiewicz w artykule o świętopietrze z 2 kwietnia 1849 roku — że ludy was opuszczają, to wyście je porzucili... porzuciliście skarby nieba dla skarbów ziemi”. „Księża i prałaci, wy oczekujecie ocalenia tylko od złota...”⁵⁵

Jednym z wielkich poetów, który stanął na pozycjach konsekwentnie ateistycznych, był Ryszard Wincenty Berwiński (1819—1879), przywódca — obok Dembowskiego — rewolucyjno-demokratycznego Związku Plebejuszy. Wiersz Berwińskiego *W Częstochowie* podkreśla bezskuteczność modlitw:

O! biedny, biedny ludu...
Ty płaczesz, a Bóg płaczów twych od wieków słucha,
Ty wołasz, a Opatrzność na wołanie głucha!⁵⁶

W wierszu *Ostatnia spowiedź w starym kościele* poeta opisuje swoje zerwanie z religią:

Prawdy szukałem. Zdarłem fałszu maskę...
Zasłona spadła, wyszedłem z kościoła! 57

W wierszu *Marsz w przyszłość* Berwiński nawołuje do rewolucji, pisząc, że „ziemia obiecana — bez tyrana i bez pana” — czeka na nas „za czerwonym morzem krwi”.

Do poetów zajmujących krytyczną postawę wobec religii należał także Edward Antoni Żeligowski (1816—1864) — postać tym bardziej interesująca, że w pracach jego znajdujemy wzmianki świadczące o lekturze ateistycznych prac Feuerbacha i młodoheglistów 58.

17. Elementy polskiej romantycznej krytyki religii

Według tradycyjnego, schematycznego poglądu na romantyzm jest on przede wszystkim reakcją na oświecenie, reakcją na materializm, racjonalizm i ateizm oświecenia. Oświecenie uchodzi za epokę, która bardzo ostro krytykowała religię, a zatem termin „oświeceniowa krytyka religii” ma już od dawna prawo obywatelstwa, gdy tymczasem termin „romantyczna krytyka religii” może jeszcze budzić zdziwienie 59. Tym bardziej że chodzi tu nie o to, że niektórzy spośród poetów i myślicieli romantyzmu doszli do ateizmu, ale także i przede wszystkim o to, że konsekwentny romantyzm musiał stawiać również romantyków nie będących ateistami w konflikcie z zasadami religii chrześcijańskiej ze względu na zasadniczą odmienność systemów aksjologicznych romantyzmu i chrześcijaństwa.

Myśliciele oświecenia podchodzili do religii przede wszystkim od strony racjonalistycznej analizy jej treści intelektualnych i obnażali jej nieracjonalność. Kant i Fichte podeszli do religii od strony analizy sposobu podawania przez nią nakazów moralnych i doszli do wniosku, że moralności nie można opierać na objawieniu, a uznawanie jakichkolwiek obrzędów (czyli sposobów przypodobania się Bogu jakimikolwiek czynnościami innymi niż postępowanie moralne) staje się nieuchronnie czynnikiem

demoralizacji⁶⁰. Rewolucyjni demokraci podchodzili do religii przede wszystkim od strony analizy jej funkcji klasowej i potępiali ją za jej reakcyjność. Każda z tych trzech rodzajów krytyki była krytyką z punktu widzenia pewnej teorii wartości. Dla myślicieli oświecenia naczelną wartością jest racjonalność, dla Kanta i Fichtego — moralność, dla rewolucyjnych demokratów — sprawiedliwość społeczna. Dla romantyków najwyższą wartością jest bogactwo indywidualnego życia duchowego jednostki. Romantyka mniej obchodzi nieracjonalność dogmatów religijnych, sposób podawania nakazów moralnych przez religię i jej funkcja społeczna, a bardziej to, czy i w jakiej mierze religia wzbogaca życie. Jeżeli religia jest czynnikiem wzbogacania życia duchowego, to — mimo jej nieracjonalności — można i należy podjąć jej obronę, jeżeli natomiast jest czynnikiem hamowania życia wewnętrznego, to należy ją poddać krytyce i odrzucić albo istniejącym religiom przeciwstawić nową, własną, indywidualną religię.

Co szczególnie wpływa na bogactwo życia duchowego? Według romantyków siłami psychicznymi, które szczególnie wpływają na bogactwo życia duchowego, są uczucia i wyobrażenia. Romantyzm występuje przede wszystkim jako rzecznik praw uczucia i wyobraźni; tych praw broni przed oschłym, zimnym, jednostronnym intelektualizmem niektórych racjonalistów oświecenia, a także przed intelektualizmem Kanta i Hegla oraz niekiedy przed intelektualizmem teologii katolickiej.

Romantyzm był oczywiście zjawiskiem wielonurtowym. Wsteczny nurt romantyzmu był reakcją na postępowe tendencje oświecenia, natomiast postępowy nurt romantyzmu stanowił kontynuację i twórcze pogłębienie postępowych dążeń oświecenia.

Istotną treścią ideologii oświecenia był humanizm związany z racjonalizmem. Ten racjonalistyczny humanizm wyrażał się w dążeniu do wyzwolenia człowieka od wszystkiego, co nierozumne, przede wszystkim od nierozumnych poglądów i nierozumnych instytucji. Postępowemu, rewolucyjnemu nurtowi romantyzmu to oświeceniowe dążenie do wyzwolenia człowieka jest jak najbardziej bliskie, więc podejmuje je, ale jednocześnie nadaje mu nowy, pogłębiony, specyficznie romantyczny charakter. Romantycy odczu-

wają, że w ujęciu oświeceniowym człowiek jest jakoś niepełny, zredukowany tylko do jednego aspektu swojej osoby. Jeżeli humanizm oświeceniowy jest przede wszystkim walką o prawa rozumu, to humanizm romantyczny jest walką o prawa uczuć i wyobraźni, walką o prawo do pełni życia duchowego.

Ostrze romantycznej walki o prawa uczuć i wyobraźni może się kierować w dwie strony: albo przeciwko racjonalizmowi, i wtedy mamy romantyzm reakcyjny i obskurancki, albo przeciwko panującemu porządkowi społecznemu i jego nadbudowie, wówczas mamy romantyzm postępowy i rewolucyjny, będący cennym uzupełnieniem, rozszerzeniem i pogłębieniem humanizmu oświeceniowego — również na terenie krytyki religii. Warto w tym kontekście przypomnieć fragment *Wielkiej improwizacji*, gdzie Mickiewicz w następujący sposób charakteryzuje dwa kolejne etapy „walki z Bogiem”, etap oświeceniowy i etap romantyczny:

On walczył na rozumy, ja wyzwę na serca ⁶¹.

Po oświeceniowej krytyce religii, z pozycji rozumu, nadchodzi następny okres krytyki religii — z pozycji romantyzmu, z pozycji serca.

Głównym zarzutem, który polscy romantycy — a w szczególności Mickiewicz i Słowacki — kierowali pod adresem „Kościoła urzędowego”, była niezdolność oficjalnego chrześcijaństwa do zaspokajania potrzeb duchowych współczesnego człowieka i narodu. Świat idzie naprzód, a Kościół pozostał daleko w tyle; nie posiada żywej wiary pierwotnego chrześcijaństwa; nie ma nic istotnego do powiedzenia ludziom szukającym prawdy; nie potrafi nawet przyswoić sobie prawd odkrytych poza Kościołem ani słów wyrażających nowo odkryte prawdy i wartości. Co gorsza, nie potrafiąc być dźwignią rozwoju historycznego, Kościół umie tylko hamować i przeszkadzać rozwojowi jednostek i narodów.

Najwięcej tej krytyki — z pozycji romantyzmu wyrażającego głęboko humanistyczne aspiracje do pełni życia całego polskiego narodu — znajduje się w wykładach Mickiewicza w Collège de France, wygłoszonych po francusku w okresie od dnia 6 grudnia 1842 do dnia 28 maja

1844 roku, a wydanych drukiem w roku 1845 i... znajdujących się do dzisiejszego dnia na papieskim indeksie ksiąg zakazanych (na podstawie dekretu z dnia 15 kwietnia 1848 roku) ⁶². Wykłady te składają się na XI tom wydania narodowego *Dzieł Mickiewicza* (Warszawa 1953).

Spróbujmy z tych *Wykładów* — trudnych do czytania, bo uwikłanych w mistycyzm towianizmu — wydobyć najważniejsze elementy romantycznej krytyki religii.

Słowianie — powiada Mickiewicz — „a szczególnie naród polski pierwszy został przymuszony do poznania, że religia taka, jaką praktykowano w pierwotnych czasach Kościoła i później, w wiekach średnich, nie zaspokaja już uprawnionych potrzeb człowieka dzisiejszego” ⁶³. Praktykowanie cnót chrześcijańskich nie uratowało narodu polskiego „ani od podboju obcego, ani od jarzma domowego”. Religia chrześcijańska prowadzi lud do zguby. „Lud musi albo zginąć, albo pojąć i pełnić religię inaczej, niż to czynił dotąd. Musi w niej znaleźć nie tylko siłę znoszenia niesprawiedliwości, ale także moc bronięcia sprawiedliwości” ⁶⁴.

Tradycyjny — umacniany przez papieży i polską hierarchię kościelną — sposób pojmowania chrześcijaństwa przekształca naród polski w pokornych niewolników mocarstw zaborczych. Religia chrześcijańska staje się narzędziem umacniania władzy cara. „Rząd rosyjski... zwracając się... do uciskanych przezeń ludów, powiada...: Dajcie się krzyżować, naśladujcie Zbawiciela w jego łagodności i cierpliwości. Dajcie się krzyżować, a zapewnicie sobie zbawienie duszy” ⁶⁵. W rezultacie wszystko, co szlachetne w narodzie polskim, „oburzyło się, zbuntowało przeciw tej nauce tchnącej śmiercią, wzniosło się ponad taką zasadę wiary...” ⁶⁶

Tradycyjnemu chrześcijaństwu, które „tchnie śmiercią”, trzeba przeciwstawić — zdaniem Mickiewicza — nową religię, zgodną z interesami i potrzebami duchowymi narodu. Naród polski potrzebuje prawdy, a więc nowego poglądu na świat, nowego systemu wartości i norm moralnych, nowych ideałów i drogowskazów, których Kościół urzędowy dać nie potrafi. „Nie chodzi tu, Panowie — mówi Mickiewicz — o urąganie ludziom reprezentującym Kościół urzędowy i bezsilną doktrynę; można tylko słusznie

postawić im bardzo poważny zarzut... że ponieważ nie są pewni prawdy, której chcą nauczać, wiedzą lud na manowce, przeszkadzają mu szukać prawdy tam, gdzie ona się znajduje... Prace doktrynerów i Kościoła urzędowego są nieprzerwanym knowaniem, aby duszę człowieka z ludu zawrócić z drogi, na której mógłby znaleźć prawdę"⁶⁷.

Nowe wartości znajduje naród polski w dziełach, które powstały poza Kościołem i wbrew Kościołowi i których Kościół nie potrafi sobie przyswoić. „Dodajmy jeszcze — powiada Mickiewicz — że nauka i piśmiennictwo kościelne nie mają już w swym urzędowym języku wyrazów na oddanie pojęć świata dzisiejszego... wszystko, cokolwiek jest w języku nowoczesne, cokolwiek wyraża nowe potrzeby lub popędy, nowe nadzieje, zostało utworzone przez świeckich. Wszystkie sakramentalne wyrazy epoki znaleziono, sformułowano poza obrębem Kościoła urzędowego: postęp, wyraz użyty po raz pierwszy w znaczeniu, jakie z nim wiążemy, przez Saint-Martina i rozwinięty jako podstawa systematu przez Condorceta; braterstwo ludów, głoszone po raz pierwszy jako zasada polityczna przez Rewolucję Francuską... kilka wyrazów języka świeckiego, a ileż rozległych pojęć zawierają one w sobie!”⁶⁸ W tydzień później, 5 marca 1844 roku, Mickiewicz daje jeszcze jeden przykład: „Prawdziwą cechą męża stanowi energia. Jeszcze jeden wyraz sakramentalny epoki. Energia! znamienity wyraz języka współczesnego! Kościół urzędowy, który tyle zaczerpnął wyrazów i formuł z umiejętności świeckiej, ten jeden uparczywie jeszcze odrzuca; nie wprowadza go ani do swych pism, ani do kazań. Lęka się energii. A cóż to jest energia? To słowo, które się już realizuje, które staje się życiem...”⁶⁹

Z biegiem czasu coraz bardziej rozchodzą się drogi Kościoła i narodu. Kościół urzędowy nie jest już zdolny do zrozumienia narodu polskiego, nie rozumie polskiego dążenia do niepodległości. A tymczasem w świadomości polskiego narodu zachodzą poważne przeobrażenia: miejsce chrześcijańskich świętych zajmują „narodowi święci” — ci, którzy bohatersko walczyli o niepodległość ojczyzny. Miejsce dawnych chrześcijańskich relikwii zajmują nowe relikwie — ziemia przesiąknięta

krwią przelaną w walce o niepodległość. „Mamy — powiada Mickiewicz w wykładzie z dnia 23 stycznia 1844 roku — i nie kryjemy się z tym, mamy świętych, których wy, ludzie Kościoła urzędowego, nie znacie; czcimy pewne relikwie, których istnienia wy się nie domyślacie... narody, postępując z biegiem czasu, musiały do waszych litanii dołączyć nowych świętych; historia bowiem stale kroczy naprzód”⁷⁰.

Dla narodu polskiego większą świętością od wszystkich dawnych katolickich świętych jest np. „nasz naczelnik chłopski Kościuszko”⁷¹. Kościół urzędowy tego nie rozumie, „dlatego to oskarżył nas, jakobyśmy chcieli wprowadzić nową religię”⁷², a jednocześnie aprobeuje katechizm o czci cara — ciemniejszy narodów.

W gruncie rzeczy urzędowe chrześcijaństwo jest — według Mickiewicza — czymś martwym. W świecie faktycznie powstały nowe potężne religie: religia pieniądza i religia wolności. Pierwsza opanowała przede wszystkim Amerykę. „W Ameryce — pisze Mickiewicz — nie ma religii, nie ma nawet wiary, a przecież, rzecz dziwna! istnieje narodowy kult silnie ugruntowany: kult dolarów”⁷³.

Drugą przeciwstawną temu kultowi „religią” jest idea rewolucjonistów, którzy — jak powiada Mickiewicz — „często działali jako nieprzyjaciele Kościoła urzędowego, jakkolwiek walczyli właśnie o wprowadzenie panowania *Ewangelii*”⁷⁴. Bo nowy, sprawiedliwy porządek społeczny można, według Mickiewicza, zrealizować jedynie drogą rewolucji. „Jednym ze złudzeń reformatorów — mówił Mickiewicz na wykładzie z dnia 27 lutego 1844 roku — jest mniemanie, że można będzie pokonać zło, nie wydając mu wojny”⁷⁵. Rewolucja francuska dała jednak właściwy przykład, w jaki sposób wciela się ideę w życie. I dlatego — powiedział Mickiewicz na zakończenie tego wykładu — „komu nie bije serce na widok sztandarów i bander francuskich, ten niezdolny zrozumieć, na czym polega prawdziwy postęp”⁷⁶.

W tym kontekście staje się zrozumiały kult Mickiewicza dla Napoleona. Motywy tego kultu są zresztą ujawnione również w polskim hymnie narodowym („dał nam przykład Bonaparte, jak z wyciężać mamy”). Otóż według Mickiewicza zwycięstwa Napoleona wynikały nie z jego przewagi materialnej nad przeciwnikiem i siły jego

rozumu. Poważną, decydującą rolę grały, zdaniem Mickiewicza — i w tym się uwidacznia najwyraźniej jego romantyzm — czynniki irracjonalne: Napoleon potrafił budzić entuzjazm. „Historycy niemieccy — mówi Mickiewicz — piszą, że w jednej z bitew, które zakończyły się poddaniem Ulmu, Napoleon przybiegł do Bawarczyków i widząc ich szyki zachwiane, przemówił do nich i zapalił ich tak mocno, że jednym natarciem odrzucili nieprzyjaciela. Historyk niemiecki powiada: *Er hat sie angefeuert* (Zapalił ich). A jakżeż to przemówił? w jakim języku zwrócił się do Bawarczyków, którzy nie umieli po francusku? Ach! wydobył z siebie z tego przybytku świętego, gdzie na ołtarzu płonął święty ogień francuskiego ducha, wydobył z siebie, wierzcie mi, tę moc, którą porywał zarówno Polaków, jak i Bawarczyków, Westfalczyków i Włochów, wszystkich ludzi zdolnych się rozpłomieniać”⁷⁷.

W ten sposób Napoleon, będący oświeceniowym ateistą, „wznosił się — zdaniem Mickiewicza — ponad dzisiejszy katolicyzm”⁷⁸, który od dawna już nie potrafi w nikim wzbudzić bohaterskiego entuzjazmu.

Napoleon zdawał sobie sprawę ze swych niezwykłych zdolności. Mickiewicz cytuje napisane kiedyś przez niego słowa: „Mam dar elektryzowania ludzi”⁷⁹.

Ale moc jego była ograniczona. W miarę jak ludzie oddalali się od niego, tracili tę moc. Napoleon nie posiadał „daru utworzenia w piersiach ludzkich trwałych ognisk siły”⁸⁰. Stąd problem zdobycia takiej nadludzkiej mocy. I Mickiewicz znajduje drogę, na której powinno się zdobyć taką moc. Rzecz polega na tym, że człowiek „przyjawszy prawdę, utożsamiając się z nią, nosi ją w sobie, jawi na zewnątrz, służy jej za organ, na szaniec i za wojsko”⁸¹. „Powiadam — mówił Mickiewicz w następnym wykładzie — wytrzymali, silni — to ludzie posiadający jakąś wielką ideę”⁸².

Wykłady Mickiewicza można czytać w rozmaity sposób. Można np. widzieć w nich uleganie wielkiego poety mistycyzmowi Towiańskiego. Można w nich widzieć niemożność wywikłania się z zakłętego kręgu pojęć i symboli chrześcijańskich. Można w nich dostrzegać przede wszystkim romantyczny irracjonalizm i szukać jego źródeł w klęsce powstania, skłaniającej do poszukiwania irracjonalnych,

nadnaturalnych, cudownych dróg wyzwolenia ojczyzny. Ale można podejść do *Wykładów* inaczej i pod powłoką religijnego języka odnaleźć myśli racjonalne. A do takich myśli racjonalnych należy na pewno odkrycie, że siły duchowe człowieka nie ograniczają się do sił rozumu i że do rewolucyjnego przeobrażania rzeczywistości nie wystarcza intelektualna akceptacja idei, ale niezbędny jest również bohaterski entuzjazm.

Wśród słów, które powstały poza obrębem urzędowego Kościoła, a wyrażają „nowe nadzieje” współczesnego świata, wylicza Mickiewicz również „egzaltację” („jako określenie stanu, w którym duch ogarnia wysokie prawdy”) i „intuicję”⁸³. Przyjęcie tych kategorii świadczy o jego poszukiwaniach na terenie pozaintelektualnych sił człowieka; są to poszukiwania charakterystyczne dla całego romantyzmu, ale u Mickiewicza są one wyraźnie ukierunkowane. Mickiewicz nie poszukuje drogi do nieba, nie interesuje go „tamten świat”. „Nie dość już mówić ludziom — powiada Mickiewicz — że przychodzą z nicości i idą do nieba czy też do piekła... Niebo i piekło, wyrażenia teologiczne prawdziwe i słuszne, ale nie zawierają już teraz dla nas dość jasnego znaczenia”⁸⁴. Pojawiły się w ustach Mickiewicza, schylił przed nimi głowę, dopuszczając możliwość posiadania przez nie jakiegoś głębszego sensu, ale już w następnym zdaniu myśl jego biegnie w inną stronę, w kierunku tego, co go naprawdę najbardziej interesowało, a więc w kierunku rewolucyjnych przeobrażeń w Europie. Oto „zbrojny ruch francuski 1830 roku, po którym nastąpił ruch polski, wstrząsnął państwami Europy; wyrwał je gwałtem z posad w przeszłości, ale nie pchnął ich naprzód... rewolucja sama się zatrzymała i świat znowu popadł w martwą ciszę”⁸⁵. I to jest istotny problem: jak wytrącić świat z tej martwej ciszy, a nie to, w jaki sposób trafić po śmierci do nieba.

W kategoriach romantycznej aparatury pojęciowej rozważa Mickiewicz również sprawy sztuki. W *Wielkiej Improwizacji* stawia twórcę na równi z Bogiem:

Ja mistrz!...

Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę,

Cóż ty większego mogłeś zrobić — Boże?

W wykładzie z dnia 30 stycznia 1844 roku mówi: „Wśród rozkładu wszystkich rzeczy ducha, czego jesteśmy świadkami, jedynie sztuka zachowuje jeszcze pewne znamię uduchowienia. Ma ona swe uroki i tajemnice, których umysł nie zdołał wytłumaczyć. Dla niektórych ludzi sztuka jest jeszcze obrządkiem religijnym, jedynym obrządkiem, jaki śmiać spełniać”⁸⁶.

Romantyczny kult Sztuki był jedną z dziewiętnastowiecznych „religii ateistycznych”, które niekiedy do tego stopnia wypełniały świadomość, że nie zostawiały w niej miejsca dla pojęć i wyobrażeń religii chrześcijańskiej. Występował on zasadniczo w dwóch postaciach: bądź w postaci steoretyzowanej i znajdującej upodobanie w namaszczonej frazeologii estetyzmu, bądź — i to jest znacznie bardziej interesujące — w postaci rzeczywistego sposobu odczuwania piękna i twórczości artystycznej jako najwyższych wartości, nawet wówczas, jeśli się przy tym posiadało rozmaite opory, żeby się do takiego sposobu odczuwania jawnie przyznać.

W każdym razie jest rzeczą pewną, że np. w świadomości Fryderyka Szopena (1810—1849) — podobnie jak w świadomości Beethovena — centralne miejsce było zajęte nie przez myśli o Bogu i niebie, ale przez muzykę. George Sand pisała o Szopenie, że „dusza jego napelniona jest wyłącznie poezją i muzyką”. Warto zwłaszcza przeczytać, co na ten temat pisał ksiądz Aleksander Jełowicki, który asystował przy śmierci Szopena, a przedtem przez wiele miesięcy czynił starania, żeby Szopen „umarł po chrześcijańsku”. „Zawsze słodki i miły, i dowcipem wrzący, a czuły nad miarę — pisał ksiądz Jełowicki o Szopenie w kilka dni po jego śmierci — zdawał się już mało należeć do ziemi. Ale niestety, o Niebie nie myślał... Pobożność, którą z łona matki Polski był wyssał, była mu już tylko rodzinnym wspomnieniem. A bezbożność towarzyszących i towarzyszek jego lat ostatnich wsiąkała coraz bardziej w chwytny umysł jego”. Ksiądz Jełowicki próbował jednak trafić do duszy Szopena „już to Najświętszą Panną, już Panem Jezusem, już najtkliwszymi obrazami miłosierdzia bożego. Nic nie pomagało. Upłynęły długie miesiące w częstych odwiedzinach moich, ale bez innego skutku”⁸⁷. Dopiero nad umierającym geniuszem księża odnieśli okrutny triumf. „Biedny chłopiec — napisała o Szopenie Pau-

line Viardot — zmarł umęczony przez księży, którzy kazali mu siłą całować relikwie przez sześć godzin z rzędu, aż do ostatniego tchnienia”⁸⁸. Szopen chciał umrzeć w spokoju i przy muzyce. „Na kilka godzin przed śmiercią prosił panią Potocką o trzy melodie Belliniego i Rossiniego, które odśpiewała łkając”⁸⁹. Księża jednak zakłócali jego spokój natrętnym podsuwaniem relikwii. „Puście mnie, niech umrę... — błagał Szopen — Zadajecie mi na próżno cierpienia srogie...”⁹⁰

W świetle korespondencji Szopena wydaje się, że utracił wiarę w roku 1830 pod wpływem refleksji nad klęską powstania listopadowego. Napisał wtedy w pamiętniku: „Wróg w domu. Przedmieścia zburzone — spalone... O Boże, jesteś ty! Jesteś i nie mścisz się! — czy jeszcze ci nie dość zbrodni...”⁹¹

Romantyczny charakter miało także wyznanie wiary sformułowane przez Juliusza Słowackiego w *Beniowski* (1841):

A każda, co chce, z mego serca bierze,
Sonet, tragedię, legendę lub ode,
To wszystko, co mam, co kocham, w co wierzę.
W co wierzę... Tu mię spytasz, czytelniku:
„W co?...“ Jeśli powiem — będzie wiele krzyku.
...Wierzę sercem poganina
W rym Szekspirowski, w Danta i w Homera...
Wierzę w to wszystko — ha! — a jeszcze w Boga!⁹²

„Bóg” Słowackiego był zatem słowem, które służyło mu do wyrażenia własnego stosunku do ukraińskiej przyrody i do tragicznego sensu wielkich wydarzeń historycznych. W każdym razie niewiele wspólnego miała ta wiara w Boga z wiarą chrześcijańską. A kiedy Słowacki zastanawiał się nad wymarzoną Polską przyszłości, wówczas wyposażał tę wizję w pewne nowe elementy, którymi chciał zastąpić elementy tradycji chrześcijańskiej. Szczególnie interesujące — z tego punktu widzenia — są pomysły Słowackiego na temat „świąt przyszłych narodowych”. Niewielka liczba projektowanych świąt powiększa ich znaczenie, rzucając światło na to, jakie wartości miały być, według Słowackiego, przede wszystkim cenione.

Przed wszystkim warto zauważyć, że na kilkadziesiąt lat

przed uchwaleniem święta 1 Maja przez Międzynarodówkę w 1889 roku Słowacki zaprojektował Święto Pracy. Na miejsce chrześcijańskich świąt Matki Boskiej projektował świeckie Święto Matek. Wprawdzie w maju przewidywał święto „Niepokalanej”, ale nadał mu treść niechrześcijańską — przez skoncentrowanie go na prośbach „kapłanek” o piękność. Całkowicie poza kręgiem pojęć chrześcijańskich powstały projekty dwóch innych świąt: Święto Malarzy dnia 22 grudnia i Święto Wynalazków dnia 10 października⁹³.

W projektach tych — pokrewnych projektom Comte'a — tkwi cenny załączek nowego kierunku krytyki religii (podobnie jak w omawianych wyżej *Wykładach* Mickiewicza): ukazywanie wartości, których chrześcijaństwo nie potrafiło dostrzec. Ten sposób krytyki religii najdobitniej pokazuje, że chrześcijaństwo należy do przeszłości i że ludzkość — rozwijając się — pozostawia je daleko poza sobą.

Z DZIEJÓW POLSKIEGO ATEIZMU I WOLNEJ MYŚLI OSTATNICH STU LAT

Dzieje polskiej krytyki religii ostatnich stu lat zawierają zbyt wiele problemów, aby je można było już teraz wyczerpująco omówić w taki sposób, jak tego wymaga ich doniosłość. Dlatego ograniczę się do wskazania kilkunastu dat, postaci i dzieł oraz do wysunięcia kilku propozycji co do wstępnego uporządkowania i interpretacji materiału.

Najogólniejsza periodyzacja ostatnich stu lat jest wyznaczona obiektywnie przez dwa wielkie wydarzenia historyczne: rok 1917 — Wielką Socjalistyczną Rewolucję Październikową, która dała początek pierwszemu socjalistycznemu państwu na świecie i zapoczątkowała erę zwycięskich rewolucji socjalistycznych, oraz rok 1944 — datę wkroczenia Polski na drogę budowania socjalizmu. W ten sposób cały materiał podzielić można na trzy zasadnicze okresy: lata 1864—1917, 1917—1944 i od roku 1944.

OKRES PIERWSZY — LATA 1864—1917

W obrębie pierwszego okresu wyodrębnić można co najmniej pięć nurtów, z których każdy w nieco inny sposób uprawia krytykę religii:

Po pierwsze: nurt rewolucyjnej demokracji powstańczej, działającej na emigracji, walczącej na barykadach Komuny Paryskiej; najwybitniejszymi wolnomyślicielami i ateistami tego nurtu byli Józef Hauke-Bosak (1834—1871), Ludwik Mierosławski (1814—1878), Józef Tokarzewicz-Hodi (1841—1919), Józef

Cwierciakiewicz (1822—1869) i Walery Wróblewski (1836—1908), a także Jarosław Dąbrowski (1836—1870), choć pisał na ten temat niewiele. Sprawą najważniejszą dla tego nurtu było odzyskanie niepodległości drogą zbrojnego powstania ludowego i zbudowanie Polski demokratycznej. Zamierzali oni w sposób rewolucyjny usunąć wszelkie przeżytki feudalizmu. Udział Cwierciakiewicza i Wróblewskiego w pracach I Międzynarodówki, a następnie udział pięciuset Polaków w walkach Komuny Paryskiej sprzyjał zbliżaniu się radykalnej demokracji powstańczej do pozycji naukowego socjalizmu¹. Trybuna wolnomyślnych artykułów był „Głos Wolny”, wydawany w latach 1863—1870 w Anglii przez Antoniego Żabickiego.

Po drugie: nurt pozytywizmu*, w którego dziejach najważniejszymi — z punktu widzenia historii krytyki religii — datami były: rok 1866, w którym Adam Wiślicki (1836—1913) wydawać zaczął „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych”, oraz rok 1881, w którym najwybitniejszy publicysta polskiego pozytywizmu Aleksander Świętochowski (1849—1938) wydawać zaczął „Prawdę”.

Pozytywizm polski był ideologią burżuazyjną, walczącą na dwa fronty: z jednej strony — przeciwko ideologii kle-

* Za prekursora polskiego pozytywizmu uchodzi — nazywany przez historyków literatury „pierwszym uczniem Comte’a w Polsce” — profesor matematyki Uniwersytetu Warszawskiego Adrian Krzyżanowski (1788—1852). W książce pt. *Dawna Polska ze stanowiska jej udziału w dziejach postępującej ludzkości* skreślona (Warszawa 1844, 2 wyd. 1857) Krzyżanowski z sympatią pisał o arianach polskich, przypominał proces Łyszczyńskiego i oskarżał jezuitów o spowodowanie upadku kultury polskiej.

Innym prekursorem pozytywizmu był Edward Żukowski (piszący pod pseudonimem „Synpolski”), którego książka pt. *Idea* (wydawana trzykrotnie: 1856, 1871 i 1886) z interesującymi wzmiankami o Brunie, Vaninim, a także o Darwinie — stanowi rozwinięcie następujących dwóch twierdzeń przedmowy: „Po długim rozważaniu sytuacji obecnych społeczeństw przyszedłem do przekonania: 1. że religia nasza, przy teraźniejszym ruchu umysłowym, nie może pozostawać z tymi zasadami, na których się obecnie opiera; a objawienie Kościoła chrześcijańskiego musi być zamienione prawdami, podanymi przez filozofię nauk przyrodzonych; 2. że ten naród, który, wobec postępujących sąsiadów, nie przeprowadził u siebie kapitalnej reformy i nie ugruntuje swojej religii na wiedzy, osądzi siebie na upadek i na zagładę (cyt. wg wyd. brukselskiego z 1871 r., s. 3).



Ludwik Krzywicki



Julian Marchlewski

rykalno-szlacheckiego konserwatyzmu, przeciwko feudalnym przeżytkom, zabobonom i klerykalizmowi, z drugiej strony — przeciwko materializmowi, ateizmowi i socjalistycznemu ruchowi robotniczemu. Walka ta przebiegała jednak w sposób bardzo skomplikowany, ulegała rozmaitym wahaniom, a stanowiska pozytywistów były bardzo zróżnicowane. W pierwszym okresie na łamach „Przeglądu Tygodniowego” i „Prawdy” ukazywały się artykuły pierwszych polskich marksistów; później oba czasopisma zaczęły coraz bardziej tracić swój pierwotnie postępowy charakter. Jednym z czołowych antyklerykalnych publicystów „Przeglądu Tygodniowego” był znany powieściopisarz Adolf Dygasiński (1832—1902), który uważał siebie — i publicznie się do tego przyznawał — za „bezwyznaniowca” i „materialistę”. Wybitnym przedstawicielem pozytywistycznego „scjentyzmu” (kultu Nauki) był filozof Adam Mahrburg (1855—1913); jego wkład do dziejów krytyki religii polegał przede wszystkim na gruntownej, naukowej krytyce idealistycznego pojęcia celowości; za jedyne możliwe stosunek do religii uważał stosunek badacza².

Z pozytywizmem związane były postępowe, demokratyczne i antyklerykalne wątki w twórczości takich wolno-myślnych powieściopisarzy krytycznego realizmu, jak Bolesław Prus (1845—1912) i Eliza Orzeszkowa (1841—1910). Na czoło poetów polskiego pozytywizmu wysunęła się Maria Konopnicka (1842—1910), znienawidzona przez kler wyrazicielka ideałów demokratycznych, ukazująca w swoich utworach krzywdę społeczną proletariatu.

Po trzecie: marksizm. Datę powstania „Wielkiego Proletariatu”, pierwszej polskiej rewolucyjnej partii robotniczej — rok 1882 — można przyjąć za datę narodzin polskiego marksistowskiego ateizmu, którego pierwszym wybitnym teoretykiem był Ludwik Krzywicki (1859—1941). Zdecydowanymi ateistami byli również w tym okresie (lata osiemdziesiąte) Stanisław Krusiński (1857—1886) i Bronisław Białobłocki (1861—1888). Poważne znaczenie dla dalszego rozwoju marksistowskiej krytyki religii w Polsce miały w pierwszych latach dwudziestego wieku artykuły następnego pokolenia przywódców i teoretyków rewolucyjnego ruchu robotniczego — takich jak Julian Marchlewski (1866—1925), Adolf Warski (1868—1937) i Róża Luksemburg

(1871—1919) — piętnujące kontrrewolucyjną działalność duchowieństwa, które w latach rewolucji opowiedziało się po stronie caratu, przeciwko klasie robotniczej; w artykułach tych sprecyzowano w sposób pryncypialny, a jednocześnie konkretno-historyczny, z uwzględnieniem specyficznej sytuacji Polski, stosunek socjalizmu do religii.

Po czwarte: neoromantyzm „Młodej Polski”, który rozpoczął się w końcu XIX wieku (dwutygodnik „Życie” ukazywał się w latach 1897—1900, „Chimera” w latach 1901—1907) i przetrwał kilkanaście lat, przede wszystkim jako prąd w literaturze, poezji i sztuce. Do dziejów krytyki religii neoromantyzm polski dał swój wkład w postaci — nie bardzo konsekwentnej, ale mimo to interesującej — krytyki chrześcijaństwa z pozycji estetyzmu. Z tego punktu widzenia najbardziej interesującymi nas pisarzami tego okresu byli: Stanisław Przybyszewski (1868—1927), Tadeusz Miciński (1873—1918), Kazimierz Przerwa-Tetmajer (1865—1940) i Leopold Staff (1878—1957).

Po piąte: ruch wolnomyślicielski, którego czołowymi postaciami byli orientalista i popularyzator religioznawstwa Ignacy Radliński (1843—1920) i literat Andrzej Niemojewski (1864—1921); Niemojewski od roku 1906 wydawał antyklerykalny dziesięciodniowiec „Myśl Niepodległą”, a w grudniu 1907 roku zorganizował — pierwszy w dziejach Polski — zjazd wolnomyślicieli.

Granice między tymi nurtami nie były ostre, a poszczególni ludzie rozwijali się bądź uwsteczniiali. Za młodu postępowi, z biegiem lat szli coraz bardziej na prawo tacy ludzie, jak Świętochowski (a jeszcze bardziej Niemojewski). Między pozytywizmem a marksizmem oscylowali liczni przedstawiciele radykalnej inteligencji, jak teoretyk PPS, socjolog Kazimierz Kelles-Krauz (1872—1905), geograf Wacław Nałkowski (1851—1911) czy psycholog i pedagog Jan Władysław Dawid (1859—1914).

Mimo ogromnego bogactwa materiału ograniczymy się tu do omówienia tylko dwóch zagadnień, a mianowicie omówimy krytykę religii z pozycji pozytywistycznego scjentyzmu i neoromantycznego estetyzmu oraz narodziny marksistowskiego ateizmu w Polsce.

18. Krytyka religii z pozycji pozytywistycznego scjentyzmu i neoromantycznego estetyzmu

Pozytywizm polski był w większym stopniu ruchem społeczno-politycznym i kulturalnym niż ściśle filozoficznym. Wyróżniał dążenie burżuazji polskiej do przyspieszenia rozwoju gospodarczego kraju, do unowocześnienia gospodarki i życia społeczno-kulturalnego. Pozytywistyczny postulat uprzemysłowienia kraju w oparciu o własne środki i własną kadrę specjalistów wiązał się najściślej z koniecznością krzewienia i popularyzacji nauki i techniki. Postępowe były zwłaszcza postulaty kształtowania światopoglądu w oparciu o przesłanki naukowe, dążenie do odgródzenia nauki i oświaty od teologii. „Pozytywiści przypisywali ideom w ogóle, a nauce i oświacie w szczególności rozstrzygającą rolę w życiu i rozwoju społecznym”³.

Pozytywiści widzieli w nauce jedną z głównych dźwigni rozwoju gospodarki, a w związku z tym również dźwignię wzrostu bogactwa i znaczenia politycznego burżuazji. Robotnicy, wśród których w latach osiemdziesiątych zaczyna zakorzeniać się ideologia naukowego socjalizmu, widzą w nauce jedną z głównych sił prowadzących do wyzwolenia społecznego. W tej sytuacji zaczyna się w Polsce drugiej połowy XIX wieku wytwarzać nowa atmosfera światopoglądowa, związana przede wszystkim z przekonaniem o wyjątkowym znaczeniu i wartości nauki. Atmosferę tę oddaje najlepiej Antoni Dobrowolski (1872—1954) na pierwszych stronach swego życiorysu naukowego, poświęconych pracy szkolnego koła samokształceniowego, rozwijającego się pod patronatem Adama Mahrburga i Ludwika Krzywickiego.

Religię — powiada Dobrowolski — „utraciliśmy dziwnie łatwo, bez walk wewnętrznych... Za to imponowała nam naprawdę — Nauka! Wszystko się na to składało. Z wszystkich «naszych» wykładów, bez wyjątku, z większości czytanych książek, ze szpalt ówczesnych «naszych» postępowych tygodników: «Przeglądu Tygodniowego», «Głosu» i «Prawdy», siedł do nas kult Nauki jako triumfu rozumu ludzkiego i jako podstawy nowoczesnego życia. Na nauce wszak budowała modna wtedy ewolucyjna filozofia Spencera. Teorię nauki wszak nazywał nam Mahrburg swą filozofią empiriokrytyczną; «naukową»

nazywał wykładaną przez siebie psychologię. Naukowych też podstaw uczył nas szukać Krzywicki do zrozumienia człowieka i spraw ludzkich. Naukowym wreszcie, w odróżnieniu od utopijnego, nazywał siebie wyznawany przez większość nas socjalizm... Ten kult Nauki... miał dla nas nie tylko wychowawcze, lecz i życiowe olbrzymie znaczenie" ⁴.

Sposób krytyki religii z tych pozycji można sobie najlepiej zrekonstruować z pism Ludwika Krzywickiego, który starał się wszystko to, co cenne z pozytywistycznego scjentyzmu, włączyć w przyjęty i rozwijany przez siebie marksizm.

„Powstała w społeczeństwach ludzkich nowa potęga, wiedza!” — pisał Krzywicki w *Poradniku dla samouków*. „Wielkie zdarzenie historyczne, z którym żadne inne nie może wytrzymać porównania, a mianowicie pojawienie się wiedzy, przypadło na nasze czasy... Dzisiaj wiedza... kształtuje mózgi ludzkie na nową modłę i według wzorów odmiennych od dawnego trybu” ⁵.

Obecność nauki w życiu społecznym jest wieloraka. Nie sprowadza się ona bynajmniej do pewnej sumy książek naukowych, znajdujących się w bibliotekach, księgarniach i domach prywatnych. Nauka jest także — i przede wszystkim — obecna w życiu poprzez swoje materialne wytwory: maszyny, koleje, telegrafy. Rozwój nauki materializuje się w rozwoju techniki, która przeobraża oblicze świata, a zmiana środowiska, w którym żyjemy, powoduje przeobrażenia w naszej świadomości. W ten sposób Krzywicki ujmuje znacznie głębiej sprawę przemian w świadomości ludzkiej; w odróżnieniu od idealizmu scjentyistów, rozpatrujących naukę w oderwaniu od całokształtu bytu społecznego, Krzywicki bada konkretne warunki, w których nauka staje się siłą materialną, i nigdy nie zapomina o tym, że podstawowym czynnikiem określającym świadomość ludzką jest byt społeczny. W związku z tym podstawową metodą wyzwalań umysłów ludzkich z więzów wyobrażeń religijnych jest przeprowadzenie zasadniczych zmian w sposobie życia ludzi.

„Postęp w zakresie naszego pojmowania wszechświata — pisał Krzywicki — polega... na wyrugowaniu z poglądu na świat pierwiastków metafizycznych, czyli tzw. bytów, oraz pierwiastków antropomorficznych, które stworzyliśmy dla

ułatwienia sobie jego zrozumienia, oraz na uświadomieniu sobie, iż nasze zwroty mowy lub używane terminy są tylko środkami bardzo niedokładnymi do powiązania i ujęcia w całość zjawisk świata zewnętrznego”⁶.

Słowami „pierwiastki metafizyczne” określano w owym czasie elementy teologicznego poglądu na świat, a więc nieco inaczej niż w klasycznym pozytywizmie Comte’a, gdzie teologia, metafizyka i nauka odpowiadały trzem kolejnym etapom rozwoju umysłowego ludzkości. Ale ogólna perspektywa rozwoju — od nienaukowego do naukowego poglądu na świat — była wspólna zarówno pozytywizmowi, jak marksizmowi.

Tę drogę od nienaukowego, religijnego poglądu na świat do światopoglądu naukowego ujmował Krzywicki w sposób znacznie głębszy od poprzednich myślicieli polskich, ponieważ zdawał sobie sprawę, że chodzi tu nie tylko o to, aby jakąś jedną filozofię zastąpić inną, lepszą filozofią, ale także — i przede wszystkim — o sposób, w jaki się ją przyjmie. W przypadku naukowego poglądu na świat ważna jest nie tylko sama treść przyjmowanych poglądów, ale także sposób dochodzenia do naukowego poglądu na świat. Inne światopoglądy mogą bowiem być przyjmowane niejako „na wiarę”, natomiast światopogląd naukowy, przyjęty w taki sam sposób, przestałby być światopoglądem naukowym i stałby się jedną z wielu nienaukowych wiar. Istotą światopoglądu naukowego nie są określone twierdzenia, ale to, że twierdzenia te oparte są na solidnych fundamentach poszczególnych nauk. A więc chodzi nie tylko o to, by przyswoić sobie owe twierdzenia w oderwaniu od ich fundamentów, ale i o to, żeby przez rzetelne przyswojenie sobie tej wiedzy o świecie, jakiej dostarczają nam osiągnięcia poszczególnych nauk, samemu, własnym, samodzielny trudem myślowym, dopracować się światopoglądowych uogólnień, wyrastających w sposób naturalny z posiadanej (rozległej i rzetelnej) wiedzy, nie zaś przyjętych „z drugiej ręki” — jako tania i bezwartościowa namiastka tej wiedzy.

Stąd wysuwany przez Krzywickiego, a następnie podjęty przez Dobrowolskiego, postulat ogólnego wykształcenia jako solidnego fundamentu pod rzeczywiście naukowy pogląd na świat. Zadania swoje na odcinku walki światopoglądu

naukowego z religią pojmował Krzywicki w sposób następujący: jako naukowiec specjalizujący się w nauce o prawach rozwoju społeczeństwa — rozwijał tę naukę i starał się ją rzetelnie popularyzować, a jako myśliciel — wysuwał „zasadnicze zagadnienia”, na które każdy samodzielnie „powinien poszukać sobie odpowiedzi w danych wiedzy nowoczesnej”⁷.

Wiązało się to, oczywiście, z rewolucyjnym programem reformy pedagogiki. „Stary świat miał własne zasady pedagogiki, na powagach oraz na przymusie oparte, dążące do uszczuplenia pełni życia” — powiada Krzywicki za odezwą międzynarodowego Stowarzyszenia Wychowania Integralnego (1893), z którą się w pełni solidaryzował, zwłaszcza jeśli chodzi o przedstawiony tam nowy, „zgoła odmienny ideał wychowania, wyzwajającego i rozległego, mającego na celu spotężnienie istoty ludzkiej i rozwój jej wszystkich stron czynnych, ideał będący nieuniknionym wytworem nowego pojmowania przyrody i życia, przeznaczeń ludzkich i całości społecznej”⁸.

Warunkiem realizacji tego ideału było jednak przeprowadzenie rewolucji socjalistycznej i dlatego do poglądów Krzywickiego powrócimy raz jeszcze w rozdziale następnym, gdzie będzie mowa o narodzinach polskiego marksistowskiego ateizmu. Tu natomiast zajmiemy się jeszcze krytyką religii z pozycji neoromantycznego estetyzmu.

Estetyzm Młodej Polski był zjawiskiem niezmiernie różnicowanym zarówno w swojej genezie, jak i treściach i funkcjach. Pominąć można to, że jak wiele innych prądów, był on w pewnej mierze przeniesieniem na polski grunt jednego z modnych kierunków zachodnioeuropejskich — z pewnością posiadał również polskie tradycje (choćby w poezji romantycznej) i rodzime korzenie w rzeczywistości polskiej przełomu XIX i XX wieku.

Po pierwsze — neoromantyzm podobnie jak scjentyzm wyrastał z protestu przeciwko „pedagogice starego świata”, opartej na przymusie i dążącej „do uszczuplenia pełni życia”. Myśliciel francuski, który rzucił owo hasło „pełni życia”, ateista Jean-Marie Guyau⁹, był ulubionym autorem zarówno scjentyistów, jak neoromantyków. Wznawiając romantyczną polemikę z jednostronnym intelektualizmem oświecenia, neoromantycy występowali przeciwko

jednostronnemu kultowi Nauki, przeciwstawiając mu — jeszcze bardziej jednostronny — kult Sztuki.

Po drugie — neoromantyczny estetyzm był pewną formą krytyki rzeczywistości społecznej. W przeciwieństwie do pozytywistów, którzy wskazywali na konkretną możliwość przystosowania się do istniejących warunków i choćby częściowego ulepszenia rzeczywistości (rezygnując w związku z tym zarówno z rewolucji społecznej, jak i walki o niepodległość Polski), neoromantycy głosili pogardę dla rzeczywistego świata, jego hierarchii wartości i obyczajów, przeciwstawiając mu życie wizjami artystycznej wyobraźni. „Życie nasze nic nie warto — *Evviva l'Art!*” — pisał Kazimierz Przerwa-Tetmajer. Na gruncie takiej postawy wytworzyła się specyficzna obyczajowość cyganerii — artystów ze społecznego marginesu, ceniących nade wszystko sztukę i manifestujących publicznie swoją pogardę dla pieniądza, dla życia ustabilizowanego, dla burżuazyjnego ideału dorabiania się, dla wszelkich zawodów poza zawodem artysty.

Była to z pozorów krytyka rzeczywistości społecznej bardziej radykalna od krytyki pozytywistycznej. Jednakże w gruncie rzeczy była to krytyka bezpłodna, bo nie prowadząca do przeobrażania rzeczywistości, lecz do ucieczki od życia w świat wyobraźni. Neoromantyczny estetyzm był formą *eskapizmu* — próbą ucieczki od realnych problemów stawianych przez życie.

Po trzecie — i to wydaje się najważniejsze — neoromantyczny estetyzm, wyrażający się w hasle „Sztuka dla sztuki”, był nie tylko reakcją na pozytywizm, ale również — i chyba w jeszcze większym stopniu — reakcją na socjalizm. Neoromantyczna ucieczka od rzeczywistości była nie tylko wyrazem negatywnego stosunku do tej rzeczywistości, ale także — i przede wszystkim — ucieczką od angażowania się w sprawę rewolucyjnej przebudowy rzeczywistości społecznej. Aspekt ten został dobitnie podkreślony przez czołowego ideologa polskiego estetyzmu, wybitnego młodopolskiego powieściopisarza Stanisława Przybyszewskiego (1868—1927), który przez kilka lat był redaktorem socjalistycznej „Gazety Robotniczej”¹⁰, a następnie zaczął propagować pogląd, że artysta nie powinien się w nic angażować i że sztuka nie powinna służyć żadnej idei.

„Sztuka — pisał Przybyszewski — nie ma żadnego celu, jest celem sama w sobie, jest absolutem... A ponieważ jest absolutem, więc nie może być ujęta w żadne karby, nie może być na usługach jakiegokolwiek idei... Sztuka stoi nad życiem... Sztuka mająca jakiś cel moralny lub społeczny przestaje być sztuką... Działać na społeczeństwo pouczająco albo moralnie, rozbudzać w nim patriotyzm lub społeczne instynkta za pomocą sztuki — znaczy poniżać ją, spychać z wyżyn absolutu do nędznej przypadkowości życia, a artysta, który to robi, niegodny jest miana artysty”¹¹. To „wyznanie wiary” było opublikowane w pierwszym numerze III rocznika pisma „Życie” (1 stycznia 1899 roku); Przybyszewski uzasadniał w swym artykule usunięcie działu społecznego z czasopisma i zapowiadał, że „Życie” „będzie nadal pielęgnowało święty znicz Sztuki dla Sztuki”¹².

Głoszona przez Przybyszewskiego „religia sztuki” była w pewnej mierze również przejawem nasilających się w owym czasie tendencji religiotwórczych, a więc oczywiście konkurencyjnych w stosunku do tradycyjnego chrześcijaństwa, lecz z drugiej strony — opartych na przeświadczeniu, że jakaś religia jest społeczeństwu koniecznie potrzebna.

Najwybitniejszym z młodopolskich religiotwórców był poeta Tadeusz Miciński (1873—1918), który wprawdzie wystąpił publicznie przeciwko Andrzejowi Niemojewskiemu „w obronie Chrystusa”¹³, ale sam nie był wcale ortodoksyjnym katolikiem ani nawet chrześcijaninem, lecz neoromantycznym twórcą nowej religii, będącej kultem Mickiewicza i Beethovena oraz piękna polskiej przyrody z eklektyczną domieszką elementów zaczerpniętych ze wszystkich kultur świata. Charakterystyczną próbką tej nowej religii mogą być następujące fragmenty odczytu, który Miciński wygłosił w Zakopanem w roku 1903 pt. *Do źródeł polskiej duszy*:

„Posiadamy własną epopeję na polach Berezyny i Maciejowic — własną *Ewangelię* w utworach mesjanicznych, własną *Księgę Magii* w przyrodzie borów litewskich, łąk nadnarwiańskich i tych wspaniałych sarkofagów Tatr, na których zbierają się widma umarłych... Nasz Bóg pozwala miłować lasy, pola i kłaniać się gwiazdom i potężnemu słońcu. Nasz Bóg daje się odnaleźć w chaldejskich zodiakach, w egipskich skrzydlatych i lazurowych żukach, w in-

dyjskim wozie śmierci, który miazdzy i unieśmiertelnia. Nasz Bóg wielbionym jest przez człowieka wiecznego, który w Grecji objawił się jako Orfeusz, w Italii jako św. Franciszek, w Korsyce jako Napoleon, we Francji jako Gofred de Bouillon, w Kartaginie jako Hannibal, w Niemczech Beethoven, w Rosji jako mir, który jest według przysłowa — wielki człowiek.

A u nas nie mieliśmy większego nad wieszczą Adama, który był Arcykapłanem polskiej mistyki, podobnym do tych druidów, co w dębowej puszczy wyrzynanych i uciśniętych Keltów przemawiali, mówiąc o nieśmiertelności. On ustanowił obrządek polskiej mistyki, która wrastając korzeniami w piekło ziemi kielichami kwiatów pije komunę z gwiazd”¹⁴.

W niedawno wydanej pracy o młodopolskim neoromantyzmie Julian Krzyżanowski słusznie podkreśla fakt, że w *Nietocie*, powieści z roku 1910, Tadeusz Miciński „kategorycznie odrzuca Kościół katolicki jako przeszkodę unie możliwiającą pełny rozwój... wyzwającego się narodu. Od czasów Marcina Krowickiego i jego bojów z «Antychrystem rzymskim», czy przynajmniej od czasów Słowackiego z jego *Kordianem* i *Beniowskim*, nie padły pod adresem polityki rzymskiej słowa równie twarde jak to, co Miciński powiedział pod adresem Piusa X, Sarto, bezwiednego sługi szatana”¹⁵. Nie przypadkiem może w tej właśnie powieści potępia Miciński wyrok śmierci na Łyszczyńskiego.

Innym przykładem młodopolskiego estetyzmu może być „religia światła i barwy” Leopolda Staffa (1878—1957), w której miejsce chrześcijańskiego Boga zajęło „otchłanne piękno wszechświata”¹⁶, a jedynym uczuciem religijnym była „wielka i święta miłość do wszystkiego, co przestwór pięknnością wypełnia”¹⁷. Mimo że twórczość poetycka Staffa rozciąga się na okres dłuższy niż pół stulecia — od pierwszych do ostatnich wierszy charakterystyczny jest dla niego ten sam wspólny ton, który sam Staff określał mianem „liry pogańskiej”. Estetyzm godził go z chrześcijaństwem wówczas, kiedy w jakimś elemencie chrześcijaństwa (np. w postaci św. Franciszka) mógł dostrzec coś pobudzającego wyobraźnię. Ale wiersze Staffa, w których pojawia się Chrystus, nie są wyrazem postawy autentycznie chrześcijańskiej, lecz stanowią tylko jeden

z wielu elementów znacznie szerszej postawy, którą najlepiej charakteryzują słowa *Peanu*:

Drzewa, chmury, rzeki, góry, toż to wszystko bogi...
Wszystkie bogi są prawdziwe i jest ich za mało¹⁸.

Jak ocenić — z punktu widzenia wartości intelektualnego wkładu w krytykę religii — pozytywistyczny scjentyzm i neoromantyczny estetyzm? Z pewnością nie mamy tu do czynienia z konsekwentnym ateizmem ani z taką — najcenniejszą — formą krytyki religii, która jest nierozzerwalnie związana z rewolucyjną przebudową rzeczywistości społecznej. Ale przykład Krzywickiego świadczy o tym, że to, co najbardziej istotne w scjentyzmie, mianowicie przekonanie o wyjątkowo wysokim znaczeniu i wartości nauki, może być włączone w rewolucyjną interpretację marksizmu (wówczas bowiem, w latach dziewięćdziesiątych, Krzywicki był teoretykiem takiej właśnie interpretacji).

Współcześni teoretycy marksizmu, krytykując kult Sztuki André Malraux, podkreślają przede wszystkim idealistyczną i niedialektyczną jednostronność wyboru i absolutyzowania jakiejś jednej wartości. Poza dyskusją jest też ta oczywista prawda, że w ustroju opartym na niesprawiedliwości społecznej ani sztuka, ani nauka nie mogą być celem same w sobie, ale powinny służyć sprawie rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa. Dotyczy to również okresu, w którym po zwycięskiej rewolucji, budowane jest nowe społeczeństwo. W tym okresie nauka i sztuka również powinny być uważane nie za cel, lecz za środek, to znaczy powinny służyć budowie socjalizmu. Jednocześnie jednak, już w toku tego okresu, następuje coraz wyraźniejsza zmiana akcentów i chociaż z jednej strony wartość sztuki i nauki zależy od stopnia, w jakim służą socjalistycznemu społeczeństwu, to z drugiej strony — która z biegiem czasu nabierać będzie coraz większego znaczenia — wartość społeczeństwa socjalistycznego (wówczas kiedy będziemy wykazywać, że jest ono wyższym typem organizacji stosunków między ludźmi niż poprzednie ustroje społeczno-ekonomiczne, a jeszcze bardziej wówczas, kiedy w już zbudowanym społeczeństwie socjalistycznym będziemy decydować o kierunku jego dal-

szego rozwoju, aby istniejące społeczeństwo socjalistyczne uczynić społeczeństwem jeszcze bardziej wartościowym) musi być mierzona również za pomocą tego kryterium, w jakiej mierze nowa forma ustrojowa wyzwala energię twórcze mas pracujących i przyczynia się do wspanialszego rozwoju nauki i sztuki.

Toteż nawet wówczas, gdy na porządku dziennym stoją inne sprawy, gdy naczelnym zadaniem danego okresu historycznego jest podporządkowanie wszystkich wartości i elementów kultury sprawie rewolucji (a tak właśnie było na początku XX wieku w Polsce — w okresie poprzedzającym wybuch rewolucji 1905 roku) i w związku z tym zarówno scjentyzm, jak estetyzm — kierunki odsuwające inteligencję od zaangażowania się w sprawę rewolucji, sankcjonujące trzymanie się od niej z dala w imię „wyższych wartości duchowych” — muszą być potępione, ogólna ich krytyka i negatywna ocena nie powinny przecież przesłaniać tego, co w nich cenne, co, włączone w inny kontekst, musi być uznane za prawdę.

Jeśli zaś chodzi o stosunek obu tych kierunków do chrześcijaństwa, to — mimo niekonsekwencji i pojednawczej postawy poszczególnych przedstawicieli — obiektywna wymowa scjentyzmu i estetyzmu była oczywiście antychrześcijańska. Wysunięcie na pierwszy plan wartości kulturalnych, proklamowanie nauki i sztuki jako wartości naczelnych i związane z tym pomysły religiotwórcze — wykazywały dobitnie, że tradycyjna religia chrześcijańska nie zaspokaja już potrzeb duchowych współczesnego człowieka kulturalnego i że nawet wówczas, gdy ładunek uczuć religijnych jest u danego myśliciela lub artysty zbyt wielki, by mógł zająć postawę konsekwentnie ateistyczną, sposób przejawiania się tych uczuć nie może pomieścić się w chrześcijańskiej sferze przedmiotów kultu i poza tę sferę wykracza. A to jest niewątpliwie poważny wkład do procesu wypierania religii chrześcijańskiej ze świadomości kulturalnej naszego narodu.

Zdania typu „jak być powinno” mają sens jedynie w odniesieniu do projektowanej, planowanej i urzeczywistnianej przez nas przyszłości. Natomiast wobec przeszłości obowiązuje nas wyłącznie postawa badawcza, zmierzająca do

odtworzenia rzeczywistych procesów. Czym innym więc jest problem, jak powinien przebiegać proces laicyzacji w przyszłości, a czym innym odpowiedź na pytanie: jakimi drogami przebiegał w przeszłości bardzo skomplikowany proces dechrystianizowania się polskiej świadomości kulturalnej. Nie o to bowiem chodzi, jak powinien być przebiegać czy jak pragnęlibyśmy, aby przebiegał — lecz o to, jaki faktycznie miał przebieg. I z tego punktu widzenia nie sposób zaprzeczyć, że również neoromantyczny estetyzm (ze swoim przekładem kompletu dzieł Nietzschego, eklektycznym synkretyzmem religijnym, sympatią dla okultyzmu i religii Wschodu oraz pomysłami religiotwórczymi) w jakiejś mierze przyczynił się do dechrystianizacji naszej kultury.

19. Początki marksistowskiego ateizmu w Polsce

Pierwszą partią rewolucyjnego ruchu robotniczego w Polsce był „Proletariat”, którego program, opublikowany dnia 1 września 1882 roku, stwierdzał, że proletariat polski, przystępujący do rewolucyjnej walki z wszelkimi wyzyskiwaczami „jako samodzielna klasa, odrębna zupełnie w swych ekonomicznych, politycznych i moralnych dążeniach”¹⁹, „w zakresie życia moralnego... usunąć musi przesady, ciemnotę i wszystko, co znamionuje moralny ucisk, i na tym gruncie walczyć będzie ze wszystkimi, którzy dla zapewnienia sobie nad ludem przewagi utrzymują go w stanie umysłowego dzieciństwa”²⁰. Partia zapowiadała, że usuwać będzie przesady, które duchowieństwo rozsiewa między ludem w interesie klas posiadających²¹: „W działalności tej trzymać się będziemy zasady, że tylko to, co stwierdzone jest przez naukę, co broni słuszności i w imię prawdy przemawia, przyczynić się może do moralnego rozwoju proletariatu, przewrotna zaś zasada, usprawiedliwiająca popieranie przesądów z obawy usunięcia w życiu ludu moralnego gruntu, nigdy i nigdzie przez nas naśladowana nie będzie”²². Klasowa funkcja religii została napiętnowana przez program w kontekście rozważań o tym, jak klasową świadomość robotników wypaczano „narodowo-religijną nienawiścią”²³.

Datej opublikowania tego programu można przyjąć za

datę narodzin marksistowskiego ateizmu w Polsce. W okresie działania „Proletariatu”, w latach 1882—1886, ukazuje się po raz pierwszy w przekładzie polskim *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa (1883) oraz pierwszy tom *Kapitału* Marksa (1884).

Konsekwentnym ateistą był założyciel i przywódca partii, Ludwik Waryński (1856—1889), który w czasie procesu (w roku 1880) powiedział m. in.: „Pedagogia uczy, że religia powinna być odsunięta od wychowania. Religia jest rzeczą sumienia i z nauką nie ma nic wspólnego”²⁴.

Najwybitniejszym z polskich teoretyków rewolucyjnego marksizmu był w okresie istnienia „Proletariatu” Ludwik Krzywicki (1859—1941), umiający twórczo stosować metodologię marksistowską w pracy naukowo-badawczej. Dla naszego tematu szczególną doniosłość posiadają artykuły Krzywickiego drukowane w „Walce Klas” (1884—1886).

Centralną myślą Krzywickiego było, jak się wydaje, głębokie przeświadczenie, że „rewolucja potrzebuje sporego zasobu sił umysłowych”, a ponieważ sił takich „niewiele posiada socjalizm polski”, więc „trzeba je dopiero wytwarzać”²⁵. Pogląd ten był u Krzywickiego wmontowany w materialistyczne pojmowanie dziejów. Za mrzonkę romantyczną uważał bowiem myśl, że rewolucje można dowolnie wywoływać. Rewolucje — pisał — „są wytworem warunków społeczno-ekonomicznych. Przyszła rewolucja społeczna, o której marzymy, nie będzie też tworem rąk naszych, ale wynikiem rozwoju stosunków społecznych, a my, socjaliści, jedynie mamy za zadanie ujęcie tej przyszłej rewolucji w swe ręce i prowadzenie jej w kierunku wskazanym przez samo życie... Co najwięcej, możemy przyspieszyć przyszłą rewolucję. Ale dla zawładnięcia sterem rewolucji, dla poprowadzenia jej w należyтым kierunku... potrzebujemy posiadać odpowiedni zasób sił, umysłowo i moralnie dojrzałych do wymagań chwili. Takich sił nigdy nie będzie i nie może być zanadto. Tak więc obok roboty mającej na celu organizowanie tłumów proletariatu w kadry bojowe musimy zająć się robotą również niezbędną, robotą wyrabiania jednostek zupełnie świadomych celu, dążeń, dróg i zadań rewolucji społecznej, niosącej hasła pracy i własności kolektywnej”²⁶.

To zadanie wytwarzania zasobu sił umysłowych dla potrzeb przyszłej rewolucji przyjął Krzywicki za swoje główne zadanie życiowe i trzeba przyznać, że wywiązał się z tego zadania znakomicie, stając się wychowawcą i nauczycielem kilku pokoleń rewolucjonistów polskich. Następne pokolenia także będą się mogły z jego dzieł wiele nauczyć.

Pierwszym bardziej obszernym dokumentem do dziejów polskiego marksistowskiego ateizmu jest artykuł Krzywickiego pt. *Ruch chrześcijańskospołeczny w Anglii*, opublikowany w „Walce Klas” w styczniu 1885 r. Krzywicki rozpoczyna artykuł od szerokiego uogólnienia klasowej funkcji Kościoła:

„Jednym z największych wrogów wszelkiego postępu jest bezwarunkowo Kościół. Po wszystkie czasy, po wszelkie miejsca widzimy, że Kościół walczy zawsze przeciw wszelkiemu przejawowi wolnej myśli krytycznej. Zawsze i wszędzie skazywał on na śmierć i potępienie wszelkich rewolucjonistów myśli i czynu, palił on Giordanów, skazywał na więzienie Galileuszów, błogosławił rozwścieklone tłuszcze, co szły mordować albigensów lub zwolenników Münzera... Zawsze i wszędzie Kościół idzie ręką w rękę z wyzyskiwaczami, zawsze i wszędzie walczy przeciw usiłowaniom ludu dążącego do polepszenia swego losu. Wszędzie i zawsze”²⁷.

Następnie Krzywicki omawia jedną z form walki przeciwko rewolucyjnemu ruchowi robotniczemu, mianowicie ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii i — po dokładnej analizie — wyciąga wnioszek, że nawet w przypadku gdyby poszczególni przywódcy tego ruchu okazali się ludźmi osobście uczciwymi, nie zmieniłoby to faktu, że ruch ten jest wysoce wsteczny i szkodliwy.

„Tak, ruch ten jest wsteczny i wielce szkodliwy! Kiedy bowiem jedyne wyjście z obecnego położenia stanowi gwałtowna rewolucja, kiedy proletariatus może wyzwolić się z obecnego ucisku tylko drogą zorganizowania się w odrębną całość klasową, opartą na antagonizmie jej względem innych warstw, świadomą tego klasowego antagonizmu, kiedy pierwszym i najważniejszym krokiem na tej drodze jest zdjęcie wszelkich opon i pozorów, a natomiast uwydatnienie antagonizmu — tymczasem chrześcijańscy socjaliści wszystkiemu temu prze-

ciwdziałają... Chrześcijański socjalizm... zjawia się zawsze jako przeciwwaga socjalizmowi rewolucyjnemu”²⁸.

W kilka lat później Krzywicki dał interesujący zarys perspektyw religii, wskazując na trzy zasadnicze procesy. Jednym z nich jest proces uwsteczniania się urzędowego katolicyzmu, który dla odzyskania traconego wpływu na masy zniża się „ku najniższemu gatunkowi fetyszyzmu”. Po drugie — Krzywicki zauważa, że „w łonie istniejących kościołów drgają pierwiastki rozwojowe dążące ku rozerwaniu jednolitości na drobne grupy wyznawców, uprzywątleniu religii i zmienieniu strony dogmatycznej, hierarchicznej i obrzędowej”. Ta indywidualizacja religii jest, w pewnej mierze, zjawiskiem postępowym, ponieważ pogłębia „proces rozkładowy” religii. Po trzecie wreszcie — religia traci jedno stanowisko po drugim w walce z rozszerzającym się naukowym poglądem na świat i na zadania człowieka w świecie²⁹.

W innym artykule Krzywicki, omawiając różne systemy materialistycznej filozofii, stwierdza, że — mimo sporej dozy dogmatyzmu — właśnie owe doktryny materialistyczne „najbardziej przyczyniły się do postępu umysłowego ludzkości i do wyzwolenia tejże z powijaków antropomorfizmu teologicznego”³⁰. Wydaje się jednak, że sam Krzywicki — pod wpływem antyfilozoficznych uprzedzeń atmosfery pozytywistycznej — przesunął w swojej interpretacji marksizmu główny akcent na materializm historyczny i nauki ekonomiczne, natomiast na uboczu pozostawiał materializm dialektyczny wraz z problematyką ściśle filozoficzną.

W latach późniejszych Krzywicki wycofał się z czynnego życia politycznego, zajmując się wyłącznie pracą naukową i pedagogiczną. Z jego inspiracji powstał Instytut Gospodarstwa Społecznego, którym kierował od roku 1921 do końca życia, doprowadzając do wydania wielu tomów *Pamiętników bezrobotnych* i *Pamiętników chłopów* — dokumentów będących strasznym oskarżeniem ustroju kapitalistycznego, a jednocześnie ilustrujących interesujące przemiany w światopoglądzie polskich mas ludowych, procesy zrywania z Kościołem i religią³¹. Dla rozwoju naukowego ateizmu poważne znaczenie mają również socjologiczne prace Krzywickiego, a w szczególności *Pierwociny więzi społecznej*, dzieło, nad którym

Krzywicki pracował całe życie, oraz prace o położeniu klasy robotniczej w Polsce³².

W okresie działalności „Wielkiego Proletariatu” można mówić o narodzinach marksistowskiej krytyki literackiej w Polsce. Pierwszym marksistowskim krytykiem literatury w Polsce był Bronisław Białobłocki (1861—1888) — zdecydowany, walczący materialista. Białobłocki dowodził, że pomiędzy nauką a religią nie może być żadnego kompromisu. W religii widział narzędzie oszukiwania mas, odrywania ich od walki klasowej. Wiara w opatrność — twierdził — jest argumentem za trwałością świata ucisku i niewoli mas ludowych³³.

Dla rozwoju marksistowskiego ateizmu w Polsce w pierwszych latach XX wieku szczególne znaczenie miały prace dwóch czołowych przywódców i teoretyków rewolucyjnego ruchu robotniczego: Juliana Marchlewskiego (1866—1925) i Adolfa Warskiego (1868—1937). W ich dorobku publicystycznym wiele jest prac skierowanych przeciwko reakcyjnemu klerykalizmowi; ostrym, bojowym tonem nie ustępowały one bynajmniej publicystyce działaczy wolnomyślicielskich, ale przewyższały ją szerokością horyzontów i rozumem politycznym. Górowali nad współczesnymi sobie publicystami przede wszystkim umiejętnością dostrzegania tego, co najważniejsze: centralnego problemu epoki i głównych ogni, za które należy chwycić. Nie zajęliby się może problematyką walki z klerykalizmem, gdyby nie zmusiły ich do tego konkretne fakty historyczne, a więc gdyby kler stał po stronie mas pracujących lub przynajmniej trzymał się z dala od polityki i nie angażował się aktywnie po stronie caratu, obszarników i kapitalistów. Tymczasem w okresie rewolucji 1905 roku rozpętana została kontrrewolucyjna klerykalna nagonka przeciwko ruchowi robotniczemu i w tej sytuacji obowiązkiem przywódców ruchu robotniczego było nazwanie po imieniu i napiętnowanie tej działalności. W przeciwieństwie do prawicowych socjaldemokratów, którzy ze względów oportunistycznych tchórzliwie ukrywali ateistyczną zawartość marksizmu i zapewniali o swym szacunku dla religii, Marchlewski uważał za rzecz niegodną ukrywanie pryncypialnie ateistycznej treści marksizmu.

Kościół — pisał Marchlewski — jest „bezwarunkowym



Adolf Warski



Jan Hempel

obroncą interesów klasy panującej... sankcjonuje ucisk, niewolę, wyzysk, gwałt, rozbój, najazd... I tak pozostanie, dopóki ludzkość nie wyzwoli się spod panowania wyzyskiwaczy i gnębieli. Na drodze tej nie tylko kler, nie tylko kościół każdy, jakim by on nie był, jest nam wrogiem, lecz droga ta prowadzi również poprzez gruzy wszelkiej religii"³⁴. „Duchowieństwo nasze — pisał Adolf Warski — zamieniło ambonę kościelną na trybunę polityczną i z tej trybuny księży wygłaszają mowy w obronie policji i rządu carskiego... Socjaldemokracja musi walczyć przeciw wszystkim, co stają po stronie despotyzmu i kapitalizmu, po stronie gnębieli i wyzyskiwaczy ludu. Jeżeli sługa boży zamienia się w sługę cara, to jest naszym wrogiem”³⁵. Jednakże „antyklerykalizm socjaldemokracji nie ma nic wspólnego z antyklerykalizmem burżuazyjnej wolnomyślności, która walkę klasy robotniczej pragnie zagłuszyć wojną przeciw Panu Bogu, jak klerykali pragną ją zagłuszyć bałwochwalczym kultem Boga... Religia jest opium dla ludu... a świadomość socjalistyczna, walka klasy robotniczej, przesiąknięta duchem marksizmu, jest jedynym skutecznym lekarstwem przeciw zatrutowaniu duszy ludowej wyobrażeniami religijnymi. Z tego jednak nie wynika bynajmniej, aby wierzenia religijne i zabobony były przyczyną obecnego rozrostu reakcji klerykalnej w Polsce... Obecny rozrost politycznego i społecznego wpływu Kościoła, jego bezcereemonialne opanowywanie jednej placówki życia społecznego za drugą... jest wynikiem nowoczesnych walk klasowych w Polsce i specjalnie ustosunkowania sił klasowych w okresie kontrrewolucji”³⁶.

W przytoczonym tekście Warskiego można zauważyć charakterystyczne dla marksistowskiego ateizmu przesunięcie akcentów. Religia i ateizm nie są rozpatrywane w sposób abstrakcyjny, lecz konkretno-klasowy. Rzeczywista linia podziału nie biegnie pomiędzy religią a ateizmem, lecz pomiędzy rewolucją a kontrrewolucją. Warski zauważa, że istnieją rozmaite rodzaje ateizmu i antyklerykalizmu i że niekiedy antyklerykalizm burżuazyjny może odgrywać negatywną rolę polityczną, odrywając uwagę klasy robotniczej od jej głównego wroga — kapi-

talistów — przez kierowanie jej nienawiści ku nieistniejącemu Bogu i duchowieństwu w ogóle, a nie duchowieństwu jako ideologicznej podporze obozu kontrrewolucji.

Artykuły tego rodzaju przygotowywały grunt pod odkrycie, że religia jest przede wszystkim mistyfikacją i że w gruncie rzeczy zawsze chodzi o coś innego, zatem również zadaniem ateistów jest nie tyle zwalczanie religii, co demaskowanie jej funkcji i koncentrowanie się na zwalczaniu tego, co jest przez religię uświęcane, broniące, umacniane. Innymi słowy — droga do wyzwolenia ludzi od religii prowadzi nie tyle przez samo ich oświecanie, co przez praktykę społeczną, zaangażowanie w walkę rewolucyjną, udział w procesie przebudowy rzeczywistości społecznej.

OKRES DRUGI — LATA 1917—1944

W drugim okresie, który rozpoczyna się wybuchem Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej i trwa do momentu wkroczenia Polski na drogę budowania socjalizmu, czyli w okresie między pierwszą a drugą wojną światową — istnienie niepodległego państwa polskiego, mimo sprawowania rządów przez burżuazję i silnych wpływów kleru na szkolnictwo, otwiera wiele nowych możliwości dla uprawiania krytyki religii. Po pierwsze — ruch wolnomyślicielski zostaje ujęty w formy organizacyjne: odbywają się zebrania, odczyty, zjazdy, kursy; wydawane są czasopisma wolnomyślicielskie; tworzy się kadra organizatorów, wykładowców, publicystów, działaczy społecznych specjalizujących się w walce z klerykalizmem i w krytyce religii. Po drugie — rozwój życia politycznego sprzyja powstawaniu kadr działaczy partii lewicowych, które muszą toczyć walkę z politycznym klerykalizmem, w związku z czym zarówno w KPP, jak w PPS i radykalnych stronnictwach chłopskich dojrzewają specjaliści od tych zagadnień. Po trzecie — na poszczególne katedry uniwersyteckie dostają się ludzie o wolnomyślnych poglądach i prowadzone przez nich seminaria zaczynają w mniejszym lub większym stopniu umacniać krytyczną

postawę części studentów wobec religii, głównie przez wytworzenie nawyku racjonalistycznej postawy badawczej wobec wszelkich zjawisk. Po czwarte wreszcie — również poza ruchem wolnomyślicielskim, partiami lewicowymi i wyższymi uczelniami działają mniej lub bardziej niezależni myśliciele, pisarze i publicyści typu Boya-Żeleńskiego, którego wpływ na krzewienie postawy racjonalistycznej w społeczeństwie jest ogromny.

Szczupłe ramy książki nie pozwalają nam na to, aby wszystkich autorów prac ateistycznych i antyklerykalnych, publikowanych w Polsce międzywojennego dwudziestolecia, obszerniej scharakteryzować lub choćby wymienić. Z bogactwa materiału wybierzemy tylko dwa zagadnienia: wkład kilku czołowych działaczy ruchu wolnomyślicielskiego w krytykę religii oraz poglądy kilku wolnomyślnych uczonych.

20. Wkład działaczy ruchu wolnomyślicielskiego w krytykę religii

Od końca XIX wieku krytyka religii w Polsce ulega pogłębieniu dzięki materiałom dostarczonym przez rozwijające się religioznawstwo. Inicjatorem poważnych badań religioznawczych w Polsce był wybitny etnograf Jan Aleksander Karłowicz (1836—1903), zwolennik ewolucjonizmu, interesujący się w pracy naukowej religiami pierwotnymi i przeżytkami religii pierwotnych we współczesnych religiach. Religię uważał Karłowicz za „narkotyk”, którego szkodliwość społeczna jest większa od innych narkotyków, ponieważ pociąga za sobą „całą czeredę plag egipskich: księży, kościołów, szkół kościelnych fundacji, piśmideł, fetyszów, siania nienawiści, insynuacji”⁸⁷.

Jednym z pierwszych religioznawców polskich był również Ignacy Radliński (1843—1920), geograf, orientalista, a przy tym bojowy wolnomyśliciel i ateista. Szczególnie interesowała go *Biblia* oraz apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie. W roku 1905 Radliński reprezentował polską myśl wolną na Kongresie Światowej Unii Wolnomyślicielskiej w Paryżu. W roku 1907 miał przewodniczyć

na I Zjeździe Wolnomyślicieli Polskich w Warszawie, ale choroba uniemożliwiła mu przybycie na salę obrad.

Los Radlińskiego był smutny. Cechowała go — jak pisze Krzywicki — wielka „namiętność dociekań naukowych”, ale „ani kraj nasz nie dostarczał mu możliwości rozległych a systematycznych dochodzeń, ani jego własne zasoby majątkowe... a tymczasem dla pogłębienia studiów trzeba było dobrze uposażonych bibliotek, ciągłych a długich wyjazdów za granicę, a nawet osobistego odgrzebywania ruin zamierzchłej przeszłości”. Stąd „ubóstwo warsztatu”, które uniemożliwiło mu budowę „wielkiego gmachu naukowego”³⁸. Nazywany „polskim Renanem”, pozostał przez całe życie dyletantem, którego prace już w momencie ukazywania się były przestarzałe i nie wносиły żadnego oryginalnego wkładu do nauki światowej. Niemniej samo podejmowanie świeckich badań religioznawczych nad początkami chrześcijaństwa posiadało ogromne znaczenie i odegrało poważną rolę w wyzwaniu inteligencji polskiej od religii³⁹.

Bliskim przyjacielem Radlińskiego był malarz, etnograf i działacz wolnomyślicielski okresu międzywojennego Marian Wawrzenicki (1863—1943). Był on uczniem Jana Matejki, a głównym motywem jego twórczości malarzkiej stało się okrucieństwo katolickiego duchowieństwa, przejawiające się w średniowiecznych procesach o „czary”. Torturowanie i palenie na stosie rzekomych czarownic to najczęstszy temat jego płócien⁴⁰. Jako religioznawca interesował się szczególnie dziejami zabobonów i śladami wierzeń przedchrześcijańskich w kulturze polskiego ludu. Badania religioznawcze doprowadziły go do ateizmu. Z obskurantyzmem i nietolerancją kleru walczył nieustępliwie, pędzlem i piórem, aż do końca życia. Jednakże antyklerykalizm bardziej jeszcze niż Radlińskiemu przesłonił mu szerszą problematykę społeczną⁴¹.

Uczniem Radlińskiego był Andrzej Niemojewski (1864—1921) — poeta, literat, publicysta i religioznawca. Był on autorem licznych prac religioznawczych, pisanych ze stanowiska astralistyki — m. in. książki *Bóg Jezus* (1909), w której dowodził, że Jezus nie był postacią historyczną, lecz mitem gwiazdowym. W roku 1906 Niemojewski założył pierwsze w dziejach prasy polskiej czasopismo poświęcone w całości problematyce wolnomyślicielskiej.

skiej pt. „Myśl Niepodległa”. Pismo to odegrało poważną rolę jako ośrodek skupiający polskich ateistów i wolnomyślicieli, doprowadzając po roku istnienia do zorganizowania I Zjazdu Wolnomyślicieli Polskich — dnia 8 grudnia 1907 roku w Warszawie. W zjeździe tym wzięło udział 631 osób, w tym Ludwik Krzywicki, Wacław Nałkowski, Wincenty Rzymowski, Leo Belmont i oczywiście organizator zjazdu Andrzej Niemojewski. Depeszę z wyrazami solidarności nadesłał poeta Kazimierz Przerwa-Tetmajer. W okresie przedzjazdowym powstało wiele Kół Wolnej Myśli — m. in. w Zakopanem, w Sosnowcu, w Częstochowie, w Żyrardowie, a także na emigracji w Paryżu (gdzie przez kilka lat ukazywało się polskie czasopismo wolnomyślicielskie „Panteon”) i w Gelsenkirchen — ale do utworzenia ogólnopolskiego stowarzyszenia nie doszło, ponieważ władze państwowe nie wyraziły zgody na zatwierdzenie statutu.

Niemojewskiemu nie można odmówić talentu. Jego rola w latach 1905—1908 była z pewnością postępową, a pierwsze roczniki wydawanej przez niego „Myśli Niepodległej” stanowią trwałą tradycję ruchu wolnomyślicielskiego. Niestety wkrótce potem Niemojewski zaczął staczać się na pozycje coraz bardziej wsteczne, stając się reakcyjnym publicystą endeckim, a wydawana przez niego do roku 1921 „Myśl Niepodległa” przestała być pismem wolnomyślicielskim i przekształciła się w trybunę brutalnych napaści na ruch robotniczy i postępową inteligencję oraz w główny organ najbardziej prymitywnego antysemityzmu.

Po odzyskaniu niepodległości wytworzyła się sytuacja umożliwiająca powołanie do życia pierwszej ogólnopolskiej organizacji wolnomyślicielskiej. W maju 1922 roku zaczął się ukazywać miesięcznik „Myśl Wolna”, organ Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich. I Ogólnopolski Zjazd tego Stowarzyszenia odbył się 11 lutego 1923 roku z udziałem 60 delegatów reprezentujących około 1 200 zarejestrowanych członków. Prezesem Stowarzyszenia został wybitny językoznawca prof. Jan Baudouin de Courtenay (1845—1929), autor kilkuset rozpraw naukowych, drukowanych przeważnie w obcych językach, działacz społeczny i publicysta, występujący zawsze śmiało w obronie narodów uciśnionych, mniejszości narodowych

i wyznaniowych. Założycielem i redaktorem naczelnym „Myśli Wolnej” był prof. Romuald Minkiewicz (1878—1944), biolog, poeta i publicysta. Jego programową pracą wolnomyślicielską był stenogram odczytu pod charakterystycznym tytułem *Dogmatyzm i autorytet w nauce i nauczaniu* (1928).

Wartość intelektualna myśli zawartych w wymienionej pracy Minkiewicza wiąże się w znacznej mierze z tym, że wyrasta ona bezpośrednio z warsztatu jego pracy naukowej. Minkiewicz był jednym z założycieli i kierowników Instytutu Biologii Doświadczalnej im. Marcelego Nenckiego, badał przystosowanie barwne, instynkty, nałogi, procesy nerwowe, tropizmy itd.

Minkiewicz zauważa, że praca naukowo-badawcza wytwarza nową moralność, nowe obowiązki — nie znane dawnym systemom religijnym. Te nowe obowiązki są trojakiej natury:

„1. Obowiązek względem wiedzy samej (naukowej): rzetelny, głęboki i serdeczny stosunek do wiedzy”, polegający „na zrozumieniu jej wielkości rzeczywistej... a następnie na podawaniu jej taką, jaką jest naprawdę, nie znającą spoczynku, bezustannie w dal rwącą rzeką zdobywczą, wiecznie zmienną, wiecznie prześcigającą swe wczorajsze zdobycze, wiecznie odnawiającą się w swych źródłach...”

2. Obowiązek wobec jednostki ludzkiej (pedagogiczny w ścisłym znaczeniu): rzetelny, głęboki, serdeczny stosunek do ucznia (który) polega na postępowaniu następującym:

- otwierać oczy na rzeczywistość...
- poszerzyć horyzonty myśli, nie zacieśniać podawaniem «skończonych w sobie» systemów;
- rozbudować pęd badawczy, nie przytłaczać przykładami gotowych rozwiązań;
- usamodzielniać, nie okajdaniać jarzmem autorytetu, nie podawać we władztwo autorytetów;
- wprowadzać w ruch, nie zaś znieruchamiać intelekt dogmatem niby naukowym;
- ośmielać myśli...
- uczyć patrzeć nieuchylnie w oczy rzeczywistości...
- uczyć wysiłku czynnego, budzić pasję zdobywczą,

niepohamowaną żądę wdzierania się na szczyty poznania, nie zaś przyjmować biernie, co z łaski kto poda;

— tępić bierność, walczyć ze skostnieniem, wypłenić lęk przed nowym, przed dotąd nie spotykanym;

— kształtować odrębność, indywidualizować myślenie...

— w ogóle rozwijać sprawność myślową, samorządność...

3. Obowiązek wobec społeczeństwa, wobec narodu jako całości (obywatelski w ścisłym znaczeniu): rzetelny, głęboki, serdeczny do społeczeństwa (do narodu) stosunek.

Polegać on będzie na uwspółcześnianiu społeczeństwa w każdej dziedzinie Wiedzy Żywej, w każdym zakresie zagadnień myślowych, iżby ciężąca nad społecznością (nad Narodem) przeszłość myślowa nie leżała zaporą nieprzełamaną na drodze spotkania się z Teraźniejszością, ze Współczesnością... i z tym, co dziś się objawia w dzisiejszych tworach i twórcach, a Jutro objawi się znowu w nowych" ⁴².

Przytoczone fragmenty pokazują, że dzieje krytyki religii weszły w Polsce w okresie międzywojennym w nową fazę. Z pozycji ateistycznych budowana jest nowa etyka, związana z wejściem działalności ludzkiej na nowe obszary, z których istnienia twórcy religijnych systemów etycznych nie zdawali sobie sprawy. I nic bardziej nie ukazuje anachronizmu systemów religijnych, jak właśnie to pojawianie się nowych norm moralnych, świadczących dobitnie o tym, że żyjemy w nowym świecie, bogatszym o nowe obszary problemowe. Z tej nowej perspektywy problematyka moralna starych systemów religijnych okazuje się niezwykle uboga, wąska, jednostronna.

Jednakże Minkiewicz, będąc — jak sam o sobie powiedział — przeciwnikiem wszelkiego dogmatyzmu i autorytetu, występował nie tylko przeciwko religijnemu obskurantyzmowi i fideizmowi, ale również zwalczał materializm za „dogmatyzm” i z tych pozycji przeciwstawiał wolnomyślicielstwo ateizmowi. Postawa taka przeszkadzała rozwojowi ateizmu i zmuszała członków Stowarzyszenia będących ateistami do wystąpienia przeciwko Minkiewiczowi i innym burżuazyjnym wolnomyślicielom.

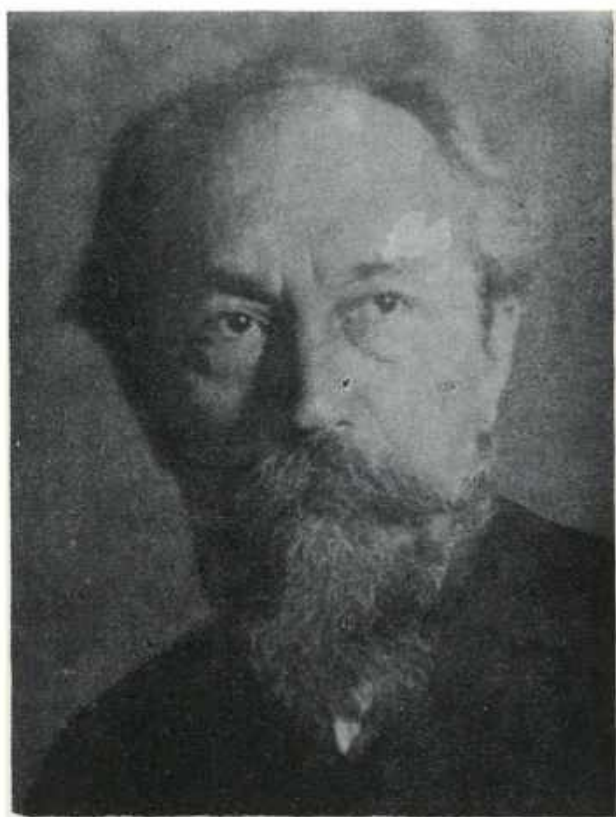
Przywódca lewego skrzydła Stowarzyszenia Wolnomy-

ślicieli Polskich był komunista Jan Hempel (1877—1937), publicysta, działacz społeczny, religioznawca, jeden z czołowych przedstawicieli polskiej myśli marksistowskiej w okresie międzywojennym. W swoich pracach religioznawczych Hempel ukazywał społeczną genezę i społeczną funkcję religii. Na łamach „Myśli Wolnej” walczył o to, żeby ideologią Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich stał się marksistowski ateizm, żeby Stowarzyszenie nie było organizacją apolityczną, lecz aktywnie angażowało się w walkę o sprawiedliwość społeczną po stronie rewolucyjnego ruchu robotniczego.

„Jeśli Stowarzyszenie — pisał Hempel w roku 1923 — chce rzeczywiście podjąć walkę z przesądami religijnymi, to musi główną swą działalność oprzeć na klasie robotniczej, to znaczy na tej jedynej dzisiaj warstwie społecznej, która ma dość sił moralnych i którą cały rozwój dziejowy wprost zmusza do zdecydowanego przeciwstawienia się organizacjom kościelnym. Jeśli jednak Stowarzyszenie nie orientuje się w ogólnej sytuacji społecznej, zamiast spręgnąć się ideowo i praktycznie z klasą robotniczą, będzie opierało się na zmurszałych poglądach wolnomyślicielstwa burżuazyjnego i jeśli... zechce odgraniczać się od klasy robotniczej, samo skaże się na zagładę... Kto rzeczywiście chce podejmować walkę z klerem wszystkich wyznań i z przesądami religijnymi, ten musi oprzeć się na klasie robotniczej.

Inaczej mówiąc: zadaniem wolnomyślicieli jest prześwieclanie teoretyczne przesądów religijnych i jak najszersza propaganda antyklerykalna, prowadzona w celu ułatwienia klasie robotniczej jej walki o nowy porządek świata”⁴³.

Stanowisko Hempla popierał Zdzisław Mierzyński (1861—1937), lekarz, publicysta, społecznik, prezes łódzkiego oddziału Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich, a następnie łódzkiego oddziału Polskiego Związku Myśli Wolnej. W pracy pt. *Żywienie się łódzkiej ludności robotniczej* (1925) zebrał materiały oskarżające ustrój kapitalistyczny o biologiczne wyniszczanie mas pracujących. W pracy *Jak człowiek stworzył boga* (1 wyd. 1931, 2 wyd. 1949, 3 wyd. 1953, 4 wyd. 1956) Mierzyński dał popularny wykład ateizmu, wyjaśniając powstanie religii, jej zależność od podłoża gospodarczo-społecznego i perspektywę



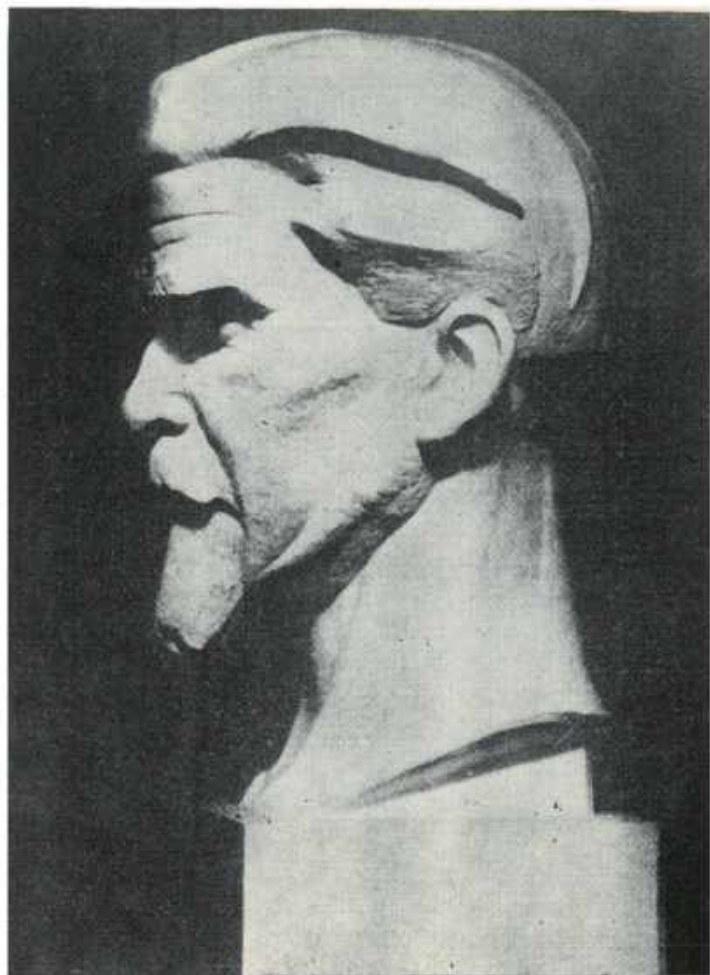
Romuald Minkiewicz



Władysław Spasowski



Władysław Witwicki



Antoni Bolesław Dobrowolski
rzeźba J. Gardeckiego

jej zaniku. „Kościół katolicki — pisał Mierzyński — zmodernizował się w metodach propagandy; wytworzył swą olbrzymią katolicką prasę, katolicki film i katolickie radio. Wyteża on wszystkie siły, chcąc ratować zagrożoną pozycją swoją i swego mocodawcy — imperialistycznego kapitalizmu. Wraz z upadkiem ustroju kapitalistycznego upadnie z czasem i religia, którą on i która jego podtrzymuje” 44.

Na łamach „Myśli Wolnej” — podobnie zresztą jak i na zjazdach i walnych zebraniach kół Stowarzyszenia — toczyły się burzliwe dyskusje pomiędzy przedstawicielami wolnomyślicielstwa liberalno-burżuazyjnego, próbującego odcinać wolnomyślicielstwo od ateizmu, a przedstawicielami marksistowskiego ateizmu. Na III Zjeździe Stowarzyszenia w kwietniu 1925 roku zwycięża orientacja lewicowa. W roku 1926 Stowarzyszenie zgłasza akces do Międzynarodówki Proletariackich Wolnomyślicieli. Na V Zjeździe Stowarzyszenia w marcu 1927 na wniosek Jana Hempla zostaje uchwalona rezolucja stwierdzająca, że Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich stoi na gruncie materializmu dialektycznego i historycznego.

Jednakże warunki działalności wolnomyślicielskiej stają się coraz trudniejsze. Po przewrocie majowym kler katolicki aktywnie współdziała w procesie faszyzacji życia społecznego. Ruch wolnomyślicielski jest prześladowany; czasopisma wolnomyślicielskie są często konfiskowane, wolnomyślicielom wytaczane są procesy o obrazę religii. Do szkoły wprowadza się nie tylko przymusowe nauczanie religii, ale także przymusowe uczestniczenie w praktykach religijnych.

Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich — od czasu przejścia zarządu w ręce zwolenników Hempla — prowadzi nie tylko działalność antyklerykalną, ale coraz bardziej angażuje się w działalność polityczną, występując przeciwko wszelkim przejawom faszyzacji kraju i mobilizując opinię społeczną do walki przeciw rządowym aktom bezprawia. W rezultacie tej działalności władze rozwiązują Stowarzyszenie w maju 1928 roku.

W tym czasie jednak powstała nowa organizacja wolnomyślicielska: Polski Związek Myśli Wolnej, której organem od czerwca 1928 roku jest „Wolnomyśliciel Polski”. Czołowymi działaczami PZMW i publicystami „Wolno-

myśliciela Polskiego" byli m.in. Teofil Jaśkiewicz (1883—1952), o którego poglądach za chwilę będzie mowa, dalej — działacz chłopski Tomasz Nocznicki (1862—1944), historyk filozofii Ignacy Myślicki (1874—1935), literat i publicysta Paweł Hulka-Laskowski (1881—1946), autor popularnej broszury religioznawczej *Matki bogów, królowe niebios* oraz antologii wolnomyślicielskiej *Pięć wieków herezji. Wypisy z literatury polskiej*, religioznawca Antoni Czubryński (1885—1960), historyk Władysław Poniecki (Franciszek Bartnicki, 1883—1945, autor cyklu sylwetek rewolucjonistów i wolnomyślicieli pt. *Myśliciele i bojownicy*), Antoni Żbikowski i Henryk Halpern (autorzy *Zarysu historii ateizmu*) oraz wspomniani wyżej Zdzisław Mierzyński, Marian Wawrzeniecki, a także komunista Aleksander Świętorzecki (Juchniewicz).

W roku 1931 obok „Wolnomyśliciela Polskiego” zaczął ukazywać się również miesięcznik „Racjonalista”, organ Koła Intelktualistów przy Polskim Związku Myśli Wolnej. Redaktorem był do roku 1933 Józef Landau (1875—1933), a czołowymi publicystami — profesor logiki na Uniwersytecie Warszawskim Tadeusz Kotarbiński i językoznawca prof. Henryk Ułaszyn. Przez wiele lat przewodniczącym Zarządu Głównego PZMW był profesor medycyny na Uniwersytecie Warszawskim Zygmunt Radliński (kolega A. B. Dobrowolskiego z koła samokształceniowego, które pracowało pod kierunkiem Ludwika Krzywickiego i Adama Mahrburga).

PZMW prowadził systematycznie akcję odczytową i organizował kilka razy w roku trzydniowe kursy. Wykładowcami byli m. in. wybitni socjologowie Ludwik Krzywicki i Stefan Czarnowski, działacze socjalistyczni Adam Próchnik i Kazimierz Capiński, znani krytycy literaccy, jak np. Stanisław Baczyński, profesorowie Romuald Minkiewicz, Władysław Gumpłowicz, Ignacy Myślicki. Warto zwrócić uwagę na tematykę odczytów — np. dnia 14 kwietnia 1933 roku Władysław Poniecki wygłosił w PZMW odczyt pt. *Karol Marks — tytan myśli społecznej*.

Oprócz Polskiego Związku Myśli Wolnej istniało w okresie międzywojennym jeszcze kilka innych organizacji laickich, m. in. Liga Reformy Obyczajów (na której czele stali Tadeusz Boy-Żeleński, Irena Krzywicka, Wincenty Rzymowski, Józef Wasowski, Helena Boguszewska) oraz

Stowarzyszenie Obrony Wolności Sumienia, na którego czele stał Henryk Świątkowski, adwokat, obrońca wolnomyślicieli i różnowierców w procesach wytaczanych im o obrazę religii (obecnie profesor prawa na Uniwersytecie Warszawskim).

W roku 1936 władze faszystowskie rozwiązały Polski Związek Myśli Wolnej i zamknęły „Wolnomyśliciela Polskiego”.

Z punktu widzenia wartości intelektualnej wkładu w krytykę religii spośród prac działaczy PZMW najbardziej interesująco przedstawia się broszura Teofila Jaśkiewicza pt. *Co wolna myśl „burzy”, a co w zamian daje* (1935) — ze względu na wysunięty w niej problem pozytywnej treści ateistycznego poglądu na świat.

Otóż według Jaśkiewicza wolna myśl burzy „wszelkie kulty i rytuały (oraz związane z nimi: dogmatykę, symbolikę i liturgikę), ceremonie, nabożeństwa, obrzędy, magię, czarownictwo, odczynianie, zaklęcia, zaklinania, uroczyste wzywania, okadzania, egzorcyzmy, kropienie wodą t.w. święconą, określanie kredą, przeistaczanie, błogosławienie się itp. szarlatanstwa... Za zburzone kulty i rytuały Myśl Wolna nic nie daje, gdyż ich nie uznaje, jak nie uznaje i specjalistów od tych kultów i rytuałów, traktując tego rodzaju speców duchowych jako kastę zwykłych oszustów i wydrwigroszów, zainteresowanych bezpośrednio w niskim poziomie cywilizacyjnym mas wierzących”⁴⁵. Ale to są wszystko formy zewnętrzne i nabyte. Prócz tego mamy jednak w religii coś więcej, mianowicie sferę uczuć. W tej dziedzinie zadaniem Myśli Wolnej nie jest bynajmniej wykorzenienie uczuć, lecz ich modyfikacja, polegająca na skierowaniu ich ku innym przedmiotom, a więc na wypełnieniu ich nową, świecką, racjonalną treścią.

Religijne uczucie zależności od Boga jest w gruncie rzeczy tylko zmistyfikowanym poczuciem zależności od sił i praw przyrody. Otóż zrozumienie naturalności tych sił i praw zmieni stosunek człowieka do przyrody. „Obawa, pokora i cześć — pisze Jaśkiewicz — przerodzą się pod wpływem refleksji myślowej w uczucie estetyczne: podziwu i zachwyty”⁴⁶.

Świecką treść otrzyma również mistyfikowane przez religię „poczucie związku rodzinnego z poprzednimi i na-

stępnymi pokoleniami i jego podmiotowa forma: miłość, wdzięczność i szacunek". Odpadną tylko kultowe formy tego związku: „palenie świec na grobach... modlitwy za zmarłych, za dusze w czyśćcu cierpiące, wynajmowanie płaczek itd.”

Najwyższe ideały nie będą już umieszczane poza światem, w Bogu, ale zostaną „przesunięte w sferę rzeczywistości, w świat ludzki”, skoncentrowane wokół nauki, sztuki, tworzenia kultury i cywilizacji, etycznych stosunków między ludźmi. Etyka człowieka przyszłości „będzie etyką bez Boga. Jako zjawisko przyrodzone i społeczne, wypływające z życia, będzie służyła wyłącznie życiu”, jedną z jej głównych cech będzie bezinteresowność, „jej źródłem — uspołecznione sumienie”. „Etykę tę, pozbawioną wszelkiego dogmatyzmu, przenikać będzie atmosfera wolności, sprawiedliwości i humanitaryzmu: wolności, kończącej się tam, gdzie się zaczyna wolność innego człowieka, sprawiedliwości, pojętej jako zastosowanie rozumu do spraw publicznych, wreszcie humanitaryzmu jako wyrazu... poszanowania i odczucia potrzeb bliżniej nam istoty”⁴⁷.

Spśród działaczy laickich okresu międzywojennego na stanowisku marksistowskiego ateizmu stali — prócz Jana Hempla — również Władysław Spasowski (1878—1941) i Stefan Rudniański (1887—1941). W roku 1936 Spasowski wydał książkę propagującą komunizm i popularyzującą osiągnięcia Związku Radzieckiego pt. *ZSRR — rozbudowa nowego ustroju*. Książka została skonfiskowana. Dla świeckiej, ateistycznej pedagogiki szczególne znaczenie ma jego książka *Wyzwolenie człowieka w świetle filozofii, socjologii pracy i wychowania ludzkości* (1933).

W nawiązaniu do dorobku myślowego rewolucyjnych demokratów i klasyków marksizmu Spasowski sformułował nowy — na gruncie polskim — cel wychowania, twierdząc, że celem pracy wychowawczej powinno być wychowanie ludzi na rewolucjonistów i budowniczych nowego ustroju społecznego. Warto podkreślić, że nie są to bynajmniej dwa różne wzory osobowe, ale jeden, i rozdzielanie ich miałyby niepożądane konsekwencje, ponieważ z jednej strony prowadziłyby do niesłusznego zubożenia wzoru osobowego

rewolucjonisty, pozbawiając ten wzór istotnej cechy — zdolności do budowania i realizowania konstruktywnych planów — a z drugiej do równie niesłusznego zubożenia wzoru osobowego człowieka budującego socjalizm, pozbawiając go nie mniej istotnej cechy — rewolucyjnej odwagi i energii. Łączenie obu tych cech zarówno w okresie rewolucji, jak w okresie pokojowego budownictwa wydaje się niezbędne.

Przy tak rozumianym celu pracy wychowawczej sprawa odpowiednich metod wychowania narzuca się sama przez się. Zadaniem pracy wychowawczej jest intelektualne i emocjonalne wiązanie młodzieży z socjalizmem i wytworzenie w ten sposób postawy ideowego zaangażowania w proces przebudowy rzeczywistości społecznej.

Rudniański był historykiem filozofii. Na zjazdach filozoficznych wygłaszał referaty o materializmie dialektycznym. W „Przeglądzie Filozoficznym” publikował artykuły o ruchu filozoficznym w ZSRR i ateistach francuskich XVIII wieku. W artykule *Wrodzone usposobienie religijne czy tresura pobożności*⁴⁸ Rudniański uzasadniał tezę, że dzieci są żywiołowymi materialistami i ateistami i że dopiero nauczanie religii zaszczepia im fałszywe poglądy na świat.

21. Wolnomyślni uczeni: Władysław Witwicki — Stefan Czarnowski — Antoni Bolesław Dobrowolski

Olbrzymi wpływ na kształtowanie światopoglądu postępowej inteligencji mieli w okresie międzywojennym tacy uczeni, jak wspomniany już Tadeusz Kotarbiński, Witwicki, Czarnowski, Dobrowolski.

Władysław Witwicki (1878—1948) był jednym z najwybitniejszych psychologów polskich, profesorem psychologii na Uniwersytecie Warszawskim, świetnym tłumaczem greckich dialogów Platona i Lukiana z Samosaty, malarzem, pedagogiem, myślicielem. W książce *Wiara oświeconych* (napisana w roku 1935, ukazała się po francusku w Paryżu w roku 1939; po polsku po raz pierwszy dopiero po śmierci autora — w roku 1959) zreferował

własne badania z dziedziny psychologii religii, ukazując sprzeczności i niekonsekwencje w postawie ludzi wykształconych, a uważających się za wierzących. W *Pogadankach obyczajowych* (1957) poddał krytyce etykę religijną i propagował etykę świecką, opartą na zasadach racjonalnych. W *Dobrej Nowinie* (przekład *Ewangelii* według Mateusza i Marka ze wstępem i komentarzem, praca napisana w roku 1942, ukazała się po śmierci autora dopiero w roku 1958) Witwicki poddał analizie psychopatyczne rysy Jezusa i apostołów. Po raz pierwszy w literaturze polskiej postać Jezusa — będąca dotąd jedynie przedmiotem religijnego kultu — stała się przedmiotem naukowej analizy psychologicznej. Mimo że Witwicki nie deklarował się jako ateista, już w okresie międzywojennym zorientowano się w potężnym ateistycznym ładunku jego książek z dwutomowym uniwersyteckim podręcznikiem psychologii włącznie⁴⁹.

Stefan Czarnowski (1879—1937) był jednym z najwybitniejszych polskich socjologów, autorem licznych — cenionych przez naukę światową — prac z dziedziny socjologii i religioznawstwa⁵⁰. W pracy o kulcie świętego Patryka w Irlandii Czarnowski ukazywał, zbliżając się do marksizmu, społeczne podłoże kultu bohaterów ludowych i świętych. „Doskonałość bohatera — pisał — polega na reprezentowaniu w pełni jakiejś wartości, ściśle określonej”⁵¹. „Bohaterowie są zatem wcieleniem nadziei czy ideału zbiorowości”⁵². „Bohater wciela wartość i jednocześnie daje dowód jej istnienia”⁵³. Inaczej mówiąc, bohaterowie stanowią jedną z konkretnych form, „w której ukazują się podstawowe wartości społeczne”⁵⁴. Wyjaśnienie tej sprawy posiada olbrzymią doniosłość dla świeckiej, socjalistycznej pedagogiki, albowiem wciąż jeszcze niedostatecznie są u nas wykorzystywane te potężne możliwości oddziaływania wychowawczego, tkwiące w prawidłowym eksponowaniu tych wzorów osobowych, które najbardziej adekwatnie ucieleśniają naczelne wartości naszego systemu aksjologicznego.

W pracy *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* (1937) Czarnowski dowodził, że religijność chłop polskiego należy do typu religijności „pańszczyźnianej”, i traf-

nie przewidywał, że ukształtowana przez ustrój feudalny religijność ta będzie ulegać — w miarę przemian społecznych na wsi — poważnym przeobrażeniom i procesom laicyzacyjnym. Czarnowski nie ograniczał się do wykładania socjologii na Uniwersytecie Warszawskim oraz religioznawstwa na Wolnej Wszechnicy Polskiej, wygłaszał też niejednokrotnie odczyty religioznawcze (w latach 1932—1936) w Polskim Związku Myśli Wolnej, a dnia 29 czerwca 1936 roku został wybrany wiceprzewodniczącym Zarządu Głównego Polskiego Związku Myśli Wolnej.

Antoni Bolesław Dobrowolski (1872—1949) był światowej sławy geofizykiem polskim, badaczem lodu, układów chmur, uczestnikiem wyprawy do bieguna południowego (1897—1899), naukowcem, teoretykiem pedagogiki, a przy tym głębokim myślicielem, stającym konsekwentnie na pozycjach ateizmu.

W religijnej wierze Dobrowolski widział przede wszystkim przejaw braku „moralności umysłowej”. Twierdził, że wiara, czyli rezygnowanie z posługiwania się własnym umysłem, poniża człowieka. W naukowym poznawaniu wszechświata, będącym drogą do zdobywania go i podporządkowania przyrody ludziom, oraz w tworzeniu świata dzieł ludzkich — widział Dobrowolski sens istnienia ludzkiego. Ale służba nauce i twórczość w dziedzinie sztuki mają dopiero wtedy sens, kiedy społeczeństwo jest zorganizowane w sposób prawidłowy. Do tego czasu naczelnym obowiązkiem moralnym jest (nie służenie nauce i sztuce, lecz) walka o przebudowę ustroju społecznego.

Jednym z głównych hamulców postępu — a zarazem jednym z najbardziej krzywdzących przejawów niesprawiedliwości społecznej — jest, według Dobrowolskiego, system szkolnictwa, odbierający dzieciom robotniczym i chłopskim możliwość zdobycia umiejętności samokształcenia i ujawnienia zdolności do pracy naukowo-badawczej. Powołując się na przykład Związku Radzieckiego, Dobrowolski postulował w okresie międzywojennym reformę szkolnictwa, polegającą na wprowadzeniu powszechnej, obowiązkowej szkoły dziesięcioklasowej oraz na zmianie metod nauczania w kierunku wyrabiania samodzielności intelektualnej i moralności umysłowej uczniów⁵⁵.

Z życiorysu Dobrowolskiego wiemy, że celem, dla którego podjął pracę naukowo-badawczą w dziedzinie geofizyki, było przede wszystkim poznanie i gruntowne przyswojenie sobie metody naukowej, aby móc w sposób maksymalnie uczciwy, rzetelny, naukowy rozwiązywać problemy światopoglądowe, a w szczególności, żeby znaleźć prawdziwą odpowiedź na pytanie, jakie są naczelnne wartości, którym wszystko należałoby konsekwentnie podporządkować.

W pracach Dobrowolskiego — po raz pierwszy w dziejach polskiej myśli — pojawiła się (i to na miejscu centralnym) problematyka naczelnnych wartości, których odkrycie miało dać właściwą odpowiedź na pytanie o sens życia ludzkiego i o kształt przyszłego społeczeństwa. Po raz pierwszy religie zostały zaatakowane w tym miejscu, które wydawało się ich najmocniejszą stroną. Rozpoznane jako systemy wartości, podane w formie zmistyfikowanej, zostały one z tej formy wydobyte i po merytorycznym rozpatrzeniu odrzucone — nie tylko ze względu na swoją magiczno-mistyczną formę, ale przede wszystkim ze względu na ubóstwo treści.

Do czasów Dobrowolskiego ogromna większość ateistów polskich krytykowała religię chrześcijańską niemal wyłącznie za jej irracjonalność i uwikłanie treści etycznych w naiwną formę mitologiczną oraz za sprzeniewierzenie się Kościoła ideałom ewangelii i służenie wyzyskiwaczom i ciemniężycielom. Wszyscy niemal zatrzymywali się przed etyczną treścią ewangelii, uważając jej wartość za bezsporną. Nawet w ruchu socjalistycznym krytyka chrześcijaństwa była w przeważającej mierze krytyką społeczno-politycznej działalności Kościoła oraz idealizmu filozoficznego teologii chrześcijańskiej. Niejednokrotnie więc wypowiadano pogląd, że ruch socjalistyczny bliższy jest „prawdziwej” idei Jezusa niż Kościół, który od tej idei daleko odszedł.

W tej sytuacji stosunek Dobrowolskiego do ewangelii, czyli do chrześcijańskiego systemu wartości, otwiera w dziejach polskiego ateizmu nową epokę. Po raz pierwszy bowiem zostało wyraźnie powiedziane, że w ewangelii nie ma ani słowa o tym, co najważniejsze. Nawet przy podejściu do ewangelii z maksymalną życzliwością i zamiarem „wczytania w nie” głęb-

szego sensu aniżeli ten, który się z nich da rzeczywiście wydobyć, najwyższą ze znajdujących się w nich prawd okaza się prawda o wielkiej doniosłości naszego „świata wewnętrznego”. „Wprawdzie — powiada Dobrowolski — było to wewnątrz zredukowane do «duszy» bardzo ubogiej, prymitywnej, wyłącznie magiczno-mistycznej i wyłącznie, na domiar, bardzo wąsko moralnej, z pominięciem jej najważniejszych pierwiastków: zdobywczości poznawczej, twórczości artystycznej; prócz tego zbyt pochopnie, nawet fatalnie brane było za rzecz najważniejszą, za ostateczną, najwyższą wartość”⁵⁶ — i stąd wysnuwane były zasady etyczne (humanitarne, ale w sposób niezwykle umiarkowany, bo od samego początku odżegnujące się od radykalnej, rewolucyjnej drogi humanitaryzacji stosunków międzyludzkich).

Nie zauważały ewangelie doniosłości tworzonego przez ludzi świata dzieł ludzkich. Nie dostrzegły, że cała wartość naszego „świata wewnętrznego” polega na tym, w jaki sposób ten świat wewnętrzny się eksterioryzuje, to znaczy ucieleśnia w wytworach ludzkich mózgów, serc i rąk. W ewangelicznym sposobie myślenia i odczuwania nie ma pojęcia „dzieła” i nie istnieje żaden związek uczuciowy między człowiekiem a tworzonymi przez niego dziełami. Miejsce „dzieł” — a więc cennych wytworów pracy twórczej — zajmuje w ewangelicach niezwykle ubogie w treść pojęcie „dobrych uczynków”, jedyna znana chrześcijaństwu postać eksterioryzacji.

Na gruncie polskim dopiero przez Dobrowolskiego postawiona została teza, że „są Rzeczy wyższe od Człowieka” i że wartość, wielkość, godność człowieka polega właśnie na tym, że „Człowiek zdolny jest tworzyć rzeczy ponad Człowieka”⁵⁷, których przykładem mogą być utwory Bacha i Beethovena, odkrycia Kopernika i Marii Curie-Skłodowskiej, wynalezienie aparatu fotograficznego, radia, rakiety kosmicznej itd.

I to jest właśnie najgłębsza, najbardziej radykalna krytyka chrześcijaństwa jako etapu, z którego ludzkość dawno wyrosła, wkraczając na szczyty, skąd widać horyzonty daleko szersze i wspanialsze aniżeli zakreślone przez dawne religie. „Nie masz — pisze Dobrowolski — w ewangelii nic o najważniejszych i najpiękniejszych

pierwiastkach ducha ludzkiego: zdobywczości poznawczej, twórczości artystycznej”⁵⁸.

Wprawdzie i przed Dobrowolskim wskazywano w Polsce na wartość nauki, ale w ustach Dobrowolskiego podobne twierdzenia nabierały nowej i znacznie głębszej treści. Mało kto bowiem przed Dobrowolskim mógł nam powiedzieć coś bliższego na temat: czym właściwie jest nauka?

Nie mógł na to pytanie o istotę nauki odpowiedzieć myśliciel interesujący się nauką od zewnątrz. Ci zaś, którzy znali naukę od wewnątrz, a więc sami uczeni, nie mogli odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ nie zadawali go sobie, uprawiając naukę przeważnie w sposób żywiołowy, instynktowny, bez refleksji metodologicznej, która doprowadziłaby ich do uprzytomnienia sobie, czym jest w gruncie rzeczy praca naukowo-badawcza, odkrywcza, wynalazcza, technicznie twórcza.

Trzeba było dopiero takiego człowieka jak Dobrowolski, dla którego właśnie to pytanie o istotę nauki było jednym z pytań centralnych i nieustannie obecnych w świadomości, człowieka, który poświęcił się pracy naukowo-badawczej przede wszystkim po to, żeby posuwając naukę naprzód, odkryć istotę procesu rozwijania nauki. I dlatego właśnie, będąc zarówno uczonym, tkwiącym wewnątrz samego procesu naukowo-badawczego, jak badaczem nauki, obserwującym uważnie własne czynności, mógł Dobrowolski powiedzieć tyle cennych rzeczy o sposobie posuwania nauki naprzód, a więc o tym, czym w rzeczywistości jest nauka.

Jednym z takich odkryć Dobrowolskiego było np. zrozumienie istoty teorii naukowych. Przedtem na ogół uważano, że istotą teorii naukowych jest wyjaśnianie zjawisk, a więc zaspokajanie ciekawości poznawczej. Dobrowolski dostrzegł w teoriach „narzędzia pracy naukowej”, „narzędzia zdobywania prawd nowych”⁵⁹. „Nawet najgenialniejsze dzieło, nawet dorobek największych geniuszów to tylko cegły — większe niż inne, ale tylko cegły — w wielkiej budowli naukotechniki. I tylko ten mają sens. I to tylko jest ich sensem, że są cegłami. Bez tej całości, bez tej roli składnika nie miałyby żadnego sensu”⁶⁰.

Takie ujęcie nauki prowadziło do następnego odkrycia, że „nauka jest to poznanie kolektywne — zawsze, nawet

gdy spełniane w osobności, w samotności”⁶¹. Nauka zatem jest procesem, którego podmiotem jest nie izolowana jednostka, ale olbrzymi łańcuch ludzkich pokoleń. Inaczej mówiąc, nauka wytwarza nowe, potężne związki między ludźmi: więź między współczesnymi pracującymi na rozmaitych odcinkach jednego potężnego frontu pojęciowego i praktycznego opanowywania świata oraz więź między pokoleniami, więź między teraźniejszością a przeszłością i przyszłością. Z tego punktu widzenia „największe nawet dzieło — to tylko ogniwo, tylko szczebel dla przyszłości... Bez tej roli ogniwa, szczebla dla przyszłości, dla następców, nie miałaby teraźniejszość, nie miałoby największe nawet dzieło żadnego sensu”⁶².

W ten sposób Dobrowolski utożsamiał się intelektualnie i uczuciowo z wielką sprawą ponadosobową, włączając się świadomie w proces zdobywania wszechświata przez ludzkość i czerpiąc z tego włączenia się świadomość sensu jednostkowego istnienia. Jednocześnie, z tych właśnie pozycji — prymatu potrzeb rozwoju nauki — doszedł do przekonania o konieczności rewolucyjnej przebudowy ustroju społecznego w taki sposób, aby nowe stosunki między ludźmi ujawniały i wyzwalały energię twórczą każdej jednostki ludzkiej. Dobrowolski dowodził, że „każdy normalny człowiek ma w sobie — tylko najczęściej nie rozbudzoną i nie mającą sprzyjających warunków — skłonność albo do nauki, albo do techniki, albo do sztuki, albo do literatury; nawet gdy nie posiada uzdolnień specjalnych (wyższych niż przeciętne), może oddać nauce, technice, sztuce i literaturze rzetelne i w wyniku pracy masowej, ogromne usługi. Z drugiej strony — nauka, technika, sztuka, literatura rozrastają się i rozbudowują się coraz bardziej... każdy więc człowiek normalny będzie mógł znaleźć miejsce, swoje miejsce w nauce, technice lub sztuce”⁶³.

I oto właśnie przede wszystkim chodzi w socjalistycznej rewolucji kulturalnej. Społeczeństwo musi zostać w taki sposób przeobrażone, aby masy pracujące mogły nie tylko korzystać z dóbr kulturalnych, ale również aktywnie uczestniczyć w ich wytwarzaniu.

Koncepcja sensu ludzkiego życia jest u Dobrowolskiego radykalnym przeciwieństwem koncepcji chrześcijańskiej.

Chodzi tu już nie tylko o to, że chrześcijaństwo szukało sensu ludzkiego życia w zaświatach, a Dobrowolski — jak wszyscy ateści — znajdował ten sens w życiu doczesnym. Przeciwnieństwo zostało tu pogłębione w ten sposób, że z chrześcijańskiego punktu widzenia osiągnięcie człowieczeństwa jest możliwe przez dokonanie przemian w samej świadomości ludzkiej: wystarczy, że człowiek oderwie się „duchem” od spraw tego świata, że ucieknie od „świata” w swój własny świat wewnętrzny, że zerwie związki ze „światem” i włączy się wyobraźnią i uczuciem w „świat duchowy” — i od razu zdobywa godność, a życie jego nabiera sensu; inaczej mówiąc — chrześcijaństwo wskazuje sposób urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa, ale tylko w wyobraźni; natomiast koncepcja Dobrowolskiego jest koncepcją materialistyczną, w której liczy się tylko to, co dokonuje się w istniejącej obiektywnie rzeczywistości. A więc dla Dobrowolskiego urzeczywistnienie własnego człowieczeństwa w wyobraźni nie ma żadnej wartości: sens życia nie może polegać na tym tylko, co będzie się działo w „świecie wewnętrznym” człowieka, życie ludzkie nabiera dopiero wtedy znaczenia i sensu, kiedy uzewnętrznia się w cennych wytworach twórczej pracy, bo tylko i wyłącznie poprzez te wytwory człowiek włącza się rzeczywiście w kolektyw, który podjął wielkie zadanie zdobywania wszechświata i tworzenia w nim własnego świata ludzkiego.

Ateizm Dobrowolskiego jest twórczą kontynuacją ateizmu Krzywickiego i Mahrburga; znać na nim także piętno wieloletniej przyjaźni z poetą Tadeuszem Micińskim (z tego samego koła samokształceniowego, o którym już kilkakrotnie była mowa). Dzięki Dobrowolskiemu wizja socjalistycznego społeczeństwa przyszłości wygląda pełniej i konkretniej: nie redukuje się do urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej i do produkowania obfitości wszelkiego rodzaju dóbr, ale ukazuje nam wyraźnie człowieka epoki socjalizmu, człowieka, który wreszcie zdobywa możliwość pełnego rozwinięcia wszystkich twórczych uzdolnień, człowieka — intelektualnie i uczuciowo — wrośniętego w wielki kolektyw i z entuzjazmem podejmującego wielkie, ponadosobowe zadania.

Dzień 22 lipca 1944 roku jest najważniejszą datą w dziejach Polski, ponieważ lipcowy *Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego* przecina całe nasze dzieje na dwie zasadnicze epoki: epokę budowania socjalizmu i epokę, która obejmuje wszystko to, co było przedtem. Ale między obiema epokami istnieje silna więź, ponieważ nowa, socjalistyczna kultura polska jest głęboko zakorzeniona we wszystkich postępowych tradycjach tysiąclecia.

W pracy tej interesuje nas — w związku z obranym tematem — tylko jeden aspekt kultury socjalistycznej, mianowicie jej programowa i stale pogłębiająca się świeckość.

Na czoło wysuwają się, oczywiście, obiektywne procesy laicyzacji, związane z przeobrażeniami ustrojowymi, z likwidacją klasy obszarników i kapitalistów, z socjalistycznym uprzemysłowieniem kraju, z ogólnym podniesieniem poziomu kulturalnego najszerszych mas narodu, z przeobrażeniem oblicza polskiej wsi. Żywiłowym procesom laicyzacji towarzyszy świadoma działalność na rzecz laicyzacji, podejmowana przez partię, postępowe stronnictwa polityczne, aparat państwowy, organizacje społeczne, wydawnictwa, prasę i radio. Zadaniem tej działalności jest przede wszystkim kierowanie żywiłowych procesów laicyzacji we właściwe łożysko pogłębiania zainteresowań kulturalnych i społeczno-politycznych, ponieważ przykład krajów zachodnich, w których niekiedy procesy wygasania religii są bardzo daleko zaawansowane, uczy nas, że żywiłowy przebieg tych procesów pociągać może za sobą również skutki niepożądane — np. w postaci zubożnienia na sprawy światopoglądowe, odrzucania wszelkich norm moralnych, ogólnego spłycenia życia duchowego, a przede wszystkim rozpowszechniania się postaw egoistycznych, aspołecznych, drwiących z wszelkiego angażowania się w sprawy ponadosobowe.

Jednakże cała ta nasza działalność jest w gruncie rzeczy dość nikła, a jej niewielkie rezultaty wynikają nie tylko stąd, że natrafia ona na umiejętne i zorganizowane przeciwdziałanie potężnego aparatu kościelnego, ale także

i przede wszystkim stąd, że w naszym własnym laickim środowisku przeważa niezdecydowanie, brak konsekwencji, rozbieżności w poglądach na cele i metody działalności laicyzacyjnej, brak zainteresowania dla tego odcinka budowy kultury socjalistycznej — dający się łatwo wyjaśnić i usprawiedliwić istnieniem wielu innych odcinków znacznie większej wagi, jak przemysł, rolnictwo, budownictwo mieszkaniowe, zaopatrzenie rynku wewnętrznego, sprawy zatrudnienia i płac, obronności kraju, oświaty, przysposobienia zawodowego, wygospodarowania środków na prace naukowo-badawcze itd. Przede wszystkim zaś ogromna większość ludzi niewierzących, których włączenie się do działalności na rzecz laicyzacji pchnęłoby całą sprawę poważnie naprzód, hołduje fałszywemu przeświadczeniu, że w tej dziedzinie wszystko i tak robi się z biegiem czasu samo, w sposób niejako automatyczny, a jednocześnie żywi przesadne i nieuzasadnione obawy, że wszelkie próby przyspieszania i pogłębiania tego procesu mogą spowodować niepotrzebne trudności i komplikacje.

W latach 1945—1950 działało Stowarzyszenie Myśli Wolnej w Polsce, które wydawało „Głos Wolnych”. Na czele Stowarzyszenia stał Teofil Jaśkiewicz, o którego poglądach była już mowa.

W styczniu 1951 roku Stowarzyszenie zostało rozwiązane. W latach 1951—1956 nie było w Polsce odrębnej organizacji wolnomysłicielskiej. Uważano, że wystarczy popularyzowanie nauk przyrodniczych przez Towarzystwo Wiedzy Powszechnej. Jednakże rozmiary ofensywy podjętej przez reakcyjne środowiska klerykalne na przełomie 1956—1957 roku i wprowadzenie nauczania religii do szkół skłoniły nas do odbudowania organizacji społecznych stawiających sobie za cel walkę o wolność sumienia i tolerancję, o konsekwentny rozdział Kościoła od państwa, o świecki charakter szkoły, życia społecznego i kulturalnego, rozpowszechnianie naukowego, ateistycznego poglądu na świat. Kościołowi katolickiemu, posiadającemu w Polsce potężne środki masowego oddziaływania — kilkanaście tysięcy ambon i konfesjonatów, kilkadziesiąt czasopism, scentralizowany i szeroko rozgałęziony aparat księży i zakonników propagujących fideizm, irracjonalizm, nietolerancję — należało przeciwstawić kadrę działaczy laickich, tym bardziej że Kościół stał się w Polsce Ludowej

najpoważniejszym ośrodkiem ideologii antysocjalistycznej, ośrodkiem, wokół którego skupiają się wszyscy wstecznicy i przeciwnicy socjalizmu.

W rezultacie — w styczniu 1957 roku powstały dwie laickie organizacje społeczne: Towarzystwo Szkoły Świeckiej, skupiające obecnie przeszło 220 tysięcy członków, oraz Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli, liczące dziś przeszło 40 tysięcy członków.

TSŚ wydaje czasopismo „Wychowanie”, a SAIW tygodnik „Argumenty”, dwutygodnik „Fakty i Myśli”, miesięcznik „Zeszyty Argumentów” oraz „Roczniki Wolnej Myśli”. Obie organizacje prowadzą intensywną działalność odczytową — po kilkadziesiąt tysięcy odczytów rocznie.

ZAKOŃCZENIE

· 22. Znaczenie marksistowskiego religioznawstwa dla rozwoju naukowego ateizmu

W Polsce Ludowej ukazało się wiele prac, książek i artykułów, które stanowią pewien wkład do krytyki religii. Na ocenę wartości intelektualnej tego wkładu jest jeszcze za wcześnie, można jednak i trzeba wskazać na jeden centralny problem. Oto w Polsce Ludowej — po raz pierwszy w dziejach nauki polskiej — pojawiło się w roku 1957 pierwsze naukowe czasopismo religioznawcze („Euhemer, Przegląd Religioznawczy”), a w roku 1958 powstało Polskie Towarzystwo Religioznawcze. Od tego czasu badania naukowe w dziedzinie szeroko pojętego religioznawstwa weszły w Polsce na nowy etap — etap pracy zbiorowej i zorganizowanej. Zasadniczy trzon Polskiego Towarzystwa Religioznawczego stanowią pracownicy naukowcy, którzy stojąc na gruncie marksizmu-leninizmu, stawiają sobie zadanie zbudowania marksistowskiego religioznawstwa w Polsce.

PTR wydaje także półrocznik „Studia z dziejów Kościoła Katolickiego” oraz serię książkową „Rozprawy i Materiały PTR”. Staraniem PTR i SAIW odbyło się kilka ogólnokrajowych konferencji religioznawczych; kadra PTR bierze aktywny udział w akcji odczytowej SAIW i TSŚ oraz wyklada na licznych kursach.

W ciągu kilku lat działalności PTR w świadomości pracowników naukowych zajmujących się religioznawstwem wyklarował się pogląd na tradycje polskiego religioznawstwa. W centrum tych tradycji znaleźli się tacy uczeni, jak Karłowicz — pionier religioznawstwa empirycznego w Polsce, Krzywicki — pionier marksistowskiej socjologii religii, Dawid i Witwicki — pionierzy w dziedzinie psychologii religii, Radliński — pionier w zakresie badania początków chrześcijaństwa, Hempel i Spasowski — pionierzy w zakresie wyciągania ateistycznych wniosków światopoglądowych z badań religioznawczych.

U podstaw obecnie prowadzonych badań religioznawczych w Polsce leżą następujące założenia metodologiczne:

— Religia jest zjawiskiem niezmiernie złożonym i skomplikowanym; obiektywnemu skomplikowaniu i wieloaspektowości tego zjawiska powinna odpowiadać wielość sposobów badania religii, tak aby podchodząc do niej od różnych stron, ująć ją w sposób możliwie jak najbardziej wszechstronny.

— Wieloaspektowość religii wynika przede wszystkim z faktu, że jest ona głęboko uwikłana w inne dziedziny życia społecznego i kulturalnego, toteż naukowe badanie religii powinno być badaniem religii w jej relacjach z innymi zjawiskami i wykrywaniem jej zależności od innych dziedzin, w szczególności zaś od podłoża społecznego, z którego wyrasta i w którym funkcjonuje.

— Fakt, że religia jest przede wszystkim mistyfikacją treści pozareligijnych, każe w badaniach koncentrować się na rozszyfrowaniu owych zmistyfikowanych treści oraz na badaniu społecznych funkcji pełnionych przez religijne formy i podawane w nich treści.

— Fakt, że religia — jak wszystkie zjawiska społeczne — znajduje się w procesie podlegającym określonym prawom rozwoju, każe badać religię w sposób konkretno-historyczny i wykrywać obiektywne prawidłowości procesów powstawania religii, przeobrażeń, jakim ona ulega, oraz — w szczególności — obiektywne prawidłowości procesów wygasania religii i wypierania jej przez treści i formy kultury świeckiej.

— Przy badaniu procesów wygasania religii szczególną uwagę należy zwrócić na czynniki opóźniające bądź przy-

spieszające procesy wypierania jej przez kulturę świecką, a zwłaszcza na rolę filozoficznej krytyki religii w przyspieszaniu tych procesów.

Rozwój naukowego, marksistowskiego religioznawstwa, zdobywanie prawdziwej, rzetelnej i coraz pełniejszej wiedzy o religiach, a w szczególności o sytuacji i przemianach w życiu religijnym naszego narodu oraz o rozmiarach i głębokości zachodzących procesów laicyzacji świadomości społecznej — przyczynia się w poważnym stopniu do rozwoju naukowego ateizmu, ponieważ dostarcza nam licznych naukowych przesłanek pod światopoglądowe, ateistyczne uogólnienia. Twierdzenia tego nie należy oczywiście rozumieć w ten sposób, że religioznawstwo może być jedynym fundamentem naukowego poglądu na świat. Naukowy pogląd na świat powinien być budowany na fundamentach dostarczanych przez wszystkie nauki przyrodnicze i społeczne; chodzi tylko o to, aby wśród tych fundamentów nie brakło przesłanek pochodzących z osiągnięć naukowego religioznawstwa.

Dla dalszego rozwoju naukowego ateizmu w Polsce doniosłe znaczenie ma również gruntowna, źródłowa znajomość dziejów krytyki religii w Polsce. „Nie lekceważmy pracy wieków” — powiedział jeden z największych polskich rewolucjonistów Edward Dembowski. Warto wiedzieć, że współczesny polski ateizm posiada głębokie korzenie w dziejach polskiej myśli filozoficznej i społecznej. Warto wiedzieć, od kogo się wywodzimy i z jakich polskich tradycji intelektualnych jesteśmy najbardziej dumni, jakich myślicieli chcemy popularyzować i którzy z dawnych myślicieli są dla nas najcenniejsi w obecnie toczonych walce o dalszą, pełniejszą i bardziej pogłębioną laicyzację kultury i życia społecznego.

Niektórzy z dawnych myślicieli zasługują z pewnością na to, aby ich stawiać za wzór. Wysuwając określone wzory osobowe, czynimy to w przekonaniu, że entuzjazm dla prawdziwie wielkich ludzi, a więc tych, którzy są ucieleśnieniem najgłębszych prawd i najwyższych wartości, jest jedną z najpotężniejszych dźwigni rozwoju kulturalnego. Ale nie zapominajmy o tym, że w każdej dźwigni tkwi niebezpieczeństwo przekształcenia się jej w hamulec, to-

też używając trafnego sformułowania wielkiej rewolucjonistki polskiej Wery Kostrzewy — każdy entuzjazm powinien być entuzjazmem krytycznym. Nie możemy budować nowej kultury bez czci i pietyzmu dla wartości intelektualnych wytworzonych przez poprzednie pokolenia, ale — jak nas uczyli wielcy ateści — nigdy nie należy spuszczać oczu nawet przed tym, co się najbardziej czci. To, co przyswajamy sobie z tradycji, musi być przystosowane do współczesności, a więc musi być rozwinięte, pogłębione i przetworzone naszym własnym trudem. Prawdy zawarte w dziejach polskiej krytyki religii powinny stać się dla nas jedynie punktem wyjścia do odkrywania dalszych prawd.

Zadaniem naszym nie jest i być nie może wyłącznie poznawanie dziejów myśli ateistycznej, ale także — i przede wszystkim — rozwinięcie i wzbogacenie teorii naukowego ateizmu jako istotnego elementu nowej, rodzącej się w trudzie kultury socjalistycznej. Rozbudowa pozytywnych, konstruktywnych treści ateizmu, wyraźne ukazanie wizji społeczeństwa przyszłości — Polski Dnia Jutrzejszego — wartości, które w niej będą urzeczywistniane, i nowego człowieka, który te wartości będzie urzeczywistniał, to jedno z naczelných zadań filozoficznej refleksji nad dziejami ateizmu w Polsce. Trzeba dokładnie wiedzieć, dokąd zmierzamy, żeby prawidłowo wybierać drogi.

PRZYPISY

Część pierwsza

Z DZIEJÓW POLSKIEJ RENESANSOWEJ KRYTYKI RELIGII

- ¹ F. Engels: *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 9.
- ² Tamże, s. 7.
- ³ H. Biegeleisen: *Ilustrowane dzieje literatury polskiej*, Wiedeń, b. d., t. 2, s. 49.
- ⁴ Por. A. Nowicki: *Kopernik człowiek Odrodzenia*, Warszawa 1953, i *Mikołaj Kopernik*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, Warszawa 1956, s. 101—105.
- ⁵ Por. T. Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*, tł. E. Szymański, Warszawa 1957, i A. Nowicki: *Wykłady o krytyce religii*, Warszawa 1963, s. 41—44.
- ⁶ Wyrażenie F. Engelsa, patrz przyp. 1.
- ⁷ Philippi Callimachi: *Vita et mores Gregorii Sanoceti*, ed. Irmína Lichońska, Warszawa 1963, s. 58. Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka (1406—1477)*, Warszawa 1958, s. 136—137.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ Tamże, s. 66, i A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 200—217.
- ¹⁰ Tamże.
- ¹¹ Tamże, s. 24.
- ¹² Por. S. Świeżawski: *Budowa artykułu*, w: *Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75—89, Poznań 1956, dodatek: *Dział pomocniczo-naukowy*, s. 10—11.
- ¹³ S. Thomae Aquinatis: *Opera omnia*, t. 4, *Prima pars Summae theologiae*, Romae 1888, Quaestio II, articulus 3: *Utrum Deus sit*, s. 31 (pierwszy akapit kończy się słowami: *Ergo Deus non est — A więc nie ma boga*).
- ¹⁴ Por. Giulio Cesare Vanini: *O religii pogan*, w: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 99—134.
- ¹⁵ *Vita et mores Gregorii Sanoceti*, cyt. wyd., s. 64.
- ¹⁶ Por. wypowiedź hiszpańskiego myśliciela Ramona Lullusa o warunkach owocnej dyskusji, w: A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 101.
- ¹⁷ *Vita et mores Gregorii Sanoceti*, cyt. wyd., s. 24.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ Św. Hieronim: *Listy*, t. 1, Warszawa 1952, s. 93.
- ²⁰ *Vita et mores Gregorii Sanoceti*, cyt. wyd., s. 16.

- ⁴¹ Tamże, s. 58.
- ⁴² Philippi Callimachi: *Historia de rege Vladislao seu clade Varnensi*, Warszawa 1961, s. 172.
- ⁴³ Tamże.
- ⁴⁴ *Vita et mores Gregorii Sanocel*, cyt. wyd., s. 60.
- ⁴⁵ Tamże, s. 46.
- ⁴⁶ Tamże, s. 62–64.
- ⁴⁷ Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 75–78.
- ⁴⁸ B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny*, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1916, s. 5.
- ⁴⁹ P. Holbach: *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition* (1786), rozdz. 4.
- ⁵⁰ Por. *Filozofowie o religii*, t. 2., cyt. wyd., s. 99–134.
- ⁵¹ Por. A. Nowicki: *Grzegorz z Sanoka*, cyt. wyd., s. 147.
- ⁵² *Vita et mores Gregorii Sanocel*, cyt. wyd., s. 42.
- ⁵³ Tamże, s. 32.
- ⁵⁴ Por. A. Nowicki: *Filip Kallimach Buonaccorsi (1437–1496)*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1, cyd. wyd., s. 66–78.
- ⁵⁵ Por. J. Pietrusiewicz: *Jan Ostroróg*, tamże, s. 79–93.
- ⁵⁶ Por. M. H. Lelong O. P.: *Zstąpił do piekieł*, „Tygodnik Powszechny”, nr 12 (530) z 22 czerwca 1959 r.
- ⁵⁷ T. Campanella: *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, fragmenty, w: *Wypisy z historii krytyki religii*, Warszawa 1962, s. 105 (w dalszym ciągu pozycję tę oznaczać będę skrótem: HKR).
- ⁵⁸ Por. A. Nowicki: *Kościół przeciw Kopernikowi*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 1 (7), s. 218–219. R. S. Ingarden: *Mikołaj Kopernik*, Warszawa 1953.
- ⁵⁹ Por. A. Wołyński: *Dwukrotny proces Galileusza*, „Przewodnik Naukowy i Literacki”, R. 13, 1885.
- ⁶⁰ M. Kopernik: *O obrotach*, Warszawa 1953, s. 19 (tekst łaciński) i s. 49 (przekład polski).
- ⁶¹ Tamże.
- ⁶² Tamże.
- ⁶³ J. Śniadecki: *O Koperniku*, Warszawa 1953.
- ⁶⁴ M. Kopernik: *Rozprawy o monecie i inne pisma ekonomiczne*, Warszawa 1923; por. także J. Dmochowski: *Kopernik jako teoretyk monetarny*, tamże, s. 12, 63, i E. Lipiński: *Poglądy ekonomiczne Mikołaja Kopernika*, Warszawa 1955.
- ⁶⁵ J. J. Retyk: *De libris revolutionum... Narratio Prima* (1540), wg wyd. warszawskiego z r. 1854.
- ⁶⁶ Iordani Brunii Nolani *Opera latine conscripta*, t. I–I, Neapol 1879, s. 380, przekład mój.
- ⁶⁷ S. Staszic: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1816, s. 84, przyp.
- ⁶⁸ M. Kopernik: *Rozprawy o monecie*, cyt. wyd., s. 10.
- ⁶⁹ H. Łopaciński: *Skultet*, *Encyklopedia kościelna*, t. 25, Warszawa 1902, s. 514. Por. także I. Polkowski: *Żywot Mikołaja Kopernika*, 2 wyd., Gniezno 1873, s. 214.
- ⁷⁰ Stanisław Hosii... *Epistolae*, t. 1, Kraków 1879, passim.
- ⁷¹ *List króla Zygmunta Starego do papieża Pawła III z dnia 2 czerwca 1540 r.* S. Hosii *Epistolae*, cyt. wyd., Appendix, dok. 7, s. 412–414.
- ⁷² S. Hosii *Epistolae*, cyt. wyd., Appendix, dok. 19, s. 425–426.
- ⁷³ J. Długosz: *Historia Polonica*, rok 1463.

- ⁵⁴ Tamże, rok 1466.
- ⁵⁵ M. in. list Commendonego z dnia 24 stycznia 1564 r. *Listy*, Wilno 1851, (t. 1, s. 40).
- ⁵⁶ List Commendonego z dnia 8 marca 1565 r. *Listy*, cyt. wyd., (t. 2, s. 98).
- ⁵⁷ Por. Cz. Nanke: *Z dziejów polityki kurii rzymskiej wobec Polski*, Lwów 1921.
- ⁵⁸ Z. Kaczmarczyk: *Monarchia Kazimierza Wielkiego*, Poznań 1947, s. 11.
- ⁵⁹ M. Dzieduszycki: *Zbigniew Oleśnicki*, Kraków 1853, t. 1, s. 127.
- ⁶⁰ S. Smolka: *Mieszko Stary*, Warszawa 1881, s. 187.
- ⁶¹ T. Wojciechowski: *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1925, s. 306, s. 14.
- ⁶² M. Bobrzyński: *Szkice i studia historyczne*, t. 2,
- ⁶³ A. Frycz Modrzewski: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1957, s. 288 i s. 65.
- ⁶⁴ *Diariusz Sejmu Piotrkowskiego z r. 1565*.
- ⁶⁵ A. Frycz Modrzewski: *Dzieła wszystkie*, t. 3, cyt. wyd., s. 275.
- ⁶⁶ Tamże, s. 284.
- ⁶⁷ Tamże, s. 295.
- ⁶⁸ Por. S. Kolbuszewski: *Herezja kanonika Jędrzeja Gałki*, Wrocław 1964, s. 87.
- ⁶⁹ Por. R. Heck i E. Maleczyńska: *Ruch husycki w Polsce*, Wrocław 1953, s. XXI.
- ⁷⁰ W. Krasieński: *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*, Warszawa 1904, t. 1, s. 110.
- ⁷¹ *Relacje nuncjuszów apostolskich*, Paryż 1864, t. 2, s. 97.
- ⁷² Por. A. Nowicki: *Pod skrzydłami kościoła*, Warszawa 1959, s. 5—30.
- ⁷³ A. Świętochowski: *Historia chłopów polskich*, t. 1, Warszawa 1947, s. 153—154.
- ⁷⁴ Por. W. Taszycki: *Obrońcy języka polskiego*, Wrocław 1953, oraz *Index librorum prohibitorum...*, Cracoviae 1603 (rozdział: *Index auctorum et librorum prohibitorum in Polonia editorum*).
- ⁷⁵ M. R. Mayenowa: *Walka o język w życiu i literaturze staropolskiej*, Warszawa 1955, s. 6.
- ⁷⁶ J. Ziomek: *Jan Kochanowski*, Warszawa 1953, s. 10.
- ⁷⁷ M. R. Mayenowa: *Walka o język*, cyt. wyd., s. 19.
- ⁷⁸ Ł. Kurdybacha w: A. Frycz Modrzewski: *Dzieła wszystkie*, cyt. wyd., t. 3, s. 34.
- ⁷⁹ H. Barycz: *Dzieje nauki w Polsce w epoce Odrodzenia*, Warszawa 1957, s. 112.
- ⁸⁰ Por. A. Malraux: *La métamorphose des dieux*, Paris 1957, s. 272—274.
- ⁸¹ M. Kopernik: *O obrotach*, cyt. wyd., s. 51.
- ⁸² Tamże.
- ⁸³ J. Kochanowski: *Foricoenia*, czyli *fraszki łacińskie*, przeł. L. Staff, Warszawa 1956, s. 63.
- ⁸⁴ Por. H. Usener: *Götternamen*, Frankfurt 1948, i jego uwagi o pracy: J. Lasicii Poloni: *De diis Samagitarum libellus*.
- ⁸⁵ W. Tomkiewicz: *Pisarze polskiego Odrodzenia w sztuce*, Wrocław 1955, s. 223.
- ⁸⁶ Tamże.
- ⁸⁷ A. Frycz Modrzewski: *Dzieła wszystkie*, cyt. wyd., t. 3, s. 287.
- ⁸⁸ Tamże.

- ⁸⁸ Tamże, t. 5, s. 216.
- ⁸⁹ A. Fricki Modrevil: *Opera omnia*, t. 5, Warszawa 1960, s. 216.
- ⁹⁰ Por. D. Cantimori: *Un italiano contemporaneo di Bruno a Lipsia*, „Studi Germanici”, Firenze 1938, s. 445–466.
- ⁹¹ [M. Squarzialupi]: *Simonis Simonii... Athei summa religio*, Cracoviae 1588, s. 9 (przekład E. Potkowskiego w maszynopiśmie).
- ⁹² Tamże, s. 11.
- ⁹³ Tamże, s. 19.
- ⁹⁴ Tamże.
- ⁹⁵ Por. A. Nowicki: *O ateizmie starożytnym Diagorasie z Melos*, „Euhermer”, 1961, nr 6 (25), s. 54–55 (rec. z prasy F. Jacoby: *Diagoras ho Atheos*, Berlin 1959).
- ⁹⁶ Aluzja do Teodora Ateisty z Cyreny. Por. *De Theodoro Atheo*, w: E. Mannebach: *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden—Köln 1961, s. 58–63.
- ⁹⁷ Pietro Aretino (1492–1556).
- ⁹⁸ Mezentius, bluźnierca gardzący bogami (*contemptor divum*), z *Eneidy* Wergiliusza — synonim ateisty.
- ⁹⁹ Por. Wacław Sobieski: *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III*, Warszawa 1902.
- ¹⁰⁰ Tamże, s. 92–94.
- ¹⁰¹ Cyt. wg przypisu Erazma Rykaczewskiego do *Relacji nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, Berlin—Poznań 1864, t. 1, s. 124–125.
- ¹⁰² W ostatnich latach ukazało się kilka wznowień najbardziej interesujących tekstów polskich arian, m. in. Jan Crell: *O wolność sumienia*, Warszawa 1957; Jan Ludwik Wolzogen: *Uwagi do Medytacji metafizycznych René Descartes'a*, Warszawa 1959; Andrzej Wiszowaty: *O religii zgodnej z rozumem*, Warszawa 1960, oraz *Literatura arianska w Polsce XVI wieku*. Antologia, Warszawa 1959. Por. także opracowania: *Studia nad arianizmem*, praca zbiorowa, Warszawa 1959; Ludwik Chmaj: *Bracia polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa 1957; Janusz Tazbir: *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1959; Lech Szczucki: *Arianie polscy*, „Euhermer”, 1959, nr 5 (12) i 6 (13); i Zbigniew Ogonowski: *Socynianizm polski*, Warszawa 1960, i monografie o poszczególnych socynianach — np. Janusz Tazbir: *Stanisław Lubieniecki, przywódca arianskiej emigracji*, Warszawa 1961.
- ¹⁰³ A. Wiszowaty: *O religii zgodnej z rozumem*, cyt. wyd., s. 8–9.
- ¹⁰⁴ Tamże.
- ¹⁰⁵ Tamże, s. 65.
- ¹⁰⁶ J. Crell: *O wolność sumienia*, cyt. wyd., s. 39–41.
- ¹⁰⁷ Tamże, s. 46–50.

Część druga

ATEIZM KAZIMIERZA ŁYSZCZYŃSKIEGO

- ¹ Obszerniej o Łyszczyńskim piszę w następujących pracach: *Pięć fragmentów z dzieła „De non existentia dei” Kazimierza Łyszczyńskiego* (według rękopisu Biblioteki Kórnickiej nr 443), „Euhermer”, 1957, nr 1, s. 72–81; *Aparatura pojęciowa rozważań Kazimierza Łysz-*

- czyńskiego (1634—1689) o religii i stosunkach między ludźmi, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 3, 1962, s. 53—81; *Studia nad Łyszczyńskim*, tamże, nr 4, 1963, s. 22—83.
- ² L. Łyszczyński: *Rod dworzan Łyszczyńskich*, S. Pietierburg 1907.
- ³ *Akty wydawajemyje Wileńskomu Archeograficznemu Komisji*, t. 4, *Akty Brestskago Grodzkago Suda*, Wilno 1870, dok. 248, s. 74; dok. 256, s. 106; dok. 258, s. 109.
- ⁴ *Archeograficzny Sbornik dokumentow*, t. 11, Wilno 1890, dok. 43, s. 46—47.
- ⁵ Datę ustalam na podstawie niemieckiego rękopisu diariusza sejmowego, znajdującego się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku, zawierającego przemówienie obrońcy i replikę oskarżyciela. W obu tych przemówieniach mówi się, że dzieło Łyszczyńskiego zostało napisane „vor 15 Jahren” — jednakże pierwsza cyfra jest trudna do zidentyfikowania i może być również dwójką.
- ⁶ Tekst w: *Zrządla do dziejów polskich*, wyd. przez M. Malinowskiego i A. Przeździeckiego, t. 2, Wilno 1844, s. 448.
- ⁷ *Neque Deus est ens reale sed rationis et quidem Hymericum, atquidem et Deus et Hymera idem est*. Rękopis kórnicki nr 443.
- ⁸ Egzemplarz w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego. Fragmenty przedrukowałem w: „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 3, 1962, s. 79—81.
- ⁹ *Non esse Deum, sed Deum esse Himaeram*. Rękopis kórnicki nr 1206.
- ¹⁰ A. Naramowski: *Facies rerum Sarmaticarum*, Wilno 1724, t. 1, s. 124.
- ¹¹ *Homo est Creator Dei atque Deus est Creatura et Factura hominis. Homines sic sunt Creatores et Factores Dei*. Rękopis kórnicki nr 443.
- ¹² *Deus non est creator hominis, sed homo est creator Dei, quia Deum sibi finxit ex nihilo*, Ms Uphageni, fol. 51, s. 312.
- ¹³ Por. przypis 8.
- ¹⁴ J. Morawski: *Totius philosophiae principia*, Posnaniae 1666, s. 9—19.
- ¹⁵ Rękopis kórnicki nr 443.
- ¹⁶ Tamże, a także wśród listów T. Talentiego z roku 1689 wysyłanych do Wielkiego Księcia Toskanii (Florencja, Archivio di Stato) i wiele razy drukowane.
- ¹⁷ Rękopis kórnicki nr 443.
- ¹⁸ Por. rozdz. 10.
- ¹⁹ *Technologos, Serpentes, Tortuosos, Caecos videntes tenebras loco lucis, non Doctores sed seductores, non Philosophos sed Philosophastros, stultitiae errores et dolos maiorum defendentes* (Rękopis kórnicki nr 443).
- ²⁰ *Religio fundata ab hominibus sine religione... Pietas in Deum inducta ab impiis. Timor Domini infusus a non timentibus* (Rękopis kórnicki nr 443).
- ²¹ A. Contzen: *Politicoorum libri decem*, ed. 2, Colonia 1629, s. 88.
- ²² Rękopis kórnicki nr 443. M. Malinowski i A. Przeździecki: *Zrządla...*, cyt. wyd., t. 2, s. 444. A. Krzyżanowski: *Dawna Polska...*, Warszawa 1844, *Dopełnienia*, s. 78.
- ²³ *O Theologi... his extinguitis Lumen rationis*. Rękopis kórnicki nr 443.
- ²⁴ Tamże.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ Tamże.

- ⁷⁷ G. Gengell: *Eversio atheismi seu Pro Deo contra Atheos libri duo*, Brunsbergae 1716, s. 17.
- ⁷⁸ Rękopis kórnicki nr 443.
- ⁷⁹ J. K. Rubinkowski: *Janina...*, Poznań 1739 (trzecia strona po Mm3).
- ⁸⁰ *Cor illius adamantinum fuisse* — pisał o Łyszczyńskim biskup Andrzej Chryzostom Załuski, który go również próbował bezskutecznie nawrócić.
- ⁸¹ G. Gengell: *Eversio atheismi...*, cyt. wyd., s. 377.
- ⁸² Por. A. Nowicki: *Sprawa Kazimierza Łyszczyńskiego na Sejmie w Warszawie w świetle rękopisu Dziennika Sejmuowego, znajdującego się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Gdańsku*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 4, 1963, s. 23—39.
- ⁸³ Rękopis gdański, s. 14a.
- ⁸⁴ A. Ch. Załuski: *Epistolarum Historico-Familiarium*, t. I, cz. 2, Brunsbergae 1716, s. 1105.
- ⁸⁵ Teki Naruszewicza, t. 182, s. 348. E. Rykaczewski: *Relacje nuncjuszów papieskich*, Berlin—Poznań 1864, t. 2, s. 507—508.
- ⁸⁶ F. Nicolini: *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari 1932, i inne prace tego autora.
- ⁸⁷ Reces gdański mówi o „województwie smoleńskim” bez podania nazwiska, natomiast Pocię i Giełgud są wymienieni z nazwiska i z tytułami.
- ⁸⁸ A. Nowicki: *Pięć wiadomości o Łyszczyńskim w gazecie paryskiej z roku 1689*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 4, 1963, s. 40—44. Por. także W. E. Tentzel: „*Monatliche Unterredungen*” z października 1689, s. 981—983.
- ⁸⁹ F. Nowowiejski: *Phaenit decoris...*, Posnaniae 1752, s. 77.
- ⁹⁰ A. Chr. Załuski: *Epistolarum...*, cyt. wyd., t. I, cz. 2, s. 1139.
- ⁹¹ (G. Plotowski): *Satyra przeciwko zdaniom y zgorzeleniom wieku naszego*, t. 1, Warszawa 1773, s. 130 (*Satyra XXV na bluźnierców wolnych w języku, gorszących swoją irreligią y ławną wzgardą rzeczy Najświętszych uszy niewinne*).

Część trzecia

Z DZIEJÓW OŚWIECENIOWEJ, ROMANTYCZNEJ I REWOLUCYJNO-DEMOKRATYCZNEJ KRYTYKI RELIGII W POLSCE

- ¹ J. Kelera: *Poezja Jakuba Jasińskiego*, Wrocław 1952, s. 105.
- ² S. Staszic: *Ród ludzki*. Wersja brulionowa, po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu, Warszawa 1959, 3 t. (wydanie to będę w dalszym ciągu oznaczać skrótem: *Ród prozą*). S. Staszic: *Ród ludzki, poema dydaktyczne*, (1819—1820), obszerne fragmenty w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, Warszawa 1954, t. 2 (wydanie to będę w dalszym ciągu oznaczać skrótem: *Ród poema*).
- ³ *Ród prozą*, t. 1, s. 12, 40; t. 2, s. 203.
- ⁴ *Ród poema*, s. 181 i por. s. 152.
- ⁵ Tamże, s. 69.
- ⁶ Tamże, s. 73.
- ⁷ Tamże, s. 74.
- ⁸ Tamże.

- ⁸ Tamże, s. 75.
- ⁹ Tamże, s. 77.
- ¹⁰ Tamże, s. 76.
- ¹¹ Ród prozą, t. 1, s. 234; t. 2, s. 66.
- ¹² Tamże, t. 1, s. 259.
- ¹³ Tamże, s. 167.
- ¹⁴ Tamże.
- ¹⁵ Tamże, s. 166. Ród poema, s. 45.
- ¹⁶ Ród prozą, t. 1, s. 167.
- ¹⁷ Tamże, t. 2, s. 275.
- ¹⁸ Tamże, t. 2, s. 273.
- ¹⁹ Tamże, t. 3, s. 289.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ Tamże, s. 289—290.
- ²² W. Gutkowski: *Podróż do Kalopei*, Warszawa 1956, s. 211.
- ²³ Tamże, s. 212.
- ²⁴ Tamże.
- ²⁵ A. Kraushar: *Panta kołna*, Warszawa 1907, s. 22.
- ²⁶ Teksty J. W. Smoniewskiego w: *Filozofowie o religii*, t. 2, Warszawa 1963, s. 190.
- ²⁷ Tamże, s. 187.
- ²⁸ Tamże, s. 185.
- ²⁹ W. Łukaszewicz: O poglądach Tadeusza Krępowieckiego, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 3, Warszawa 1957, s. 232. Por. HKR, s. 297—298.
- ³⁰ H. Temkinowa: Problem mistycyzmu religijnego w światopoglądzie Ludu Polskiego, „Euhemer”, 1959, nr 1—2 (8—9), s. 130.
- ³¹ Tamże, s. 128.
- ³² Tamże. Por. H. Temkinowa: *Gromady Ludu Polskiego*, Warszawa 1962, s. 173.
- ³³ E. Dembowski: *Pisma*, Warszawa 1955, t. 3, s. 328.
- ³⁴ Tamże, s. 330—331.
- ³⁵ Tamże, t. 4, s. 379.
- ³⁶ Tamże, s. 375.
- ³⁷ Tamże, t. 3, s. 355.
- ³⁸ Por. HKR, s. 298—301, i A. Śladkowska: Zagadnienie ateizmu w poglądach filozoficznych Edwarda Dembowskiego, „Materiały i studia INS przy KC PZPR”, t. 1, Warszawa 1954, i teŝe: Rozwój ideologiczny Edwarda Dembowskiego, w: *Z dziejów polskiej myśli...*, cyt. wyd., t. 3, s. 336—388.
- ³⁹ Por. H. Rządowska: Ateizm Jana Nepomucena Janowskiego (1803—1888), „Euhemer” nr 6 (37), 1963, s. 15—28, i teŝe autorki: *Polemiki ideologiczne J. N. Janowskiego*, Warszawa 1960.
- ⁴⁰ Dzieło to do dnia dzisiejszego znajduje się na papieskim indeksie ksiąg zakazanych.
- ⁴¹ Cyt. za H. Rządowską: *Ateizm...*, cyt. wyd., s. 19.
- ⁴² Por. *Filozofowie o religii*, t. 2, cyt. wyd., s. 179—191.
- ⁴³ H. Jabłoński: *Sąd Kryminalny Wojskowy w roku 1794*, Warszawa 1935, s. 69.
- ⁴⁴ Tamże.
- ⁴⁵ J. Słowacki: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wrocław 1952, s. 141—142.
- ⁴⁶ Tamże, t. 15, Wrocław 1955, s. 470.

- ⁴⁸ Tamże.
- ⁴⁹ Tamże, t. 5, Wrocław 1954, s. 60.
- ⁵⁰ Przedruk tej pracy zamieszczony był w „Myśli Filozoficznej”, 1953, nr 1 (7), s. 272—280. Por. B. Baczek: *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, Warszawa 1953, zwłaszcza s. 308—310.
- ⁵¹ Tamże.
- ⁵² Tamże.
- ⁵³ A. Mickiewicz: *Dzieła*, t. 11, Warszawa 1953, s. 357.
- ⁵⁴ Tamże, s. 349.
- ⁵⁵ Tamże, t. 12, s. 87.
- ⁵⁶ R. Berwiński: *Księga życia i śmierci. Wybór pism*, Warszawa 1953, s. 187.
- ⁵⁷ Tamże, s. 196, 192.
- ⁵⁸ Por. H. Pisarek: *Ateizm rewolucyjnego demokrata Edwarda Żeligońskiego (1816—1864)*, „Euhemer” 1964, nr 5 (42), s. 73—86.
- ⁵⁹ Por. A. Nowicki: *Humanizm a romantyczna teoria religii*, w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 55—108.
- ⁶⁰ Por. teksty Kanta i Fichtego w: *Filozofowie o religii*, t. 1, Warszawa 1960, s. 99—165.
- ⁶¹ A. Mickiewicz: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1948, s. 165.
- ⁶² *Index des livres prohibés*, Imprimerie Vaticane 1930, s. 352—353.
- ⁶³ A. Mickiewicz: *Dzieła*, t. 11, s. 433—434.
- ⁶⁴ Tamże, s. 434.
- ⁶⁵ Tamże, s. 435.
- ⁶⁶ Tamże.
- ⁶⁷ Tamże, s. 405.
- ⁶⁸ Tamże, s. 372—373.
- ⁶⁹ Tamże, s. 386.
- ⁷⁰ Tamże, s. 354.
- ⁷¹ Tamże, s. 355.
- ⁷² Tamże, s. 354.
- ⁷³ A. Mickiewicz: *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1955, s. 63.
- ⁷⁴ A. Mickiewicz: *Dzieła*, t. 11, cyt. wyd., s. 369.
- ⁷⁵ Tamże, s. 383.
- ⁷⁶ Tamże, s. 385.
- ⁷⁷ Tamże, s. 423.
- ⁷⁸ Tamże.
- ⁷⁹ Tamże, s. 369.
- ⁸⁰ Tamże.
- ⁸¹ Tamże, s. 378.
- ⁸² Tamże, s. 396.
- ⁸³ Tamże.
- ⁸⁴ Tamże.
- ⁸⁵ Tamże, s. 397.
- ⁸⁶ Tamże, s. 361.
- ⁸⁷ Por. A. Nowicki: „Religia” *Fryderyka Szopena*, „Euhemer”, 1958, nr 6 (7), s. 87—89.
- ⁸⁸ Tamże.
- ⁸⁹ Tamże.
- ⁹⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² J. Słowacki: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wrocław 1954, s. 134—135.

⁸³ Tamże, t. 15, Wrocław 1955, s. 278.

Część czwarta

Z DZIEJÓW POLSKIEGO ATEIZMU I WOLNEJ MYŚLI OSTATNICH STU LAT

¹ Wybór tekstów wymienionych działaczy ukazał się pt. *Radykalni demokraci polscy*, Warszawa 1960. Por. także W. Sulewski: *Ateizm polskiej rewolucyjnej demokracji powstańczej. Wolnomysłcielskie nurty wśród postępczniczej emigracji*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 2, 1961, s. 64—81.

² Por. E. Sajdak-Michnowska: *Adam Mahrburg (1855—1913)*, „Euhemer”, 1964, nr 4 (41), s. 39—53. K. Grünberg, Cz. Kozłowski: *Historia polskiego ruchu robotniczego 1864—1918*, Warszawa 1962, s. 30—41.

³ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 16—18.

⁴ L. Krzywicki: *Systemy wykształcenia i o wykształceniu ogólnym*, w: *Poradnik dla samouków*, cz. 4, Warszawa 1902, s. CIV.

⁵ Tamże, s. CIX.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. CV.

⁸ Tamże.

⁹ Por. tekst Guyau z *Bezreligijności przyszłości* w: *Filozofowie o religii*, t. 1, cyt. wyd., s. 289—323.

¹⁰ Por. [S. Przybyszewski]: *List do papieża Leona XIII*, „Gazeta Robotnicza”, Berlin, 25 lutego 1893, przedruk fragmentów w HKR, s. 483—485.

¹¹ S. Przybyszewski: *Confiteor*, w: J. Z. Jakubowski: *Młoda Polska*, antologia, Warszawa 1959, s. 61—63.

¹² Tamże.

¹³ T. Miciński: *Walka o Chrystusa. Rozprawa naukowa o istnieniu historycznym Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1911 — przeciwko pracy A. Niemojewskiego: *Bóg Jezus, w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909.

¹⁴ T. Miciński: *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906, s. 35—36.

¹⁵ J. Krzyżanowski: *Neoromantyzm polski 1890—1918*, Wrocław 1963, s. 45. Por. T. Miciński: *Nietota*, Warszawa 1910, s. 303—305, 411—417.

¹⁶ Por. A. Nowicki: „Religia” Leopolda Staffa, „Euhemer” nr 5 (6), 1958, s. 25—47. Por. L. Staff: *Wiersze zebrane*, 5 t., Warszawa 1955, t. 5, s. 112.

¹⁷ Tamże, t. 1, s. 92 (*Ogród uśpiony*).

¹⁸ L. Staff: *Peana*, „Nowa Kultura” nr 261 z 31 stycznia 1954.

¹⁹ Z tekstu programu w: *Pierwsze pokolenie marksistów polskich. Wybór pism i materiałów źródłowych z lat 1878—1886*, Warszawa 1962, t. 2, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 15.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 10.

- ¹⁰ Tamże, s. 701.
- ¹¹ L. Krzywicki: *Prospekt. Biblioteka dzieł treści społeczno-ekonomicznej*, „Walka Klas”, 1884, nr 5, wrzesień, w: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1958, s. 151.
- ¹² Tamże, s. 150.
- ¹³ L. Krzywicki: *Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii*, „Walka Klas”, 1885, nr 9, styczeń, w: *Dzieła*, t. 2, s. 262.
- ¹⁴ Tamże, s. 281. Por. także HKR, s. 477—483.
- ¹⁵ Krzywicki: *Indywidualizm w sferze religii*, „Prawda”, 1888, nr 28 z 14 lipca, przedruk w: *Dzieła*, t. 4, s. 31—34. HKR, s. 477—480.
- ¹⁶ L. Krzywicki: *Szermierze prawd bezwzględnych*, „Dodatek Miesięczny do Przeglądu Tygodniowego”, 1888, kwiecień, przedruk, w: *Dzieła*, t. 2, s. 515.
- ¹⁷ Por. F. Jakubczak: *Postawy światopoglądowe w Pamiętnikach Chłopów*, „Euhemer”, 1960, nr 2 (15), s. 33—40.
- ¹⁸ L. Krzywicki: *Dzieła*, t. 1. Por. M. Nowaczyk: *Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego*, „Euhemer”, 1962, nr 4 (29) i 5 (30).
- ¹⁹ S. Sandler: *U początków marksistowskiej krytyki literackiej w Polsce*. Bronisław Białobłocki, Wrocław 1954, s. 144—145.
- ²⁰ J. Marchlewski: *Jego Eminencja ks. arcybiskup Popiel przeciw socjalistom*, w: *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1956, s. 104—105, i HKR s. 485—487.
- ²¹ A. Warski: [Przeciw kontrrewolucyjnej działalności kleru w 1905 r.] w: *Wybór pism i przemówień*, Warszawa 1958, t. 1, s. 206—208.
- ²² A. Warski: *Kontrrewolucja i klerykalizm* (1909), tamże, s. 348.
- ²³ Cyt. wg M. Nowaczyk: *Jan Aleksander Kartowicz (1836—1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer”, 1963, nr 4 (35), s. 35.
- ²⁴ L. Krzywicki: *Wolnomyśliciele*, w: *Wspomnienia*, t. 2, Warszawa 1958, s. 469—470.
- ²⁵ Por. S. Rudniański: *Ignacy Radliński*, w: *Z dziejów filozofii*, wyd. 2, Warszawa 1961, s. 96—100; Cz. Lechicki: *Ignacy Radliński jako religioznawca*, „Euhemer”, 1958, nr 1 (2), s. 39—48.
- ²⁶ Por. S. Wocjan: *Marian Wawrzyniec (1863—1943), malarz i wolnomyśliciel*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 3, 1962, s. 92—119.
- ²⁷ L. Krzywicki: *Wspomnienia*, cyt. wyd., t. 2, s. 477.
- ²⁸ R. Minkiewicz: *Dogmatyzm i autorytet w nauce i nauczaniu*, Warszawa 1927, przedruk fragmentów w HKR, s. 494—499. Por. także Z. Tomaszewski: *Wolnomyślicielstwo Romualda Minkiewicza (1878—1944)*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 4, 1963, s. 128—149.
- ²⁹ J. Hempel: *Wolnomyślicielstwo za granicą i u nas*, cz. 2, „Myśl Wolna” nr 6 (14) z czerwca 1923, s. 15—16. Por. także HKR, s. 519—525.
- ³⁰ HKR, s. 501—503.
- ³¹ i „HKR, s. 506—510.
- ³² Tamże.
- ³³ HKR, s. 516—519.
- ³⁴ HKR, s. 542—550.
- ³⁵ HKR, s. 531—534.
- ³⁶ S. Czarnowski: *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 4, s. 15.
- ³⁷ Tamże, s. 16.
- ³⁸ Tamże, s. 17.
- ³⁹ Tamże, s. 11.

- ⁶⁶ Najważniejsze dzieła — z punktu widzenia naszej problematyki — to: *Mój życiorys naukowy* („Nauka Polska” r. IX, Warszawa 1928, s. 68—216, drugie wyd. znacznie rozszerzone, Wrocław 1958), i *Pisma pedagogiczne*, 3 t., Warszawa, 1958, 1960 i 1964, *Charakterystyka i ocena magiomistyki*, „Euhemer”, 1957, nr 1, s. 11—17. Por. E. Sajdak-Michnowska: *Antoni Bolesław Dobrowolski o religii*, „Euhemer, Zeszyty Filozoficzne” nr 1, Warszawa 1960, s. 97—108, i Z. Tomaszewski: *A. B. Dobrowolski o wychowaniu i religii*, Warszawa 1962 (skrypt SAIW). Por. także HKR, s. 551—560.
- ⁶⁷ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, Wrocław 1958, s. 273.
- ⁶⁸ A. B. Dobrowolski: *Rudolf Maria Holzapfel i podstawy naukowe wychowania uczuć*, „Droga”, 1927, nr 1—3, odb. s. 17.
- ⁶⁹ A. B. Dobrowolski: *Mój życiorys naukowy*, cyt. wyd., s. 276.
- ⁷⁰ Tamże, s. 282.
- ⁷¹ Tamże, s. 331.
- ⁷² Tamże.
- ⁷³ Tamże.
- ⁷⁴ Tamże, s. 244—245.

SKOROWIDZ NAZWISK

- Abicht J. G. — 66
 Abramowicz M. — 68
 Adelung J. Ch. — 67
 Alberti G. — 65
 Aleksander, car — 72
 d'Allayrac F. P. — 66
 Allexwange J. — 33
 Alstedius J. H. — 53
 Ammon Ch. F. — 67
 Aretino P. — 47, 142 (p. 98)
 „Argumenty” — 135
 Arianie — 48, 142 (p. 103—108)
 Arnold G. — 66
 Arystoteles — 17, 27
- Babeuf G. — 69
 Bach J. S. — 129
 Baczko B. — 146 (p. 50—52)
BACZYŃSKI Stanisław — 122
 Bandtkie J. — 67
 Baranowski B. — 68
 Barącz S. — 68
BARTNICKI Franciszek (PO-
 NIECKI Władysław) — 122
 Bartoszewicz J. — 67
 Barycz H. — 141 (p. 79)
BAUDOUIN DE COURTENAY
 Jan — 117—118
 Bayle P. — 71
- Beethoven L. — 91, 104, 105,
 129
 Bellini V. — 92
BELMONT Leopold — 117
 Bem A. G. — 68
BERWIŃSKI Ryszard Wincen-
 ty — 67, 82—83, 146 (56—57)
BIAŁOBŁOCKI Bronisław —
 97, 112
 Biegeleisen H. — 68, 139 (p. 3)
 Bielski M. — 40
 Biernat z Lublina — 40
 Błachut W. — 68
 Bobrzyński M. — 141 (p. 62)
 Boccaccio G. — 34
 Boguszevska H. — 123
 Bolesław Krzywousty — 36
 Bolesław Śmiały — 36
 Bona, królowa polska —
 32—33
 Bracia polscy (arianie) —
 48—50, 142 (p. 103—108)
 Branicy — 51
 Bronikowski A. — 67
 Bruno G. — 11, 17, 21, 30—31,
 53, 71, 96, 110, 140 (p. 46)
 Brzoska J. — 55, 59, 61, 67
 Brzostowski K., biskup — 62
 Buddeus J. F. — 66
 Budgell E. — 66

- Budny S. — 40
 Bullinger H. — 32
- Campanella T. — 17, 24, 140
 (p. 37)
 Cantelmi G., nuncjusz — 65
 Cantimori D. — 142 (p. 31)
 Capua Hannibal di, nuncjusz — 36
 Celtis K. — 34
 Cesalpino A. — 17
 Cesarini G., kardynał — 22
 Chmaj L. — 142 (p. 103)
 Chmielnicki B. — 77
 Chmielowski B. — 67
 Chmielowski P. — 68
 Chodykiewicz K. — 67
 Cibó A., kardynał — 65
 Commendone G. F., nuncjusz — 35—36, 141 (p. 55—56)
 Comte A. — 93, 96, 101
 Condorcet A. N. — 87
 Contzen A., jezuita — 59, 143
 (p. 21)
 Coyer G. F. — 67
 CRELL Jan — 49—50, 142 (p. 103, 107—108)
 CZAPIŃSKI Kazimierz — 122
 CZARNOWSKI Stefan — 122, 125—127, 148 (p. 51—54)
 Czartoryscy — 51
 CZUBRYŃSKI Antoni (St. Asté) — 122
 Czyński J. — 67
 ĆWIERCIAKIEWICZ Józef — 96
- Dante Alighieri — 92
 Dantyszek J., biskup — 31—32
 Darwin Ch. — 96
 DAWID Jan Władysław — 98, 136
- DĄBROWSKI Jarosław — 70, 96
 DEMBOWSKI Edward — 77—79, 82, 137, 145 (p. 34—39)
 Denhoff J. A., biskup — 65
 Diagoras z Melos — 47
 Długosz J. — 35, 140 (p. 53—54)
 DMOCHOWSKI Franciszek Ksawery — 71
 Dmochowski J. — 140 (p. 44)
 Dobroniski, zięć Łyszczyńskiego — 55
 DOBROWOLSKI Antoni Bolesław — 99—101, 122, 125, 127—132, 147 (p. 3), 148 (p. 55), 149 (p. 56—63)
 Döpler J. — 66
 DYGASIŃSKI Adolf — 97
 Dzeduszycki M. — 141 (p. 99)
- Edelmann J. Ch. — 67
 Elswich J. H. — 67
 Engels F. — 11, 109, 139 (p. 1—2, 6)
 Epikur — 14—15, 17, 47
 Erazm z Rotterdamu — 34
 „Euhemer, Przegląd Religioznawczy” — 135
- Fabisz P. W. — 68
 „Fakty i Myśli” — 135
 Feind B. — 66
 Feuerbach L. — 83
 Fichte J. G. — 83—84, 146 (p. 60)
 Franciszek z Asyżu — 105
 Frommann J. U. — 67
- Galemski P. — 62

- Galileusz — 11, 17, 31, 110
GALKA Andrzej z Dobczyńa — 38
 Gassendi P. — 15
 Gengell J., jezuita — 61, 67, 144 (p. 27, 31)
 Gielgud A. 65, 144 (p. 37)
 Gize T. — 32—33
 „Głos” — 99
 „Głos Wolny” — 96
 „Głos Wolnych” — 134
 Gofred (Gotfryd) de Bouillon — 105
GOSZCZYŃSKI Seweryn — 81—82
 Gromady Ludu Polskiego — 77—78
 Grünberg K. — 147 (p. 2)
 Grünenberg J. P. — 66
 Grzegorz XVI, papież — 80—81
GRZEGORZ Z SANOKA — 13—23, 42
 Grzegorz z Żarnowca — 44
GUMPOWICZ Władysław — 122
GUTKOWSKI Wojciech — 75—76, 145 (p. 23—25)
 Guyau J. M. — 102, 147 (p. 9)
 Habsburgowie — 35—36
HALPERN Henryk — 122
 Hannibal — 105
HAUKE-BOSAK Józef — 95
 Heck R. — 141 (p. 69)
 Hegel G. W. F. — 20, 84
 Helcel A. Z. — 67
HEMPEL Jan — 120—121, 124, 136, 148 (p. 43)
 Hieronim św. — 19, 139 (p. 19)
 Hieronim z Krety, legat papieski — 35
 Hipokrates — 47
 Hobbes T. — 71
 Holbach P. — 20, 140 (p. 29)
 Homer — 92
 Hozjusz S., biskup — 31—32, 40—41, 140 (p. 50, 52)
HULKA LASKOWSKI Paweł — 122
 Husytyzm — 21—22, 35, 38
 Ilewicz — 64
 Indeks ksiąg zakazanych — 40, 86, 146 (p. 62)
 Ingarden R. S. — 140 (p. 38)
 Iselin J. Ch. — 67
 Jabłoński H. — 145 (p. 44—45)
 Jacoby F. — 142 (p. 96)
 Jakubczak F. — 148 (p. 31)
 Jakubowski J. Z. — 147 (p. 11—12)
 Jan Kazimierz, król polski — 54
 Jan Olbracht, król polski — 23
 Jan III Sobieski, król polski — 55, 62—63, 66
JANOWSKI Jan Nepomucen — 68, 79
JASIŃSKI Jakub — 70
JĄSKIEWICZ Teofil (WRONSKI Henryk) — 122—124, 134
 Jełowicki A., ksiądz — 91
 Jonsac — 67
 Jurginis J. — 67
 Kaczmarczyk Z. — 141 (p. 58)
KALLIMACH BUONACCORSI Filip — 13, 15, 22—23, 34, 139 (p. 7—11, 15, 17—18, 20), 140 (p. 21—26, 32—34)

- Kalwin J. 46, 49
 Kant I. — 20, 83—84, 146 (p. 60)
KARŁOWICZ Jan Aleksander — 115, 136
 Kartezjusz R. — 11, 15, 31
 Kazimierz Jagiellończyk, król polski — 22, 35
 Kazimierz Wielki, król polski — 36
 Kelera J. — 144 (p. 1)
KELLES-KRAUZ Kazimierz — 98
 Kepler J. — 11, 13
KOCHANOWSKI Jan — 41, 43, 141 (p. 83)
 Kolbuszewski S. — 141 (p. 68)
KOLLATAJ Hugo — 71
KONOPNICKA Maria — 97
KOPERNIK Mikołaj — 11—14, 23—34, 43, 46, 129, 140 (p. 40—44, 48), 141 (p. 81—82)
 Korytkowski J. — 68
 Kossakowski J., biskup — 79—80
 Kostrzewa W. — 138
 Kościuszko T. — 70, 80
KOTARBIŃSKI Tadeusz — 122, 125
 Kotowicz E., biskup — 65
 Kozłowski Cz. — 147, (p. 2)
 Kozłowski J. — 68
KRASICKI Ignacy — 71
 Krasiński W. — 67, 141 (p. 70)
 Kraszewski J. I. — 67
 Kraushar A. — 68, 145 (p. 26)
 Krechowicki A. — 68
KRĘPOWIECKI Tadeusz — 77—78
KROWICKI Marcin — 105
KRUSIŃSKI Stanisław — 97
KRZYWICKA Irena — 122
KRZYWICKI Ludwik — 97, 99—102, 106, 116—117, 122, 132 136, 147 (p. 4—8, 25—27), 148 (p. 28—30, 32, 38, 41)
KRZYŻANOWSKI Adryan — 67, 96, 143 (p. 22)
 Krzyżanowski J. — 105, 147 (p. 15)
 Kubalski M. A. — 68
 Kurcjusz Rufus — 20
 Kurdybacha Ł. — 141 (p. 78)
 Kurowicz Zabistowski Sz. — 56—57, 64
 Kuzańczyk M. — 34
 Kwiatkiewicz J. — 52
 Laktancjusz — 26
LANDAU Józef — 122
 Lechicki Cz. — 148 (p. 39)
 Lelong M. H., ksiądz — 140 (p. 36)
 Lengnich G. — 67
 Lichońska I. — 139 (p. 7)
 Liga Reformy Obyczajów — 122
 Lipiński E. — 140 (p. 44)
 Litta L., nuncjusz — 80
 Loescher V. E. — 66
 Lubomirscy — 51
 Lukian z Samosaty — 125
 Lukrecjusz — 13, 139 (p. 5)
LUKSEMBURG Róża — 97—98
 Lullus R. — 139 (p. 16)
 Luter M. — 26, 45—46
ŁASICKI Jan — 44, 141 (p. 84)
ŁAZOWSKI Klaudiusz Franciszek — 70
 Łętowski L. — 67

- Lopaciński H. — 140 (p. 49)
LOWAN Stefan — 46
 Lubieński W. — 67
 Łukaszewicz W. — 77, 145 (p. 30)
 Luniński E. — 68
 Łyszczczyńska Anna z Sucho-
 dolskich — 54
 Łyszczczyńska Barbara z My-
 słowskich — 54
 Łyszczczyńska, córka Kazimie-
 rza, później Dobroniska —
 53
 Łyszczczyńska Marianna z Żół-
 kiewskich — 54
 Łyszczczyńska Zofia z Balyń-
 skich, matka Kazimierza —
 54
 Łyszczczyński Hieronim, ojciec
 Kazimierza — 54
 Łyszczczyński Jan — 54
ŁYSZCZYŃSKI Kazimierz —
 21, 48, 51—68, 96, 105, 142 (p.
 1), 143, (p. 2—26), 144 (p.
 27—41)
 Łyszczczyński Konstanty — 54
 Łyszczczyński Lew — 53—54
 Łyszczczyński Łukasz — 54
 Łyszczczyński Mateusz, brat Ka-
 zimierza — 54
 Łyszczczyński Piotr, brat Kazi-
 mierza — 54
 Łyszczczyński Stanisław — 54
 Łyszczczyński Wincenty, brat
 Kazimierza — 54
 Machiavelli N. — 21
MACIEJOWSKI Wacław Alek-
 sander — 79
MAHRBURG Adam — 97, 99,
 122, 132, 147 (p. 2)
 Malecki H. — 40
 Malecki J. — 44
 Maleczyńska E. — 141 (p. 69)
 Malinowski M. — 64, 67, 143
 (p. 6, 22)
 Malraux A. — 106, 141 (p. 80)
 Manifest PKWN — 133
 Mannebach E. — 142 (p. 97)
MARCHLEWSKI Julian — 97,
 112—113, 148 (p. 34)
 Maréchal P. S. — 67
 Marks K. i marksizm — 7,
 95—102, 108—114
 Massalski I., biskup — 79—80
MATCZYŃSKI Marek — 64
MAUERSBERGER Ludwik —
 76
 Mayenowa R. — 40, 141 (75,
 77)
 Mączyński J. — 40—41
 Mdzewski S. A. — 66
 Mecherzyński K. — 67
 Melanchton Ph. — 26
 Mencke J. B. — 67
 Mezencjusz — 47, 142 (p. 99)
 Michajło Litwin — 44
 Michał Korybut Wiśniowiecki,
 król polski — 54—55
MICIŃSKI Tadeusz — 68, 98,
 104—105, 132, 147 (p. 13—15)
MICKIEWICZ Adam — 82,
 85—91, 104—105, 146 (p. 61—
 —86)
MIEROSŁAWSKI Ludwik —
 95
MIERZYŃSKI Zdzisław —
 120—122
 Mieszko Stary, książę polski
 — 36
 Mincarewicz L. — 55
MINKIEWICZ Romuald —
 118—119, 122, 148 (p. 42)
 Młoda Polska, młodopolski es-

- tetyzm — 98, 102—106
 Młodohegliści — 83
MODRZEWSKI FRYCZ Andrzej — 37—38, 44—46, 141
 (p. 63, 65—67, 78, 87—89), 142
 (p. 90)
 Montaigne M. — 21
 Morawski J., jezuita, nauczyciel Łyszczyńskiego — 52—53, 56—58, 62, 143 (p. 14)
 Morawski T. — 68
 Morus T. — 34
 Mosheim J. L. — 67
 Münzer T. — 110
MYŚLICKI Ignacy — 122
 „Myśl Niepodległa” — 98, 117
 „Myśl Wolna” — 117—118, 120—121
 Nalewajko — 77
NALKOWSKI Wacław — 98, 117
 Nanke Cz. — 141 (p. 57)
 Napoleon Bonaparte — 88—89, 105
 Naramowski A. I., jezuita — 57, 67, 143 (p. 10)
 Naruszewicz A. — 144 (p. 35)
 Neoromantyzm — 98, 102—106
 Newton I. — 31
 Nicolini F. — 144 (p. 36)
 Niemeier J. B. — 66
NIEMOJEWSKI Andrzej — 98, 104, 116—117
 Niesiecki K. — 67
 Nietzsche F. — 108
NOCZICKI Tomasz — 122
 Nowaczyk M. — 148 (p. 32, 37)
 Nowakowski F. K. — 67
 Nowowiejski F. — 67, 144 (p. 39)
 „Observationes Miscellaneae” — 66
 Odrodzenie — 11—48
 Ogińscy — 51
 Ogonowski Z. — 142 (p. 103)
 Oleśnicki Z., kardynał — 22
 Opaliński K., biskup — 64
ORZESZKOWA Eliza — 97
 Osjander A. — 24—25
OSTRORÓG Jan — 23, 37
 Oświecenie — 69—77, 79—80, 83—85, 102
 Pacowie — 51, 54
 „Panteon” — 117
 Pasek J. Ch. — 67
 Paweł III, papież — 33, 140 (p. 51)
 Paweł V, papież — 39
 Pawluk — 77
 Pawłowski F. — 68
 Patryk św. — 126
 Pelczar J. — 68
 Petrycy Sebastian z Pilzna — 41
 Philipps J. T. — 66
 Pico della Mirandola G. — 34
 Piaseczyński S. K. — 65
 Piekarski P. — 62
 Pieniążek Odrowąż J. — 57
 Pietrusiewicz J. — 140 (p. 35)
 Piotrowski G., ksiądz — 66—67, 144 (p. 41)
 Pisarek H. — 146 (p. 58)
 Piwarski K. — 68
 Pius X, papież — 105
 Platon — 125
 Pocięj Ludwik Konstanty, obrońca Łyszczyńskiego — 63, 65, 144 (p. 37)
 Pocięj, wojewoda — 65
 Polkowski I. — 140 (p. 49)

- Polskie Towarzystwo Religio-
 znawcze (PTR) — 5, 135
 Polski Związek Myśli Wolnej
 (PZMW) — 121—123, 127
 Pomponazzi P. — 17, 21, 53
 Poniatowski M., prymas —
 79—80
PONIECKI Władysław — patrz:
BARTNICKI Franciszek
 Popławski M., biskup — 62
 Porzio S. — 17
 Potkowski E. — 142 (p. 92)
 Potoccy — 51, 92
POTOCKI Jan — 71—72
POTOCKI Stanisław Kostka —
 72
 Pozytywizm — 96—103
 „Prawda“ — 96, 99
PRÓCHNIK Adam — 122
PRUS Bolesław — 97
 „Przegląd Tygodniowy” —
 96—97, 99
 Przeździecki A. — 143 (p. 6,
 22)
 Przyalgowski W. — 67—68
 Przyborowski W. — 68
PRZYBYLSKI Jacek Idzi — 71
PRZYBYSZEWSKI Stanisław
 98, 103—104, 147 (p. 10—11)
 „Przyjaciół Ludu” — 67
 „Racjonalista” — 122
RADLIŃSKI Ignacy — 98,
 115—116, 136
RADLIŃSKI Zygmunt — 122
 Radziejowski M. S., kardy-
 nał — 65
 Radziwiłł B. — 54
 Radziwiłł M. — 54
 Radziwiłłowie — 51
 Ramm B. — 67
 Reimann J. F. — 67
 Reinhard J. F. — 66
 Rej M. — 40
 Retyk J. J. — 13, 28—29, 140
 (p. 45)
 „Rocznik Wolnej Myśli” — 135
ROJZJUSZ (RUIZ DE MOROS)
 — 46
 Romantyzm — 69—70, 83—94,
 102
 Rossini G. — 92
 „Rozprawy i Materiały PTR”
 — 135
 Rubinkowski J. K. — 61, 67,
 144 (p. 29)
RUDNIAŃSKI Stefan — 124—
 125, 148 (p. 39)
 Rudzki A. — 67
 Rüdesheim R., legat papie-
 ski — 35
 Rykaczewski E. — 68, 142 (p.
 102)
 Rządowska H. — 145 (p. 40,
 42)
 Rzepnicki F., jezuita — 67
RZYMOWSKI Wincenty —
 117, 123
 Saint-Martin — 87
 Sajdak-Michnowska E. — 147
 (p. 2), 148 (p. 55)
 Sajkowski A. — 68
 Salvandy N. A. — 67
 Sand George — 91
 Sandler S. — 148 (p. 33)
 Sapiehowie — 51, 54
 Sarnecki S. — 40
 Savonarola G. — 34
 Schelgwig G. — 67
 Schilling Anna — 31
 Schleiermacher F. D. E. — 20
 Schmidt F. A. — 67

- Schoner J. — 29
 Scjentyzm — 96—102, 107
 Seklucjan J. — 40
 Seyler G. D. — 67
SIENICKI *Mikołaj* — 37
 Sienkiewicz H. — 52
 Sieykowski M., ksiądz — 67
 Simonetta F., nuncjusz — 39
 Skarga P., jezuita — 48
 Skarszewski W., biskup — 79—80
 Skimborowicz H. — 67
 Skłodowska Curie M. — 129
SKULTET *Aleksander* — 27, 31—34, 46
SŁOWACKI *Juliusz* — 80—81, 85, 92—93, 105, 145 (p. 46—47), 146 (p. 48—49, 92—93)
 Smoleński W. — 68
 Smolikowski S. — 68
 Smolka S. — 141 (p. 60)
SMONIEWSKI *Jan Wincenty* — 76—77, 79—80, 145 (p. 27—29)
 Sobieski Jan — patrz Jan III Sobieski
 Sobieski W. — 142 (p. 100—101)
 Sobieszczański F. M. — 68
 Sonka, królowa polska — 22
 Spartakus — 77
SPASOWSKI *Władysław* — 124—125, 136
 Spencer H. — 99
 Spinoza B. — 20, 71, 140 (p. 28)
 Spytko z Melsztyna — 38
 Squarcialupi M. — 46—47, 142 (p. 92—95)
STAFF *Leopold* — 98, 105—106, 141 (p. 83), 147 (p. 16—18)
STASZIC *Stanisław* — 31, 71—75, 140 (p. 47), 144 (p. 2—8), 145 (p. 9—22)
 Stefan Batory, król polski — 46
 Stekertowie A. i A. — 68
 Stockmann P. — 66
 Stojęński P. — 40
 Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomysłicieli (SAiW) — 135
 Stowarzyszenie Myśli Wolnej w Polsce — 134
 Stowarzyszenie Obrony Wolności Sumienia — 123
 Stowarzyszenie Wolnomysłicieli Polskich (SWP) — 117—121
 „Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego w Polsce” — 135
 Sulewski W. — 147 (p. 1)
 Sułkowski J. — 70
SYNPOLSKI — patrz: **ZUKOWSKI** *Edward*
 Szczucki L. — 142 (p. 103)
 Szczuka S. A. — 63
 Szekspir W. — 92
 Szenic S. — 68
 Szopen F. — 91—92
 Szujski J. — 68
SZYMAŃSKI *Edward* — 139 (p. 5)
SZYMON Z LUKKI (**SIMONIUS SIMONII**) — 46—48, 59, 142 (p. 92)
 Śladkowska A. — 145 (p. 39)
ŚNIADECKI *Jan* — 27, 140 (p. 43)
ŚWIĄTKOWSKI *Henryk* — 123

- Świeżawski S. — 139 (p. 12)
ŚWIĘTOCHOWSKI Aleksander — 96, 141, (p. 73)
ŚWIĘTORZECKI (JUCHNIEWICZ) Aleksander — 122
- Talenti T. — 65, 143 (p. 16)
 Tarłowie — 51
 Tarnowski S. — 68
 Taszycki W. — 141 (p. 74)
 Tazbir J. — 68, 142 (p. 103)
 Telesio B. — 17
 Temkinowa H. — 145 (p. 31—33)
 Tentzel W. E. — 66
 Teodor Ateista z Cyreny — 47, 142 (p. 97)
 Teofilakt Simokatta — 27
TETMAJER PRZERWA Kazimierz — 98, 103, 117
 Thomasius Ch. — 66
TOKARZEWICZ HODI Józef — 95
 Toland J. — 71
 Tomasz z Akwinu — 16, 139 (p. 12—13)
 Tomaszewski Z. — 148 (p. 42), 149 (p. 55)
 Tomkiewicz W. — 141 p. (85—86)
 Towarzystwo Szkoły Świeckiej — 135
 Towiański A. — 86, 89
TREMBECKI Stanisław — 71
 Trippin L. T. — 67
 Tync S. — 68
- Uchański J., biskup — 41
 Uffenbach Z. C. — 67
UŁASZYN Henryk — 122
 Umiński J., ksiądz — 68
- Uphagen — 57, 143 (p. 12)
 Usener H. — 141 (p. 84)
- Valla L. — 17, 34
 Vanini G. C. — 17, 21, 53, 71, 96, 139 (p. 14)
 Veyssière de Lacroze M. — 66
 Viardot P. — 91—92
 Vico G. B. — 65
 Volney C. F. — 71
 Voltaire F. M. — 71
- Waga T. — 67
 „Walka Klas” — 109, 110
WARSKI Adolf — 97, 112—114, 148 (p. 35—36)
WARYŃSKI Ludwik — 109
WASOWSKI Józef — 123
WAWRZENIECKI Marian — 68, 116, 122
 Wawrzyniec z Przasnysza — 40
 Weber I. — 66
 Wergiliusz — 142 (p. 99)
WĘGIERSKI Tomasz Kajetan — 71
 Wichert Ch. — 65
 Wielowski J. — 68
WISZOWATY Andrzej — 49, 142 (p. 103—106)
WIŚLICKI Adam — 96
 Wiśniewski A. — 67
 Wiśniowieccy — 51
 Wiśniowiecki D. — 54
 Wiśniowiecki J. — 54
 Wiśniowiecki Michał Korybut — patrz: Michał Korybut
 Witakowski — 64
 Witwicki J. S., biskup — 55, 62—63, 65—66

WITWICKI Władysław —
 —125—126, 136
 Wocjan S. — 148 (p. 40)
 Wojciechowski T. — 36, 141
 (p. 61)
 „Wolnomyśliciel Polski” —
 121—123
 Wolski J. K. — 56, 67
 WOLZOGEN Jan Ludwik —
 —142 (p. 103)
 Wołyński A. — 140 (p. 39)
 WORCELL Stanisław — 78
 Wójcicki K. W. — 68
 Wróblewski N. — 68
 WRÓBLEWSKI Walery — 70,
 96
 „Wychowanie” — 135
 Wysocki A. — 53

 ZABŁOCKI Franciszek — 71
 Zacharyasiewicz F. K. — 67
 Załęski S. — 68
 Załuski A. Ch., biskup — 65—
 —67, 144 (p. 34, 40)

Załuski J. A., biskup — 67
 ZAMBOCKI Jan — 46
 Zapolski I. F., jezuita — 61—
 —62, 66
 Zaydler B. — 67
 Zebrzydowski A., biskup —
 38—39
 Zedler J. H. — 67
 Zespół Historii i Teorii Ateiz-
 mu (ZHiTA) — 5
 „Zeszyty Argumentów” — 135
 Ziegler und Kliphausen A. H.
 — 66
 Ziomek J. — 141 (p. 76)
 Zygmunt Stary, król polski —
 140 (p. 51)
 Zygmunt III Waza, król pol-
 ski — 48
 Zwingli U. — 45

 ZABICKI Antoni — 96
 ŻBIKOWSKI Antoni — 122
 ŻELEŃSKI BOY Tadeusz —
 68, 115, 122
 ŻELIGOWSKI Edward — 83
 ŻUKOWSKI Edward (SYN-
 POLSKI) — 96

SPIS RZECZY

WSTĘP

Str. 5—10

1. Wkład Polaków do dziejów krytyki religii 5
2. Dyrektywy metodologiczne historii krytyki religii 6

Część pierwsza

Z DZIEJÓW POLSKIEJ RENESANSOWEJ KRYTYKI RELIGII

Str. 11—50

3. Wolnomyślny humanizm Grzegorza z Sanoka
(1406—1477) 14
4. Znaczenie przewrotu dokonanego przez Kopernika dla
dziejów ateizmu 23
5. Oskarżony o ateizm przyjaciel Kopernika — Aleksander
Skultet z Tczewa 31
6. Polska renesansowa krytyka działalności Kościoła 34
7. W obronie języka polskiego 39
8. Spór o hierarchię wartości 42
9. Racjonalizm Andrzeja Frycza Modrzewskiego 44
10. Ateizm Szymona z Lukki 46
11. Bracia polscy 48

Część druga

ATEIZM KAZIMIERZA ŁYSZCZYŃSKIEGO

Str. 51—68

12. Studia Łyszczyńskiego i działalność publiczna 52
13. Traktat Łyszczyńskiego *De non existentia dei* (1674) 56
14. Proces i śmierć Łyszczyńskiego 62

Część trzecia

Z DZIEJÓW OŚWIECENIOWEJ, ROMANTYCZNEJ I REWOLUCYJNO-DEMOKRATYCZNEJ KRYTYKI RELIGII W POLSCE (lata 1750—1863)

Str. 69—93

15. Rozwój poglądów na klasową funkcję religii (Stanisław Staszic — Tadeusz Krępowiecki — Edward Dembowski — Jan Nepomucen Janowski) 72
16. Krytyka antypolskiej polityki papieża 79
17. Elementy polskiej romantycznej krytyki religii (Adam Mickiewicz — Juliusz Słowacki) 83

Część czwarta

Z DZIEJÓW POLSKIEGO ATEIZMU I WOLNEJ MYŚLI OSTATNICH STU LAT

Str. 95—138

- Okres pierwszy — lata 1864—1917 95
18. Krytyka religii z pozycji pozytywistycznego scjentyzmu i neoromantycznego estetyzmu 99
19. Początki marksistowskiego ateizmu w Polsce (Ludwik Krzywicki — Julian Marchlewski — Adolf Warski) . . 108
- Okres drugi — lata 1917—1944 114
20. Wkład działaczy ruchu wolnomyślicielskiego w krytykę religii (Romuald Minkiewicz — Jan Hempel — Teofil Jaśkiewicz — Władysław Spasowski — Stefan Rudniański) 115
21. Wolnomyślni uczeni: Władysław Witwicki — Stefan Czarnowski — Antoni Bolesław Dobrowolski . . . 125
- Okres trzeci — lata 1944—1964 — dwudziestolecie Polski Ludowej 133
22. Zakończenie. Znaczenie marksistowskiego religioznawstwa dla rozwoju naukowego ateizmu 135
- Przypisy 139
- Skorowidz nazwisk 151

