

ANNA ŁYSIAK

PAP ŚLUPSK

MIEDZY RELIGIĄ A MORALNOŚCIĄ. ZAGADNIENIE AKSJOLOGII W POGLĄDACH HUGONA KOŁŁĄTAJA

Młodość Hugona Kołłątaja przebiegała w burzliwym wieku XVIII, kiedy to w oparciu o coraz bardziej upowszechniane odkrycia naukowe i teorie filozoficzne kreowano nową wizję świata¹, jednocześnie odrzucając Objawienie i autorytet Biblii jako jedyne źródła poznania, a także wiedzy. W dobie Oświecenia podjęto pierwsze naukowe próby zdefiniowania pojęcia religii², określenia jej istoty i znaczenia dla ludzkości. Myśliciele i filozofowie starali się badać tę sferę zarówno duchowego jak i społecznego życia. Atmosfera intelektualnego fermentu i relatywizacja trwałych od wieków wartości, a także polaryzacja postaw wobec religii objawionej³ i Kościoła rzymskokatolickiego⁴, wywarły niewątpliwie wpływ na kształtowanie się światopoglądu Kołłątaja. Jako syn średniozamożnych rodziców wywodzących się ze stanu szlacheckiego, kierując się osobistą ambicją, wybrał drogę duchowej kariery⁵, gdyż „*stan duchowny dla ubogiej, lecz zdatnej szlachty jedyną był*

¹ Temu procesowi sprzyjały (m.in.) publiczne rozprawy prowadzone w szkołach pijarskich, ale i również w jezuickich w języku polskim. Przystępność i popularność tych wykładów sprzyjały rewolucji umysłowej.

² W literaturze przedmiotu istnieje wiele definicji religii i ciągle są podejmowane nowe próby jej określenia. Wydaje się jednak, że znalezienie jednej ogólnie uznawanej definicji nie jest możliwe. Zob. m.in. L. K a c z m a r e k, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 1-73; J. K e l - l e r, *Religia (pojęcie, geneza, klasyfikacja, struktura)*, (w:) *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 9-14; Z. Z d y b i c k a, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 16-20, 353-414; E. K o p e ć, *Co to jest religia?*, Zeszyty Naukowe KUL, Lublin 1958, s. 73-85; S. K a m i ń - s k i, Z. Z d y b i c k a, *Definicja religii a typy nauk o religii*, Roczniki Filozoficzne, t. 22, 1974, z. 1, s. 103-158; F. K r i e g e l e w i c z, *O trudności definiowania religii w ogóle*, Euheimer, t.2, 1958, nr 3, s. 47-60.

³ Pod tym pojęciem oświeceni rozumieeli chrześcijaństwo, a w konkretnych przypadkach katolicyzm, dlatego w dalszej części artykułu określenia te będą używane w sposób zamienny.

⁴ W dalszej części artykułu stosowany będzie termin Kościół.

⁵ C. B o b i ń s k a, *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia: Kołłątaj i Staszic*, Studia Historyczno-Literackie, t.10, Wrocław 1952, s. 43; J. K u ś, *Kołłątaj i Kapituła krakowska*, Rocznik

naówczas do wyniesienia się drogą, obrat ją więc zdalny i nad wyraz ambitny Kołłątaj”⁶. Wdział on suknię duchowną, lecz pobożność znajdowała się u niego na dalszym planie, bo „stan duchowny nie był jego powołaniem(...) z wyrachowania na dalszy swój zawód ten stan obrat”⁷.

Nie można pominąć faktu, iż przekonania Kołłątaja dotyczące religii miały swoje źródło w niedobrych wspomnieniach z lat edukacji szkolnej i uniwersyteckiej. Według jego oceny, w szkole w Pińczowie i w Akademii Krakowskiej panował fanatyzm, a nauka oparta była na Biblii i filozofii Arystotelesa⁸. Innym doświadczeniem, które wpłynęło na zapatrywania Kołłątaja był pobyt na studiach zagranicznych w latach 1771-1774, zarówno w Austrii jak i we Włoszech. W Wiedniu zetknął się polski myśliciel z józefinizmem, nurtem zmierzającym do stworzenia autonomicznego Kościoła narodowego, pozostającego w pośrednim związku ze Stolicą Apostolską. Z kolei, przebywając w Rzymie, w centrum życia kościelnego, mógł zaobserwować efekty rządów duchowieństwa oraz skutki teokracji. Zauważalny upadek autorytetu oraz podkopywanie fundamentów Kościoła, a także utrata monopolu na jedynie prawdziwe i ostateczne prawdy, budziły wątpliwości co do jego wartości i użyteczności. Zetknięcie z Ferdynando Galianim w Neapolu wywarło znaczny wpływ na radykalizację poglądów Kołłątaja na religię i rolę Kościoła. Galiani wiele lat przebywał w Paryżu, gdzie ugruntował się jego sceptycyzm i libertynizm. Znał on wielu encyklopedystów i to za jego pośrednictwem Kołłątaj zapoznał się z ich poglądami, a również bliżej poznał doktrynę fizjokratyzmu⁹. Przez Galianiego dowiedział się też Kołłątaj o Nicolasie Boulangerze, który w swoich dziełach podejmował kwestię biblijnego potopu.

Krakowski, t. 48, 1977, s.21-24; W. K a l i n k a, *Sejm Czteroletni*, (w:) *Dzieła ks. Kalinki*, t.8, Kraków 1891-1900, s. 472-477; H. S c h m i t t, *Pogląd na żywot i pisma księdza Hugona Kołłątaja, podkanclerzego koronnego*, Lwów 1860, s. 23-24.

⁶ J. U. N i e m c e w i c z, *Pamiętniki czasów moich*, opr. J. Dihm, t.1, Warszawa 1958, s. 343-345.

⁷ M. C z a c k i, *Wspomnienia z roku 1788-1792*, Poznań 1862, s.34.

⁸ H. K o ł ł a t a j, *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750-1764)*, opr. J. Hulewicz, Wrocław 1953, s. 55-58: „dawano kurs filozofii Arystotelesa ze wszystkimi dodatkami arabskimi i komentarzami św. Tomasza(...). O Kartezjuszu, Leibnizu, Newtonie nie mówiono tam, tylko odrzucając ich układy filozoficzne, kończąc zawsze na tym, że chrześcijańskiemu filozofowi nie wolno udać się za nowymi filozofów sektami, ale owszem winien on trzymać się jednej, a to Arystotelesowskiej poprawionej przez św. Tomasza.

⁹ M. C h a m c ó w n a, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej. Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja*, Komitet Historii Nauki, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, Wrocław 1957, z. 2, s. 62; T. C z a p c z y Ń s k i, *Hugo Kołłątaj*, Warszawa 1948, s. 7; J. G i e r o w s k i, *Historia Włoch*, Wrocław 1985, s. 311; P. H a z a r d, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza od Lessinga*, t.1. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 210-213; M. K l i m o w i c z, *Oświecenie*, Warszawa 1972, s.365; B. L e ś n o - d o r s k i, *U źródeł myśli politycznej Hugona Kołłątaja*, Pamiętnik Literacki 1950, z. 3-4, s. 651-652; M. L o r e t, *Życie polityczne w Rzymie w XVIII wieku*, Rzym 1929, s. 162.

Encyklopedyści, choć reprezentowali różne systemy filozoficzne, byli zgodni w przekonaniu o naturalnym pochodzeniu religii. Dokonywali oni jej krytyki z pozycji libertyńskich i wolnomyślicielskich. Niektórzy z nich – jak baron Holbach czy Adrien Claude Helvetius – twierdzili, że religia chrześcijańska to wynik oszustwa, ciemnoty oraz nieznamości praw rządzących światem. Uważali, że jest złem dla oświeconego człowieka. Inni filozofowie, o mniej radykalnych poglądach, sprowadzili słowo Boże do prawa, które stworzył człowiek, a religię zdegradowali do laickiej etyki. Jednocześnie zaś oświeceniowi filozofowie uznawali rozum za najdoskonalsze narzędzie poznania, które jako część ludzkiej istoty nie mogło pogodzić się z faktem przypadkowości powstania i działania natury. Sprzeciwiała się temu logika i doskonałość mechanizmu przyrody. W związku z tym ideę Boga monoteistycznego zaczęto rozumieć jako Pierwszą Przyczynę, Istotę Najwyższą, która stworzyła świat, ale nim nie kieruje i nie ingeruje w jego wewnętrzne sprawy¹⁰. Te deistyczne zapatrywania w znaczący sposób wpłynęły na rewizję ustanowionych i jak się wydawało niepodważalnych od wieków prawd religijnych katolicyzmu.

Poglądy te znalazły również swój oddźwięk w zapatrywaniach Kołłątaja, lecz ich recepcja nie była bezpośrednia i bezkrytyczna, gdyż następowała w oparciu o warunki i potrzeby Rzeczypospolitej. To państwo bowiem, choć z opóźnieniem, od drugiej połowy XVIII wieku, ulegało nowożytnym przewartościowaniom filozoficznym, moralnym i teologicznym. Sprzyjały temu szkoły z Collegium Nobilium na czele, biblioteki i księgarnie oraz instytucje zajmujące się sprowadzaniem książek, oraz gazety¹¹. Nie bez znaczenia był fakt rozwijania się wolnomularstwa na ziemiach polskich¹². Fundamentem wolnomularskim był humanizm – zmierzający ku powszechnemu zbrataniu ludzkości, połączony dość mgliście z chrześcijaństwem i słabo związany z Biblią, o deistycznym zabarwieniu. Masoni głosili kosmopolityzm oraz tolerancję religijną, co powszechnie było traktowane jako podważanie

¹⁰ P. H a z a r d, *Mysł europejska w XVIII w.*, s. 187-199; *Historia Kościoła*, red. J. Rogier, t. 4, T. Szafranski, t. 4, Warszawa 1987, s. 15-20; M. K l i m o w i c z, *Oświecenie*, s. 13; Z. K u d e r o w i c z, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 364-366; M. S k r z y p e k, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 108; *Zarys religioznawstwa*, red. J. Keller, Warszawa 1988, s. 138-141.

¹¹ Np. w „Monitorze” z 1768 roku znalazło się polskie streszczenie *Ducha praw* L. Monteskiusza, dzieła, które zostało wpisane na indeks ksiąg zakazanych, a w *Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych* publikowano tłumaczenia m.in. dzieł Woltera, Bacona, Leibniza.

¹² K. B a r t k i e w i c z, *Obraz dziejów ojczyzny w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia*, Poznań 1979, s. 10-36; M. K l i m o w i c z, *Oświecenie*, s. 14-19, 67-85; Z. L i b e r a, *Problemy polskiego Oświecenia. Kultura i styl*, Warszawa 1969, s. 45-47, 57-63; B. L e ś n o d o r s k i, *Polscy jakobini. Karta z dziejów insurekcji 1794*, Warszawa 1960, s. 143-144; W. S m o l e ņ s k i, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku*, Warszawa 1923, s. 59-66, 89-99.

dotychczasowego porządku społeczno-wyznaniowego¹³. Uważano też, że postulat tolerancji to pluralizm religijny, który prowadzi do bezbożności i upadku moralnego. Wolnomularstwo zostało potępione przez Klemensa XII w 1738 roku w bulli „*In eminenti Apostulatus specula*”. Zarzuty zawarte w tym dokumencie powtórzyła bulla Benedykta XIV z 1751 roku „*Providas romanorum pontificum*”¹⁴, co spowodowało na pewien czas zawieszenie działalności wolnomularstwa w Rzeczypospolitej. Jednak cztery ostatnie dziesięciolecia XVIII wieku były czasem ożywionej działalności łóż, a wśród ich uczestników znaleźli się m. in. Stanisław August Poniatowski, Ignacy, Stanisław i Seweryn Potoccy, Adam Kazimierz Czartoryski, biskup Stanisław Sołtyk, biskup Adam Naruszewicz, Julian Ursyn Niemcewicz, Ludwik Strasser, Scipio Piatoli, Antoni Trębicki. Kołłątaj, choć sam nie należał do loży, wchodził w zażyłe stosunki z przedstawicielami polskiej masonerii czy to przez kontakty towarzyskie czy to na gruncie działalności politycznej i reformatorskiej¹⁵.

Wszystkie te czynniki wpłynęły na ukształtowanie się samodzielnych i oryginalnych poglądów Kołłątaja o religii. Można jednak odnaleźć w jego zapamiętaniach kilka ogólnych cech charakterystycznych dla poglądów większości oświeceniowych filozofów podejmujących ówczesnie problematykę religii. Były to: prymat intelektu nad irracjonalizmem w dziedzinie wiary i oparcie się na postulatach deizmu. Wielu z nich wyjaśniało fenomen religii chrześcijańskiej drogą rozumowego tłumaczenia, jednocześnie odsuwając swoje teorie w czasy trudne dla historycznego sprecyzowania, aby w ten sposób uniknąć zarzutów o niezgodność z nauką Kościoła¹⁶.

Kołłątaj swoje poglądy na temat religii, jej istoty i znaczenia, wyraził w dwóch głównych dziełach: *Porządek fizyczno-moralny*¹⁷ i *Rozbiór krytyczny za-*

¹³ Cyt. za L. H a a s, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVII-XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 50: Była to religia na którą wszyscy [tj. członkowie łóż] się zgadzają tj. być człowiekiem dobrym i szczerym, człowiekiem honoru i uczciwości, niezależnie od jakichkolwiek określeń czy przekonań, jakie ich dzielą.

¹⁴ G. V i r e b e a u, *Papieże wobec masonerii*, tł. P. Kalina, Komarów 1997; A. P. F i s c h e r, *Szatan jest ich Bogiem. Encykliki papieskie i wolnomularstwo*, Poznań 1994.

¹⁵ W. S m o l e ņ s k i, *Przezwrot umysłowy*, s.199-228; B. S u c h o d o l s k i, *Nauka polska w okresie Oświecenia*, Warszawa 1953, s. 36-40; S. M a ł a c h o w s k i-Ł e m p i c k i, *Wykaz polskich łóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738-1821*, Kraków 1929, s. 4-8; S. Z a ł ę s k i, *O masonerii w Polsce od roku 1738 do 1822*, Warszawa 1928, s. 33-39.

¹⁶ J. C z a r n e c k i, *Filozoficzne teorie religii w epoce Oświecenia*, Roczniki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Ser.E, t. 21, 1966, z. 1, s. 13-18; T. G r e g o r y, *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*, tł. A. Tylusinska, Warszawa 1991, s.7; L. K a c z m a r e k, *Istota i pochodzenie religii*, s. 76-77; H. S w e n k o, *Religia i religie*, Warszawa 1981, s. 12-18; *Zarys dziejów religii*, red. Z. Poniatowski, Warszawa 1964, s. 27-35.

¹⁷ H. K o ł ł ą t a j, *Porządek fizyczno-moralny oraz pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, opr. K Opalek, Warszawa 1955.

*sad historii początkowej wszystkich ludów*¹⁸, które stanowią pogłębioną oraz dojrzałą myśl polskiego Oświecenia.

Bardzo ważna dla założeń teoretycznych polskiego myśliciela była hipoteza obejmująca:

– *uznanie pierwszej przyczyny*; – *uznanie układu świata*; – *kosmologię czyli porządek fizyczny*; – *porządek moralny*; – *filozofię*; – *teologię*; – *religię*¹⁹.

Istnienie religii przyjmował Kołłątaj bez zastrzeżeń, ale miała ona według niego ziemskie i naturalne źródła. Stwierdził on, że religia była konsekwencją poznającego świat intelektu oraz wyprowadzonym z tego procesu poznawczego porządku fizyczno-moralnego, na którym opierała się filozofia i teologia. Nawiązał Kołłątaj do poglądów Kartezjusza, przedstawiając religię jako owoc złożonego poznania, do którego dochodzi w wyniku postawy wątpienia. Wątpienie to ważny element poznania, ponieważ na człowieka czyha wiele omyłek i zasadzek umysłu, musi więc on wykazać daleko posuniętą ostrożność. Obok wątpienia ważna była metoda dedukcji i analizy czyli „*prowadzenie myśli po porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania, aby następnie wznosić się pomatu, jak gdyby po stopniach*”²⁰. Kartezjusz zastosował metodę naukowego poznania w stosunku do problemów teologii i metafizyki chrześcijańskiej, a jego sceptycyzm i „*cogito*” stanowiły drogę do wyzwolenia nauki i umysłu spod kontroli scholastyków²¹.

Kołłątaj głosząc, iż religia czysta to wynik poznającego świat intelektu nadał pierwszym ludziom cechę pierwotnej świadomości rozumowej. Odrzucił takie czynniki religiotwórcze – jak kult przyrody i ciał astralnych oraz wiarę w dusze zmarłych przodków. Jej pochodzenia nie wyjaśniały też, według niego, święte księgi, lecz czyniły to empiryzm oraz naukowość filozoficznego myślenia wyłączonego spod panowania teologii. To naukowe poznanie doskonałości świata skłoniło człowieka do uznania Istoty Najwyższej, Absolutu jako Twórcy Świata i do oddawania czci temu Bóstwu. Ów Twórca, jak twierdził Kołłątaj, nie wymagał „*darów i opłat, żadnego domu ani przybytku*”²². Jego stwierdzenia dowodzą niemożności uznania Biblii za księgę natchnioną będącą źródłem powstania religii. W ten sposób Kołłątaj deprecjonował znaczenie religii objawionej, a ponadto skrytykował on struktury organizacyjne tej religii – opłaty obciążające nadmiernie społeczeństwo oraz zbytek i przesadę widoczne w wystroju kościołów.

Warto zwrócić tutaj uwagę na charakterystyczną dla Kołłątaja konstrukcję pisarską. Wypowiadając się na temat religii, nie określał jej w sposób dokładny,

¹⁸ H. K o ł ł a t a j, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, opr. H. Hinz, Warszawa 1972.

¹⁹ Cyt. za H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja. Zarys monografii*, Warszawa 1972, s. 193.

²⁰ K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie*, tł. T. (Boy) Żeleński, Warszawa 1980, s. 30-40.

²¹ T. P ł u ż a ń s k i, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa, 1989, s. 161.

²² H. K o ł ł a t a j, *Rozbiór krytyczny*, s. 414-419.

a posługiwał się terminem „*religia objawiona*”. Zaznaczał również wyraźnie, że są to rozważania o „*religii początkowej*”, która istniała w dawno minionych i niepoznawalnych naukowo wiekach, ponieważ dopiero od potopu „*od tej epoki zaczyna się teraz nasza historia, wszystko, co ją poprzedziło zginęło na zawsze*”²³. Zapewne stosował tę metodę, aby zbyt nie narazić zwolennikom ortodoksyjnej nauki katolickiej oraz swoim przeciwnikom politycznym. Często też czynił uwagi odwołujące się do Opatrzności: „*Bóg objawia swoją wolę w widocznych opatrności skutkach*”²⁴. Na taką postawę światopoglądową wpłynęły nie tylko czynniki polityczne, lecz także, a może nawet ważniejsze były te, które odwoływały się do ontologii i epistemologii. Polski uczony w swojej historiozoficznej koncepcji odwoływał się do tezy o wspólnym początku dziejów i pierwotnym Objawieniu. Konsekwencją tego stanowiska była możliwość uznania wyobrażenia Boga oraz pierwiastka transcendentalnego obok czynników naturalnych warunkujących powstanie religii. W ten sposób mógł Kołłątaj wyjaśnić działanie Opatrzności w dziejach, która jednak objawiała się w raz nadanych prawach Boskich działających zgodnie z porządkiem naturalnym za pomocą środków przyrodzonych. Ponadto, chociaż Kołłątaj uznawał rozum jako doskonałe narzędzie poznania, miał świadomość niemożności uniwersalnego poznania i tylko względnej recepcji rzeczywistości. Gdyby doszło do rozumowej krytyki Objawienia zaistniałaby sprzeczność, ponieważ rozum dopuszcza tylko prawdy przyrodzone. Dlatego pomocny okazał się postulat metodologiczny, który zakładał możliwość uznania Objawienia w sytuacji, gdy poznanie całkowite i ostateczne jest niemożliwe, zaś rzeczywistość jest poznawana w sposób fragmentaryczny²⁵.

Kołłątaj pisał o potopie uznając, że było to realne i rzeczywiste wydarzenie²⁶, jednocześnie zaprzeczał jego cudowności. Nawiązywał do koncepcji Giambattisty Vico, autora *Nowej nauki*. Ten nieprzeciętny wizjoner był niezrozumiany w swojej ojczyźnie – Italii. W teoriach Kołłątaja wpływ Vico zaznaczył się w interpretacji epoki pierwotnej – podziwie dla czystości obyczajów i naturalnej moralności „*pierwiastkowych ludów*”. Epoka pierwotna stanowiła dość powszechny *topos* w piśmiennictwie oświeceniowym. Konstrukcja literacka, w której przestrzeń nie jest określona i nie nazwana, często służyła jako pretekst dla filozoficznych rozważań i poszukiwań szczęśliwości ludzkiej. Odnajdywanie stanu szczęśliwości ludzkości, kiedy człowiek znajdował się w naturze, bez zagrożeń kulturowych i cywilizacyjnych, upowszechniony został przez Jana Jakuba Rousseau. Za tym francuskim

²³ Tamże, 375.

²⁴ Tamże, s. 414-419.

²⁵ B. C y g l e r, ... *Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992, s.75-77, 81-82.

²⁶ W przeciwieństwie do Buffona, który traktował potop jako wydarzenie wyłącznie cudowne, i w odróżnieniu od Woltera, który odrzucił możliwość jego realności. Zob. H. K o ł ł a t a j, *Rzeczownik krytyczny*, ss. 276, 697-698.

filozofem oświeceni głośili wiarę w optymizm i dobro człowieka, które przez cywilizację zostały wypaczone, a odnaleźć je można w stanie pierwotnym. Marzenie o utopii to zwiastun negacji sytuacji politycznej drugiej połowy XVIII wieku, zarówno w Europie, jak i w Rzeczypospolitej. W państwie polskim, zagrożonym rozbiorami, osłabionym brakiem silnej władzy centralnej, z dominującą gospodarką folwarczno-pańszczyźnianą, brakowało środków i sił na poprawę sytuacji polityczno-społecznej. Podejmowane próby naprawy istniejącego stanu rzeczy napotykały na opór większej części polskiej szlachty, która miała poparcie państw ościennych. Powszechny kryzys wartości politycznych i religijnych sprawił, że w filozoficznej myśli Kołłątaja pojawiły się wyobrażenia o doskonałym stanie ludzkości. Strach pierwotnych ludzi to również pomysł zaczerpnięty z dzieła Vico, zgodny z demokrytyjską tradycją²⁷.

Również egzegeci biblijni dowiedli, że zapis potopu jest zgodny z prawdą historyczną. To ogrom potopu, według ich interpretacji, został przedstawiony w Biblii w sposób alegoryczny, aby ukazać rozmiary moralnego zepsucia ludzkości oraz gniew Boga, zaś woda to symbol odrodzenia i nowego życia. Kołłątaj nie zgadzał się z tezą, że potop był karą Bożą i dlatego potraktował Biblię jako jedno ze źródeł historycznych²⁸. Zastosował niektóre jej fragmenty, aby udowodnić swoją koncepcję religii naturalnej. W ten sposób zanegował natchnienie jednego z najważniejszych fundamentów religii chrześcijańskiej.

Potop stał się też dla Kołłątaja pretekstem do wyrażenia sądów o cudzie. Odrzucił on nadnaturalne czynniki potopu, ponieważ: „wszystko odnosić do cudu, nie tylko osłabia pewność historyczną, ale nawet nadwątła powagę tego świadectwa w stosunkach teologicznych, ponieważ aby Bóg ukarał w jakikolwiek sposób przestępny ród ludzki nie potrzebuje do tego przemieniać całkowicie porządku swych praw, które nadał całej naturze”²⁹. I chociaż, jak twierdził dalej Kołłątaj, „wedle ekonomii praw jego [Boga] rewolucja powszechnego potopu stać się mogła, lecz nikt nie wie czyli on tego potrzebuje i czyli on chce (...), gdyż jego ekonomia raz

²⁷ J. G i e r o w s k i, *Historia Włoch*, s. 311; P. H a z a r d, *Myśl europejska w XVIII wieku*, s. 387-388; H. H i n z, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, s. 241-244, 280-283; M. S t r a s z e w s k i, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porzbirowym*, t.1, Kraków 1912, s. 140-150; F. M a n u e l, *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, tł. M. Król, Warszawa 1973, s. 220-234.

²⁸ T. C z a p c z y ń s k i, *Hugo Kołłątaj*, s. 10; D. F o r e s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, Warszawa 1990, s. 65-70; H. H i n z, *Kołłątajowska rozprawa o metodzie*, *Studia Filozoficzne*, 1959, nr 6, s. 60; tenże, *Od religii do filozofii. Z dziejów kultury umysłowej epoki Oświecenia*, Warszawa 1960, s. 71-73; tenże, *Rozważania Hugona Kołłątaja o religii*, *Studia Filozoficzne*, 1958, nr 1, s. 86-100; Ks. T. J e l o n e k, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 91-95; M. S k r z y p e k, *Oświecenie francuskie*, s. 62-65; J. S t a s z e w s k i, *System dziejów Ziemi i aktualizm geograficzny Hugona Kołłątaja*, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 1964, nr 1, s. 18-21.

²⁹ H. K o ł ł a t a j, *Rozbiór krytyczny*, s. 307-308.

wykonuje się wedle praw ustanowionych”³⁰. Z jednej strony uznawał on więc nieograniczoną wszechmoc Boga, ale z drugiej strony poddał Boską potęgę prawom fizycznym. Bóg może naruszyć naturalny porządek świata, lecz tego nie czyni, gdyż byłoby to niekorzystne dla świata i ludzkości. Nie uznawał więc Kołłątaj cudu jako nadprzyrodzonego zjawiska, ale dopuścił jego możliwość w niezwyklej okolicznościach. Przyznawał, że cud może zaistnieć dzięki wyłącznej woli Boga. Pojawiła się tu dwoistość tak charakterystyczna dla poglądów Kołłątaja – obok siebie funkcjonują jednocześnie elementy katolicyzmu i deizmu. I chociaż opowiedział się on po stronie światopoglądu deistycznego, nie uczynił tego w sposób jednoznaczny.

Potop stanowił też dla Kołłątaja cezurę, która dzieliła dzieje na dwa etapy: bajeczny i niepoznawalny oraz rozwoju historycznego, który można badać w sposób naukowy. Jako jedyny z polskich myślicieli wprowadził koncepcję potopu na oznaczenie takiej cezury. Polski myśliciel posiadał szeroką wiedzę i odczytanie w problematyce biblijnego potopu; oprócz wspomnianego G. Vico znał również dzieła (m.in.) N. Boulanger’a, Georges’a Buffona, Denisa Diderota, Jean’a André de Luce’a, J.J. Rousseau³¹.

Rozważania o „religii początkowej” prowadził Kołłątaj z pozycji ahistoryzmu i na płaszczyźnie abstrakcyjno-racjonalistycznej. Ahistoryzmu – ponieważ Kołłątaj zaznaczył, że dopiero od potopu dzieje stały się historią poznawalną przy zastosowaniu metod *sensu stricte* naukowych. Natomiast płaszczyzna abstrakcyjno-racjonalistyczna oznaczała, iż religia naturalna istniała w czasie niemożliwym dla historycznego sprecyzowania. Wiadomości o tej religii można wyprowadzić ze „stanu początkowego ludzi po potopie”. Idąc za myślą Kołłątaja okazuje się, że dalszy rozwój religii to proces skażenia i degeneracji pierwotnych form kultu.

Wielki kataklizm i ogrom tragedii sprawiły, że ludzie żyli w ciągłym strachu oraz niepewności, co do swojej przyszłości. Kołłątaj przedstawił ich egzystencję jako pełną smutku, zagubienia i lęku wobec przyszłości. Dał dramatyczny obraz ludzkiego tragizmu, a także bezradności. Ukazał ludzi przerażonych i pozostawionych samym sobie, a jednak zmuszonych do dalszego życia. Ocaleni z potopu przeżyli ogromny wstrząs, a ich zachowania warunkowały traumatyczne przeżycia. Aby ich uspokoić, jak również dodać otuchy, należało do nich przemówić głosem ponadludzkim i „ogłosić imieniem samego Boga, że potopu więcej nie będzie”³², gdyż jedynie tanscendentalne gwarancje nieba dawały poczucie bezpieczeństwa. Według Kołłątaja zajęła się tym pewna grupa społeczna, która dla swoich partykularnych celów wykorzystwała element psychologicznego uspokojenia, zaś konsekwencją przemawiania „głosem nieba” było powstanie religii historycznej, która zdaniem Kołłątaja była fałszywa. Objawienie zaś to psychologiczny chwyt, ponieważ „z tych

³⁰ Tamże, s. 698.

³¹ F. M a n u e l, *U źródeł*, s. 127-159; J. E r h a r d, *L’ idée de nature en France dans la première moitié du XVIII e siècle*, Paris 1963, s. 183-185.

³² H. K o ł ł a t a j, *Rozbiór krytyczny*, ss. 338, 363.

pierwszych wyrażen łatwo się utworzyć mogło nowe dogmaty wiary (...). Mając wyobrażenie o początku wszystkich rzeczy zrobili drugie o mającym nastąpić skończeniu świata"³³.

Warto zwrócić uwagę na te stwierdzenia Kołłątaja dotyczące początku i końca świata. W sposób pośredni polemizował on z nauką Kościoła, według której świat stworzony przez Boga jest ograniczony w czasowym istnieniu, a celem ziemskiej pielgrzymki człowieka jest zjednoczenie jego z Bogiem po śmierci. Zdaniem Kołłątaja, to kapłani sami stworzyli dogmatykę nowej religii dotyczącą początku i końca świata. Skoro ludzie sami stworzyli prawdy religii historycznej prowadziło to do wątpliwości w eschatologiczny koniec świata i Boski osąd ludzkości. W ten sposób, według Kołłątaja, „*religia początkowa*” uległa sfalszowaniu, a na miejsce religii czystej i naturalnej pojawiła się religia oparta na czynnikach psychologicznych takich jak: strach, lęk oraz niepewność. Kołłątaj doszedł do wniosku, że przyczyną zwyrodnienia pierwotnej świadomości religijnej było oszustwo, a katastrofa potopu w dziejach ludzkości doprowadziła do degeneracji prawdziwych form kultu. Dla Kołłątaja źródłem różnorodnych wynaturzeń była teokracja, która „*albo poprzedziła epokę potopu, albo była wprowadzona zaraz po potopie przez Noego. Ta forma rządu rozpowszechniła się od jego potomków, szczególnie Mojżesza, który wprowadził nowe prawodawstwo*”³⁴. Te prawidła moralne powstałe z katastrofy potopu stały się przyczyną „*niezliczonych błędów w porządku oświecenia człowieka (...)* dawszy popęd do wielu wydarzeń omylnych, a stąd układów fałszywych”, które „*są dotąd niewykorzestionymi błędami*”³⁵. Błędem, w tym ujęciu Kołłątaja, było nadmierne wykorzystanie „*głosu nieba*” jako chwytu dla uspokojenia ludzi ocalałych z potopu. W ten sposób przekroczone prawidła religii naturalnej i skażono jej początkową czystość. Ocaleni zaś stracili klucz do ich odkrycia, gdyż „*każdy błąd i przestępstwo nawet poświęcone powagą nieba nabierają nadzwyczajnej mocy nad rozumem*”³⁶, dlatego tak uświęconych błędów nie powinno się badać w sposób naukowy.

Powstała po potopie religia historyczna – zdaniem Kołłątaja – była skażona, lecz jednocześnie stanowiła psychologiczną i historyczną konieczność. Jej podstawową funkcją było uśmierzenie wzbierającego się niepokoju powstałego w warunkach wyjątkowego wstrząsu emocjonalnego. Miała ona gwarantować zachowanie równowagi społecznej, aby nie doszło do szaleńczych i nienormalnych postaw.

Uzasadniając, że Objawienie było tylko pewnym zabiegiem, aby uspokoić, ale i jednocześnie manipulować rodzajem ludzkim, Kołłątaj rozważał prawdziwość i możliwość jego różnych rodzajów. Stwierdzał, że wyjaśnien sposobów Objawienia – „*odbieranie rozkazów od samego Boga, osobliwsza wizja krzaku gorejącego,*

³³ Tamże, s. 370.

³⁴ Tamże, s. 399-403.

³⁵ Tamże, s. 398.

³⁶ Tamże, s. 398.

a spośród niego głos, wizje miane w snach, obcowanie z aniołami” (...) „w teologii nie w naszym dziele szukać trzeba”³⁷. Ponadto to zagadnienie „nauka objawienia tę kwestię rozstrzygnęła i między wyroki wiary umieściła”³⁸. Choć więc Kołłątaj konstatawał, że Objawienie obezwładnia umysł ludzki i hamuje rozwój poznania – nie wypowiedział tego wprost. Stwierdził, że „wszystkie nauki nie powinny przestępować za swoje granice”. To zastrzeżenie ma nieco przewrotny charakter. Z jednej strony Kołłątaj odwołał się do nauki Kościoła, lecz uważał również, iż prawdy religijne nie są autorytetem dla badania naukowego i jeśli wchodzą z nim w kolizję, to należy je odrzucić. Ta dwoistość wynikała z postępu w rozwoju nauk przyrodniczych, matematycznych i fizycznych, które w swojej istocie są immanentne w stosunku do świata i skupiają się na rzeczywistości materialnej. Niemożliwość zaś radykalnego odrzucenia Objawienia związana była z głębokim zakorzeniem katolicyzmu w świadomości Polaków³⁹.

Kołłątaj swoje rozważania o religii prowadził na płaszczyźnie teoretycznego deizmu i stosował koncepcję prawa natury oraz ahistoryczną konstrukcję metodyczną. Z tej perspektywy światopoglądowej określił ideę Boga. Jak wielu mu współczesnych nie zaprzeczał Jego istnieniu, lecz postrzegał Go w innym wymiarze. Według Kołłątaja stwórczy akt świata, przełamanie nicości i chaosu do kosmicznego porządku dokonane zostały w wyniku działalności: „pierwszej przyczyny, jedynej i koniecznej, ponieważ świat cały nie mógł zacząć się ślepym przypadkiem, kiedy wszystko, cokolwiek zmysłami naszymi dostrzegamy zostaje i utrzymuje się wedle swej przyczyny, wedle jej praw statecznych, nieodmiennych i koniecznych”⁴⁰. W związku z tym: „(...) wątpić nie możemy, że tego ogólnego skutku, który zwiemy światem, tych praw fizycznych, które są ogólnymi skutkami (...) musi być jakaś jedna przyczyna, czyli siła, która wszystkim rzeczom nadał byt i sposób nieodmienny, trwały”⁴¹. Tę siłę sprawczą i przyczynę świata nazwał Kołłątaj „Istnością najwyższą; Pojętnością nieskończoną; Opatrznością powszechną; Bogiem”⁴². Charakterystyczna jest już kolejność sformułowań, a także równość pomiędzy innymi określeniami, a nazwą Bóg. Kołłątaj swoje wywody prowadził w wymiarze filozoficznym, zaś w filozofii wyobrażenie oraz nadanie formy, a także nazwy bytowi wyższemu niż człowiek nie ma ontologicznego znaczenia. Idea Boga stanowi przedmiot, a nie podmiot zainteresowań filozoficznych, pełni rolę służebną w epistemologii. Tak

³⁷ Tamże, s. 743-746.

³⁸ Tamże, s. 180.

³⁹ *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, t.1, Lublin 1973, s. 606-611; H. H i n z, *Rozważania Hugona Kołłątaja*, s. 99-100; tenże, *Od religii*, s. 85-87; J. K e l l e r, *Katolicyzm jako religia i ideologia*, Warszawa 1979, s. 5-10; L. K o ł a k o w s k i, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 38-39; por. N. W i l d i e r s, *Obraz świata a teologia*, tł. J. Doktor, Warszawa 1985.

⁴⁰ H. K o ł ł a t a j, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 21.

⁴¹ Tamże, s. 163.

⁴² Tamże, s. 85-86.

właśnie potraktował Kołłątaj problematykę Istoty Najwyższej czy też Bytu Absolutnego. Zastosowane przez niego pojęcie Boga potraktowane zostało jako wygodny i powszechnie rozumiany symbol określający konieczność istnienia świata. Idea Boga funkcjonowała w jego rozważaniach jako Pierwsza Przyczyna, emanacja mocy wyższej niż człowiek.

W kołłątajowskich rozważaniach o istocie Boga nastąpiła percepcja poglądów myślicieli zachodnioeuropejskich z XVII-XVIII wieku. Za Kartezjuszem⁴³ przyjął Kołłątaj ideę Boga jako najdoskonalszego bytu, który jest nieruchomy i niezmienny. Za Davidem Humem⁴⁴, że nie można naukowo poznawać natury Boga, lecz jedynie „wnosić o jego właściwościach i zasadach jego działania, o ile wiemy, że się objawiły i że bywają postrzegane”⁴⁵, zaś „rozum ludzki stać się powinien bardziej jej dziwicielem a jak badaczem w dociekaniu jej istoty, bo zbyt szperanie (...) wiedzie na drogę niezliczonych obłąkań. Inna albowiem jest rzecz poznać tę przyczynę przez widoczne jej skutki, a inna pochlebiać sobie, że jej istotę tak jasno poznać zdołamy, jak znamy skutki”⁴⁶. Oznaczało to, że jedynie z poznawalnych w sposób empiryczny i rozumowy praw naturalnych można wnosić o własnościach Pierwszej Przyczyny i to zaledwie w sposób fragmentaryczny oraz niedostateczny. Bóg Kołłątaja był źródłem przyczynowości sprawczej, lecz nie celowej i jedynie sprawcą natury. Istnienie jednej przyczyny sprawczej świata warunkowało, według Kołłątaja, dużą ilość jestestw, przyczyn, a także skutków, jakie zachodzą w przyrodzie.

W ten sposób Kołłątaj zanegował doskonałość, nadprzyrodzoną dobroć i transcendencję jako atrybuty Boga chrześcijańskiego. Fakt istnienia Istoty rozumnej potraktował w sposób pomocniczy w rozważaniach o początku, budowie i ładzie świata. Ograniczył rolę Boga chrześcijańskiego do immanentnego działania w naturze i wśród społeczeństw. Dawca praw moralnych i fizycznych wyalienowany został od ludzkości, chociaż czasem ukazywał się bliżej człowieka. To ostatnie stwierdzenie stanowiło bardziej wyraz ludzkich pragnień niż wynik rozważań filozoficznych. Degradacja znaczenia Boskiej Osoby, w poglądach Kołłątaja, widoczna była przez unikanie nadawania Absolutowi nazwy właściwej dla religii chrześcijańskiej. Nieokreślone terminy służyły jako pretekst dla wyjaśnienia prawidłowości funkcjonowania świata. Prawa fizyczno-moralne nadane przez Istotę Najwyższą, choć należały do jej właściwości, były jednak wobec niej nadrzędne. Atrybuty Mądrości Najwyższej, w przekonaniu Kołłątaja, można poznawać poprzez odkrywanie harmonii świata oraz w wyniku ludzkich dążeń i pragnień. Koncepcja Boga była po-

⁴³ J. Maritain, *Trzej reformatorzy – Luter-Descartes-Rousseau*, Warszawa b.r., s. 77; N. Wildiers, *Obraz świata*, s. 158-162; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 53-55.

⁴⁴ Tamże, s. 56-59; P. Chaluń, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 243.

⁴⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tł. J. Łukaszewicz, Warszawa 1977, s. 191.

⁴⁶ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 169.

trzebna, choćby domyślna czy intencjonalna, gdyż stosunki międzyludzkie muszą opierać się na zachowaniu powszechnego ładu, którego największą gwarancją, jak się okazało, stanowiły prawa nadprzyrodzone. Na straży porządku stały więc liczne zakazy naznaczone Boską interwencją w razie ich przekroczenia, które zapewniały nienaruszalność instytucji prawnych i społecznych. Wszystko, co zdawało się być gwarantem stabilności, mogło być traktowane w mniemaniu Kołłątaja jako przydatny i użyteczny instrument dla utrzymania trwałego porządku polityczno-społecznego.

Nie stał się Kołłątaj orędownikiem tezy „*martwego Boga*” ze względu na silne przekonanie, że idea Boga sprzyjała samorozumieniu człowieka i rozwijaniu pożytecznych społecznie jego relacji ze światem. Nie brak jednak w jego poglądach licznych sprzeczności i niespójności, które wynikały z konfliktu między teologiczną koncepcją wszechmocnego i osobowego Boga a rozumieniem Jego Istoty jako Pierwszej Przyczyny, Absolutu czy też Mądrości w sensie filozoficznym. Doprowadziło to do antropologicznego przeformowania dowodów na istnienie Boga. Kołłątaj, wzorem angielskich i francuskich filozofów, wziął na siebie ciężar udowodnienia istnienia bytu wyższego od człowieka⁴⁷. Takie ujęcie problematyki doprowadziło go do wniosku, że nie było potrzeby żadnych sformalizowanych form kultu religijnego. To wewnętrzne pragnienie człowieka, wywołane pamięcią o niezrozumiałym kataklizmie, do wznoszenia się ku Bogu, kontaktu i porozumiewania się z Nim, doprowadziło w konsekwencji do zinstytucjonalizowania obrzędów religijnych. Wraz z tym procesem pojawiły się różnego rodzaju przesady, zabobony i bezpodstawną wiarą w urojone (w przekonaniu Kołłątaja) wierzenia. Opór i niezgodę wzbudziły w nim fanatyzm i nadmierna pobożność religijna. Pewne formy kultu oraz sposób oddawania czci spotykały się z wyrazami, często słusznej, krytyki. Wraz z autonomią nauki i emancypacją człowieka wyłączonego spod panowania teologii, obrzędy religijne przestawały w sposób praktyczny zapewniać kategorię wrażliwości *sacrum*. Zaczęły natomiast być postrzegane tylko jako zewnętrzne ceremonie oraz jako mieszanka praktyk pogańskich, zabobonnych i fantastycznych, szczególnie na poziomie ludowej religijności⁴⁸.

Kołłątaj umniejszał również znaczenie Boga w historii człowieka przedstawiając koncepcję trwałych i niezmiennych praw moralnych. W swoich rozważaniach opisał świat jako łańcuch wielorakich przyczyn i skutków, który został stworzony przez Istność Najwyższą. Panujące w tym świecie stałe prawa mogą zostać odkryte przez naukę. Był polski myśliciel zwolennikiem antropocentrycznego obra-

⁴⁷ R. C a i l l o i s, *Człowiek i sacrum*, tł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995, 141-148; G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 188-191; W. P a n n e n b e r g, *Człowiek, wolność, Bóg*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 52-53; L. K o ł ł a t a j, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 38-39; L. M a r i o n, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 62-63.

⁴⁸ G. J a h o d a, *Psychologia przesądu*, tł. J. Jedlicki, Warszawa 1971, s. 16-33.

zu świata. W procesie poznawczym, człowiek najpierw odkrył porządek praw fizycznych rządzących naturą. Z tego porządku zaś została wyprowadzona moralność kształtująca jego życie społeczne i na zasadzie analogii okazało się, iż człowiek, podobnie jak świat natury, podlega określonym prawom: „*przyrodzenie poddało człowieka pod prawa moralne, które go obowiązują w jeden prawie sposób, jak prawa fizyczne, to jest, że obowiązują statecznie, nieodmiennie i koniecznie*”⁴⁹. Nieprzestrzeganie ich „*ciągnie za sobą konieczną karę albo cierpienie, choroby i kalectwa*”⁵⁰, a także stanowi powód wojen i niezgody oraz nieporządku w ładzie wewnętrznym i braku oświecenia w państwach. W ten sposób, jak dowodził Kołłątaj, rozum został przekonany, że chcąc być szczęśliwym, należy być moralnym. W kołłątajowskiej wizji Bóg chrześcijański stał się zbędnym elementem w świecie moralnych wartości, gdyż nie był gwarantem ładu moralnego. Odrzucił Kołłątaj sferę *sacrum* człowieka i transcendentalny wymiar życia, a umieścił go w świecie określanym poprzez konkretne warunki społeczne. Człowiek, jako istota wyemancypowana spod absolutnej władzy autorytetu teologii i ciesząca się pełną swobodą, to jeden z głównych nurtów oświeceniowej refleksji filozoficznej. Ponieważ to właśnie w człowieku stykał się i łączył w jedności fizyczno-moralnej świat przyrody i świat społeczny, stanowił on ontologiczny dowód jedności wszystkich form istnienia podlegający tym samym, niezmiennym, wiecznym i obiektywnym prawom. Kołłątaj przedstawił wizję człowieka swobodnie tworzącego obraz świata i poszukującego w nim swojego miejsca oraz świadomego przewagi nad otaczającą go rzeczywistością przyrodniczą. Swoboda działania została ograniczona jedynie zasadami moralności czy też etyki świeckiej. Głosząc autonomię moralności, wobec religii, zaprzeczył doktrynie Kościoła o nagrodzie i karze za postęпки kwalifikowane moralnie⁵¹.

Nasuwa się więc pytanie. Dlaczego immanentna etyka ma być przestrzegana przez rodzaj ludzki? Powstaje też kolejne. Nośnikiem jakich wartości jest etyka bez transcendentnej powłoki? Oraz – czy moralność może funkcjonować bez religii? Przekonanie o konieczności istnienia praw moralnych i etyki miało wielu filozofów francuskich. Dla Helwecjusza to właśnie moralność „*oparta na słusznych zasadach*” stanowiła „*jedyną prawdziwą religię*”⁵². Niezmienne zasady moralności nie podlegały żadnym przemianom ze względu na ich stałość i niezmiennność według

⁴⁹ H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 27.

⁵⁰ Tamże, t. 2, s. 138.

⁵¹ L. Dobrzyńska-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917, s.58-59; W. Dropiowski, *Hugo Kołłątaj. Porządek fizyczno-moralny. Szkic historyczno-krytyczny*, Lwów 1900, s. 5-8; E. Giergielewicz, *Poglądy fizyczno-prawne Hugo Kołłątaja*, Warszawa 1930, s. 77-84; K. Opalek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952, s.119-121; R. Mucchieli, *Histoire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris 1972, s. 81-82; V. Bourke, *Historia etyki*, tł. A. Białek, Toruń 1994.

⁵² A. Helwecjusz, *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, tł. Z. Legowicz, Wrocław 1976, s. 44.

stwierzeń Holbacha⁵³. Natomiast J.J. Rousseau pojmował moralność jako „*dobroć Bożą*”, która była „*miłością ładu, przez którą Bóg utrzymuje to, co jest i wiąże każdą część z całością*”⁵⁴.

U Kołłątaja reguły etyki moralnej wiązały się nierozzerwalnie z patriotyzmem oraz ideą obywatelskiego wychowania, czyli postulatami zmierzającymi do ukształtowania jednostki pożytecznej ojczyźnie i narodowi, czyli – z utylitaryzmem społecznym. Wartości etyczne czyli prawidła i zasady godnego życia nie były trudne do odkrycia jako zapisane „*w najczystszej religii naszej źródle, Boskich Chrystusa przepisach, świętych Ewangelii prawach, obrządkach Kościoła*”⁵⁵. Dlatego Ewangelia to „*zbiór prawideł skłaniających serce do zachowania praw natury (...) które ratują ułomność ludzką. Przez to Ewangelia jest prawidłem obyczajów ludzkich najskuteczniejszym, jest stróżem sumienia najwierniejszym, jest pociechą uciskanych najpewniejszą, dzielność jej równie skutkuje, gdy idzie o to, aby człowiek się nie dopuścił przestępstwa, jako też aby się w przestępstwie powściągnął*”⁵⁶. I dlatego „*czytajmy Ewangelię i trzymajmy się jej nauki, co do tego nikt czulej, jaśniej i bezpieczniej nie zebrał wszystkich razem prawideł, jak je objęta ta święta Księga*”⁵⁷. Wynikało z tego, że moralność jest nadrzędna wobec religii, ale pomimo to jej prawa zapisane są w przykazaniach i zasadach religii chrześcijańskiej. Zdaniem Kołłątaja, obywatel, który chce być pożyteczny dla Rzeczypospolitej, powinien według nich żyć i postępować. W takiej perspektywie religia miała pełnić rolę pomocniczą wobec świeckiej etyki.

Pojęcie etyki świeckiej i postępowania normatywnego, w ujęciu Kołłątaja, bliskie było temu, co głosił Hugo Grotius w XVII wieku – „*nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności tej zabrania lub ją nakazuje*”⁵⁸. Zgadzało się to z Kołłątajowską wizją o tyle, że Bóg był Twórcą porządku etycznego. Jednak nie był On gwarantem ładu moralnego, a więc stał się zbędny w świecie moralnych wartości. Wspólną cechą łączącą zarówno teorie Grotiusa i Kołłątaja było stwierdzenie, że prawo natury i wynikająca z niego etyka opierały się na postulacie racjonalizmu, a określał je niezmienny porządek fizyczno-moralny. Nowa-

⁵³ P.M. H o l b a c h, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. K. Szaniawski, t.2, Warszawa 1955, s. 251-253. Zob. M. S k r z y p e k, *Les métaphores du siècle des Lumières dans la théorie de la religion selon Lenine*, Paris 1973.

⁵⁴ J.J. R o u s s e a u, *Emil czyli o wychowaniu*, t. W. Husarski, t.2, Wrocław 1955, s. 103.

⁵⁵ H. K o ł ł a t a j, *Mowy księdza Hugona Kołłątaja podkanclerzego koronnego na sejmie teraźniejszym roku 1791*, Warszawa 1791, s. 57-58.

⁵⁶ Tenże, *Listy Anonima*, t.2, s. 297.

⁵⁷ Tenże, *Porządek fizyczno-moralny*, s. 127.

⁵⁸ H. G r o t i u s, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawa natury i prawa narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, wyd. R. Bierzanek, t. 1, Warszawa 1957, s. 92- 93.

torstwo i samodzielność Kołłątaja polegały na tym, że wykorzystał on naukę fizjokratów, znacznie ją pogłębiając i rozwijając. Opierając się na prawach ekonomicznych stworzył system filozofii społecznej i moralnej. Teorię prawa naturalnego rozumiał jako zbiór norm i praw pozytywnych obowiązujących w ramach całego ładu natury.

Czym więc jest sama religia, w przekonaniu Kołłątaja, skoro gwarancją ładu świata natury i świata moralnego jest immanentna etyka? W swoich rozważaniach rozróżnił on religię i wiarę, która „skłoniła rozum pod powagę religii”. Natomiast religię zdefiniował jako „obowiązek, który należy się Stwórcy od stworzenia”, którym ma być „wdzięczność i poszanowanie dla Autora rzeczy” oraz to, co „nauka objawiona do wierzenia podała i onych wierne wykorzystywanie”⁵⁹. Wynikało z tego, że to nie religia, lecz wiara, która jednakże była darem nie każdemu danym, pierwsza się rozwinęła: „(...) wiara jest darem nieba. Komu ten dar nie jest użyteczny nie można go mieć z tej przyczyny w pogardzie. Rząd winien dla wszystkich obywateli opiekę”⁶⁰. Mając na uwadze te słowa Kołłątaj głosił postulat tolerancji religijnej. Stanowisko takie wynikało z jego osobistych przemyśleń, a także szerokiego odczytania w zakresie historii ludów starożytnych i niepiśmiennych oraz historycznie uwarunkowanej sytuacji Rzeczypospolitej jako kraju wielonarodowościowego i wielowyznaniowego⁶¹. Sądził bowiem polski myśliciel, że wielość i różnorodność form kultu religijnego dowodzi powszechności potrzeby *sacrum* w ludzkiej egzystencji, jednak żadna z religii nie posiadała monopolu na prawdy ostateczne. Ponadto człowiek ma prawo do wiary wtedy o ile jest to zgodne z jego wewnętrznym przekonaniem. W związku tym głosił, że „wiara chrześcijańska nie przywłaszczyła sobie tytułu panującej ile z siebie, lecz przez umowę prawa świeckiego”⁶². Analiza tych słów prowadzi do wniosku, że Kołłątaj po raz kolejny zanegował następny dogmat katolicki, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Należy tutaj zaznaczyć, że Kołłątaj, a wraz z nim wszyscy zwolennicy religii naturalnej, czystej i nieskażonej, byli prekursorami idei ekumenizmu. Chodzi nam tutaj o podkreślenie faktu, że religia w ujęciu oświeconych miała łączyć wszystkich ludzi poprzez te same założenia ontologiczne. Nie twierdzimy, że był to jedyny powód rozwoju idei ekumenizmu, jednakże może on stanowić jeden z wielu aspektów, który przysłużył się dialogowi między różnymi Kościołami.

Pozostając na stanowisku pewnego konformizmu, Kołłątaj przyjął, iż chrześcijaństwo, w nim zaś szczególnie katolicyzm, było religią panującą według umowy w ramach szerokiego uniwersalizmu dziejowo-kulturowego. Na tym poziomie roz-

⁵⁹ H. K o ł ł a t a j, *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, opr. B. Leśnodorski, t.2, Warszawa 1953, s. 294-295.

⁶⁰ Tamże, t.2, s. 294-295.

⁶¹ Zob. Z. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993; T. H o b b e s, *Lewiatan*, tł. Cz. Zamierowski, Warszawa 1954, s. 441, 444.

⁶² H. K o ł ł a t a j, *Listy Anonima*, t.2, s. 297.

ważań przyjął on tezę, że chrześcijaństwo było niejako kontynuacją religii naturalnej. Nie należy z nim walczyć i przeciwstawiać się, lecz dążyć do czystości w kulcie, obrzędach oraz potępiać wynaturzenia, które się licznie w tej religii zakorzeniły. Mimo, iż została ona skażona wieloma błędami, nie odrzucił jej całkowicie, ale uznawał jej wartość ze względu na zasady moralne zapisane w Ewangelii. Religia powinna być traktowana jako „*pierwsza sprężyna oświecenia politycznego każdego ludu*”⁶³. Należy też, według Kołłątaja, zachęcać do niej „*igrzyskami i zabawami*”⁶⁴, bo ma ona do spełnienia doniosłą rolę w społeczeństwie. Była oparciem dla moralnych i trwałych zasad postępowania, a także drogowskazem, który pozwala się w nich orientować: „*religia – twierdził Kołłątaj – zaczyna być dozorcą domu i sumienia, a z takiego najrozumniejszego układu moralności korzysta osobista swoboda człowieka i społeczność towarzyska*”⁶⁵. Z powyższych rozważań wynika, że religia łagodziła kontrasty społeczne, zbyt burzliwe nastroje, a jednocześnie spełniała funkcję stróża bezcennych wartości.

Zadaniem religii, według Kołłątaja, było też krzewienie, w sposób prosty i przystosowany do umysłu ludzi niewykształconych, osiągnięć nauk i prawd odkrytych przez naukowców. Pełni religia użyteczną rolę w państwie jako narzędzie dla zachowania skuteczności świeckich praw. Aby jednak religia nie stała się instrumentem określonej grupy społecznej „*dla ośłupienia ludów przez zabobon*”⁶⁶, powinna zostać podporządkowana państwu.

Kołłątaj swoje rozważania o religii prowadził na płaszczyźnie teoretycznego deizmu. Religię pierwotną wywodził z czynników naukowo-poznawczych, a za jej twórcę uważał filozofa miłującego mądrość i prawdę. Dziejowa katastrofa spowodowała jej skażenie błędami „*przez zwodziciela*”, które przetrwały do czasów współczesnych Kołłątajowi. Religia, która powstała po potopie, to religia historyczna oparta na fałszywych przesłankach. I chociaż Kołłątaj traktował religię raczej jako instrument despotyzmu, a nie wolności, to jednak zaznaczał jej konieczność dziejową wskazując na utylitarne znaczenie. W praktyce, aby zapewnić Rzeczypospolitej sprawne funkcjonowanie, opowiadał się Kołłątaj za istniejącymi formami religii. Świeckie treści etyczne miały być przekazywane poprzez istniejące obrzędy. Niekonsekwencja i dwoistość w poglądach polskiego myśliciela wynikała z wielonurtowości refleksji oświeceniowej i braku filozoficznego radykalizmu, tak charakterystycznego dla myśli francuskiej, oraz z potrzeby dotarcia z programem politycznym do określonego stanu społecznego – szlachty.

Poglądy dotyczące świeckiej etyki i powszechnej moralności stanowiły zasadniczą konsekwencję dociekań nad genezą, rozwojem i istotą religii w rozważa-

⁶³ Tenże, *Opisanie miasta Moskwy*, opr. S. Biały, Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego, t.3, 1954, nr 4, s. 184.

⁶⁴ Tenże, *Mowy księdza*, s. 57.

⁶⁵ Tenże, *Rozbiór krytyczny*, s. 589.

⁶⁶ P. H. H o l b a c h, *System przyrody*, t. 2, s. 232-235.

niach polskiego myśliciela. Podstawowym założeniem zasad moralnych było prawo do szczęścia, ale też obowiązek wypełniania praw przez człowieka. Człowiek, odwołując się do prawa naturalnego i tworząc pozytywne, wyznaczał granice norm moralnych i etycznych, w których wolność i prawo do doczesnego szczęścia zajmowały znaczącą pozycję. Daleki Bóg, Stwórca świata, deistyczna Przyczyna nie obciążony miłością absolutną pozbawiony został właściwości tanscendentalnej sprawiedliwości za ludzkie uczynki. Mimo to, w wywodach Kołłątaja pojawiła się refleksja o nadprzyrodzonej sankcji. Wynikało to z rozumowania, że tylko nieliczne jednostki były w stanie rozpoznać prawo natury i wpisana weń moralność. Zatem dla większości rodzaju ludzkiego bliższe było Objawienie i transcendentalność jako źródła prawideł moralności. Nie zaprzeczało to, ani nie wpływało na zmianę stanowiska Kołłątaja o religii jako nośniku etyki świeckiej.

Kołłątaj, jak wielu innych myślicieli, uzyskał przeświadczenie, że oto udało mu się stworzyć ostateczny i dobrze zbudowany system wartości. Przekonanie to przyniosło zwątpienie i zanegowanie całego szeregu przekonań religijnych. Afirmacja życia doczesnego, optymistyczna wiara w postęp i szczęście doczesne oraz świecka etyka sprzeciwiała się dogmatom religijnym. Wyzwolenie człowieka spod absolutyzmu teologicznego i autorytarnych nakazów dostojników Kościoła oddalały wizję wiecznego potępienia za postęпки kwalifikowane moralnie. Powstające świeckie etyki w Oświeceniu stały się jedną z przyczyn końca porządku teologiczno-moralnego. Śmierć i zbawienie utraciły wymiar Boskiej ekonomii zbawienia, egzystencja człowieka uległa desakralizacji⁶⁷. Nie tylko przesłanki filozoficzne, silnie związane z ogólnoeuropejską myślą oświeceniową, wpłynęły na relatywizm poglądów o religii. Silnie, niemalże z pasją, podkreślana rola etyki moralnej zrodzona została z potrzeby chwili. Tendencje do odnowy i ulepszania stosunków społeczno-politycznych wyniknęły z zagrożenia i utraty niepodległości oraz zrozumienia konieczności przeprowadzenia gruntownych reform. Aby przeprowadzić program naprawy Rzeczypospolitej potrzeba było odmiany myślenia szerokich mas szlachty oraz włożenia wysiłku w dokonanie postępu kulturalno-naukowego całego państwa polskiego. Dlatego też rozważania zawierające krytykę religii chrześcijańskiej jako anachronizmu oraz jednego z elementów niedobrego ustroju politycznego, zmierzały do odkrycia optymalnych wartości ogólnoludzkich i narodowych. Jedną z nich była, w przekonaniu Kołłątaja, moralność stanowiąca podstawę egzystencji każdego człowieka w społeczności ludzkiej i gwarancję postępu. Właściwe postrzeganie

⁶⁷ A. C. Plantiga, *Bóg, wolność, zło*, tł. K. Gurba, Kraków 1995, s. 28-33; M. Gołuszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Kraków 1994, s. 66-69; W. Pannenberg, *Człowiek*, s. 130-131; P. Lisicki, *Nie-ludzki Bóg. Eseje*, Warszawa 1995, s. 14-18; M. Marsus, *Socjologia i antropologia*, tł. M. Król, K. Pomian i in., Warszawa 1973, s. 520-526; L. Ferry, *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, tł. A. H. Miś, Warszawa 1998, s. 26-34. Na temat strachu religijnego por. J. Deleua, *Grzech i strach: poczucie winy w kulturze Zachodu*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.

zasad moralnych uczyło bezinteresownej służby dla ojczyzny, sprzyjało jej dobrobytowi i rozwojowi we wszystkich kierunkach oraz nakazywało szanować każdego człowieka bez względu na jego stan i pochodzenie.

Charakterystyczną konsekwencją poglądów na religię i moralność był realizowany przez Kołłątaja obowiązek dobroczynności. Zasada ta sięga swoimi korzeniami Renesansu i nurtu świeckiego humanizmu. W antropocentrycznej perspektywie świata opisywanego przez człowieka, nędza i ubóstwo ogołocone zostały z mistycznej wartości. W epoce wczesnonowoczesnej pojawiło się przekonanie, dalekie od franciszkańskiego, że ubóstwo oznacza bezczynność i próżniactwo jednostki ze szkodą dla państwa. Konsekwencją tego poglądu w Oświeceniu, wraz z ideą wolności i wyzwolenia człowieka spod dominacji dogmatów religijnych, było przesądzenie, że praca to probierz godności człowieka. W wiekach średnich dominowało przekonanie o pracy jako karze za grzech pierworodny; traktowano ją jako konieczną pokutę oraz przekleństwo, ale i lekarstwo przeciw lenistwu, a także pożyteczności. Zgodnie z hierarchicznym porządkiem pracował ten, kto musiał. Rozwój gospodarczy w Odrodzeniu i reforma protestancka przedstawiały aksjomat pracy nie jako zespół zabiegów służących formowaniu i rządzeniu światem na wzór Boskiego posłannictwa, lecz wysiłek jaki został skierowany przede wszystkim ku pomnażaniu środków własności prywatnej i ziemskiemu sukcesowi. Podkreślenie wartości pracy w Oświeceniu było kontynuacją dokonującego się od XVI wieku przeobrażenia w rozumieniu jej znaczenia. W tym procesie wziął również udział Kościół. Nie odrzucając trudu pracy jako wyniku zła popełnionego przez pierwszych ludzi, zgodnie z duchem epoki dążył do przedstawienia pracy jako elementu służącego rozwojowi człowieka⁶⁸. W ten sposób poglądy Kołłątaja były zbieżne z teoretyczną myślą teologów katolickich. Szlachetne wydatki, dobroczynność nie przeczyły konieczności pracy. Trzeba by jednostka pracowała, bo w ten sposób pomnaża dobrobyt gospodarczy kraju, a zajmując się nauką służy rozwojowi intelektualnemu. W ten sposób strona moralna dobroczynności przekształcała się w zasadę sprawiedliwości⁶⁹.

Trudno bezinteresowną działalność przedstawić na przykładzie postępowania Kołłątaja. Altruizm był obcy jego naturze, a jeżeli podejmował jakiegokolwiek czynności, to ich realizacja była związana z jego osobistym interesem albo efektem jego własnych pomysłów wynikających z ducha epoki. Przykładem przedstawiają-

⁶⁸ Ciekawe uwagi dotyczące pracy wysnuł M. F o u c a u l t, (w:) *Historia szaleństwa*, tł. M. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 62-67,75. Dowodzi on, że choć praca jest obowiązkiem i ma wymiar transcendentalnej etyki i moralności, nie oznacza to, iż trud człowieka musi być wynagrodzony, a sama praca jest często jałowa i bardzo niepewna; R. G u a r d a n i, *Wolność- łaskawość, rozważania o sensie życia*, tł. J. Bronowicz, Kraków 1995, s. 162-164.

⁶⁹ Problem jest tylko zasygnalizowany i wymaga dokładniejszych badań. Choć oświeceniowa dobroczynność i filantropia ma korzenie w chrześcijaństwie, opiera się już na nowożytnych prawach człowieka, w ten sposób zanikały charakterystyczne dla chrześcijaństwa zasady poświęcania swojego życia dla innych, miłosierdzia i cierpienia. Dobroczynność zaczęła przybierać humanitarny i społeczny charakter.

cym, iż idea dobroczynności nie była mu jednak obca stała się organizacja życia parafii w jednym z jego probostw – w Krzyżanowicach. Parafią powinien, według Kołłątaja, zarządzać ksiądz pleban „nauczyciel, dobrodziej potrzebujących, lekarz chorych”⁷⁰. Obowiązkiem plebana była dbałość w swojej parafii o rozwój szkolnictwa i działalność charytatywną. Było to ważne zadanie, ponieważ, jak pisał Kołłątaj, „dla oświecenia pospółstwa szkółka parafialna jest edukacji początkiem, a świątły pleban najpewniejszym do wyprowadzenia z ciemności”⁷¹. Otworzył Kołłątaj w 1779 roku w Krzyżanowicach szkołę, a także rozwinął działalność dobroczynną. Założył w swojej parafii Bractwo Miłosierdzia oraz dom szpitalny, następnie wprowadził obiady dla ubogich i pożyczki na przednówku⁷². Troska o warunki socjalne była również związana z przekonaniem Kołłątaja o konieczności dobroczynności: „(…) jest to powinność, która nas obowiązuje do wspomaganie się wzajemnego (...) ile mamy obowiązek nas samych doskonalić”⁷³. Dążył Kołłątaj do poprawienia położenia społecznego chłopów, rolników, gdyż uważał, że naród polski to nie tylko szlachta, jak było to rozumiane w sarmackiej tradycji. Według niego naród to wszystkie stany, które żyły na terenie Rzeczypospolitej i wszystkim „rząd winien jest pomoc i opiekę”⁷⁴.

Poczucie obowiązku dobroczynności i humanitarnej postawy wobec słabszych związane były z oświeceniową afirmacją człowieka wyzwolonego spod religijnych czynników. Nie miały wpływu na to miały też upowszechniające się szczególnie od Rewolucji Francuskiej prawa człowieka i obywatela.

W swojej refleksji krytycznej w niektórych aspektach Kołłątaj był samodzielny. Jako jedyny z polskich myślicieli zajął się problemem dociekania początków i roli religii w społeczeństwach w antropologicznym, kulturowym i historycznym kontekście. Podjął jedną z pierwszych prób interpretacji i rekonstrukcji początków religii oraz rozwoju wyobrażeń religijnych aż po krytykę religii chrześcijańskiej. Potraktowana ona została jako forma degeneracji koncepcji pierwotnej religii ze względu na błędy i wynaturzenia, które w niej dostrzegł. Istotę jego koncepcji genezy religii stanowiły rozważania o jej naturalnych początkach, a podstawą było uznanie deistycznej filozofii oraz procesu badawczego jako czynników religiotwórczych. Ludzkość dzięki intelektualno-rozumowemu oglądowi świata doszła do przekonania, że istnieje Absolut, Istota Najwyższa. Skłoniło to cały rodzaj ludzki do oddawania czci Bóstwu. W ujęciu Kołłątaja była to religia czysta, naturalna. Po dramatycznym wydarzeniu jakim był potop, ludzi opanował strach, przerażenie przed dalszą egzystencją. Ta katastrofa dziejowa, potraktowana przez Kołłątaja jako

⁷⁰ Cyt. za E. R o s t w o r o w s k i, *Ksiądz pleban Kołłątaj*, (w:) *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1967, s. 60.

⁷¹ H. K o ł ł ą t a j, *Listy Anonima*, t. 2, s. 89.

⁷² Cyt. za E. R o s t w o r o w s k i, *Ksiądz pleban*, s. 58.

⁷³ Tamże, s. 60.

⁷⁴ H. K o ł ł ą t a j, *Listy Anonima*, t. 2, s. 297.

pretekst, oznaczała cezurę dziejową i przejście do rozważań w konkretnym aspekcie historycznym. Przedstawił ją jako przeszkodę dla tryumfu ludzkiego rozumu, postępu i szczęścia, a jej przyczyn upatrywał w niezrozumiałym kataklizmie, lęku i strachu oraz teokracji.

Spośród innych polskich myślicieli, wyróżniała Kołłątaja też rozwinięta teoria religii jako zjawiska społecznego. Zajął się on badaniem zewnętrznej formy i funkcji obrzędów religijnych. Nieobca stała się też dla niego analiza jako badanie zależności pomiędzy religijnością a środowiskiem społecznym. Potraktował polski myśliciel religię jako fakt społeczny obejmujący i wpływający w znacznym stopniu na życie zbiorowe. Opisując wyobrażenia religijne i formy obrzędowości, ujęte w struktury instytucjonalne, jednocześnie oceniał je i poddawał krytyce. Weryfikacji naukowej podlegały wyobrażenia i prawdy wiary oraz dogmaty uznane za prawdziwe w ramach teologii katolickiej⁷⁵. Podjął Kołłątaj wysiłek zwalczania tego, co w ramach religii chrześcijańskiej wydawało mu się zbytecznymi przeżytkami, zabobonami, fanatyzmem. W sposób pośredni polemizował z dogmatami: grzechu pierworodnego, eschatologicznego znaczenia śmierci i zbawienia, Opatrzności i Objawienia. Roztrząsał problemy kosmogonii, kosmologii, próbował wyjaśnić i określić ideę Boga monoteistycznego. Ponieważ jednak religia rzymskokatolicka była dominującą na ziemiach polskich od wieków, opowiadał się za istniejącymi formami kultu i obrzędowości. Dlatego też konkludował, że wszystko, co stanowi o funkcjonowaniu religii – kult, obrzędy, doktryna – powinno znajdować się pod opieką i kontrolą państwa. Wtedy będzie można wykorzystać zasady religijne dla utrzymania praworządności i spokoju w państwie polskim. Wobec dążeń do stworzenia spójnego i jednolitego programu reform, których naczelnym hasłem były edukacja i uzdrowienie przestarzałej gospodarki feudalno-pańszczyźnianej, religia w takiej perspektywie stawała się instrumentem obywatelskiego i moralnego wychowania.

Prowadził Kołłątaj swoje rozważania z perspektywy uprawianej przez niego historii filozoficznej. Na płaszczyźnie astrukturalnej przeniósł w przeszłość swoje przekonania dotyczące genezy i znaczenia religii. Oznacza to, iż ukazał paradygmat religii wskazując na jej uniwersalne znaczenie w oderwaniu od historycznego kontekstu i całego zespołu zależności, które występują w zbiorowościach ludzkich jako całości. Podjął Kołłątaj interesującą i oryginalną próbę skojarzenia ahistoryzmu, płaszczyzny historycznej i psychologizmu w zakresie tłumaczenia genezy i rozwoju świadomości religijnej. Stanowisko to łączyło się u niego z wysiłkiem teoretycznym zmierzającym do syntezy historyzmu i prawa natury w zakresie antropologii filozoficznej. Warto zwrócić uwagę na brak radykalizmu w poglądach Kołłątaja, który charakteryzował francuską myśl filozoficzną – libertynizm, materializm, mechanistyczna wizja człowieka.

⁷⁵ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 13-14; H. Hinz, *Filozofia Hugona*, s. 222-225; tenże, *Rozważania Hugona*, s. 104-111; B. Leśnodorski, (w:) *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, red. B. Suchodolski, t.2, Warszawa 1956, s. 233-239.

Stanowisko Kołłątaja warunkowała deistyczna postawa w wymiarze filozoficzno-teoretycznym, przekonanie o wartości rozumu jako instrumentu poznania, laickie uznanie utylitarnej wartości religii w życiu narodu polskiego. W swoich rozważaniach nie stosował polski myśliciel terminologii rozróżniającej typy religii, ale w sposób opisowy dokonał podziału i jednocześnie przedstawił swój własny model religii, według niego, prawdziwej. Kołłątaj żyjąc w epoce powstawania nowych koncepcji świata, religii, państwa i człowieka stworzył własny system filozofii religii, w którym ważniejsze są prawa moralne. Zapisane w Ewangelii gwarantują ład, porządek wewnętrzny w kraju i dobrobyt każdego człowieka. Wydawało się to lepsze i mądrzejsze od średniowiecznych teorii. Chociaż wierzyć w Boga w kraju o długowiecznych tradycjach katolickich jest rozsądnie i mądrze, to w istocie religijność powinna zostać sprowadzona do moralnego postępowania⁷⁶.

Wraz z rozwojem i upowszechnieniem różnorodnych idei Oświecenia wzrosła świadomość ludzkiej autonomii. Spowodowało to napięcie nie do pokonania pomiędzy uniwersalnymi prawami Boskimi a inicjatywą człowieka do samodzielnego poszukiwania i kreowania życia doczesnego. W Oświeceniu człowiek dążył do wyzwolenia się z dogmatyzmu oraz monopolu Kościoła na naukę wiary. Oświeceniowi filozofowie, szczególnie francuscy, w swoich dociekaniach zdawali się przekraczać granice, które nawet Odrodzenie nie odważyło się przełamywać. Zaczęli oni bowiem poddawać w wątpliwość znaczenie religii jako sakralnego wymiaru ludzkiego życia. Konsekwencją takich poglądów stał się rozwój badań naukowych nad zjawiskiem religii. Postęp w naukach matematyczno-przyrodniczych wpłynął na zainteresowania człowiekiem, jako istotą o naturze psychofizycznej. Tym samym znacznie poszerzony został krąg zainteresowań sięgających korzeniami Renesansu, kiedy to zaczęto stawiać pytania o rolę człowieka oraz czynniki warunkujące jego rozwój w dziejach cywilizacji, a jednym z nich, o niebagatelnym znaczeniu, była religia.

Podsumowując te rozważania można stwierdzić, że poglądy Kołłątaja charakteryzowały dwie tendencje. Z jednej strony duch wolności i jego dynamiczna, awanturnicza, a niekiedy rewolucyjna treść, która w swej gwałtowności dochodziła do społeczno-politycznego radykalizmu w warunkach polskiej umysłowości. Z drugiej jednak strony zachowana została statyczna i konserwatywna zasada autorytetu. Kołłątaj w sposób subiektywny i zgodnie z własnym przekonaniem opisał dzieje religii oraz jej znaczenie w życiu zbiorowości ludzkich wydobywając z niej powszechne i naturalne prawa moralne. Parafrazując słowa Franciszka S. Jezierskiego można porównać dążenie Kołłątaja do czystości w religii do „stróża pałacu”, który

⁷⁶ A. T o k a r c z y k, *Tamten świat*, Warszawa 1986, s. 169-173; J. S. P a s i e r b, *Religijność polska w okresie Oświecenia*, (w:) *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M. Drozdowski, Warszawa 1991, s. 49-58.

miał „ zamieść pokoje, powycierać kurze i pajęczyny”, a nie „potłuc zwierciadła i porcelany przez skrzętność swojego ochędóstwa”⁷⁷.

⁷⁷ F. S. J e z i e r s k i, *Co się teraz dzieje w Warszawie?*, (w:) *Kuźnica Kołtątajowska*, wybór źródeł, opr. B. Leśnodorski, Wrocław 1949, s. 92.