

OŚWIECENIOWA KATEGORIA PRZESĄDÓW

Z CIEMNOGRODEM
POTOCKIEGO W TLE

Marian Skrzypek

Czym był przesąd w dobie oświecenia? W rozlicznych i niepokrywających się ze sobą określeniach, które odnoszą się do różnych sfer ludzkiej świadomości, przesąd jawi się jako antyteza racjonalności. Pokrywa się wówczas z łacińskim pojęciem *praeiudicium*, które należałoby tłumaczyć jako „przedsąd”, czyli sąd poprzedzający refleksję. W ówczesnej etnologii przesąd utożsamiany jest z łacińskim *superstitio*, a wówczas kojarzy się z „przeżytkiem” w postaci guseł i zabobonów. W filozofii XVIII wieku pojęcie przesądu jest o wiele szersze i bardziej złożone, a jego zakres zmienia się w zależności od stanowiska poszczególnych myślicieli wobec racjonalności i nieracjonalności. Zagadnienie oświeceniowego racjonalizmu zostało ponadto skomplikowane przez późniejszych jego badaczy, którzy je upraszczali.

Zacznijmy od zasygnalizowania błędnego mniemania, które pojawia się nawet wśród zaawansowanych historyków filozofii, że oświeceniowy racjonalizm stanowi kontynuację racjonalizmu kartezjańskiego. Otóż rozum u Descartes'a sprowadza się do apriorycznych pojęć jasności i oczywistości sądzenia. Descartes oddziela przy tym radykalnie myślącą duszę od rozciągniętego ciała. Jego racjonalne sądy bliskie są abstrakcyjnym pojęciom matematycznym i geometrycznym. Jedynie na marginesie swych rozważań Descartes podejmuje kwestię naturalnego zdrowego rozsądku, którym posługują się prości ludzie, co zbliża go do późniejszego pojmowania racjonalności znamiennej dla XVIII wieku. Na ogół jednak filozofowie oświecenia odrzucają kartezjański racjonalizm, chociaż miał on wymowę antyscholastyczną, bo myślącym podmiotem stał się dla Descartes'a człowiek, a nie Bóg, który obdarzył go tylko racjonalną duszą. Duszę tę utożsamianą z myśleniem Descartes oddzielał jednak radykalnie od ciała, którego funkcjonowanie sprowadzał do mechanizmu. Dlatego też sądził, że zwierzęta są bezdusznymi maszynami. Ten kartezjański dualizm prowadził do idealizmu, którego nie mogli zaakceptować filozofowie sensualiści i materialiści, wskazujący na ścisłą zależność duszy od ciała i ścisły ich ze sobą związek. Rozum sensualistów i materialistów XVIII wieku ma charakter indukcyjny, a nie dedukcyjny jak u Descartes'a. Oczywiście są dla nich jedynie wrażenia zmysłowe, które uogólniane są w umyśle wytwarzającym pojęcia ogólne.

Oświeceniowy racjonalizm nie sprowadza się jednak do jego wariantu sensualistycznego. Podczas gdy ten drugi ma charakter nominalistyczny, gdyż sensualiści uważają, że nazwy ogólne nie mają bytu realnego i dają się zweryfikować przez rozłożenie ich na empirycznie sprawdzalne czynniki pierwsze, to obok niego pojawia się nurt zwany filozofią zdrowego rozsądku (*bon sens, sens commun, common sense*), który przysługuje wszystkim ludziom,

bo ci nie muszą być wykształceni, aby posługiwać się nim jako darem natury, pozwalającym im radzić sobie w życiu. W literaturze oświeceniowej pojawia się też tendencja do nadawania rozumowi statusu metafizycznego. Cechuje ją nie nominalizm, ale realizm pojęciowy. Tendencja ta ma jednocześnie zabarwienie ideologiczne, bo takie pojęcia, jak Rozum czy Prawda pisane, podobnie jak Natura czy Wolność, dużą literą, są ideałem, do którego należy zmierzać. Apogeum tej tendencji wystąpiło w okresie rewolucji francuskiej, a zwłaszcza na przełomie 1793 i 1794 roku, kiedy to proklamowano oficjalnie kult Rozumu jako antidotum na wszelkie feudalne przesady. Dziesiątego listopada 1793 roku katedra Notre Dame w Paryżu została przemieniona w świątynię Rozumu, który miał odtąd pełnić rolę wszechwładnego bóstwa patrolującego nowemu racjonalnemu łaadowi.

Tę właśnie tendencję w oświeceniowym racjonalizmie poddał krytyce Hegel w *Fenomenologii ducha* (1807), nazywając ją metafizyczną, a za swego prekursora uznał Diderota, który w *Kuzynku mistrza Rameau* dostrzegł rozdarcie ludzkiej świadomości na *uczciwą spokojną i prostą* oraz na *świadomość podłą, nikczemną i rozdartą*. Świadomość prosta – pisał Hegel – odpowiada na wszelkie pytania „tak” lub „nie”, natomiast świadomość rozdartą zdaje sobie sprawę, że wszystko przekształca się w swoją odwrotność i w swoje zaprzeczenie, że teza i antyteza są jednakowo słuszne i irracjonalne, bo prowadzą do nowej syntezy. W tej dialektycznej koncepcji rozumu podział na racjonalność i nieracjonalność, czy też na racjonalność i przesąd, traci sens.

Kiedy mówimy o oświeceniowym racjonalizmie i jego walce z przesadami, zapominamy najczęściej o tej właśnie sprzecznościowej koncepcji rozumu, która torowała sobie drogę od rzymskiego stoicyzmu (Seneka, Cyceron) poprzez renesans i siedemnastowieczny jansenizm, aby skryształizować się w filozofii La Mettriego. Otóż Seneka przeciwstawiał rozum intelektualny, będący częścią duszy świata, a tym samym niemal boski, pospolitemu zdrowemu rozsądkowi. Podział ten wynikał z przyjęcia rozdwojenia osobowości ludzkiej na sferę *proprium* (tego, co naturalnie jest dane człowiekowi) i sferę *alienum* (tego, co jest w nas obce, bo przyszło do nas z zewnątrz). Seneka rozróżnia więc rozum indywidualny oraz rozum społeczny, którego werdykty zapadają na zasadzie większości głosów. O ile rozum należący do sfery *proprium* stanowi cel absolutny, do którego należy dążyć, o tyle rozum pospolity ma charakter względny. Zależy on od zmiennych czynników zewnętrznych i geograficznych, politycznych i społecznych. Świadomość człowieka żyjącego w społeczeństwie ulega rozdarcie na sferę „być” i „stwarzać pozór”. Musi on próbować godzić swoją racjonalność i swoje naturalne popędy z tym, co nakazuje mu społeczeństwo poprzez prawa, obyczaje, religię. Ponieważ jego egzystencja zależy

¹ M. Montaigne, *Próby*, przekł. T. Boy-Żeleński, t. 1–3, Warszawa 1957, t. 1, s. 182.

od innych ludzi, musi podporządkować swój rozum indywidualny społecznym normom, choć uważa je za niesłuszne. Postępuje więc jak aktor, jak ów *hypokrites* w teatrze greckim, wcielający się w coraz to inną rolę i zakładający maskę postaci, którą w danym momencie prezentował chór. Był więc sobą, a zarazem kimś innym. W teatrze społeczeństwa jego rozum intelektualny odgrywa podobną rolę, pozornie akceptując zmienne werdykty pospolitego rozsądku ustanawiane przez zwyczaj, wychowanie, kodeksy moralne, prawne i religijne.

Podjmując ten tok myślenia, Montaigne (jego koncepcję rozwinię w XVIII wieku La Mettrie) stwierdza w *Próbach*, że panujące w społeczeństwie normy obyczajowe i zwyczajowe przekazywane przez wychowanie i tradycję znajdują się w opozycji do prawa naturalnego. Przyzwyczajenie staje się drugą naturą. Dlatego ludzie uważają za rozumne i przyzwoite wszystko to, co jest wytworem nieświadomości, zwyczaju i przesądu. Owe zwyczaje i przesady nie mają charakteru uniwersalnego i ogólnego, odpowiadającego powszechnemu rozumowi, bo każdy kraj i każda okolica ma swoje zwyczaje i normy społecznego postępowania, które przybyszowi z zewnątrz jawią się jako przesady. Kto jednak naruszy regionalny zwyczaj, naraża się na społeczną dezaprobatę, co powoduje w nim poczucie winy, wyrzuty sumienia czy wstyd. Tymczasem wśród ludów egzotycznych za zgodne z naturą i dobrymi obyczajami uznaje się kazirodztwo, czy też seksualny promiskuityzm. Tak więc, według Montaigne'a wyrzuty sumienia i wstyd z powodu popełniania pewnych czynów, które zgodne są z naturą, ale niezgodne z przesadami i przestarzałymi normami społecznymi, nie są z filozoficznego punktu widzenia uzasadnione. *Zaiſte* – powiada Montaigne – *wstydlliwość jest to piękna cnota i pożyteczność jej uznają powszechnie, ale uzasadniać ją i gruntować na prawach natury jest równie trudno, jak łatwo jest gruntować ją na obyczaju, prawach i przepisach*. Skoro więc wyrzuty sumienia i wstyd mają charakter względny, bo wynikają z lokalnych nawyków i przejściowej mody, które ludzki rozum aprobuje, jak gdyby były naturalne, to tym samym sankcjonuje on wszystko to, co w innych w miejscach i czasach uchodzi za sprzeczne z pospolitym rozsądkiem. Przesąd według Montaigne'a jest więc zgodny z lokalną, historycznie zmienną domieszką rozumu, która w istocie jest zakorzenionym w tradycji nawykiem. Przejawia się to w strojach, spożywanych pokarmach, w zwyczajach i obyczajach. Montaigne mnoży przykłady zaczerpnięte z lektury starożytnych, z relacji podróżników czy też z obserwacji regionalnych zwyczajów. *Jestem przekonany* – powiada – *że nie jest zdolna imaginacja ludzka wymyślić tak dziwacznej chimery, która by nie istniała w rzeczywistości jako jakiś powszechny obyczaj i której by ten sam rozum nas nie znał i nie utrwalił*¹. Nawyk

gwałci prawa natury, przytępia zmysły i usypia jasność sądu. W efekcie *rozsądek ludzi jest to barwiczka, domieszana mniej więcej w jednakowej wadze do wszystkich naszych mniemań i obyczajów, jakiej bądź byłyby postaci; a są one nieskończone w materii, nieskończone w różności*². Oto są kraje, gdzie spotyka się *zamtuzy męskie, ba, zgoła i takie małżeństwa. Kraje, w których niewiasty wychodzą na wojnę, tak samo jak mężowie i mają rangę nie tylko w szeregu, ale i w komendzie. Inne, gdzie nie tylko noszą pierścienie w nozdrzach, wargach, policzkach i kciukach, ale i pręty złote bardzo ciężkie przez wymiona i pośladki. Inne, gdzie jedząc wyciera się palce o uda, moszną i pięty*³. Gdzie indziej *niewiasty oddają urynę stojąc prosto, mężczyźni zaś kucając*. Jeszcze gdzie indziej *ojcowie przyzwalają gościom swoich dzieci, a mężowie żon, iżby sycili się nimi za zapłatą; indziej można bez hańby zapłodnić własną matkę, ojcowie zaś mogą się parzyć z córkami i synami; indziej na uroczystych zgromadzeniach używają sobie nawzajem dzieci bez uwagi na pokrewieństwo*⁴.

Montaigne nie uważa dziwacznych zwyczajów akceptowanych przez rozum na zasadzie wychowania i tradycji za przeżytki dawnych wierzeń i praktyk magicznych. Taki użytek uczynią z jego dzieła myśliciele oświecenia. Jacques Antoine Dulaure znajdzie w *Próbach* skarbnicę wiedzy etnologicznej, którą wykorzysta w opisie kultów fallicznych jako zabiegów magicznych sprzyjających płodności⁵. Oto w tym celu *starzy małżonkowie używają żon swoich młodzieńcom do użytku; indziej korzystanie z nich jest wspólne, bez grzechu: zgoła są kraje, gdzie tyle noszą frędzli naszytych na sukni, ile obsłużyły samców*⁶. Inne wieszają sobie na głowie *długi ogon z faldzistego aksamitu oraz próżny i bezużyteczny pozór członka, którego nazwać przystojnie nie możemy, a z którego mimo to czynimy pokaz i paradę publiczną*⁷. Wykorzystując podobne przykłady, Montaigne chce wykazać względność poczucia wstydu związanego z seksualnością, która w przeszłości uważana była za coś naturalnego i akceptowanego przez rozum. Można stąd wnioskować, że Montaigne uważał magię za zjawisko w swoim czasie racjonalne, a więc niepodlegające ocenom pejoratywnym. Opisując kult ityfallicznego Priapa, który przetrwał od starożytności, Montaigne nie gorszy się nim jako przesądem. W Fallusie widzi uosobienie twórczej mocy natury. *Niedaleko od nas – powiada – zamężne kobiety kształtują swoje nakrycie głowy w taką [falliczną] postać, na samym czole, aby się poszczycić obrazem swego posiadania, zasię gdy owdowieją, odwracają go ku tyłowi i kryją pod żatobnym welonem. Najcnotliwsze matrony w Rzymie miały sobie za zaszczyt ofiarować wieńce i kwiaty bogu Priapowi; na jego najmniej przystojnych częściach sadzano oblubienice w dzień zaślubin. I nie*

² *Ibidem*, s. 183.

³ *Ibidem*, s. 184.

⁴ *Ibidem*, s. 186.

⁵ Por. J.A. Dulaure, *O bóstwach płodności, czyli o kultach fallicznych dawnych i współczesnych*, Kęty 2009, s. 234.

⁶ M. Montaigne, *op. cit.*, t. 1, s. 187.

⁷ *Ibidem*, s. 192.

zaręczalbym, czy nie widziałem gdzie za moich czasów śladu podobnego nabożeństwa⁸.

Z tych przykładów wyciąga Montaigne wniosek, że wstyd nie jest uczuciem pochodzącym od natury, ale od przyzwyczajenia, stającego się drugą naturą i drugą racjonalnością, przed którą umysł ludzi się korzy ze względu na konformizm i na przestrzeganie społecznego ładu, choć wewnętrznie buntuje się przeciw swojej hipokryzji. *Niechaj mędrzec – powiada Montaigne – na wewnątrz zwolni duszę od ucisku i dźwierz ją wolną i zdatną do swobodnego sądu o rzeczach; na zewnątrz wszelako winien we wszystkim strzec przyjętych zwyczajów i form. Społeczeństwu nic jest po naszym wewnętrznym mniemaniu; całą resztę wszelako, jak nasze uczynki, pracę, mienie i życie, należy oddać i poświęcić jego służbom i zastosować do wierzeń ogółu⁹.*

Rozbrat między naturą a kulturą, między indywidualnym rozumem intelektualnym a względnym rozumem społecznym oraz wynikające stąd rozumienie przesądu – wszystkie te problemy, które we francuskim oświeceniu podejmuje La Mettrie, a po nim Sade, wymagają jeszcze naświetlania z perspektywy siedemnastowiecznego prawa natury. Otóż Thomas Hobbes odróżnia cnoty naturalne wspólne człowiekowi i zwierzętom od cnót politycznych właściwych tylko człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie. W związku z tym odróżnia sumienie prywatne od publicznego¹⁰. Sumienie prywatne może być różne u poszczególnych ludzi, którzy mogą się mylić. Sumienie publiczne jest jedno, i jest określone przez prawo obowiązujące wszystkich obywateli. Dzięki niemu państwo nie popada w anarchię. Natomiast prawo natury obowiązuje zawsze i wszędzie na forum wewnętrznym, czyli na forum sumienia, nie zaś na forum zewnętrznym¹¹, czyli społecznym, gdzie warunkiem jego stosowania jest bezpieczeństwo ogółu. Podział na forum wewnętrzne i zewnętrzne dotyczy u Hobbesa nie tylko sumienia i moralności, lecz również racjonalności. Otóż prawo naturalne, które obowiązuje na wewnętrznym forum sumienia, wyznacza też zakres ważności orzeczeń rozumu prywatnego, które mogą się różnić ze sobą, a stąd rodzą się wszelkie spory, w których obie strony prezentują swoje racje. Dlatego potrzebny jest rozjemca w postaci osoby reprezentującej nie tylko zdrowy rozsądek naturalny, lecz także rozum ponadindywidualny w postaci prawa państwowego. W podobnym duchu Hobbes rozwiązuje problem biologicznych popędów. Sądzi, że w stanie natury panował seksualny promiskuityzm, dzięki któremu ludzie dążyli do zachowania gatunku i realizowali wrodzoną potrzebę zbliżenia seksualnego, porównywaną często przez autora *Lewiatana* do zaspokajania głodu. Zważywszy jednak, że w stanie natury człowiek był człowiekowi wilkiem, miłość zredukowana do popędu seksualnego nie opierała się na

wzajemnym pociągu, ale na egoistycznej przemocy mężczyzny nad kobietą, którą w społeczeństwie zastąpiła miłość oparta na *mocy wspólnej*. Egoizm nie przestaje jednak być podstawowym czynnikiem związku dwojga płci nawet w małżeństwie. Prymat mężczyzny jako silniejszego egoisty, dla którego kobieta jest przedmiotem jego żądz, zostaje przez Hobbesa zachowany również w stanie społecznym. Wychodząc z tego założenia Hobbesa, Sade sprowadzi miłość romantyczną do przesądu, a z męskiej egoistycznej żądz chce wywieść jego prawo do jej satysfakcjonowania na zasadzie przemocy kata nad ofiarą, czyli – w jego interpretacji – żądza usprawiedliwia wszelkie, nawet sadystyczne, dewiacje. Hobbes tak daleko nie idzie, bo odrzuca zarówno naturalny bezład płciowy, jak i naruszanie zbyt jaskrawych wykroczeń przeciwko prawu pozytywnemu, na przykład zgwałcenie. Ta jego ambiwalentna postawa zostanie wykorzystana przez filozofów oświecenia. Bernard de Mandeville przyzna człowiekowi natury cechy przypisane przez Hobbesa, ale stwierdzi w *Bajce o pszczołach* (1723), że w stanie społecznym tych cech nie zatracą, a jedynie przywdziewa maskę cnoty. Tymczasem cnotą jest to, co stanowi ciężar dla jednostki wyrzekającej się naturalnych impulsów na rzecz społeczeństwa, które opiera się na cynicznym zakłamaniu. Każe ono człowiekowi ukrywać biologiczne instynkty i wstydzić się swojej zwierzęcej natury. Temu służy pojęcie dobrego tonu, obycia towarzyskiego, taktu oraz wszelkich wyrafinowanych odmian preludeum, co nie pozwala nazwać rzeczy po imieniu i powiedzieć w dobrym towarzystwie, że ma się ochotę na erotyczne przeżycie ze swoją sąsiadką przy stole i że chciałoby się to zrobić już natychmiast. Dama, do której by się ktoś zwrócił z taką propozycją, ośmielony nawet jej dyskretnymi sygnałami, musiałaby ostentacyjnie wyrazić swą dezaprobatę, a jego nie dopuszczono by do „przyzwoitego towarzystwa”. Przeciwwstawiając się przesądowi udawania aseksualności, któremu towarzyszy *farsa i obtuda*, Mandeville odwołuje się do zdrowego rozsądku popartego wiedzą medyczną.

Podobnie jak później La Mettrie, Mandeville (Holender z pochodzenia, Anglik z wyboru) był lekarzem i napisał *Traktat o namietnościach hipochondrycznych i histerycznych*, w którym zgodnie z ówczesnym poglądem panującym w medycynie wiązał męską hipochondrię albo śledziennictwo oraz żeńską histerię z seksualną wstrzemięźliwością. Wiadomo, że od czasów Hipokratesa histerię (od greckiego *hystera* – macica) i wapory uteryczne (od łac. *uterus* – macica) tłumaczono oparami poirytowanej macicy, które uderzają kobietom do głowy, powodując spazmy, zadyszki, skurcze kloniczne, drżenia oraz inne symptomy znamienne dla histerii. Mandeville proponuje więc uwolnienie biologicznych popędów tłumionych i reprimowanych przez przesądną społeczną

⁸ *Ibidem*, t. 3, s. 97.

⁹ *Ibidem*, t. 1, s. 192.

¹⁰ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 288.

¹¹ *Idem*, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, t. 2, s. 253.

¹² B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, Warszawa 1957, s. 142.

¹³ *A Modest Defense of public Stews or an Essay upon Whoring*. Francuski przekład ukazał się po tytule *Vénus la Populaire ou Apologie des maisons de joie*, Londres 1727.

¹⁴ D. Diderot, *Hobbisme*, w: *Oeuvres complètes. Encyclopédie III*, Paris 1976, t. 7, s. 407.

„przyzwoitość”, która nakazuje, aby *kobiety wędły, marniały i umierały, aniżeli miałyby ulżyć sobie poza prawem*¹².

Nie propagując otwarcie immoralizmu, Mandeville sądzi, że tak jak zbytek może przyczynić się do rozwoju ekonomicznego, tak też prostytucja stanowi wentyl bezpieczeństwa dla monogamicznego małżeństwa, którego monotonia prowadzi zwykle do jego kryzysu. Problematykę tę rozwinął Mandeville w rozprawie: *Skromna obrona domów publicznych albo rozprawa o prostytucji* (1727)¹³. Można więc rzec, że podczas gdy Hobbes był restrykcyjny (wprawdzie umiarkowanie) w sprawach moralności i podporządkował prawo naturalne interesowi społeczeństwa, to Mandeville był liberałem i permisywistą zwalczającym przesad ludzkiej aseksualności.

Inaczej rozwiązuje problem rozszczepienia ludzkiej osobowości na sferę należącą do natury i kultury Diderot. Mówiąc skrótowo, myśl jego sytuuje się między Rousseau a Hobbesem. Podobnie jak Rousseau, nawiązuje do senecjańskiej koncepcji człowieka, zgodnie z którą człowiek rozdarty jest na sferę *proprium* i sferę *alienum*. Jednak podczas gdy Rousseau idealizuje naturalny stan ludzkości, w którym człowiek był dobrym dzikusem, a cywilizacja go zepsuła, to Diderot szuka kompromisu między nim a Hobbesem uznającym, że człowiek natury był złym egoistą, którego społeczeństwo powstałe poprzez umowę uczyniło cnotliwym. W artykule zatytułowanym „Hobbisme” w swojej *Encyklopedii* Diderot precyzuje, że *między systemami jednego i drugiego można znaleźć inny, który być może jest prawdziwy. Otóż, aczkolwiek stan rodzaju ludzkiego podlega ciągłym zmianom, to jego dobroć i złość są takie same: jego szczęście i nieszczęście są oznaczone granicami, poza które nie może wykroczyć. Wszystkie sztuczne plagi są równoważone przez zło, jakie przynoszą; wszystkie naturalne plagi są równoważone przez dobro*¹⁴.

Diderot ceni stan natury dlatego, że nie było w nim własności prywatnej. Dlatego też nie było w nim monogamicznego małżeństwa, w którym żona byłaby własnością prywatną męża. W *Przyczyńku do podróży Bougainville’a* kreśli zarys naturalnego ustroju społecznego, w którym nie ma podziału na „moje i twoje” a w konsekwencji żony i córki są Tahitańczykom wspólne. Kojarczenie się par dokonywało się na zasadzie naturalnego doboru i sprzyjało rodzeniu się zdrowego potomstwa. Powstanie społeczeństwa opartego na prywatnej własności było jednak koniecznością i przyczyniło się do polepszenia doli ludzi. Zarazem jednak pozbawiło ludzi przewag stanu naturalnego. Oto neutralna sfera seksualności i popęd do odmiany zostały ograniczone przez kodeksy społeczne i religijne. Stąd zrodził się konflikt między popędem biologicznym a społeczną i religijną jego reglamentacją. Konflikt ten jest nieunikniony. Dlatego też Diderot powiada:

Piszcie ile wam się podoba na spiżowych tablicach, że rozkoszne tarcie się o siebie dwóch naskórków jest zbrodnią; serce ludzkie będzie się dławić między groźbą waszego napisu a gwałtownością swego popędu. Ale to nieujarzmione serce nie przestanie się buntować; i po sto razy w życiu wasze przerażające głoski znikną naszym oczom. Wyrzyjcie na marmurze: Nie będziesz jadł iksjona ani gryfa; będziesz miał sprawę tylko z żoną; nie posłubisz swojej siostry, ale nie zapomnijcie wznagać kar w miarę niedorzeczności zakazów; dojdziecie do okrucieństwa, ale nie zdołacie wyrodzić we mnie głosu natury¹⁵.

Ów głos domaga się swobody wyborów partnerów i ciągłej ich odmiany. Niestalość jest więc naturalna i dlatego małżeństwo monogamiczne, które jest potrzebne ze względu na prokreację i wychowanie potomstwa, nie jest w stanie zapewnić rozkoszy, która domaga się zróżnicowania. Jeśli więc *już przed upływem roku oswajamy się z ciałem żony, które do nas należy, jak z naszym własnym*¹⁶, to już w dniu zawarcia małżeństwa skazujemy się na niedotrzymanie obietnicy, że będziemy kochać współmałżonka *aż do samej śmierci*. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest, zdaniem Diderota, wprowadzenie rozwodu i zapewnienie kobietom wszelkich praw obywatelskich i społecznych.

Drugi model stanu natury, który Diderot bierze pod uwagę, to model Hobbesa. Jego określenie człowieka w stanie natury jako *puer robustus sed malus* określa jako wzniosłe (*sublime*). Jest to zgodne z jego koncepcją „energii natury”, którą przejął od Hobbesa i uczynił z niej jedną z centralnych kategorii swojej filozofii, a więc zarówno ontologii, antropologii, jak i estetyki oraz etyki. Jeśli chodzi o tę ostatnią, to ważne jest jego stwierdzenie, które pojawia się w artykule „Hobbisme”, a następnie w zmodyfikowanej wersji, którą znajdujemy w *Kuzynku mistrza Rameau*. *Przyjmijmy – powiada – że chłopiec w szóstym tygodniu życia dysponuje głupotą sądowną znamioną dla tego wieku i namiętnościami oraz siłą czterdziestolatka, to z pewnością uderzy swego ojca, zgwałci swoją matkę i zadusi swoją niańkę; nikt nie poczuje się bezpieczny, kiedy do niego się zbliży. Tak więc albo definicja Hobbesa jest fałszywa, albo człowiek stanie się dobry w miarę jak będzie się oświecał¹⁷*. Proponując oświecenie jako środek poprawiający ludzką naturę, Diderot nie zrywa jednak z jej koncepcją głoszoną przez Hobbesa. Przejęte od niego pojęcie „energii natury” zajmuje ważne miejsce w jego antropologii filozoficznej, gdzie owa energia kojarzy mu się z entuzjazmem i heroizmem, do którego nie są zdolni ludzie określani jako „letni” (*tièdes*). Dlatego też Diderot chwali moralność szlachetnych zbójców i piratów zwanych flibustierami, przekształcając koncepcję stanu naturalnego Hobbesa w doktrynę romantyczną. To mu nie przeszkadza stawiać na oświatę jako bezkolizyjną drogę popra-

¹⁵ Idem, *Przyczynek do podróży Bougainville'a*, w: *To nie bajka*, przeł. i wstępem opatrzył T. Żeleński-Boy, Warszawa 1949, s. 87.

¹⁶ Idem, *Mémoires pour Catherine II*, Paris 1966, s. 204. Obszerniej o miłości i „fizjologii małżeństwa” u Diderota traktuję w *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, s. 109–127.

¹⁷ D. Diderot, „Hobbisme”, *Encyclopédie...*, s. 407; por. *Le Neveu de Rameau*, Paris 1967, s. 166.

¹⁸ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1958, s. 69; *idem*, *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962, s. 145.

¹⁹ O eliminowaniu „wyrzutów sumienia jako oczywistych przesądów” pisze Julien Offray de La Mettrie w *Anty-Senece albo o najważniejszym dobru*; por. *Dzieła filozoficzne*, Warszawa 2010, s. 360, oraz moje *Wprowadzenie do filozofii La Mettriego*, *ibidem*, s. LXIV–LXXIV.

wiania ludzkiej natury. Inaczej pojmował rolę rozumu Hobbes, który racjonalne działanie powierzał silnemu suwerenowi jako strażnikowi prawa państwowego i naturalnego, zredukowanego do obrony życia i zachowania pokoju. Podporządkował on rozum prywatny rozumowi suwerena jako rzecznika prawa naturalnego ustanowionego przez Boga.

Jednym z wariantów oświeceniowej kategorii rozumu i odpowiadającej mu nierozumności albo przesądu był wariant jansenistyczny z centralnym dlań problemem łaski uświęcającej, która determinowała ludzką osobowość wraz z jej racjonalnością. Racjonalizm jansenistyczny uwzględniał wszakże kartezjańską koncepcję rozumu z jego autonomią. Pascal, podobnie jak Descartes, uznawał rozum indywidualny, subiektywny za niezależny od objawienia i wychowania. Głosząc wielkość, a zarazem nicosć *trzciny myślanej*, wskazywał zarazem na niemoc rozumu uświadamiającego sobie, że pragnie realizować wartości, które zrealizować się nie dają; że jego wielkość polega paradoksalnie na uświadomieniu sobie swej słabości; że chce rozumowo odnaleźć Boga, ale pojąć go może tylko dzięki sercu, czyli drogą intuicji; że w wielu sprawach jest *rozumem głupim* (*la raison imbécile*), że ma również swoje przesady (np. pojęcie własności) i uznaje wiele rzeczy za rozsądne (prawo, sprawiedliwość), które są tylko umowne. Powstały one drogą nawyku bądź też zostały narzucone przez ludzki egoizm jako wypływające z natury. Pascal podejmuje więc zarazem wątek senecjański o człowieku rozdartym na sferę „być” i „stwarzać pozór”, albowiem: *Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obtudą; i w sobie i wobec drugich*, a wobec tego *bywamy bardziej niepodobni do samych siebie niż do kogokolwiek innego*¹⁸. Pascal uznał *nędzę ludzkiego życia* za inherentną dla człowieczeństwa, bo natura ludzka została skażona grzechem pierworodnym, a łaska boża nie wszystkim została dana. Dlatego Bóg przed człowiekiem się ukrywa, a ludzki rozum nie jest w stanie go pojąć. Filozofowie oświecenia zwrócą uwagę na wypływający stąd fatalizm, który powoduje, że racjonalne i nieracjonalne postępowanie człowieka nie zależy od jego woli.

Poglądy Seneki, Montaigne’a, Hobbesa, Mandeville’a i Pascala na ambiwalentny charakter rozumu i racjonalności znalazły oryginalne przedłużenie i kontynuację u La Mettriego, który powiązał je i rozwinął w duchu immoralizmu. W imię autonomicznie pojmowanego prawa naturalnego uznał on wyrzuty sumienia i poczucie wstydu za przesady¹⁹, narzucone przez prawo pozytywne mające na celu zachowanie społeczeństwa kosztem ograniczenia praw jednostki do szczęścia. Głosząc prymat indywidualnego szczęścia i prawo cieszenia się rozkoszami zmysłowymi, La Mettrie nie nawołuje do anarchii. Udziela jedynie jak gdyby rozgrzeszenia pragnącym zażywania rozkoszy, wykazując, że

owe rozkosze nie przynoszą szkody społeczeństwu. Za szkodliwe społecznie uznaje natomiast tłumienie biologicznych popędów będących darem natury, która związała prokreację z przyjemnością. La Mettrie krytykuje więc restrykcyjny charakter praw religijnych uznających przyjemność seksualną za grzech i kultuwujących ascezę. Krytykuje także cywilne prawo pozytywne, które stosuje kary wobec niewierności małżeńskiej oraz seksualnych dewiacji. Wskazuje też La Mettrie na względną autonomię sfery prokreacji i sfery hedonistycznej seksualności, która może być sama w sobie wartością. Usprawiedliwiając wszelkie odmiany erotyzmu, jak to uczynił Arystyp, La Mettrie nie zapomina o miłości platonicznej i w epikurejskim utworze *Rozkosz*²⁰, sławi – w konwencji *roman pastoral* – uniesienia duchowe zakochanej pary pastuszków i towarzyszące im pieszczoty, ale odżegnuje się od uprawiania pornografii. W *Rozprawie wstępnej* oraz w *Anty-Senece albo o najwyższym dobru* głosi seksualny permissywizm, a rozgrzeszając tych, którzy słuchając głosu płci, narażają się na społeczną dezaprobatę, pozostawia swobodę wyboru. Jako filozof radzi im, aby nie słuchali społecznych przesądów. Jako obywatel wskazuje im ryzyko narażenia się na represje, choć ich nie pochwała. W szczególności zwraca się przeciw przesądowi dziewictwa kobiet i głosi ich nieograniczone prawo do korzystania z przyjemności zmysłowych. Prawdopodobnie pod wpływem lektury *Vénus la Populaire* (francuski tytuł dzieła Mandeville'a o prostytucji) określa wyzwoloną od przesądów kobietę terminem *vulgivague*, utworzonym właśnie od *Wenus Popularnej* zwanej *Vulgivaga*, czyli płacząca się wśród pospólstwa. O tych „ogólnodostępnych” kobietach La Mettrie pisze, zachwalając ustrój i obyczaje Sparty, gdzie *nie znano ani wstydu, ani kradzieży, ani cudzołóstwa. Wówczas kobiety były wspólne i ogólnodostępne jak suki. W niektórych okolicach mąż oddawał je pierwszemu lepszemu, ładnemu i dobrze zbudowanemu chłopcu*²¹.

La Mettrie odróżnia przyjemność zmysłową od wysublimowanej przez umysł rozkoszy, między którymi dostrzega całą gamę odcieni, co wiąże ze zróżnicowaniem biologicznej „organizacji” człowieka. Dlatego też sądzi, że każdy winien dążyć do takiej rozkoszy, do jakiej natura go predysponowała. Jeśli więc – powiada – *nie jesteś zadowolony doskonaleniem się w wielkiej sztuce rozkoszy, niechaj łajdactwo i rozpusta nie mają dla ciebie żadnej nieosiągalnej skrajności, gdyż brud i niestawa są twoim udziałem; tarzaj się jak wieprze, a będziesz szczęśliwy na ich sposób*²².

Trzeba na koniec podkreślić, że La Mettrie uwzględniła w swych rozważaniach nad prawem naturalnym i pozytywnym punkt widzenia stoików, którzy w imię doskonalenia się wewnętrznego głosili apatię, a więc heroiczne przezwyciężanie własnych

²⁰ Zob. J. Offray de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne...*, s. 461–521.

²¹ *Ibidem*, s. 397.

²² *Ibidem*, s. 438.

²³ Zob. M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław – Warszawa 1989.

²⁴ P. d'Holbach, *Le christianisme dévoilé. Textes choisis*, Paris 1957, s. 131.

namiętności i odporność na ciosy z zewnątrz. Tę naukę o apatii La Mettrie wykorzystał, traktując wyrzuty sumienia jako przesąd. Zatrzymał się natomiast przed egoistyczną konsekwencją, jaką z tej doktryny wydobyl Sade, głosząc prawo jednostki do cieszenia się rozkoszą kosztem innej osoby, nie rezygnując nawet z „sadystrycznych” dewiacji. Apatia oznaczała bowiem u stoików niewrażliwość zarówno na własne cierpienia, jak i na cierpienia innych, w trosce o spokój ducha. U Sade'a apatia utożsamiana jest z zadawaniem cierpienia, a zarazem obojętność na reakcję ofiary podczas stosunku seksualnego. Pojęcie „sadyzmu” nabrało dziś o wiele szerszego znaczenia. U Sade'a stanowiło ono logiczną konsekwencję, wyciągniętą z koncepcji stanu naturalnego Hobbesa opartego na prawie silniejszego, przy jednoczesnym odrzuceniu przez autora *Filozofii w buduarze* umowy społecznej, która zapewniła wszystkim bezpieczeństwo ze strony suwerena.

Utarło się mniemanie, że oświeceniowa kategoria przesądów koncentruje się na zdroworozsądkowej krytyce wszelkich wierzeń z pozycji antyklerykalizmu i ateizmu. Taki pogląd stanowi istotne zawężenie i uproszczenie problemu. Tego typu krytykę przesądów uprawiał Paul Holbach w początkowym okresie swojej działalności, kiedy to wydał szereg dzieł zawierających wyraz *superstition* albo *préjugé* już w samych tytułach: *Essai sur les préjugés* (*Rozprawa o przesądach*), *La contagion sacrée ou historie naturelle de la superstition* (*Święta zaraza albo historia naturalna zabobonu*), *Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés* (*Listy do Eugenii albo antidotum na przesady*) oraz wiele innych prac, które traktują chrześcijaństwo jako zbiór przesądów. Tego rodzaju krytykę utożsamia się często ze stosunkiem francuskiego oświecenia do religii w ogóle, które jakoby sprowadzało ludzkie wierzenia jedynie do ciemnoty ludów, strachu i oszustwa kapłanów. W innym miejscu próbowaliśmy wykazać, że francuskiemu oświeceniu zawdzięczamy powstanie nowej nauki, jaką była naturalna historia religii, wyprzedzająca o całe stulecie klasyczne ewolucjonistyczne religioznawstwo angielskie²³.

W wymienionych wyżej pracach Holbach uważa religię za *sztukę upajania ludzi entuzjazmem, by nie zajmowali się złem, którym obciążają ich rządzący*²⁴. Kładąc nacisk na szkodliwą społecznie funkcję religii, Holbach przeprowadza taki oto ciąg dowodów: człowiek jest zabobonny, bo jest lękliwy, a jest nim dlatego, bo jest pogrążony w ciemnocie; dlatego zaś jest w niej pogrążony, bo są w tym zainteresowani politycy i religijni oszuści. Rodzeniu się przesądów sprzyjają okoliczności zewnętrzne: nędza, klęski żywiołowe, epidemie. Holbach nie jest jednak pesymistą. Sądzi, że można uwolnić ludzkość od przesądów dzięki oświeconemu władcy, który podporządkuje sobie duchowieństwo, zadba o rozwój nauk i sztuk, o pomyślność ekonomiczną kraju, o religijną

tolerancję. Niekiedy jednak Holbach upatruje w religii pierwotne źródło wszelkiego zła społecznego, a wówczas jego rozumowanie przebiega następująco: wszystkie błędy wiążą się ze sobą; rodzą się one jedne z drugich, a jeśli sięgniemy do ich źródła, to zobaczymy, że wszystkie one zaczęły się od przesądów religijnych, którymi zarażony jest rodzaj ludzki. To od zabobonów religijnych wywodzą się wszelkie nasze przesady polityczne. Skoro już raz zostaliśmy oszukani w kwestii bogów i władców, który ich reprezentują, cały system naszych poglądów staje się długim łańcuchem przesądów. W efekcie, czyż nie na tym opierają się nasze uczucia podziwu, respektu i zamiłowania do rang, urodzenia, tytułów i honorów przysługujących możnym – słowem, do wszystkich dystynkcji, które rząd przyznaje zazwyczaj wskutek zabiegów, intryg, podłości i zdrady niektórych obywateli bardziej intryganckich, sprytnych i złych od innych²⁵

Holbach nie był jednak konsekwentny w głoszeniu tego rodzaju poglądu na przesady, znamienne dla wczesnego okresu jego twórczości, w którym dominuje krytyka *ancien régime'u*. W późniejszym okresie, kiedy przystąpił do kreślenia w *Etokracji* zarysu utopii społecznej, radykalizacji jego poglądów politycznych towarzyszyło odstępowanie od krytyki przesądów religijnych i głoszenie idei tolerancji.

Nieco inaczej przedstawia się kategoria przesądów u Voltaire'a. Wiąże się to z jego deizmem. Otóż uznaje on deizm za zgodną z rozumem religię filozoficzną, polegającą na wierze w Istotę Najwyższą, która stworzyła świat, nadała mu prawa i więcej się do niego nie wtrąca. Nie negując – wbrew ateistom – istnienia tak pojmowanego Boga, Voltaire utożsamia z przesądami wszelkie religie historyczne. Powiada więc, że *prawie wszystko, co znajduje się poza obrębem adoracji Istoty Najwyższej i podporządkowania serca jej odwiecznym nakazom, jest zabobonem*²⁶. Zgodnie z definicją przesądu jako poglądu nieopierającego się na sądzie, Voltaire rozróżnia dobre i złe przesady. Do pierwszych zalicza zasady moralne przekazywane przez wychowanie i tradycję, jak na przykład nakaz posłuszeństwa rodzicom czy zakaz kradzieży. Do takich dobrych przesądów włącza również odruchy instynktowne, takie jak macierzyńska miłość. Inną grupę przesądów wyodrębnianych przez Voltaire'a stanowią przesady zmysłów, które nas mylą, kiedy oglądamy tarczę słoneczną i na podstawie oglądu zmysłowego jesteśmy przekonani, że tarcza ta ma dwie stopy średnicy. Złudzenie, że Słońce krąży wokół Ziemi, Voltaire zalicza do przesądów fizycznych. Osobną grupę stanowią dlań przesady historyczne, opierające się na mitach i legendach. Za pokrewną, ale osobną ich grupę, uważa przesady religijne oparte na wierze w mityczne postaci, przekazywane przez święte księgi i wychowanie.

²⁵ *Ibidem*, s. 165.

²⁶ Voltaire, „Superstition”, w: *Dictionnaire philosophique*, Paris 1964, s. 357.

²⁷ C.F. de Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la religion*, Liège – Bruxelles 1773, s. 651.

²⁸ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 253.

²⁹ B. Suchodolski, *Rozwój i problematyka filozofii Oświecenia w Polsce*, w: *idem* (red.), *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 2: *Wiek XVIII – Oświecenie*, Warszawa 1956, s. 70.

Przesady religijne były przedmiotem zainteresowania również oświecenia chrześcijańskiego, które walczyło na dwa fronty: przeciwstawiało się zarówno ateistycznej, jak i deistycznej krytyce religii historycznych, utożsamianych z przesądami, a jednocześnie tępiło zabobony ludowe, które kompromitowały chrześcijaństwo doby oświecenia i stanowiły namiastkę herezji, kiedy próbowano je interpretować teologicznie. Za egzemplifikację postawy oświeconego teologa wobec przesądów może posłużyć artykuł *Superstition* zamieszczony w *Dictionnaire philosophique de la religion*, którego autorem jest ksiądz Claude François de Nonnotte. Dzieło to stanowi systematyczną polemikę ze *Słownikiem filozoficznym* Voltaire'a.

Czym jest więc przesąd? – pyta autor. – *Przesąd polega na praktykach, przepisach, maksymach uważanych za prawdziwie religijne, pożyteczne albo niezbędne, których Bóg nie ustanowił i dlatego nie może ich przyjąć lub akceptować. Starożytni określali przesąd dwoma słowami: Vana Religio albo raczej zbędna religijność bez podstaw, pożytku i konieczności*²⁷. Oświeceniowa postawa Nonnotte'a wyraża się w dezaprobacie dla zapędów inkwizytorskich. Sądzi, że źródłem przesądów nie jest ludzka złość, ale *brak światła umysłu i zła edukacja*, czyli zabobonne praktyki rodziców, a więc tradycja. Pobożny autor rozgrzesza całkowicie tych, którzy nie uprawiają praktyk magicznych, ale wierzą w zabobony niewinne i neutralne, jak obawa, aby nie zasiąść przy stole jako trzynasta osoba, aby nie spotkać w piątek orszaku pogrzebowego czy też aby pierwszą osobą spotkaną w Nowy Rok nie była kobieta. W świetle wypowiedzi Nonnotte'a nie jest przypadkiem, że przesady w postaci ludowych zabobonów były przedmiotem szczególnego zainteresowania oświeconych myślicieli polskich, którzy częściej niż gdzie indziej wywodzili się z duchowieństwa. Mylą się jednak ci historycy polskiej filozofii, którzy twierdzą, że w dobie oświecenia *nie występuje u nas ateizm i nie znamy w literaturze tego okresu żadnego tekstu, który by wyraźnie reprezentował taką postawę*²⁸. Nie jest również prawdą, że *nasza łączność z filozofią francuskiego Oświecenia była najśłabsza w tym zakresie, w którym filozofia ta formułowała najbardziej zdecydowane zasady materializmu i ateizmu. Nie znalazł u nas uznania ani Helvecjusz, ani Holbach*²⁹. W rzeczywistości, tego typu literatura w naszym oświeceniu była bogato reprezentowana przez anonimowy nurt podziemny, obfitujący w rękopiśmienne przekłady Holbacha, Helvétiusa i Boulanger'a czy też mniej radykalnego Volneya. Wśród nich odnajdujemy rękopiśmienne przekłady dzieł Holbacha dotyczące właśnie krytyki religijnych przesądów³⁰.

Oddziaływanie wspomnianej wyżej literatury zagranicznej miało jednak zasięg ograniczony ze względu na jej głównie

rękopiśmienny charakter. Bardziej kompromisowy charakter oficjalnego polskiego oświecenia spowodował, że krytyka przesądów skupiała się nie na religii, ale na zjawiskach parareligijnych, a więc na czarownictwie i magii. Na tego typu krytyce skoncentrowali się oświeceni przedstawiciele duchowieństwa, którzy działali w okresie stanisławowskim. Wśród nich spotykamy biskupa Józefa Andrzeja Załuskiego, który w 1766 roku opublikował *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych*, gdzie zajął się przesądami rozwijającymi się na peryferiach chrześcijaństwa. W dziele Załuskiego znajdujemy w zasadzie obszerny katalog zabobonnych praktyk i przesądów, zebranych z wcześniejszych dzieł zachodnioeuropejskich poświęconych tej problematyce. Oświecony biskup wierzy jednak w diabły, którym przypisuje moc wprowadzania ludzi w błąd, na skutek czego uprawiają oni tajemne praktyki, wierzą w czary i dochodzą winy czarownic poprzez pławienie. Ogólna intencja Załuskiego jest taka, że tylko Kościół ma prawo rozpatrywać zasadność oskarżeń o czary, a sprawę posądzeń o nie należy badać *naturalnymi dowodami i probacjami*. Przede wszystkim należy ludzi oświecać:

Prawa zalecają pasterzom, aby nauczali, oświecali ludzi tych, którzy czynią te zabobony wierząc i twierdząc, że niektóre niewiasty we czwartki schadzki czynią nocne jako w Polsce zwyczajni mówić na Łysy Górze, gdzie się mają z Dianą cieszyć, wielkie z nią przez nie odprawując podróże w licznym towarzystwie innych niewiast. Powinni tedy dowodzić im rzecz niepodobną i nieprawdziwą, albowiem takowe niewiasty przymierze z czartem mające, od czarta omamione, na miejscu we śnie leżąc rozumieją, że w rzeczy samej na takich znajdują się schadzki, co jest oszukanie czartowskie, dla czego księża plebani, kaznodzieje powinni ten błąd wyłuszczać ludziom wierzącym, aby ci sami, którzy lub które omamione od czarta nie wierzyli takowym potwarzom szatańskim, który we śnie w różnych postaciach stawia się, aby duszę mógł złowić i takich Kościół przyjmować nie powinien, lecz jako Matka z błędów dzieci swoje wyprowadza³¹.

Jedyny fragment rozprawy Załuskiego, który zdaje się wskazywać na bezpośrednią, autentyczną obserwację, dotyczy *plawienia, które czynią bądź to do dojścia do prawdy, bądź to, co bezbożni czynią gospodarze, którzy widząc suszę, aby deszcz był, pławią niewiasty lub wodę na granicę nosić każą, o, jak ciężko grzeszą wierząc w takowe gusa i zabobony kuszając Pana Boga, a bliżniemu na stawie szkodząc, takich jako prawdziwych guślarzów i zabobonników Kościół święty karać i wyklinać będzie³².*

W drugiej połowie XVIII wieku modę na czarownice zastępuje moda na wampiry, w Polsce bardziej znane pod nazwą upiórów. Uboczną formą wampiryzmu było wilkołactwo. Wszystkie te zabobonne wierzenia i praktyki doczekały się w polskiej

³⁰ Spośród tekstów, które poświęciłem tego typu literaturze filozoficznej, wymienię tylko ważniejsze: *Podziemie filozoficzne polskiego oświecenia*, „Człowiek i Światopogląd” 9 (1973), s. 109–129; *Polskie oświeceniowe przekłady Holbacha*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 17 (1971), s. 140–168; *La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises*, w: O. Bloch (red.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, s. 263–271.

³¹ J.A. Załuski, *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych oraz Opisanie niegodziwości, która pochodzi z sądzienia przez próbę pławienia w wodzie mniemanych czarownic, jako takowa próba jest omylna, różnymi dowodami*, Berdyczów 1766, s. 64.

³² *Ibidem*, s. 67.

³³ Zob. D. Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009; E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przekł. A. Pers *et al.*, Kraków 2004; L.P. Stupecki, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987; B. Köpeczi, *Węgierskie wampiry – skandal wieku oświecenia*, „Euhemer” 4 (1984), s. 45–55.

literaturze i w polskich przekładach szczegółowego omówienia³³. Dlatego też ograniczymy się w tym miejscu do paru uwag. Otóż znamienne jest rzeczą, że moda na poszczególne formy przesądów nasilała się w Polsce zazwyczaj później, niż miało to miejsce w Europie Zachodniej. Polowanie na czarownice upowszechniło się w naszym kraju później niż w Niemczech, a przyczynił się do tego wydany tam *Młot na czarownice* (1486), który pełnił funkcję inkwizycyjnego kodeksu karnego. W Niemczech i we Francji apogeum polowania na czarownice, które zaczęło się w XIII wieku, miało miejsce w latach 1580–1680. U nas nastąpiło znacznie później i, formalnie rzecz biorąc, zakończyło się po roku 1776, kiedy to ukazała się konstytucja sejmowa zakazująca stosowania tortur i kary śmierci wobec oskarżanych o czary. Na niemiecką proweniencję polskiej epidemii czarów wskazuje Władysław Smoleński w *Przewrocie umysłowym w Polsce* i podpira swą tezę solidnymi argumentami. Tezę tę zdaje się potwierdzać określenie diabła przez Mickiewicza w *Pani Twardowskiej: istny Niemiec*. Sądzę jednak, że koncepcja dyfuzjonistyczna nie wyczerpuje problemu, gdyż zarówno religia, jak i parareligia w postaci magii i czarów, stanowią zjawiska kulturowe podlegające ogólnym prawidłowościom zachodzącym zarówno w sferze socjologii, jak i antropologii. Żaden sformalizowany i w pewnym sensie zastygły system religijny nie obejmuje żywiołowo i spontanicznie rozwijających się treści. Stąd rodzą się zjawiska parareligijne, religijność peryferyjna, która nie jest jeszcze herezją, ale w panującej religii mieści się z trudem. Ta religijność, podobnie jak religijność zorganizowana w system, stanowi ważny element kultury, która powoli się rodzi i powoli zanika. Ma też swoją tradycję. Kiedy zastanowimy się nad czarownictwem, w takiej jego postaci, jaką przybrało ono w subkulturze oświeceniowej, to zauważymy w nim koegzystencję wielu wątków znamienych dla kultów archaicznych. Czarownica nazywana jest Dianą, ową boginią księżyca i płodności, której misteria obchodzono na wzgórzach nocą. Można więc zastanowić się, czy zdeprecjonowane – przez nadanie im pogardliwej nazwy „sabat czarownic” – pozostałości pogańskiej tradycji, w której religijność przeżywana była nie statycznie, jak w chrześcijaństwie, ale dynamicznie, w tanecznej chorei i rytmicznych podskokach zwanych *saltatio*, nie przeszły do średniowiecza i czasów nowożytnych z ich ludycznością, która wyrażała się w ekstatycznym tańcu, wspólnej zabawie, swobodnym uzewnętrznianiu się zdrowych popędów biologicznych. Takie ludyczne elementy zachowały się jeszcze w XVIII wieku w postaci Święta Głupców, w obrzędach karnawałowych i noworocznych. Owe krótkotrwałe, wesołe, niekiedy wulgarne i sprośne, obrzędy stanowiły manifestację zdrowego instynktu życia stłumionego przez oficjalną religijność intelektualną, a zarazem ascetyczną. Podsumowując tę dygresję, można

stwierdzić, że z czarownicami ma się rzecz podobnie jak z tarantystkami. W XVIII wieku uchodziły one za nieszczęśliwe kobiety cierpiące na dziwną chorobę spowodowaną ukąszeniem pająka i wymagającą raz do roku kuracji w postaci tańca, który kończył się ekstatycznym stanem konwulsji o cechach erotycznych. Lekarze osiemnastowieczni sądzili, że tarantystka po takim transie dochodziła do zdrowia, bo podczas intensywnego tańca wypociła z siebie jad tarantuli. Dopiero pół wieku temu Ernesto de Martino dostrzegł, że w czasie seansu zwanego *carnevalletto delle donne* kobieta odgrywała raz w roku i w tym samym dniu główną rolę. Było to jej święto, podczas którego sprowadzona przez męża orkiestra grała jej tarantellę, a ona w jej rytm tańczyła przed zgromadzoną wioską apulijską, jak gdyby chciała rzec: patrzcie, ja istnieję. Być może, że czarownica przyznająca się do kontaktu cielesnego z diabłem jako „wielkim chłopem”, który przejechał po niej jak wóz naładowany żelastwem, mogła mieć satysfakcję, że wystąpi jak tragiczna aktorka skupiająca uwagę publiczności. Budziła podziw opowieściami o nocnych spotkaniach z diabłem, z którym tańczyła podczas „czarnej mszy”, spółkowała upojona magiczną miksturką, zawierała z nim pakt, przekazując mu włos z genitaliów lub otrzymując znamię po zadrapaniu pazurem. Zdania specjalistów są zresztą podzielone, czy posądzona o czary traktowana była mniej surowo przez inkwizytorów, kiedy przyznawała się do zarzucanych jej czynów, czy też kiedy im zaprzeczała.

Inna możliwość interpretacyjna czarownictwa, nie tylko w dobie oświecenia, ale czarownictwa w ogóle, jaką stwarza antropologia kulturowa, to fenomen kozła ofiarnego, na którego społeczność w okresie publicznych klęsk zrzucała winę za ich spowodowanie, co powodowało wykluczenie i wypędzenie ze wspólnoty lub oskarżenie o czary jako działanie na szkodę otoczenia. Oskarżenie to dotyczyło najczęściej wdów, starych panien, kobiet samotnych, żyjących poza rodziną, nieprzystosowanych do reguł obyczajowych i zwyczajowych grupy. Samo istnienie takich kobiet niepoddających się socjalizacji traktowane było podejrzliwie, a stawało się punktem zapalnym, jeśli w grę wchodziła seksualność lub podejrzenie o jakiekolwiek inne działanie na szkodę bliźnich dzięki magicznej mocy przypisywanej kontaktom z diabłem. Kobieta odgrywająca rolę kozła ofiarnego była najczęściej wypędzana z wioski, której ład społeczny rzekomo zakłócała.

Wiara w wampiry, która w XVIII wieku wypierała czarownictwo, należała tak jak ono do sfery demonologii, podlegała – mimo swojej osobliwości – ogólnym uwarunkowaniom społecznym i kulturowo-etnicznym. Rozwijała się ona początkowo głównie na obszarach południowo-wschodnich Europy wśród prawosławnej ludności słowiańskiej, ale też na obszarze Grecji, Rumunii i Węgier³⁴. W ówczesnej Polsce jako wiara w upiory występowała

³⁴ Materiały z tego obszaru wykorzystał Luc Orešković, *Le thème des lycanthropes et des vampires, de Dom Calmet à l'abbé de Fortis: une approche des pays des confins*, „Dix-huitième Siècle” 42 (2010), s. 265–283; zob też G. Klaniczay, *Gerard van Swieten und die Anfänge des Kampfes gegen Aberglauben in der Habsburg-Monarchie*, „Acta Historica Scientiarum Hungaricae” 34 (1988), nr 2–3, s. 225–247.

głównie na obszarach Polesia, Podola i południowej części Ukrainy, w rejonie Karpat. Trzeba zauważyć, że dokumenty dotyczące czarów czy też wampirów albo upiorów nie pochodzą od tych, którzy w nie wierzyli, bo byli to analfabeci, ale od tych, którzy z ich wierzeniami walczyli lub je krytykowali z pozycji inkwizytorskich bądź oświeceniowych. Paradoksalnie, pisanie o przesądach przypominało broń obosieczną, bo uświadamiało ludzi o ich szkodliwości i nieracjonalności, a zarazem budziło grozę przed czarami i wampirami. Na przełomie XVIII i XIX wieku wampiry lub upiory weszły do literatury i sztuki, budząc jedynie emocje estetyczne, gdyż zaspokajały potrzebę mocnych wrażeń. Niekiedy występujący w tytułach sztuk lub utworów wampir lub upiór stanowił chwyt reklamowy. Prawdopodobnie działająca aktywnie w Warszawie artystyczna diaspora włoska przyczyniła się do utożsamiania wampira z diabłem włoskim lub weneckim, który wstawał z grobu, zagrażając żyjącym, i do niego wracał. O takiej obecności wampira świadczy komedio-opera Stanisława Kostki Potockiego *Diabeł włoski, czyli nieboszczyk żyjący* wystawiona w 1803 roku przez Wojciecha Bogusławskiego jako *Umarty żyjący czyli diabeł włoski, z udziałem trupy włoskiej. Półdiabeł wenecki albo czarownica poleska* (1789) to również tytuł utworu stanowiącego podróbkę dzieła Jana Bohomolca, którym zajmujemy się niżej.

Istotną rolę w utożsamianiu wampira z diabłem włoskim lub weneckim w polskiej literaturze odegrała kampania oświeconych teologów włoskich (Girolamo Tartarotti, Giuseppe Davanzati) i austriackich teologów józefinistycznych (Gerard van Swieten), popierana przez papieża Benedykta XIV (w latach 1740–1758). Najgłośniejsze dzieło na temat wampirów napisane z pozycji oświeconego chrześcijaństwa ukazało się jednak w 1746 roku we Francji: *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie* (Paris 1746). Jego autorem był benedyktyn Augustin Calmet. O poczytności tego dzieła świadczą kolejne jego cztery wydania (ostatnie w 1759 roku) oraz przekład włoski (1756) i niemiecki. Do jego rozgłosu przyczynił się niechcący Voltaire, który kpił sobie ze skrupułów Calmeta jako teologa próbującego wyjaśnić genezę wampirów poprzez poszukiwanie ich naturalnych przyczyn, a jednocześnie biedzącego się nad pogodzeniem wiary w wampiry wstające z grobów i do nich powracające z nauką o zmartwychwstaniu. Voltaire stwierdził, że jedynymi istniejącymi realnie wampirami są mnisi. Skojarzył sobie też wampira z historią Piotrowina³⁵, który jakoby wstał grobu, w którym leżał od trzech lat, jedynie po to, by pokwitować biskupowi Stanisławowi Szczepanowskiemu sumę, której nigdy nie otrzymał, i w ten sposób pomóc mu wygrać proces sądowy z królem Bolesławem Śmiałym. Można przypuszczać, że do Voltaire'a sięgnął jak zwykle Potocki,

kiedy pisał w Świstku krytycznym: *Do tego, jak wielu ludziom na tym świecie, umrzeć mi się nie chce; osobliwie umrzeć ze wszystkim i na zawsze; więc czasami, nowy czy upiór, czy Piotrowin, powstanę z grobu i żyć będę*³⁶.

Dzieło Calmeta szybko dotarło do Polski, bo uczony benedyktyn utrzymywał kontakt z oświeconymi duchownymi w naszym kraju. Korespondował z Piotrem Śliwickim, z którym nawiązał kontakt osobisty podczas jego pobytu we Francji (do 1739 roku). Śliwicki był wizytatorem generalnym Zgromadzenia Księżych Misjonarzy, proboszczem kościoła Świętego Krzyża, spowiednikiem Stanisława Augusta, przyjacielem Józefa Andrzeja Załuskiego, Stanisława Konarskiego i zwolennikiem filozofii *recentiorum*. W liście do Calmeta z 3 lutego 1745 roku, kiedy ten przygotowywał swoje dzieło, wyraził na jego prośbę swój pogląd na wampiry w Polsce. Otóż Śliwicki (u Calmeta *Sliviski*) zwrócił uwagę Calmeta na dwie rezolucje Wydziału Teologicznego Sorbony, które zakazywały *obcinania głowy i znęcania się nad zwłokami rzekomych upiórów (oupires)*³⁷. *Co więcej, powiada on [Śliwicki], iż w Polsce ludzie są tak przekonani o istnieniu upiórów, że skłonni byłiby uważać niemal za heretyków tych, którzy myśleliby inaczej. Jest wiele faktów na ten temat, które uważają niemal za niepodważalne i przytaczają nieskończoną ilość świadków. Zadałem sobie trud – powiada – aby dotrzeć do samego źródła i zbadać tych, których podawano za świadków naocznych; okazało się, że nie znalazł się nikt, kto ośmieliłby się potwierdzić fakty, o które chodziło i że były to tylko senne marzenia i przywidzenia spowodowane przez strach i przez nieuzasadnione bajki*³⁸.

Dzieło Calmeta posłużyło za główne źródło informacji Janowi Bohomolcowi jako autorowi dzieła *Diabeł w swojej postaci albo z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany*, część pierwsza (Warszawa 1772). Fakty, które dodał od siebie, dotyczą *Białej Rusi* i *Czerwonej Rusi*. Autor nie podaje jednak konkretnych nazw miejscowości, osób i faktów, co może sugerować, że przytacza je tylko na podstawie zasłyszanych w dzieciństwie spędzonym na Białorusi opowieści o duchach i strachach. Szczegółową analizę zawartości dzieła Bohomolca znajdziemy w niedawno opublikowanej pracy na temat magii i czarów w okresie polskiego oświecenia³⁹. Pokusimy się więc o krótkie porównanie tekstów Calmeta i Bohomolca, ograniczając się do kilku spraw zasadniczych. Otóż obaj autorzy reprezentują postawę oświeconego katolika. Obaj zdają sobie sprawę, że muszą działać na dwa fronty: zwalczać ludowe przesady w imię zdrowego rozsądku, a jednocześnie wystąpić przeciwko filozoficznej krytyce przesądów, traktującej samą religię chrześcijańską jako przesąd. Calmet dyskretnie przeciwstawia się krytyce jego dzieła, prowadzonej przez Voltaire'a, który zalicza je do literatury teologicznej traktowanej pogardliwie.

³⁶ S.K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu i Świstek krytyczny*, Wrocław 1955, s. 68.

³⁷ A. Calmet, *Dissertation sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenants de Hongrie, de Moravie, etc.* Einsiedeln 1749, t. 2, s. 218.

³⁸ *Ibidem*, s. 219.

³⁹ D. Kowalewska, *op. cit.*

On zaś, będąc teologiem, pragnie chrześcijaństwo unowocześnić i uwolnić – w miarę swych możliwości – od zabobonów. Poza tym chce zbadać problem wampiryzmu w jego rozwoju historycznym. Jako historyk daje więc przegląd zjawisk kojarzonych w literaturze antycznej i w Biblii z opętaniami oraz ekstatycznymi kultami saliów i korybantów, a w średniowieczu – biczowników, tancerzy świętego Wita, zatrzymuje się zaś na konwulsjonistach świętego Medarda w pierwszej połowie XVIII wieku. Stwierdza istotny fakt, że zabobonne wierzenia są kwestią przemijającej mody, albowiem jedne przesady ustępują miejsca innym, a więc w umyśle ludzkim istnieje jakieś zapotrzebowanie na tego rodzaju zabobony.

Ważną rolę w powstawaniu przesądów Calmet przypisuje rywalizacji między różnymi odłamami chrześcijaństwa. Zauważa, że wampiryzm i inne przesady rozwijają się bujnie na obszarach, gdzie katolicyzm jest przemieszany z prawosławiem. Wyklęci schizmatycy sądzą, że ich dusze, nie mogąc dostać się do nieba, błakają się w czyśćcu i pojawiają się na ziemi w postaci upiórów. Ważną rolę przypisuje Calmet środowisku społecznemu. Sądzi, że wiara w złośliwe duchy krzewi się wśród ludów biednych i kulturowo zacofanych. Wampir kojarzy mu się z kołtunem (*plica polonica*) i gorzałką. Niski stan higieny wiąże z epidemiami. Zauważa, że właśnie podczas epidemii przerażeni ludzie zaczynają szukać wampirów jako sprawców ich nieszczęścia. Stosują przy tym stały rytuał magiczny. Mianowicie odkopują zwłoki podejrzanego o wampiryzm, czyli wysysanie krwi z osób żyjących, następnie przebijają je kołkiem z drzewa osikowego, odcinają głowę, którą wkładają między kolana. Jeśli ten zabieg nie pomaga, ciało wampira zostaje spalone, a prochy – na wszelki wypadek – wrzucane do rzeki.

Calmet szuka wyjaśnienia wampiryzmu, uciekając się do modnej w ówczesnej medycynie redukcji stanów psychopatycznych do zjawisk naturalnych. Píše na przykład o wpływie trucizn, ziołowych naparów, jadów dostających się do organizmu przez ukąszenie wampira czy zadrapanie przez diabła w opętaniach czarownic.

Bohomolec podejmuje ten rodzaj redukcjonizmu, a głównym jego osiągnięciem jest wykorzystanie badań prowadzonych przez Hermana Boerhaave'a, który zgodnie z tradycją Hipokratesa, wyjaśniał funkcjonowanie organizmu ludzkiego i jego duszy krążeniem tchnień naturalnych, witalnych i animalnych (*spiritus animales*). Jest też obeznany z fizjologią kartezjańską, w której te tchnienia zostały sprowadzone do jednej kategorii *esprits animaux*. Te tchnienia Bohomolec określa jako *duchy żywe*. Zgodnie z tradycją kartezjańską Bohomolec wyjaśnia również funkcjonowanie organizmu człowieka jako mechanizmu. Na tej naturalnej zasadzie opiera krytykę rzekomych dziwnych zachowań domniemyanych

wampirów. *Obrońcy upiórów* – powiada – *udawać też za cud śmiejącą, iż gdy z trupów serce wyrywają, upiór śmieje się i płacze, oczy otwiera: cóż w tym osobliwego? Wszak w ciele ludzkim wszystkie części tak są złączone jak kółka w zegarku, gdy jedne części wzruszysz, zaraz ruszają się muskuły, usta, oczy, nos w śmiejących się i płaczących i na różne strony otwierające. Gdyby ci Ichmć byli kiedy przytomni rozcinań i rozbierania ciał przez lekarzów, poznalby, iż śmiech i płacz upiórów śmiechu, a nie wzgardy warty*⁴⁰.

W podobny sposób Bohomolec tłumaczy ekstatyczne stany i zachowania czarownic. Sądzi, że stosowały one archaiczne techniki ekstazy, polegające na stosowaniu środków halucynogennych. Zgodnie z osiemnastowieczną medycyną wiąże ich stany psychopatologiczne z histerią. Chorobę tę, której nazwę zawdzięczamy Hipokratesowi, wyobrażano sobie jako efekt oddziaływania podrażnionej i nieusatysfakcjonowanej seksualnie macicy, która przemieszczała się wewnątrz kobiecego ciała na kształt *zwierzęcia w zwierzęciu* i powodowała przez swe ruchy zaburzenia w innych częściach ciała. W XVI wieku zaczęto wiązać histerię z oparami (waporami) macicy uderzającymi do mózgu. Lekarz Ambroise Paré stosował pesarium, pozwalające rozszerzyć szyjkę macicy, aby można było przez ten otwór wpuszczać pachnące kadzidło, zdolne ściągnąć macicę na swoje miejsce⁴¹. Pogląd taki podzielał lekarz Rabelais i radził kurację hysterii polegającą na zaspokojeniu pożądań macicy, albowiem *skoro to zwierzę jest nasycone (jeśli w ogóle może być nasycone) pożywieniem, które natura przygotowała mu w mężczyźnie, wówczas wszystkie jego osobliwe drgawki ustają, wszystkie jego apetyty cichną, wszystkie furie uśmierzają się. Dlatego nie dziw się, że jesteśmy w nieustannym niebezpieczeństwie rogalstwa, wobec tego, iż nie jest w naszej mocy codziennie zaspokoić to zwierzątko i wygodzić mu do syta*⁴². Dopiero w XVII wieku zaczęto wiązać histerię z patologicznym funkcjonowaniem mózgu, ale nadal czyniono z macicy pierwotne źródło choroby, która mogła przybierać różne dziwaczne stany psychiczne, przypisywane również czarownicom.

Środki odurzające i halucynogenne służą również Bohomolcowi do „naturalnego” wyjaśnienia zachowań czarownic, przypominających histerię. Opisując napowietrzne podróże czarownic na sabat, poprzedzane nacieraniem się olejkami, Bohomolec pyta: *Do czego bowiem ten olejek potrzebny? Alboż szatan nie mógłby czarownicy zanieść bez tego przygotowania? Kto w drogę wyjeżdża, wóz a nie siebie smaruje; na szatanie jeżdżą czarownice, więc szatana tym olejkim, aby nie skrzypił namaszczać by powinno. Jakżę tedy ma moc ten olejek? Oto wzbudza duchy żywe, które żeżwiej biegając tymi drogami, którymi biegły, gdy o tym czarownice myślały, też same umysłowi wystawiają obrazy. Przykład tego mamy w pijanych: czemu co u żywego*

⁴⁰ J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wróżbach, losach czarach*, cz. 2, Warszawa 1777, s. 117.

⁴¹ Stosowną ilustrację przyrzędu znajdujemy w: I. Veith, *L'histoire de l'hystérie*, Paris 1973, s. 120.

⁴² F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, przekł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1953, t. 1, s. 453.

⁴³ J. Bohomolec, *op. cit.*, s. 131.

⁴⁴ S. Staszic, *Dziennik podróży*, Kraków 1931, s. 357.

⁴⁵ Zob. T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, Poznań 1842, t. 2, s. 104 (wyd. 1: 1800–1801).

w sercu, to u pijanego na języku? Bo wino lub inny likwor gorący wzbudza duchy żywiące, a te myśli też same, które mieli trzeźwi. Na to, jakie pytam się osoby najczęściej w tych nocnych ptaków zamieniają się? Niewiasty, to jest skłonne z natury do melancholii i częstokroć podległe hipokondrii, którą w nich nazywają lekarze „hystericus morbus” albo maciczna choroba⁴³.

Pierwszy obszerny i pozbawiony wiary w demony opis wierzeń ludowych związanych z upiorami i czarownictwem na obszarze Podola pozostawił Stanisław Staszic w *Dzienniku podróży*. Opis ten powstał podczas jego podróży do Lwowa na przełomie 1799 i 1800 roku: *Podole ludem niskiej wiary osiadłe, więcej ma zabobonu, jak inne kraje polskie. Powszechnie jeszcze upiory chodzą. Są upiory żywe i upiory umarte. Ci żywi, to oszusty, które udają, że rozmawiają z duchami i z tych dowiadują się, gdzie pochowany leży ten upiór, co przyczyną staje się nieszczęścia panującego, jako to: posuchy, zbytniego deszczu, nieurodzaju, gradu, ognia, odchodu bydła albo moru ludzi. Taki oszust trzy czwartki zwykł obierać, w których nocach chodzi do jakiejś kniei albo w dalekie stepy. Tam po różnym mruczeniu, kreśleniu woła, a to zawsze dobiera miejsca gdzie są jakieś echa. Po tym czwartku wskazuje, gdzie leży upiór. Dobywają trupa, ucinają głowę i między nogami grabowym kołem przybijają. Są to popów nauki. Te głupstwa dotąd w kwiecie w krajach zaboru Moskalów⁴⁴.* W opisie tym miesza się warstwa dokumentacyjna zaobserwowanych w terenie zabiegów magicznych przypominających czarownictwo, magię lub szamanizm, oraz ludowej wiary, ocenianej przez pryzmat oświeceniowej teorii impostury. Jednocześnie Staszic wyraża przekonanie, że dzięki polityce oświeconego władcy ludowe przesady znikną, jak stało się to na obszarach znajdujących się pod panowaniem Józefa II.

Przesady jako element ludowej kultury ulegają znamiennej przewartościowaniu na przełomie XVIII i XIX wieku. Tadeusz Czacki nie podzielał zdania Bohomolca, że czary i upiory należą jedynie do sfery chorobliwych urojeń⁴⁵. Tą drogą poszedł również Hugo Kołłątaj, który pisząc o jego *Litewskich i polskich prawach*, uznał, że zabobony i gusła ludowe kryją w sobie racjonalne treści i mogą służyć do odtwarzania historii narodu polskiego, którego nie stanowi sama szlachta. Rehabilitacja ludu jako nośnika tradycyjnych wartości kulturowych nie ma jeszcze u Kołłątaja zabarwienia romantycznego. Lud stanowi dlań żywy relikwiarz przeszłości, której obraz można odtworzyć przez *wiedzę o gustach i zabobonach jak mówią, a w rzeczy samej o dochowanych zwyczajach dawnej religii pogańskiej, jak to o sobótkach podczas przesilenia dnia z nocą letniego i podobnych innych⁴⁶.*

Istnienie romantycznej koncepcji przesądów daje się zauważyć wyraźnie już w twórczości Stanisława Kostki Potockiego, który zajął

wobec romantyzmu stanowisko krytyczne, reprezentując postawę ortodoksyjnego reprezentanta oświeceniowego racjonalizmu i klasycyzmu. Sposób tej krytyki, jak to pokazaliśmy na przykładzie kojarzenia również przez Potockiego upiora z Piotrowinem, przypomina ironię wolteriańską. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że krytyka ta prowadzona była w specyficznej polskiej sytuacji, jaka się wytworzyła po rozbiorach i po rewolucji francuskiej, jak również po upadku Księstwa Warszawskiego. Był to okres, gdy do głosu dochodzą siły konserwatywne, których ideologię reprezentowały obskuranckie prace Karola Surowieckiego – prace zresztą mało oryginalne, bo wykorzystujące twórczość Augustina Barruela i Jeana-François de La Harpe, i zabarwione wulgarnymi wymysłami przeciwko filozofom oświecenia, jakobinom i liberałom. Do niego też jest adresowana krytyka Potockiego. Polemizując na ten temat z Surowieckim, Potocki pisze: *Powstaje gorliwy nasz pisarz od początku przeciwko tak od siebie nazwanemu pseudoliberalizmowi, lecz nie udowadnia iżby ci, do których mówi, pseudoliberalistami byli; a co większa, sam dobrze rozumieć nie zdaje się prawdziwego znaczenia słowa liberalności, twierdząc, że inaczej na polski wyłożyć się nie może, jedno słowami: wolnomysłność albo wolnowładność; właściwiej by ją nazwać można sposobem wyzwolonym myślenia*⁴⁷.

Miał Potocki odwagę bronić zdobyczy rewolucji francuskiej, która wprawdzie przyniosła wiele nieszczęść, ale zniósła feudalizm, przez wieki rodzący inne nieszczęścia. Dlatego też pisał, polemizując z Surowieckim: *Z tego powodu należy nam się mieć na straży przeciwko tym, co wraz mieszając złe i dobre z rewolucji wyniki, pod pozorem pierwszego chcieliby zniszczyć drugie, a nawet wrócić nas do ciemnoty i przesądów feudalnych wieków, dobru wszystkich rządów i ludzi zarówno przeciwnych, a których większa część zwalona przed zaczęciem się rewolucji, już wtedy w pogardzie leżała*⁴⁸.

Potocki koncentruje się na krytyce ciemnogrodu polskiego reprezentowanego przez *stany mistyczne-romantyczne i gocko-sarmackie*⁴⁹. Jeżeli chodzi o pierwsze z nich, to Potocki ma na myśli mistykę, która rozwijała się na peryferiach zarówno filozofii oświeceniowej, jak i teologii chrześcijańskiej na przełomie XVIII i XIX wieku. W Polsce przejawiała się ona w postaci profetyzmu konfederacji barskiej (Wernyhora i Marek Jandołowicz) czy też iluminizmu Tadeusza Grabianki⁵⁰. Iluminizm, okultyzm, teozofia, kabalistyka – wszystkie te nurty mistyczne trafiały do Polski poprzez Swedenborga, Saint-Martina, Mesmera, Lavatera, Cagliostro i wielu mniej znanych reprezentantów irracjonalizmu.

Trudno powiedzieć, których mistyków Potocki ma na myśli, kiedy pisze o stanach *mistyczno-romantycznych*. Jeżeli chodzi o romantyków, to zważywszy na daty opublikowania *Świstka krytycznego*

⁴⁶ List Hugona Kołłątaja do Jana Maja księgarza w Krakowie, pisany w Ołomuńcu z więzienia 15 lipca 1802, w: H. Kołłątaj, *Wybór pism naukowych*, oprac. K. Opalek, Warszawa 1953, s. 420–421.

⁴⁷ S.K. Potocki, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 20.

⁵⁰ Obszerniej na ten temat zob.: J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*, Warszawa 1924.

⁵¹ S.K. Potocki, *op. cit.*, s. 21.

⁵² *Ibidem*, s. 295.

⁵³ J.G. Herder, *Mysli o filozofii dziejów*, przekł. J. Galecki, wstęp i kom. E. Adler, t. 1–2, Warszawa 1962, t. 2, s. 328.

(1816–1818) i *Podróży do Ciemnogrodu* (1820), krytyka romantyzmu nie dotyczyła *Poezji* (1822) i *Dziadów* (1822) Adama Mickiewicza, które otwiera wiersz *Upiór*. Chodzi więc o konserwatywny romantyzm religijny z jego rehabilitacją średniowiecza i gotyku, który pojawił się w Niemczech (Novalis, Schlegel i Schelling) i we Francji (Chateaubriand). Potocki nie zajmuje jednoznacznego stanowiska wobec dokonującego się w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku przechodzenia od klasycyzmu do romantyzmu. Z jednej strony zauważa, że klasyczne przepisy hamują *przyrodzoną wolność*, z drugiej – że ta wolność służy tym, co pragną żyć w ciemności oraz tym, *co podają łatwe środki zmienienia niewiadomości w umiejętność, szaleństwa w geniusz, a to pod zastłoną transcendentalnej niezrozumiałości swojej*⁵¹. Potocki zajmuje też ambiwalentne stanowisko wobec ludowej tradycji ustnej, kojarzonej dotąd z przesądami. W *pieśniach pospolitego ludu* gotów jest dostrzec ukryte treści odnoszące się do realnych faktów historycznych, ale jednocześnie wskazuje, że owe treści są dowolnie interpretowane, a więc ich racjonalne jądro jest trudne do określenia. Istotna jest też wzmianka Potockiego, że uczeni daremnie starali się opublikować zbiór dawnych tradycji zachowanych w tych pieśniach, *bo im tego nigdy pozwolić nie chciała Inkwizycja święta*⁵². Chodzi tu niewątpliwie o rehabilitację słowiańskich wierzeń pogańskich i dawnych słowiańskich obyczajów.

Tę tendencję zapoczątkował Herder, zamieszczając w *Mysłach o filozofii dziejów* (1784–1791) poświęcony Słowianom rozdział, w którym chwalił ich cechy, takie jak zamięłowanie do pokoju, pracy oraz gościnność. Jednocześnie wskazywał na fakt, że te spokojne i pracowite ludy słowiańskie stały się ofiarą Germanów, którzy je podbijali i ujarzmiali, korzystając z pomocy Kościoła nawracającego ich na chrześcijaństwo. Herder wyraził sympatię do ludów słowiańskich i życzył im powrotu do dawnej świetności: *Wy, ludy obecnie tak pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe, będziecie mogły obudzone z długiego, ciężkiego snu, uwolniwszy się z łańcuchów niewoli, korzystać – jako ze swej własności – z waszych pięknych obszarów od Morza Adriatyckiego do gór karpaccyckich, od Donu do Mołdawy i obchodzić tam swe dawne święta spokojnej pracy i prowadzić swą wymianę handlową*⁵³. Jednocześnie Herder nawoływał do poszukiwania pozostałości słowiańskich zwyczajów w pieśniach i podaniach, by odtworzyć dzieje Słowian. Ideę tę podjął Kazimierz Brodziński, który przetłumaczył fragment Herdera o Słowianach i opublikował go w „Pamiętniku Literackim” (1820). W tej nowej perspektywie folklor, którym interesował się Brodziński, tracił swą przynależność do świata przesądów i stawał się źródłem estetycznego przeżycia.

Ideę Herdera podjął przed ukazaniem się *Podróży do Ciemnogrodu* Zorian Dołęga Chodakowski, autor *O słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818), który doszukiwał się w niej „pierwotnych wartości moralnych” zatartych pod wpływem chrześcijaństwa. Podobny pogląd rozwijany później przez Wacława A. Maciejowskiego w *Historii prawodawstw słowiańskich* (1832) *ściągnął na niego dezaprobatę Kościoła*⁵⁴. Panslawizm w okresie Królestwa Kongresowego miał różne odcienie i różną wymowę ideologiczną. Mógł być sarmacki i polonofilski lub rusofilski, mógł mieścić się w historiozofii oświeceniowej lub romantycznej. Otóż stosunek Potockiego do sarmatyzmu wynika z postawy oświeceniowego erudyty, który szuka genezy Polaków wśród Hindusów lub Scytów, a jednocześnie ośmiesza skrajnie polonocentryczne wersje historii powszechnej jako przesąd sarmatyzmu.

Potocki nie powołuje się na źródła prawdopodobnie nie tylko z racji powieściowego charakteru *Podróży do Ciemnogrodu*. Na niektóre nazwiska wskazuje w innych pracach erudycyjnych. Jako historyograf interesował się koncepcjami filozofów i erudytów francuskich, takich jak Condillac, Voltaire, Bailly, Buffon. Podobnie jak Voltaire, przeciwstawiał się tradycyjnemu panhebraizmowi biblijnemu i koncepcji historycznego regresu, ale w kwestii genezy ludzkości i jej dalszego rozwoju wahał się między kulturowym policentryzmem a monocentrycznym dyfuzjonizmem. Z jednej strony twierdził, że ludzie tak jak muchy mogli pojawić się na świecie w różnych jego zakątkach, a z drugiej – sugerował, że pierwotnym ośrodkiem cywilizacji były Chiny lub Indie⁵⁵.

Drugim myślicielem, który zainspirował Potockiego, był Jean Sylvain Bailly. Reprezentował on pannordyzm teoretycznie uzasadniony przez Buffona, który stwierdził, że Ziemia po uformowaniu się z rozżarzonej masy oderwanej od Słońca, stygła najpierw na biegunach, a więc na północy musiało powstać życie i ludzka cywilizacja. Bailly twierdził, że jednym z najstarszych ludów świata byli Scytowie, od których wywodzą się inne ludy⁵⁶.

Pannordyzm służył jednak różnym wariantom panslawizmu. Mógł on wspierać tendencje rusofilskie lub polonofilskie. Dlatego Potocki czyni aluzję do *nowomodnego uczonego*, według którego Ciemnogrodzianie są raczej gałęzią niż szczepem *narodu słowiańskiego* i zostali ujarzmieni przez *północnych, słowiańskich narodów*, a to stanowisko zostało odrzucone jako *ptoche, nowomodne i antypatriotyczne*⁵⁷ przez innych uczonych schlebających *próżności narodowej*. Zgodnie z tym stanowiskiem, Ciemnogrodzianie byli pierwszym szczepem *narodu ludzkiego*, który zaludnił cały świat.

Potocki sprowadza jednak do absurdu i ośmiesza hipotezę panhinduistyczną pomieszaną z koncepcją panhebraistyczną. *Co do mnie – powiada – bynajmniej o tym nie wątpię, że*

⁵⁴ A.F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 337.

⁵⁵ Obszerniej na ten temat pisałem w: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław-Warszawa 1989, rozdział 1: „Kryzys panhebraizmu i nowe typy monocentryzmu”, s. 12–31, i rozdział 2: „Od preademitów do poligenезy i poligenizmu”, s. 32–46.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 25.

⁵⁷ S.K. Potocki, *op. cit.*, s. 297.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 296.

⁵⁹ Źródło to sygnalizuje Emil Kipa we „Wstępie” do *Podróży do Ciemnogrodu...* (s. LXXXV).

⁶⁰ Teksty Dębołęckiego (albo Dembołęckiego) cytuję według antologii: *700 lat myśli polskiej: Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, t. 1, s. 154.

⁶¹ *Ibidem*, s. 144.

*pierwsi Indianie wyszli z Podlasia, i rad się o tym przekonuję. W moim tedy systemacie raj był w okolicach naszych, a najpodobniej w sąsiedniej wiosce, Rajówce zwanej, gdzie jeśli pomniysz, tak wyśmienite rodzą się jabłka iż się nimi matka nasza Ewa skusić wężowi dała. Zmieniła się odtąd nieco postać Podlasia, ale potopy, wulkany, trzęsienia ziemi, lody północne nie sąż tego przyczyną?*⁵⁸ Potockiego intrygują terminy zaczerpnięte z sanskrytu, które odpowiadają terminom polskim, na co wskazywał znany mu Walenty Skorochód Majewski⁵⁹, członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk, przed którym odczytał w 1816 roku rozprawę *O języku sanskryckim*, a o związku *Indian* ze Słowianami pisał w *Badaniach słowiańskich* (1816). Zgodnie z sugestią Emila Kipy, środowisko Towarzystwa odniosło się do jego badań nieufnie, a Potocki dostrzegł w nich jakiś refleks narodowej megalomanii, którą wykpił. Ośmieszał zresztą nie tylko domysły młodego naukowca, lecz również godził w historyczny przesąd kształtujący się co najmniej od Wojciecha Dębołęckiego, autora *Wywodu jedynowłasnego państwa świata* (1633), w którym wywodzi Polaków od Scytów, a Scytów od Seta. Twierdzi, że Polach był synem Jafeta i że Polacy są najstarszym narodem świata, zaś język syryjski (*którym Jadam, Noe, Sem i Jafet gadali, nie inszy był tylko słowieński*)⁶⁰. Pierwsi Polacy albo Rajnikowie widzieli jeszcze rajskie drzewa po grzechu pierworodnym. Jeśli więc Polacy są narodem wybranym i przetrwali przez tyle wieków, to dla Dębołęckiego jest oczywiste, że *biały orzeł niedługo znowu nad całym światem skrzydła swe rozciągnie, mianowicie kiedy któryś z królów polskich, pobiwszy Turków, ponownie przenie sie „tron albo majestat świata” z Polski do Syrii i „tamże go na górze libańskiej gdzie się beł począł i skąd go tu do nas Polach przodek nasz, przeniósł, postanowi”. Na tym to tronie, „znowu jak przedtem”, będzie panował z następcami swymi nad Azją, Afryką i Europą („jeżeli nie szerzej”); i będzie tak „aż do skończenia świata”*⁶¹.

Trudno jest jednoznacznie ocenić stanowisko Potockiego w sprawie narodowej megalomanii, wyrażone w jego pracach literackich. Nie ulega wątpliwości, że jako myśliciel oświecenia występuje przeciw przesądom historycznym opartym na wielu fałszywych przesłankach. Wraz z Voltaire’em dystansuje się od historiografii nawiązującej do biblijnego panhebraizmu i tę postawę przenosi na skrajnie konserwatywny wariant sarmatyzmu. Jako człowiek oświecenia pragnie historię uprawiać w duchu świeckim i zgodnym z nauką. Dlatego też przedłuża historię ludzkości, sięgając do nowoczesnej – jak na polskie warunki – chronologii ludów, które wytworzyły wysoką cywilizację wiele wieków wcześniej, niż ludy wymieniane w Biblii. *Podróż do Ciemnogrodu* należałoby więc czytać po uprzedniej lekturze erudycyjnych utworów Potockiego, takich jak

| *Winkelman polski* czy też rozprawka o chronologii Chińczyków⁶².

Trzeba również pamiętać, że beletrystyczna forma *Podróży do Ciemnogrodu* pozwalała autorowi kamuflować nie tylko źródła filozoficzne i naukowe (nie pojawia się w niej nazwisko Voltaire'a, a pojawiają się nazwiska filozofów i uczonych dawno już akceptowanych w Polsce przez filozofię *recentiorum*, takich jak Descartes, Galileusz, Newton), lecz również bardziej ogólne problemy, które podejmował, zwalczając przesady społeczne (*inni ludzie niczym, szlachta wszystkim*), filozoficzne (arystotelizm, scholastyka), naukowe (astrologia) – i to nie tylko ze względu na ich treść, ale także formę językową (łacina) – medyczne (egzorcyzmy), etnologiczne (upiory, czary) czy też obyczajowe w postaci złych nawyków (gorzałka, kołtun). Krytyka większości tych przesądów wiąże się z jego programowym antyklerykalizmem, adresowanym do określonych środowisk i konkretnych osób, których nazwiska ze zrozumiałych względów nie padają. Dodatkową trudność w lekturze *Podróży do Ciemnogrodu* stanowi budowanie sobie przez autora kontekstu ochronnego w postaci ironii i autoironii. Nie zawsze wiemy, czy kpi sobie z ciemnogrodzkich przeciwników, czy też wyraża, pół żartem, pół serio, poglądy własne. Wszystko to sprawia, że mimo ambitnego zamiaru, lektura powieści filozoficznej nie jest tak pasjonująca jak lektura powiastek Voltaire'a, chociaż jej przesłanie jest podobne.

Brak odniesień do konkretnych osób i faktów, podawanych najczęściej w formie aluzji, sprawia jednak, że utwór Potockiego przypominający utopijne, ponadczasowe królestwo ciemnoty i zła, ma przesłanie zawsze aktualne, bo pisze on o *mistycznym Ciemnogrodzie, którego nikt na żadnej mapie nie znajdzie, a co się we wszystkich znajduje krajach*⁶³. Ukuty przez Potockiego termin „ciemnogród”, który znajdujemy w słownikach języka polskiego jako synonim „zacofania” i „kołtunerii”, jest od czasu do czasu modyfikowany. Treść tych pojęć zmienia się powoli i ewolucyjnie, tak jak zmienia się ich antonim „racjonalność”, ale sama opozycja tych pojęć jest ciągle problemem aktualnym. Absolutne królestwo rozumu to nieziszczalny ideał oświecenia. Podobnie jest z absolutną prawdą, do której zmierzamy, ale nigdy jej nie osiągniemy, pozostawiając wolną przestrzeń dla przesądu. Oświeceniowa tradycja zostawia nam przesłanie, żeby konfrontacja z nieuniknionymi przesądami przebiegała rozsądnie i „po ludzku”, zgodnie z dobrem wspólnoty.

⁶² *O sztuce u dawnych, czyli Winkelman polski*, Warszawa 1992 (wyd. 1: 1815), oraz *Rys chronologii, religii, języka, nauk, ludności, rzędu, handlu, obyczajów, zwyczajów, sztuk, pomników i celniejszych wynalazków Chińczyków* [...] z *źródłowych pisarzy zebrany*, „Pamiętnik Warszawski” 1815.

⁶³ S.K. Potocki, *op. cit.*, s. 57.