

## Tolerancja religijna i integralność społeczeństwa polskiego w *Opisie obyczajów za panowania Augusta III* Jędrzeja Kitowicza

Roman Magryś

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0001-6650-9780

### Religious Tolerance and Integrity of Polish Society in *Description of Customs during the Reign of King Augustus III* by Jędrzej Kitowicz

**Abstract:** In the paper it is argued that the author of *Description of Customs...*, who was a Catholic priest, showed greater tolerance for non-Christian religions than for Lutheran and Calvinist denominations. This was linked with the fact that Protestants effectively competed with Catholic nobility in the same spheres of public life to gain social and material goods in Poland in the times of the Saxon Dynasty. Kitowicz exhibited an intense dislike for deists as he accused them of a lack of religiousness in its essential aspects involving the cultivation of sacred rituals and ceremonies, and he claimed they were sufficiently satisfied with pure ideology. Generally speaking, the author of *Description of Customs...* did not attack other religions for reasons related to faith; he did it for pragmatic reasons, paying attention to social interests of Catholic nobility, or in connection with morality, in the case of atheists and nonbelievers.

**Key words:** tolerance, faith, Protestantism, Catholicism, Judaism, Lutheranism, Calvinism, integrity, society, nobility

**Słowa kluczowe:** tolerancja, wiara, protestantyzm, katolicyzm, judaizm, luteranizm, kalwinizm, integralność, społeczeństwo, szlachta

Jędrzej Kitowicz żył w czasach, w których wielokulturowość społeczeństwa była postrzegana nie z perspektywy jego wieloetniczności, lecz przez pryzmat istniejących wyznań religijnych<sup>1</sup>. Pamiętnikarz nie zastanawia

<sup>1</sup> Autor artykułu przyjmuje socjologiczną perspektywę dla dzieła Kitowicza, która zaznaczyła się w ostatnich latach w szeregu publikacji. Zob. J. A. Kowalik, *Jędrzeja Kitowicza dialog z czytelnikiem w „Opisie obyczajów za panowania Augusta III”*, w: *Świat oświeconych*

się nad problemem związku rozmaitych wyznań z różnicami plemiennymi i narodowymi występującymi w Polsce. Dla niego to właśnie poglądy religijne są najbardziej odpowiednim kryterium definiowania i rozpoznawania wielobarwnej tkanki społeczeństwa Rzeczypospolitej szlacheckiej. W konsekwencji jego tolerancja lub jej brak w odniesieniu do określonych grup, środowisk i społeczności sprowadza się do kwestii pobłażliwości względem innych niż katolicy wyznań religijnych. Zanim podjęty zostanie ten właśnie temat, wypada przyrzeć się skrótowo samemu pojęciu i zjawisku tolerancji, gdyż wydaje się ono społecznie i historycznie wieloznaczne.

Przegląd sposobów definiowania, typologii i koncepcji tolerancji można znaleźć w pracy Ewy Wysockiej *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*. Badaczka wychodzi od potocznego rozumienia tolerancji jako wyrozumiałości i znoszenia cudzych poglądów, wierzeń, upodobań, z którymi się nie identyfikujemy, aby wyróżnić kilka jej odmian: tolerancję intelektualną, religijną, światopoglądową, społeczną, moralną. Na szczególną uwagę zasługują jej rozważania na temat katolickiej typologii tolerancji, której wyróżnia trzy rodzaje: teologiczną tolerancję dogmatyczną, praktyczną tolerancję obywatelską, publiczną tolerancję polityczną, i podaje ich następującą charakterystykę:

Pierwsza, ze względu na charakter religii monoteistycznych (katolicyzm), nie ma zastosowania w praktyce, gdyż zasady religijne narzucają swym wyznawcom obowiązek upowszechniania wyznawanej wiary i sprzeciwiania się poglądom i zachowaniom sprzecznym z dogmatami własnej religii. Nieuniknione wydaje się tu generalizowanie tej postawy na stosunek do całej jednostki, a nie tylko do jej poglądów religijnych. Podstawę drugiego typu tolerancji stanowi oddzielenie błędu od jego autora, czyli naganie, potępieniu podlegać powinien jedynie czyn, zaś jego wykonawcę poddać należy oddziaływaniom naprawczym, korygującym. Zasada tolerancji reguluje tu stosunki międzyludzkie. Ostatni wyróżniony typ tolerancji dotyczy regulacji stosunków społecznych w szerokim tego słowa rozumieniu, a podstawę stanowi tu zagwarantowany zbiór praw wszystkich obywateli do równego ich traktowania<sup>2</sup>.

Kolejnym ważnym rozróżnieniem w rozważaniach Ewy Wysockiej jest wskazanie na możliwość tolerowania poglądów lub działań. Ta pierwsza tolerancja zakłada relatywizm myślenia, prowadzący do akceptacji różnych stanowisk moralnych i ideowych. Ta druga polega na znoszeniu inności wbrew własnym przekonaniom, uznaniu prawa do praktyk społecznych i moralnych, których przesłanek ideowych się nie aprobuje. Dla katolików

*i romantycznych: doświadczenia, uczucia, wyobrażenia*, red. B. Mazurkowa, Katowice 2015, s. 83–98; M. Żyromski, *Krytyczna wizja osiemnastowiecznej rodziny polskiej Jędrzeja Kitowicza*, „Rocznik Socjologii Rodziny 1997, t. 9, s. 291–296; R. Dopierała, *Między tym, co prywatne a publiczne: o dawnej i współczesnej przestrzeni zamieszkiwania*, „Societas Communitas: półrocznik Instytutu Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2014, nr 1, s. 59–78; J. Kurczewski, *Trzy drogi socjologii obyczajów*, „Societas Communitas: półrocznik Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2014, nr 1, s. 13–29; J. Kurczewski, *Kuchnia i stół: z socjologii obyczajów ks. J. Kitowicza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2002, t. 47, s. 233–245.

<sup>2</sup> E. Wysocka, *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Kraków 2000, s. 41.

istotne jest jeszcze jedno rozróżnienie, wedle którego istnieje tolerancja pozytywna i negatywna. Istotą tej pierwszej jest dążenie do prawdy i dobra, tej drugiej zaś powstrzymywanie się przed użyciem siły wobec inności:

Kryterium ich wyróżnienia staje się tutaj [...] prawda i opowiedzenie się po jej stronie. Tolerancja pozytywna jest postawą zaangażowania się po stronie prawdy w walce o lepszy świat, a nie – jak w tolerancji negatywnej – powstrzymywaniem się od „robienia czegoś”. Wynika to stąd, że tolerancja jako pojęcie w formie wyabstrahowanej (ideologia, samodzielna norma regulująca życie zbiorowości), jako zasada, nie odwołująca się do pojęć bardziej podstawowych (sprawiedliwość, miłość, dobroć, altruizm), jest pojęciem pustym i stosowana w takiej postaci mogłaby w konsekwencji stać się jej zaprzeczeniem, przynosząc więcej zła w życiu społecznym niż dobra. Należy zatem być tolerancyjnym w imię „czegoś” i dopiero taka tolerancja może mieć pozytywne konotacje w życiu społecznym i jednostkowym. Tak więc tolerancję negatywną łączy się z różnymi cnotami, wadami i nawykami charakteru, a tolerancja pozytywna jest odzwierciedleniem ideałów politycznych (sprawiedliwość, równość, braterstwo, wolność)<sup>3</sup>.

Z tej perspektywy patrząc, Kitowicz opowiada się w swym wywodzie o religijnym zróżnicowaniu społeczeństwa I Rzeczypospolitej<sup>4</sup> niekiedy po stronie tolerancji pozytywnej, łącząc ją z dezaprobatą dla określonych wyznań, innym znów razem akceptuje tolerancję negatywną, chociaż dotyczy ona wierzeń, zdawałoby się, daleko odbiegających od założeń doktrynalnych katolicyzmu. Pamiętnikarz, charakteryzując wiary i stanowiska światopoglądowe występujące w Polsce za panowania Augusta III, zmienia swoją początkową perspektywę narracyjną z etnograficznej na ideowo zaangażowaną<sup>5</sup>.

Wyliczenie wyznań występujących w Polsce rozpoczyna od katolicyzmu, którego korzenie historyczne na ziemiach polskich sięgają najgłębiej. Można też założyć, że wymienia tę religię jako pierwszą, ponieważ była ona w I Rzeczypospolitej jedną z najbardziej licznych i cieszyła się specjalnymi przywilejami. Kitowicz eksponuje jednak otwarcie inny fakt, mianowicie zanik gorliwej pobożności Polaków u schyłku XVIII w. w stosunku do religijności szlachty i pospólstwa za panowania Augusta III. Spostrzeżenia tego nie opatruje jednak żadnym komentarzem społecznym czy religijnym, figuruje ono w jego tekście przede wszystkim jako pewna okoliczność historyczna. Wytlumaczenie tego faktu zawierają jednak inne fragmenty książki Kitowicza, w których odnosi się do procesów laicyzacji i przewartościowań światopoglądowych dotyczących elit narodu polskiego.

<sup>3</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>4</sup> Na temat tolerancji religijnej w I Rzeczypospolitej wypowiadał się w szeregu swoich publikacji Janusz Tazbir. Należy wśród nich wyróżnić następujące opracowania historyczne: *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971; *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973; *Państwo bez stosów: szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009; *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1996; *Szlachta i teologowie: studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.

<sup>5</sup> Trzeba podkreślić, że formułowane przez Kitowicza oceny innych niż katolicka religii i wyznań są nadbudowane nad historycznymi rozważaniami dotyczącymi obyczajów w społeczeństwie Rzeczypospolitej szlacheckiej za panowania Augusta III Sasa, nie stanowiąc głównego wątku jego wspomnień.

Etnograficzny wymiar ma natomiast wzmianka o religii żydowskiej<sup>6</sup>. Jest to krótka informacja wskazująca na dużą liczebność wyznawców judaizmu w Rzeczypospolitej szlacheckiej i ich odległe w czasie zakorzenienie w społeczeństwie stanowym państwa polskiego. Pamiętnikarz nie zgłasza żadnych krytycznych uwag pod adresem Żydów, powstrzymuje się od jakichkolwiek deprecjonujących ich religię komentarzy. Z równą wstrzemięźliwością aksjologiczną traktuje Karaimów. Objasnia przede wszystkim istotę ich religii i jej historyczne uwarunkowania. Zauważa zatem, że Karaimi swoje wyznanie opierają wyłącznie na *Starym Testamencie* i w przeciwieństwie do Żydów nie uznają *Talmudu* i innych ich „ustaw”<sup>7</sup>. Kitowicz przy okazji podawania informacji o Karaimach skupia się na etnograficznych ciekawostkach dotyczących wyznawców tej religii. Społeczność tę wywodzi od biblijnych Samarytan, nie upiera się jednak przy tej opinii. Podaje również, że trudnią się oni „przemysłem tak jak Żydzi, chodzą po polsku, a raczej po tatarsku, z brodami, krymki noszą pod czapkami” i „nie cierpią się wzajemnie” z wyznawcami judaizmu<sup>8</sup>. Kitowicz z dystansem i obojętnością podchodzi do kontrowersji religijnych między Żydami i Karaimami, nie występuje w roli arbitra czy sędziego usiłującego wydać werdykt, która z religii reprezentowanych przez te społeczności sytuuje się bliżej prawdy. Nie ujawnia też niechętnego stanowiska wobec judaizmu czy religii Karaimów, traktując oba wyznania jako pewnego rodzaju etnograficzne osobliwości. Stanowisko sprawozdawcze zajmuje także przy wzmiankach o islamie i prawosławiu, koncentrując uwagę na historycznym pochodzeniu tych religii i geograficznym usytuowaniu ich wyznawców. Więcej miejsca zajmuje mu opis i omówienie wyznań protestanckich, luteranizmu i kalwinizmu<sup>9</sup>, a także stanowiska wolnomularzy<sup>10</sup> i deistów<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Podstawowe informacje na temat judaizmu zawierają m.in. następujące publikacje: T. Schweer, *Judaizm: powstanie, historia, nauka*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 2003; N. Solomon, *Judaizm*, przekł. J. Mytkowska, Warszawa 1997; *Judaizm bez tajemnic*, oprac. nauk. P. Jędrzejewski, Kraków 2009; S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> Zob. G. Pelczyński, *Karaimi polscy*, Poznań 2004; S. Gąsiorowski, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków 2008.

<sup>8</sup> J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 1, Wrocław 2003, s. 4.

<sup>9</sup> Zob. J. Małek, *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012; *Luteranizm w kulturze I Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017; H. Bellock, *Herezja reformacji*, przekł. J. J. Franczak, Kraków 2017.

<sup>10</sup> Zob. A. Millar, *Masoneria: zarys dziejów*, przekł. H. Pawlikowska-Gannon, Poznań 2008; E. Czyrny, *Masoneria: historia, symbolika, organizacja, działalność*, Krosno 2013; J. S. Korczyński, *Masoneria (jej początki, organizacja, ceremoniał, zasady i działanie)*, Krzeszowice 2010; M. B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy: wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000; W. Kirk MacNulty, *Wolnomularstwo, sekrety i symbole masonów, ich historia i znaczenie*, przekł. B. Mierzejewska, Warszawa 2007; L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII–XIX wieku*, Wrocław 1982.

<sup>11</sup> Zob. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w.*, Warszawa 1979; B. Suchodolski, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, Wrocław 1958; H. Hinz, *Filozofia polskiego oświecenia*, w: *Polska myśl filozoficzna oświecenie – romantyzm*, Warszawa 1964.

Ta nierównowaga w zainteresowaniach etnograficznych i religijnych Kitowicza stanowi klucz do zrozumienia kwestii tolerancji i nietolerancji szlachty katolickiej wobec innych kultur i wyznań. Paradoks, który trzeba w odniesieniu do tej kwestii rozważyć, stanowi większy dystans pamiętnikarza do luteranów i kalwinów, reprezentujących religię chrześcijańską, niż judaistów, mahometan, prawosławnych czy starowierców. Niechętny czy wręcz wzdurliwy stosunek Kitowicza do wiernych tych wyznań nie wynika głównie ze względów doktrynalnych. Pamiętnikarz nie zajmuje się problemem teologicznych różnic między katolikami a luteranami i kalwinistami. Z pewnością nie jest to rezultat braku wrażliwości kulturowej i rozeznania religijnego pisarza, który jako duchowny wykazuje zainteresowanie ideami i koncepcjami światopoglądowymi w innych przypadkach, tj. deistów i wyznawców Jakuba Franka. Chodzi w tym wypadku bardziej o względy społeczne i polityczne niż religijne. Kitowicz w pierwszej kolejności zauważa, że luteranów i kalwinów nie brak w miasteczkach wielkopolskich, „mianowicie nad granicą szląską, brandenburską i w Prusach”<sup>12</sup>. Bardziej znaczący jest jednak fakt, że „jest dosyć familij szlacheckich lutrów i kalwinów, osobliwie w Wielkiej Polsce i w Litwie, a oprócz tego znajdują się w Krakowskiem, Sandomirskiem i Lubelskiem”<sup>13</sup>. Komentując przenikanie protestantyzmu do społeczności szlacheckiej, z wyraźną aprobatą wyraża się o prawodawstwie ograniczającym wolność wyznaniową luteranów i kalwinów. Z pewnym niepokojem pisze o ich aspiracjach religijnych i społecznych; wyraźnie przeszkadza mu to, że cieszyli się swoistymi przywilejami w Lesznie i Wschowie, gdzie stanowili większość. Uderzające jest też, że sprzyja ograniczaniu zasięgu kultu religijnego protestantów, opowiada się za likwidowaniem ich świątyń i domów modlitwy. Z uznaniem wypowiada się o poczynaniach miecznika poznańskiego Bońkowskiego, który podejmował w tej mierze fizyczne i prawne działania. Przy tej okazji ujawnia swoje sympatie i antypatie religijne, czego nie czyni w przypadku opisywania religii niechrześcijańskich i prawosławia. O Bońkowskim ostatecznie stwierdza, że w wyniku zatargów z protestantami „stracił dziedziczną fortunę ziemską w nadzieję otrzymania za to niebieskiej”<sup>14</sup>. W bardziej jaskrawej formie jego uprzedzenia do protestantów wychodzą na jaw, kiedy porównuje stanowisko prymasa Krzysztofa Szembeka z postawą magnatów w sprawie tolerowania luteranów i kalwinów na ziemiach polskich. W tej sprawie Kitowicz pisze:

Prymas Szembek [...] będąc wielce świątobliwym i pragnącym wytępienia heretyków, dodawał mu [Bońkowskiemu] znaczne pieniądze na ten interes, który jednak żadnego skutku nie miał, bo panowie inni, chcąc mieć miasta i wsie jak najludniejsze, zewsząd dyssydentów do swoich dóbr przyjmowali<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Kitowicz, dz. cyt., s. 4.

<sup>13</sup> Tamże, s. 4–5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 6.

<sup>15</sup> Tamże.

Kitowicz niechętny jest heretykom przede wszystkim z powodów praktycznych. Wyznawcy religii niechrześcijańskich nie konkurowali ze szlachtą katolicką o urzędy i stanowiska w aparacie władzy. Tymczasem luteranie i kalwini z sukcesem wypierali katolików z dworu królewskiego, a jeśli nie robili karier w strukturach władzy, to zyskiwali społeczne uznanie wśród magnatów<sup>16</sup>. W ocenie pamiętnikarza heretycy stanowili zatem przede wszystkim zagrożenie społeczne i ekonomiczne dla szlachty katolickiej, usuwając ją z wyższych szczebli funkcjonowania państwa republikańskiego. Pisarz przyznaje, że działo się tak na skutek zalet osobistych dysydentów, niemniej jednak piętnuje brak solidarności religijnej wśród katolickich magnatów, a nawet wyższego duchowieństwa:

Panowie wielcy najwięcej podobali sobie w służących dyssydentach, iż ci ludzie chcąc się utrzymać i dorobić chleba w obcym kraju, sprawowali się skromniej, trzeźwiej i z większą aplikacją niż Polacy. Biskupi nawet i prałaci, porzuciwszy dawniejsze skrupuły, mieścili w usługach swoich dyssydentów. A tak te wiarki nie mając z niskąd wstrętu, owszem miłe u pierwszych osób przytulenie, cisnęli się, jak mogli, do Polski i rozmnażali<sup>17</sup>.

Pamiętnikarz odnosi się przede wszystkim do okresu panowania Augusta III Sasa, podczas którego można było zaobserwować napór luteranów na polskie urzędy i ich zwiększoną aktywność osiedleńczą, i to przede wszystkim ich ma na myśli, pisząc o zagrożeniu społecznym, jakie stwarzają protestanci dla szlachty katolickiej.

Kitowicz wskazuje w swym pamiętniku na trzy możliwe stanowiska wobec protestantów. Jedno z nich polegało na aktywnej walce z religijnymi aspiracjami heretyków, prowadzonej z większym lub mniejszym respektem dla obowiązującego prawa. Drugie zasadzało się na względach praktycznych, czyli korzyściach ekonomicznych i społecznych z obecności protestantów na ziemiach polskich – korzystali z niej wielcy panowie i biskupi, którzy doceniali talenty i zalety osobiste dysydentów. Trzecie stanowisko, niezbyt jasno wyeksplikowane przez Kitowicza, ale powszechnie, jak się można domyślać, występujące wśród szlachty, przejawiało się w religijnym dystansie do heretyków, nieskutkującym jednak praktycznymi działaniami wymierzonymi w ich religię. Pamiętnikarz z pewnością spogląda na heretyków w pierwszej kolejności z perspektywy dostępności katolików do dóbr społecznych i ekonomicznych, a nie z uwagi na ich doktrynę religijną.

Nie znaczy to jednak, że kwestię tolerancji i nietolerancji względem innych wyznań traktuje on tylko instrumentalnie jako postawę gwarantującą lub uniemożliwiającą skuteczną konkurencję o urzędy i stanowiska dworskie. Sprawy doktrynalne wysuwają się na pierwsze miejsce w narracji o sekcie ciapciuchów, czyli zwolenników religijnych zapatrywań Jakuba Franka<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 7.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Zob. J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji ośmiennastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991; P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum: Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, Gdańsk 2014.

Kitowicz może niezbyt obszernie, ale dość jednoznacznie wyjaśnia założenia wyznaniowe tej sekty. Wypada właściwie powiedzieć, że przeprowadza śledztwo dotyczące istoty wiary Jakuba Franka. Jego dochodzenie ma na celu wyświetlenie tej kwestii w kontekście zysków społecznych, jakie odnieśli w Polsce wyznawcy Franka i ich przywódca, przyjmując chrzest katolicki.

Samego Franka przedstawia pisarz z dystansem, a właściwie nieskrywaną podejrzliwością. Na wstępie wyjaśnia genezę sekty i jej dzieje w Turcji oraz w Polsce przed przyjęciem chrztu przez Franka i jego zwolenników. Kitowicz podkreśla dwoistą strategię Franka, która polegała z jednej strony na dystansowaniu się od judaizmu, z drugiej zaś strony na powstrzymywaniu się przed przystąpieniem do katolickiej wspólnoty religijnej. Z aprobatą przyjmuje nieufność biskupów wobec nowej sekty i wyraźne ich dyspozycje dla Franka i jego wyznawców.

Pozytywny wydzwitek społeczny chrztu frankistów akceptuje, a jednocześnie uwypukla negatywne cechy osobowości ich przywódcy, szczególnie jego skłonność do przypisywania sobie wyjątkowej roli i pozycji publicznej. Kitowiczowi nie przeszkadzałby awans społeczny wyznawców sekty i przywileje ekonomiczne, które ich spotkały ze strony monarchy i magnatów, gdyby intencje frankistów były szczerze.

Okazuje się jednak, że Frank i jego zwolennicy nie byli do końca autentycznymi katolikami, mieli bowiem nieortodoksyjne poglądy na kwestię zbawienia Żydów i rolę ich przywódcy w tej mierze, gdyż właśnie jemu przypisywali szczególne posłannictwo religijne, niezgodne z teologią Kościoła rzymskiego. Kitowicz, rozpatrując zagadnienie przyjścia drugiego Mesjasza, który ma nawrócić wszystkich Żydów, przyznaje, że Frank nie dał się podejść misjonarzom próbującym wy badać, czy uważa się on za specjalnego posłańca Boga. Ostatecznie jednak pisarz przypisuje mu taki stan świadomości religijnej.

Interesujące jest to, że pamiętnikarz nie żywi do frankistów takiej niechęci, jak do heretyków. Z pewnością nie podobają mu się wygórowane ambicje ich przywódcy czy idące za nimi w parze nawyki jego żony, które wykraczały daleko nawet poza dziwactwa wydelikacjonowanych arystokratek. Jest w stanie mimo to zaakceptować dobrodziejstwa czynione przez magnatów nawróconym na katolicyzm frankistom, co więcej, uznaje za stosowne udzielenie wsparcia prozelitom prześladowanym wcześniej przez Żydów.

Z drugiej jednak strony nie gani wyznawców judaizmu za ich niechęć do frankistów, podchwytuje nawet ich emocjonalne nastawienie wobec odszczepieńców, nazywając ich ciapciuchami. Stosunek Kitowicza do frankistów jest zatem dynamiczny, uzależniony od ich zmiennej postawy wobec katolicyzmu i misji Jakuba Franka. Można powiedzieć, że przejawia zarówno znamiona tolerancji wobec nich, jak i ostrożności i nieufności religijnej. Ostatecznie pisarz zajmuje pozycję wyższości względem frankistów, która wynika z ich niedojrzałości religijnej, przez co trzeba rozumieć ewentualną skłonność do błędów doktrynalnych, wynikającą z krótkiego

zakotwiczenia w tradycji religijnej katolicyzmu. Nie ma w tej wyższości jednak poczucia zagrożenia społecznego ze strony nawróconych Żydów, co jest oczywiste, biorąc pod uwagę ich znikomą liczebność i podrzędne miejsce w życiu publicznym.

Frankistów Kitowicz może niezbyt szanuje, ale z pewnością się ich nie obawia. Luteranów i kalwinistów traktuje także z wyższością, a nawet swoistym rodzajem pogardy, a jednocześnie z zazdrością o pozycje publiczne, które osiągają w państwie szlacheckim. Trzeba jednak przyznać, że pamiętnikarz w kwestii tolerancji i nietolerancji względem innych postaw i wizji ideowych potrafi obiektywizować swoje stanowisko, umie powstrzymać się od osądów potępiających, gdy nie ma na to odpowiednich danych.

Pisarz jest świadomy istnienia bractw wolnomularzy i zajmuje wobec nich stanowisko zgodne z oczekiwaniem władz kościelnych, czyli podejrzliwe wobec ich aktywności<sup>19</sup>. Nie ma jednak żadnych informacji o istocie poglądów masonów, do czego otwarcie się przyznaje. Tłumaczy zaś ten fakt solidarną zмовą wolnomularzy przeciwko ujawnianiu osobom spoza własnego grona tajemnic ich zgromadzeń.

Kitowicz zajmuje wobec masonów raczej stanowisko socjologa niż duszpasterza. Interesuje się ich sekretami, a właściwie tajemnymi znakami, dzięki którym wzajemnie się rozpoznają. Koncentruje się na nieprzenikalności tego środowiska, jego hermetyczności dla osób chcących je zdeprecjonować. Wreszcie zatrzymuje się na etyce czy lepiej powiedziawszy – etosie wolnomularzy, stawiających solidarność wobec siebie wyżej nawet niż sakramenty katolickie, od których zależy wieczne zbawienie duszy. Zarzut, stawiany przez pisarza wolnomularzom, jest jeden – działają oni skrycie, bez publicznego ujawniania własnych przekonań, na podstawie czego można domniemywać, że mają one charakter niezgodny z panującą tradycją i obyczajami.

Ponieważ Kitowicz na dobrą sprawę nie wie, o co oskarżać masonów, nie zajmuje jasnego stanowiska w sprawie ich zagrożenia dla Kościoła katolickiego ani porządku społecznego w państwie polskim. Trudno powiedzieć, aby z tolerancją odnosił się do masonów, a jednocześnie widać w jego narracji wyraźne oznaki szacunku dla ich postawy moralnej, która zasada się na dotrzymywaniu tajemnic własnej „sekty”. Pamiętnikarz nie jest obojętny wobec masonów, ale mimo że reprezentuje stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego niechętnego tajemnym stowarzyszeniom, raczej z uznaniem niż dezaprobatą wypowiada się o związkach braterskich łączących wolnomularzy:

Rzecz podziwienia godna, że między tylu osobami rozmaitego stanu, w różnych państwach, przy rozmaitych usiłowaniach zwierzchności krajowych, nie znalazł się ani jeden taki farmazon, który by wydał ustawy tego bractwa. Nawet ci, którzy odstąpili od niego, z ściśle zachowanym sekretem poumierali. Nawet [...] Mokronowski, wódz polskich far-

<sup>19</sup> Stanowisko Kitowicza wobec wolnomularstwa można też oceniać jako cechujące się szczególną tolerancją, która wynikała z tego, że postrzega je jako bractwo skupiające członków różnych religii, a nawet duchownych.



mazonów, umierając w Warszawie z katolicką wyprawą duszy w drogę wieczności, po uczynionej spowiedzi, po przyjęciu wiatyku i ostatniego pomazania, gdy do przytomnych wyrzekł te słowa: „teraz będę spokojnie umierał, kiedyś się z Bogiem moim pojednał”, po staremu o franmasonach nic a nic nie doniósł, choć w młodszym wieku, że jest farmazonem, z tym się nie taił<sup>20</sup>.

Z całą niechęcią zwraca się Kitowicz za to przeciw deistom, wykładając ich przekonania w następujący sposób:

Być podziwim (według nich) człowiekiem jest uznawać Boga za Stwórcę i najwyższego pana wszech rzeczy, królowi swemu być wiernym, ojczyznę swoją kochać, nikomu nie czynić krzywdy, ile możliwości bez swej szkody i we wszystkich sprawach swoich oglądać się na przystojność stanu swego, przynajmniej powierzchownie, jeżeli natura nie może zachować jej wewnętrznie. To cały summaryjusz, czyli zbiór nauki i przykazań deistów, które być powinny zachowane. Tajemnice zaś o istocie bóstwa pod utratą zbawienia od wiary podane do wierzenia, sposób czczenia Boga zewnętrzny i wewnętrzny, sakramenta, posty i inne umartwienia ciała, bractwa i różne nabożeństwa, zgola wszystkie naukę kościelną o Bogu i obyczajach udawali albo za wcale niepotrzebną, albo przynajmniej tak obojętną, o której potrzebie rozum czysty i wysoki doskonale przekonany być nie może<sup>21</sup>.

Na stosunek Kitowicza do deistów rzutują właściwie dwa względy historyczne, pierwszy dotyczy kwestii doktrynalnych, czyli radykalnej zmiany zapatrywań na prawdy religijne stanowiące grunt katolicyzmu, drugi ma wymiar społeczno-polityczny, dotyka bowiem problemu ideowego charakteru elity narodowej. Pisarz nie przedstawia zapatrywań deistów ani w sposób karykaturalny, ani ironiczny. Stara się im oddać moralną i ideową sprawiedliwość, rzeczowo prezentując ich poglądy. Jednocześnie jednak akcentuje odrzucanie przez deistów wartości religijnych, które uznaje za niezbywalny element prawdziwej wiary.

Kitowicz reprezentuje stanowisko, które nie zakłada możliwości wzajemnej tolerancji między katolikami i deistami, traktując wyznawane przez tych drugich poglądy jako bluźniercze w swym wydzźwięku religijnym. Pamiętnikarz w pełni aprobuje prawo państwowe skierowane przeciw niedowiarkom i jest za jego konsekwentnym egzekwowaniem. Z sentymentem spogląda wstecz, kiedy to wymierzano surowe kary ludziom niereligijnym, a jednocześnie żałuje, że w wyniku zmian politycznych deści mogą czuć się bezpieczni. Brak odpowiednich rytuałów i obrządków stanowi dla niego wyznacznik nowego i dawnego deizmu, którego korzeni upatruje co najmniej kilka pokoleń wstecz:

Deiście byli w Polsce jako i wszędzie dawniejszych wieków; lecz że w Polsce były prawa ostre dawnymi czasy na ludzi przewrotnych, mianowicie na bluźnierców religii katolickiej albo jej jawnie nie zachowujących, a do niej urodzeniem lub przyjęciem należących, dlatego nicht, choć był w sercu deistą, to jest bez wiary człowiekiem, nie śmiał się z tym wydać, owszem zachowaniem powierzchownym obrządku religii starał się uchodzić za człowieka mającego religią, bo *Regestr Arianismi*, który znajdował się w trybunałach, szczególnie do spraw przeciw Bogu i wierze św. katolickiej wyznaczony, był każdemu bluźniercy

<sup>20</sup> J. Ktowicz, dz. cyt., s. 9.

<sup>21</sup> Tamże, s. 16–17.

lub gardzieliowi nauk wiary straszny, karząc gardłem pospolicie tych, którzy do niego byli zapozwani i przekonani<sup>22</sup>.

Kitowicz z jednej strony obawia się religijnego wpływu deistów na społeczeństwo, propagowania przez nich postaw, które będą odciągać od religii katolickiej, z drugiej zaś strony uważa to stanowisko światopoglądowe za rodzaj wynaturzenia umysłowego, obrażającego Boga. Jego zdaniem nowoczesny deizm został zapożyczony z Francji, przenieśli go nad Wisłę pochodzący stamtąd nauczyciele i wychowawcy dzieci bogatych panów, zamożnej szlachty i dobrze sytuowanych kupców. Szerzeniu się deizmu sprzyjały też wojaże zagraniczne szlachty i przywożone z Francji książki. Deizm był również efektem błędnej polityki edukacyjnej zakonu pijarów<sup>23</sup>, którzy byli zbyt pobłażliwi względem swoich wychowanków, jeśli idzie o ich relacje z młodymi pannami:

Księża pijarowie – prawda – konwiktorom swoim dawali tak jak i w publicznych szkołach nauki duchowne, inspirowali im pobożność przez zwyczajne dla młodzieży *exercitia*, spowiedzi miesięczne, egzorty w oratoriach, ale w pewnych czasach wyprawiali komedye, do udawania których chłopców piękniejszych za panny, mniej gładszych zaś albo żwawszych za kawalerów przebierali, potem w każde ostatki zapustne prowadzili swoich konwiktorów do jakiej kompanii panien z umysłu na to zebranych, z którymi oniż konwiktorowi rozmaite tańce na kształt popisu z nauki odprawowali. A tak jeżeli im cokolwiek nabili głowy pobożnością przez nauki duchowe w oratoriach, to wybili w całe na komedjach przez naśladowane umizgi do kobiet i przez prawdziwe zaloty zapustne i tańce z kobietami; co wszystko po trosze skłaniało, do rozwiązłości obyczajów, a rozwiązłość do pogardy wiary, pogarda zaś do deizmu<sup>24</sup>.

Kitowicz w swym wywodzie z zakresu etnografii religijnej w sposób niezamierzony ustanawia hierarchię wyznań mniej lub bardziej przez siebie tolerowanych. Hierarchia ta może wydawać się dość zaskakująca w świetle identyfikacji religijnych i społecznych pamiętnikarza, który postępując za głosem powołania, został księdzem katolickim. Pisarz z większą wyrozumiałością traktuje religie niechrześcijańskie niż wyznania, które wyodrębniły się z Kościoła rzymskokatolickiego w efekcie reformacji. Kieruje się bowiem w swej ocenie różnych religii bardziej racjami pragmatycznymi niż sakralnymi. Kalwini i luteranie są dla niego solą w oku dlatego, że skutecznie rywalizują ze szlachtą katolicką o stanowiska i urzędy państwowe i dworskie, deści zaś zagrażają samej instytucji Kościoła, gdyż nie mają potrzeby spełniania żadnych rytuałów czy obrządków religijnych, a ponadto z pobłażaniem podchodzą do przyrodzonych potrzeb człowieka, przez co zyskują coraz szersze grono zwolenników.

<sup>22</sup> Tamże, s. 15.

<sup>23</sup> Zob. H. Bogdziewicz, *Działalność literacka polskiego środowiska pijarskiego w dobie Oświecenia*, Kraków 2005; J. Buba, *Pijarzy w Polsce*, „Nasza Przeszłość” 1962, t. XV; W. Hahn, *Pijarski teatr szkolny w Polsce*, „Nasza Przeszłość” 1962, t. XV; J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969.

<sup>24</sup> J. Ktowicz, dz. cyt., s. 18–19.

Kitowicz nie zna z oczywistych względów pojęcia dialogu międzywyznaniowego, który ma za zadanie łączyć ludzi różnych wyznań. Dlatego też obce mu jest rozpatrywanie religii z perspektywy większych i mniejszych podobieństw różnych wyznań chrześcijańskich do katolicyzmu, prowadzące do przedsięwzięć ekumenicznych. W kalwinach i luteranach nie dostrzega on braci w Chrystusie, ale konkurentów w walce o religijne i polityczne wpływy. Jednocześnie Żydzi zajmujący inne przestrzenie społeczne niż szlachta katolicka są dla niego obojętni, stąd też wypowiada się o nich tolerancyjnie w tym sensie, że nie domaga się ingerencji państwa w ich struktury religijne.

Dla Kitowicza tolerancja, trzeba to jasno powiedzieć, nie wynika z szacunku dla znanych jemu form religijności, ale z braku obaw przed możliwościami społecznymi, a ściślej mobilnością w sferze publicznej ich wyznawców. Wrogie zatem są te formy religijności, które uderzają w dominującą pozycję szlachty i Kościoła katolickiego w państwie polskim, tolerancyjnie traktowane zaś owe wyznania, których wierni tworzą zamknięte enklawy podporządkowane społecznym aspiracjom elity narodowej. Z tego też względu w pamiętniku Kitowicza tolerancja dla niechrześcijańskich wyznań i prawosławia nie kłóci się z aprobatą głębokiej gorliwości religijnej katolików<sup>25</sup>. Co więcej, tolerancyjne podejście do obcych religii jest przez wzmożoną pobożność katolicką pozytywnie uwarunkowane.

Religijność katolicka nastawiona jest bowiem na obronę społecznego i politycznego *status quo*, wystarcza jej zatem możliwość dominowania w przestrzeni publicznej, będącej domeną aktywności szlachty katolickiej. Pamiętnikarz podnosi ten problem zaraz po omówieniu i opisanu wyznań religijnych występujących w Polsce. Uprzywilejowaną przestrzenią społeczną szlachty katolickiej i innych stanów w pierwszej kolejności są kościoły, w których odbywają się uroczyste nabożeństwa religijne. Dla Kitowicza liczy się przede wszystkim sakralny wymiar świątyni katolickich, w których dochodziło do aktów religijnych stanowiących fundament religijności katolickiej. Pisarz określa w dużej mierze społeczną odrębność katolików od innych wyznań na podstawie rytuałów religijnych dokonywanych w ich kościołach i kaplicach modlitewnych. Pamiętnikarz zaznacza gromadny charakter katolicyzmu w Polsce, jego wyróżnioną pozycję z uwagi na liczbę wiernych biorących udział w nabożeństwach.

Te dwa czynniki, przewaga infrastruktury Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i masowy udział w nabożeństwach katolików, stanowią istotny element świadomości wyznaniowej Kitowicza, który nie obawia się sytuacji zdominowania życia religijnego Polaków przez Żydów, mahometan czy prawosławnych. Pisarz z wyraźną satysfakcją opisuje gorliwość i tłumny

---

<sup>25</sup> Wniosek ten wynika z dotychczasowej analizy odpowiednich fragmentów *Opisu obyczajów...* Kitowicza.

udział polskich katolików w nabożeństwach parafialnych, które to zjawiska były dla niego istotnymi motywami w ocenie wcześniej opisywanych zjawisk religijnych:

Oprócz nabożeństw uroczystych schodzili się panowie i pospólstwo na nabożeństwa parochialne co święto i co niedziela na mszą śpiewaną i na kazanie jako też na nieszpory. Gdzie się znajdował kaznodzieja lepszy, tam bywał większy nacisk ludu, tak że kościół objąć ich nie mógł. A nie tylko w dni święte, ale też i w dni powszednie z trudna kto mający czas wolny opuszczał mszą świętą. Po wsiach zaś mieszkająca szlachta, jedni możniejsi, którzy mieli pozwolenie od zwierzchności duchownej na kaplice, trzymali kapelanów, którzy dla państwa i służących mniej zatrudnionych co dzień mszą św. odprawiali, a w wieczór, zszedłszy się wszyscy do kaplicy, odprawiali nabożeństwo, pospolicie z litanijów różnych i pieśni tudzież modlitew złożone, po którym wzięwszy od kapelana pokropienie święconą wodą, na czas się rozchodzili<sup>26</sup>.

Dla Kitowicza o sile katolicyzmu, która powodowała jego tolerancyjny stosunek do innowierców, stanowiły też bractwa kościelne<sup>27</sup>. Pamiętnikarz z lubością rozpisuje się o pobożnych praktykach członków tych stowarzyszeń religijnych, o surowych zasadach życia i zobowiązaniach moralnych osób wchodzących w ich skład. Preżność bractw religijnych i powszechny szacunek, jakimi się cieszyły, jest dla pisarza najlepszą rękojmą zachowania tradycji katolickiej w kraju, można powiedzieć, że ich aktywność stanowi dla pamiętnikarza rodzaj zapory przed moralnym zepsuciem młodzieży stanowiącej o przyszłości Polski. Kitowicz z uznaniem podchodzi także do bractw, które miały na celu szerzenie i kultywowanie określonego rodzaju pobożności, gdyż swym działaniem utwierdzały katolicki charakter państwa. Również instytucje wspomagające bliźnich w potrzebie znajdują pełne poparcie pisarza jako dzieła ludzkie wychodzące naprzeciw nakazom ewangelii we właściwym tego słowa znaczeniu.

Pamiętnikarz pisze też sporo o zwyczajach religijnych Polaków, podchodząc niekiedy do nich z pewnym dystansem; w istocie stara się wydobyć przede wszystkim ich pozytywne aspekty ugruntowujące katolicyzm w I Rzeczypospolitej. Z tej perspektywy jest zrozumiałe, dlaczego dla Kito-

<sup>26</sup> J. Kitowicz, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>27</sup> O historii bractw religijnych w Polsce traktują m.in. następujące publikacje: W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.*, Wrocław 1983; H. Borecz, *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, 28/4, s. 77–90; *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza, B. Wojciechowska, Kielce 2014; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964; R. Kłopotek, *Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie i w Polsce do końca XVIII wieku*, „Studia Gdańskie” 2015, t. XXXVII, s. 219–233; K. Kuźmiak, *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973; S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004.

wicza tolerancja polega na ignorowaniu tych religii, które nie przeszkadzały, więcej, nie zagrażały z jakiegokolwiek punktu widzenia szlachcie katolickiej. Natomiast był skłonny do odwoływania się do siłowych rozwiązań ze strony państwa względem kalwinów i luteranów oraz deistów, którzy dzięki swej pozycji publicznej i mobilności społecznej konkurowali ze szlachtą katolicką w walce o przejęcie władzy urzędowej lub duchowej w Polsce.

Nie można też wykluczyć w przypadku Kitowicza ściśle religijnej awersji do protestantów i deistów. Jako katolicki kapłan był on z pewnością wyczułony na kwestie doktrynalne i naukę oficjalną Kościoła rzymskokatolickiego, który od wystąpienia Lutra konkurował z protestantami o rzesze dusz. Można powiedzieć, że pisarz zdawał sobie sprawę z tego, iż protestanci, deiści i katolicy walczą o tę samą przestrzeń intelektualnego i społecznego funkcjonowania, natomiast wyznawcy religii niechrześcijańskich żyją w enklawach, które nie mają tendencji poszerzania swego zakresu na obszary zarezerwowane dla chrześcijan.

Poglądy Kitowicza trudno zatem identyfikować z humanistyczną wersją tolerancji, która kładzie bardziej nacisk na to, co wspólne, niż na to, co dzieli. Jego stanowisko nie jest dialogowe, brak tutaj poszukiwania jakiejś płaszczyzny zrozumienia i porozumienia między katolikami a kalwinami, luteranami i deistami. Dla pisarza katolicyzm jest wyjątkowy, gdyż jego prawdy są niepodważalne i wieczne. Pamiętnikarz zwraca się przeciwko roszczeniom protestantów i deistów do swobody religijnej z tego względu, że negują oni to stanowisko, mimo znajomości tych samych źródeł wiary religijnej, co katolicy. Deiści wypadają w tej konfrontacji jeszcze gorzej, gdyż mają poglądy religijne, ale nie kultywują żadnej religii.

Kitowicz gotów jest zwalczać wszystkie wyznania i ideologie, które bezpośrednio zagrażają prawdziwemu chrześcijaństwu, skłonny jest natomiast do społecznej i prawnej tolerancji wyznań egzotycznych i orientalnych, niewchodzących w polemikę z katolicyzmem ze względu na przepaść doktrynalną między tymi formacjami wyznaniowymi a papiestwem.

Postawa religijna Kitowicza wyjaśnia wiele na temat dynamiki życia społecznego w Polsce w dobie konfederacji barskiej, jednego z największych kryzysów obywatelskich w Rzeczypospolitej szlacheckiej w drugiej połowie XVIII w.<sup>28</sup> Tłumaczy nadto zasady pokoju społecznego w tym państwie wielonarodowym i wieloetnicznym. Istotą tego pokoju był fakt apolityczności lub upolitycznienia wyznań religijnych funkcjonujących obok katolicyzmu. Utrzymywanie przywilejów państwowych przez szlachtę katolicką i zepchnięcie na margines aktywności politycznej wyznawców innych religii stanowiło gwarancję pokoju społecznego w państwie, natomiast wszelkie zmiany w tej mierze powodowały wzrost napięcia w społeczeństwie wielo-

---

<sup>28</sup> Zob. W. Konopczyński, *Konfederacja barska: przebieg, tajemne cele i jawne skutki*, t. 1–2, Poznań 2007; *Konfederacja barska*, red. A. Danilczyk, Warszawa 2018; *Konfederacja barska, jej konteksty i tradycje*, red. A. Buchmann i A. Danilczyk, Warszawa 2010.

wyznaniowym. Szlachta katolicka odnalazła zatem w pewnym sensie złoty środek utrzymania integralności społecznej państwa wielokulturowego, którego istotę stanowiła tolerancja negatywna dla innych religii kosztem upośledzenia politycznego ich wyznawców. (Nie można też wykluczyć opinii, że dla części szlachty katolickiej za panowania Augusta III Sasa cudzoziemskie tendencje obyczajowe były szczególnie wrogie ze względów czysto kulturowych, gdyż osłabiały jej etos stanowy).

Sytuacja ta załamała się w latach 1766–1772, jednak nie na tyle, aby przeobrazić społeczeństwo Rzeczypospolitej szlacheckiej w twór prawdziwie republikański, w którym wyznawcy poszczególnych religii funkcjonują w państwie na równych prawach. W tym wszystkim najważniejsze jest to, że kluczem do rozpoznawania potrzeb społecznych innych niż katolicy grup etnicznych były kwestie religijne, które stanowiły pewien teoremat uprawiania polityki przez podmioty publiczne I Rzeczypospolitej. Na tej podstawie można powiedzieć, że sprawy etniczne o tyle dochodziły w tym państwie do głosu, o ile miały przełożenie na zagadnienia religijne, te zaś regulowano na zasadzie aprobowania wielokulturowości, jeśli nie szły za nią dążenia do emancypacji politycznej.

Powyższe stwierdzenia warto skonfrontować z najogólniejszymi ustaleniami społecznymi i ideowymi polskiego historyka Janusza Tazbira, którego problem tolerancji wyznaniowej w I Rzeczypospolitej interesował w sposób szczególnie; badacz ten poświęcił tej kwestii kilka książek. Tazbir zauważa, że na tle innych krajów europejskich Polska doby renesansu i reformacji była państwem, w którym tolerancja religijna odgrywała wyjątkowo pozytywną rolę w relacjach między wyznawcami różnych wiar, a przede wszystkim między protestantami i katolikami. Według historyka jej korzenie sięgały jeszcze czasów panowania Kazimierza Wielkiego i Władysława Jagiełły. Była ona z jednej strony skutkiem przyłączenia do Polski ziem ruskich, co pociągało konieczność tolerancyjnej koegzystencji w jednym państwie szlachty katolickiej i prawosławnej, z drugiej zaś strony stanowiła odpowiedź na politykę agresji ze strony Krzyżaków na tereny chrystianizowanej Litwy. Przyjęła w tym drugim wypadku formę myśli religijnej i dyplomatycznej głoszonej przez Pawła Włodkowica, która negowała moralną słuszność militarnej nawracania pogan na katolicyzm. W XVI w. tolerancyjność szlachty katolickiej wobec protestantów ma jednak też i inne, wydaje się, znacznie poważniejsze przyczyny. Szlachta dąży w tym okresie do daleko idącej emancypacji wobec nadrzędnych do tej pory lub nabierających takich właściwości czynników władzy. Prowadzi więc walkę o dominację w państwie z trzema siłami politycznymi i społecznymi, Kościołem katolickim, monarchą i kształtującą się wówczas magnaterią. Wymaga to od niej znacznej konsolidacji społecznej, wobec której różnice wyznaniowe okazują się drugorzędne.

Istnieje jeszcze jeden powód wzmacniający jej elastyczność religijną – jest to wpływ kultury odrodzenia na umysły ludzi tamtej doby, której

istotny składnik stanowi ciekawość świata, humanistyczna otwartość na innego człowieka, życzliwe zainteresowanie różnorodnością i odmiennością w sferze myślenia filozoficznego czy teologicznego. Na przełomie XVI i XVII w. ten element tolerancji religijnej pod wpływem sukcesów kontrreformacji ulega daleko idącemu zanikowi, mimo to doświadczenia historyczne szlachty z doby renesansu, pokój społeczny i polityczny w państwie wskutek wzajemnych ustępstw wyznaniowych różnych środowisk szlacheckich, powodują, że idea bezkonfliktowego funkcjonowania różnych wyznań w państwie polskim wciąż pozostaje żywa. Stopniowe ograniczanie praw dysydentów jest konsekwencją wojen z mocarstwami sąsiednimi, szczególnie ze Szwedami, podczas których szlachta katolicka była głównym politycznym i społecznym czynnikiem zachowania integralności państwa polskiego. Tazbir bierze to pod uwagę w ocenie historycznych przemian tolerancji religijnej w I Rzeczypospolitej, ale przede wszystkim zaznacza, że źródeł niechęci szlachty katolickiej wobec protestantów należy upatrywać „na podłożu walki tej warstwy o utrzymanie pozycji politycznej i społecznej”. W tej sprawie pisze, co następuje:

W narastaniu w Polsce ksenofobii przełomową rolę odegrały wojny szwedzkie, w czasie których istnienie państwa zostało zakwestionowane przez obcy, innego wyznania i innej kultury naród. Po nich to wzrasta ona do rozmiarów nie znanych jeszcze w pierwszej połowie XVII stulecia. Dopiero wczesne oświecenie wypowie walkę temu zjawisku. Ale i wtedy jeszcze prowincja szlachecka żyła w poczuciu stałego „zagrożenia stanu posiadania przez napór cudzoziemców i plebejów”<sup>29</sup>.

Kitowicz w swoim *Opisie obyczajów...* potwierdza w dużym stopniu wnioski Tazbira odnoszące się do dynamiki zjawiska tolerancji religijnej w Polsce, należy jednak je też odpowiednio zweryfikować. Pamiętnikarz zdaje sobie sprawę z wartości moralnej i przedsiębiorczości protestantów, jego obawy o pozycję szlachty katolickiej w państwie nie są podyktowane więc tylko niskimi względami społecznymi. Niechęć do luteranów czy kalwinów zostaje w jego przypadku zobiektywizowana, obawy przed nimi mają swe racjonalne źródła. Przejawem ksenofobicznego myślenia jest w tej sytuacji przywiązanie do idei, że szlachta katolicka powinna cieszyć się publicznymi przywilejami tylko z uwagi na wyznawaną religię. Kitowicz nie zapędza się jednak tak daleko, aby bezwzględnie dyskwalifikować wiarę luteranów czy kalwinów, nie przejawia skłonności do potępiania w czambuł protestantów ze względu na ich poglądy. Jest duchownym, który wydaje się tylko do pewnego stopnia podzielać stanowisko dogmatyczne i społeczne, które Tazbir przypisuje Kościołowi katolickiemu w okresie reformacji wobec heretyków:

W gruncie rzeczy jednak czym innym było w oczach kościoła wyznanie niechrześcijańskie lub dawno od Rzymu odłączone, czym innym zaś wszelkiego rodzaju herezje, gromadzące ludzi, którzy zdradzili prawdziwą wiarę na rzecz fałszywej nauki, wiodącej ich dusze do zguby. Wyznawcy islamu, judaizmu czy monofizytyzmu – wszyscy oni byli ludźmi stojącymi poza kościołem, podczas gdy każda herezja stanowiła w oczach papieżstwa gangrenę toczącą

<sup>29</sup> J. Tazbir, *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971, s. 278.

społeczność chrześcijańską. Jej wyznawcy, choćby nawet na tym świecie żyli jak najbardziej moralnie, na tamtym skazani są na wieczne męki. Dla dobra więc samych heretyków, a jeszcze bardziej ich otoczenia, tam gdzie to jest w mocy kościoła, nie należy dopuszczać do propagowania błędnych teorii, zatruwających dusze i wiodących je na potępienie. Państwo winno przyjąć tu kościołowi z pomocą; każde naruszenie jedności wiary stanowi bowiem zamach na jego podstawy<sup>30</sup>.

Kitowicz zdecydowanie potępia tylko deistów, inni chrześcijanie, jeżeli są mu solą w oku, to bardziej z racji konkurowania ze szlachtą o te same dobra społeczne niż z czysto religijnych przesłanek. Zapewne jest to przejaw polskiej świadomości historycznej, składającej się z różnych determinant dziejowego współistnienia katolików z protestantami i prawosławnymi w jednym państwie, zarówno tych naznaczonych wzajemną konfrontacją, ale też takich, które decydowały o integralności politycznej stanu szlacheckiego w I Rzeczypospolitej.

## Bibliografia

- Bellock H., *Herezja reformacji*, przekł. J. J. Franczak, Kraków 2017.
- Bochnak W., *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.*, Wrocław 1983.
- Bogdziewicz H., *Działalność literacka polskiego środowiska pijarskiego w dobie Oświecenia*, Kraków 2005.
- Borz H., *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, 28/4, s. 77–90.
- Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. B. Burdza, B. Wojciechowska, Kielce 2014.
- Buba J., *Pijarzy w Polsce*, „Nasza Przeszołość” 1962, t. XV.
- Czyrny E., *Masoneria: historia, symbolika, organizacja, działalność*, Krosno 2013.
- Doktór J., *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991.
- Dopierała R., *Między tym, co prywatne a publiczne: o dawnej i współczesnej przestrzeni zamieszkiwania*, „Societas Communitas: półrocznik Instytutu Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2014, nr 1, s. 59–78.
- Gąsiorowski S., *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków 2008.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Hahn W., *Pijarski teatr szkolny w Polsce*, „Nasza Przeszołość” 1962, t. XV.
- Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII–XIX wieku*, Wrocław 1982.
- Hinz H., *Filozofia polskiego oświecenia*, w: *Polska myśl filozoficzna oświecenie – romanizm*, Warszawa 1964.
- Judaizm bez tajemnic*, oprac. nauk. P. Jędrzejewski, Kraków 2009.
- Kirk MacNulty W., *Wolnomularstwo, sekrety i symbole masonów, ich historia i znaczenie*, przekł. B. Mierzejewska, Warszawa 2007.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Kłoczowski J., *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, J. Kłoczowski (red.), Kraków 1969.

<sup>30</sup> J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, s. 12.



- Kłopotek R., *Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie i w Polsce do końca XVIII wieku*, „Studia Gdańskie” 2015, t. XXXVII, s. 219–233.
- Konfederacja barska*, red. A. Danilczyk, Warszawa 2018.
- Konfederacja barska, jej konteksty i tradycje*, red. A. Buchmann i A. Danilczyk, Warszawa 2010.
- Konopczyński W., *Konfederacja barska: przebieg, tajemne cele i jawne skutki*, t. 1–2, Poznań 2007.
- Korczyński J. S., *Masoneria (jej początki, organizacja, ceremonia, zasady i działanie)*, Krzeszowice 2010.
- Kowalik J. A., *Jędrzeja Kitowicza dialog z czytelnikiem w „Opisie obyczajów za panowania Augusta III”*, w: Świat oświeconych i romantycznych: doświadczenia, uczucia, wyobrażenia, red. B. Mazurkova, Katowice 2015, s. 83–98.
- Krajewski S., *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997.
- Kurczewski J., *Kuchnia i stół: z socjologii obyczajów ks. J. Kitowicza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2002, t. 47, s. 233–245.
- Kurczewski J., *Trzy drogi socjologii obyczajów*, „Societas Communitas: półrocznik Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego” 2014, nr 1, s. 13–29.
- Kuźmiak K., *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973.
- Litak S., *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004.
- Luteranizm w kulturze I Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa 2017.
- Maciejko P., *Wieloplemienny tłum: Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, Gdańsk 2014.
- Małek J., *Reformacja i protestantyzm w Polsce i Prusach (XVI–XX w.)*, Toruń 2012.
- Millar A., *Masoneria: zarys dziejów*, przekł. H. Pawlikowska-Gannon, Poznań 2008.
- Pełczyński G., *Karaimi polscy*, Poznań 2004.
- Schweer T., *Judaizm: powstanie, historia, nauka*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 2003.
- Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w.*, Warszawa 1979.
- Solomon N., *Judaizm*, przekł. J. Mytkowska, Warszawa 1997.
- Suchodolski B., *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, Wrocław 1958.
- Stępień M. B., *Poszukiwacze prawdy: wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000.
- Tazbir J., *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971.
- Tazbir J., *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973;
- Tazbir J., *Państwo bez stosów: szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.
- Tazbir J., *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1996.
- Tazbir J., *Szlachta i teologowie: studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
- Wysocka E., *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Kraków 2000.
- Żyromski M., *Krytyczna wizja osiemnastowiecznej rodziny polskiej Jędrzeja Kitowicza*, „Rocznik Socjologii Rodziny” 1997, t. 9, s. 291–296.