



MARIAN SKRZYPEK

Historia francuskiej niewiary z paradoksalną konkluzją

The History of French Unbelief with Paradoxical Conclusion

SABINA KRUSZYŃSKA, *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*. Wydawnictwo słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011, 432 s.

SABINA KRUSZYŃSKA, *To Understand the Unbelief. Philosophical Confessions of the Unbelief in Modern French Thought*, słowo/ obraz terytoria Press, Gdańsk 2011, 432 pages.

Sabina Kruszyńska jest specjalistką w zakresie filozofii francuskiej. W 2000 roku zajęła się filozofem sytuującym się na pograniczu oświecenia i romantyzmu w książce *Benjamin Constant. Filozof religii*. Była to jej rozprawa habilitacyjna, którą obroniła przed Radą Naukową IFiS PAN w 2001 roku. Byłem jednym z recenzentów tej rozprawy i oceniłem ją pozytywnie. Tekst tej recenzji opublikowałem w „Wiek Oświecenia” 2002, t. 18, s. 232–237.

Ostatnio autorka pokusiła się o książkę filozoficzną opartą na wybranych materiałach od odrodzenia do współczesności. Są w niej fragmenty błyskotliwe, w których autorka z dużą swobodą werbalizuje swoje myśli i przekazuje je potoczystym językiem. To dobrze wróży jej na przyszłość, ale książka *Zrozumieć niewiarę*, bo o niej mowa, rozpatrywana pod kątem jej całości sprawia interpretacyjne kłopoty. Jej przedmiotem jest próba wypracowania filozofii niewiary rozumianej jako problem autonomiczny, a więc niewiara jako zjawisko samo w sobie. Tak przynajmniej rozumiem metodologiczną deklarację autorki zawartą we Wprowadzeniu, gdzie pisze, że jej książka jest próbą przezwyciężenia „skłonności do redukcjonowania fenomenu niewiary do zjawisk innego rodzaju” (s.11). Swój cel poznawczy autorka zamierza osiągnąć dzięki zastosowaniu następującego zabiegu

metodologicznego: „Idę – pisze – drogą (metodą) łatwiejszą niż te właściwe analizom logicznym, fenomenologicznym, czy dekonstruktywistycznym, a mianowicie drogą analizy historycznej” (s. 11). I dodaje: „Moim zamiarem jest przeprowadzenie swoistego eksperymentu myślowego polegającego na wydobyciu religijnej niewiary z jej epistemologicznej niszy oraz próba ukonstytuowania jej jako osobnego przedmiotu poznania filozoficznego. Realizuję go analizując historyczne wyrazy (wyznania) niewiary” (s. 21). Innymi słowy autorka próbuje pisać o niewierze jako „osobnym przedmiocie poznania filozoficznego”, ale chce to uczynić na podstawie analizy niewiary wybranych filozofów francuskich. Otóż można zrozumieć wybór Francji jako kraju, w którym niewiara manifestowała się historycznie w sposób ciągły i w postaci można rzecz klasycznej, łatwej do odczytania. „Można by powiedzieć – pisze autorka – że piszę pewną historię niewiary. Historia ta nie jest historia ciągłą, choć oczywiście ma pokazywać przekształcenia niewiary. Jednakże ukazuje się w niej nie tyle proces dokonywania się owych transformacji, ile ich gotowe już rezultaty. W centrum zainteresowania jest zawsze określona i jakby gotowa forma niewiary” (s. 14).

W tym miejscu pojawiają się wątpliwości, a mianowicie, czy autorka zamierza pisać o niewierze jak o „osobnym przedmiocie poznania filozoficznego”, czy też historię niewiary zawężoną terytorialnie do Francji, a jeśli tak, to dlaczego rezygnuje z ujęcia tej historii jako procesu transformacji, a na to miejsce proponuje prezentację „gotowych form niewiary”, czyli mówiąc konkretnie ogranicza się do omówienia poglądów kilku wybranych myślicieli okresu odrodzenia i oświecenia. Nie wiemy, jakimi kryteriami autorka kierowała się dokonując wyboru tych myślicieli. Odrodzenie francuskie jest reprezentowane przez Rabelais’go i Montaigne’a, a obraz renesansowej niewiary byłby znacznie bogatszy, gdyby znalazł się w książce rozdział o Jeanie Bodinie, autorze *Colloquium heptaplomeres*. Oświecenie reprezentowane jest przez Bayle’a, Voltaire’a i Rousseau. Nie wiadomo dlaczego autorka pominęła tak oryginalnych i głośnych przedstawicieli oświeceniowej niewiary jak Montesquieu, La Mettrie, Diderot, Holbach, Helvétius. Bez ich uwzględnienia trudno sobie wyobrazić całe bogactwo oświeceniowych postaw wobec religii.

Jeśli chodzi o stosunek wiary do niewiary i odwrotnie, autorka uznaje „religijną niewiarę jako zjawisko względnie odrębne i od wiary religijnej względnie niezależne”. W świadomości wyemancypowanej jest to możliwe. Na przykład dzisiaj mówimy o heliocentryzmie, nie mając obiekcji, które mieli ludzie XVI wieku. Jednak przedrostek „nie” sugeruje co innego. Voltaire zastanawiając się nad możliwością przedreligijnego okresu ludzkości utożsamianego z ateizmem zauważa, że ateizm nie mógł poprzedzać teizmu,

tak jak antykartezjanizm nie mógł pojawić się przed znajomością filozofii Descartesa. Noworodek nie jest ani wierzącym ani ateistą. Jest nikim. Wiara i niewiara, to dwa pojęcia dopełniające się i warunkujące się nawzajem zarówno w perspektywie diachronicznej (historycznej) jak i synchronicznej (logicznej).

Przechodzę do uwag szczegółowych dotyczących poszczególnych rozdziałów książki, których wartość jest nierówna. Te rozdziały, w których autorka oparła się na samodzielnej lekturze źródeł są o wiele cenniejsze od tych, które są oparte na literaturze wtórnej. Do tej pierwszej grupy należą rozdziały poświęcone Rabelais'owi i Montaigne'owi. Jeżeli chodzi o Rabelais'go, autorka poszła tropem Bachtinowskiej interpretacji jego dzieła próbując przy tym określić typ jego niewiary za pomocą całej sieci kategorii, jak „upojna wolność”, „pijanany zamęt”, „żywiol dionizyjski”, „zespołowa euforia” prowadząca do uzewnętrzniania się naturalnych, biologicznych popędów przez chwilowe zniesienie kulturowych ograniczeń. Subtelna analiza niewiary Rabelais'go za pomocą tych kategorii zasługuje na uznanie. Nie wszystkie jednak wnioski autorki można przyjąć bez dyskusji. Otóż psychologiczna analiza świadomości rabelaisjańskiej zdaje się sprowadzać do tej oto konstatacji, że po święcie jest kac, a po „pijanym zamęciu”, który jest stanem „fikcyjno naturalnym” przychodzi „niewiara-beznadzieja”, która jest utratą wiary w „jakąkolwiek pozytywną wartość” (s.103). Czyżby? Pomijam w tym miejscu taką wartość u Rabelais'go jak „otchłań wiedzy”, bo zdobywanie wiedzy encyklopedycznej stanowi tylko jedną cegiełkę w jego światopoglądzie. Jegozawołaniem jest „*fais ce que tu voudras*”, a więc żyj pełnią życia duchowego i fizycznego. Apologii ludzkiej energii i radości życia towarzyszy u Rabelais'go dyskretna lub zawoalowana krytyka zarówno „papimanów” (katolików) jaki „papifugów” (protestantów), zarówno ascetycznych księży jak i rozpustnych mnichów, którzy – jak wszyscy zdrowi mężczyźni – dzielnie sobie radzą zarówno przy stole jak i w walce na kropidła (ten motyw odnajdziemy w polskim oświeceniu w *Monachomachii* Krasickiego – pilnego czytelnika *Gargantui i Pantagruela*, o czym świadczy korespondencja biskupa. Podejmując problem platonizmu u Rabelais'go autorka dochodzi drogą okrężną (poprzez Erazma z Rotterdamu i Nitzschego) do „pijanego zamętu” i „bezbożnego szaleństwa” typowego dla niewiary autora *Gargantui*. Sądzę, że lepiej byłoby pójść krótszą drogą od Platońskiego Erosa jako twórczej energii wszechświata i od rozważań zawartych w *Timajosie*, gdzie Platon przyswaja sobie koncepcje medyczne Hipokratesa i Galena wyjaśniając religijne stany ekstazy czynnikiem fizjologicznymi. Rabelais w czasie studiów medycznych zapoznał się z ich teorią hysterii jako szalu spowodowanego przez poirytowaną brakiem sto-

sunków seksualnych macię (hystera) i śladem starożytnych wyjaśniał w ten sposób orgiastyczne obrzędy bachantek i tyjad związane z kultem Bachusa i Dionizosa. Aż do XVIII wieku utrzymały się na peryferiach chrześcijaństwa (w religijności ludowej) pozostałości pogańskich kultów orgiastyczno-ekstacyjnych, w których zachowały się archaiczne techniki ekstazy: taniec, muzyka, środki odurzające, seks. Stopniowo zatracala się ich sakralna treść, pozostała natomiast ich obrzędowa forma. Eliminowany stopniowo taniec w kościele wykraczał poza jego mury na cmentarz przykościelny (*danse macabre*), potem przenosił się na ulice i na drogi publiczne (taniec świętego Wita). Stopniowo zawężał się czas trwania obrzędów będących reliktem ludycznych obrzędów pogańskich, a zwłaszcza kultów fallicznych albo kultów płodności. Zarejestrowane przez Rabelais'go fetowanie Priapa i Wenery stapiało się z cyklicznymi obrzędami chrześcijańskimi, choć spychane był ona ich peryferie. Ten ich peryferyjny charakter powodował, że brało w nich udział niższe duchowieństwo lub służba kościelna. Stąd Święto Diakonów lub Święto Subdiakonów, które stapiało się z takimi obrzędami, jak Święto Osła, Święto Głupców, Święto Szalonych Kobiet, Święto Niewiniątek, Święto Kusiek. Tego rodzaju święta nie były wymysłem Rabelais'go. J.A. Dulaure opisał je precyzyjnie w dziele *O bóstwach płodności albo o kultach fallicznych dawnych i współczesnych* (1805, polski przekład 2009). W dziele tym opartym głównie na folklorze Dulaure wykorzystał również świadectwa Rabelais'go, a przede wszystkim opisał kult świętych ityfallicznych – świętych z ludowego nadania, którzy zastąpili dawnego Priapa i Fallusa, by magicznie powodować ciążę u bezpłodnych kobiet. Kult ten stopił się z obrzędowością chrześcijańską do tego stopnia, że jeszcze w XVIII wieku we Francji (święty Foutin – od *foutre* tzn. spółkować) i we Włoszech odbywały się odpusty przynoszące zysk duchowieństwu katolickiemu. Sadzę, że ta dygresja przekona autorkę o potrzebie ostrożności w ocenie folklorystycznej warstwy dzieła Rabelais'go jako "bezbożnego szaleństwa" (s.101). W grę wchodził tu raczej synkretyzm religijności ludowej z obrzędowością chrześcijańską.

Boga pozostawia Rabelais na uboczu. Napomyka jedynie o „*le souverain plasmateur Dieu*” i można się tylko domyślać, że chodzi o ulepienie świata przez Boga z materii. Podobnie enigmatyczny charakter mają rozważania Rabelais'go o śmierci: „farsa się skończyła”, „idę szukać wielkiego być może”.

Szkoda, że autorka nie pokusiła się o zbadanie libertyńskiego i oświeceniowego odczytywania Rabelais'go, a zwłaszcza jego recepcji w dobie oświecenia, a m.in. u Voltaire'a, który usytuował go między Lukianem i Erazmem jako autorem *Pochwały głupoty*. Uczynił go bohaterem dwóch utworów, w których wyraża pogardę dla jego wulgarności, a jego „szaleństwo” uważa za maskę, która uchroniła go od szubienicy.

Fragment książki poświęcony Montaigne'owi stanowi wnikliwą analizę jego sceptycyzmu nakierowanego na respektowanie różnych postaw filozoficznych bez wyraźnego opowiadania się za jedną z nich i bez manifestowania poglądu własnego. Mamy więc tu do czynienia z myślą antysystemową i antydogmatyczną, w szczególności antyscholastyczną. W toku analizy *Prób* autorka wykorzystuje bogatą wiedzę historyczno-filozoficzną przywołując nazwiska Nietzschego, Schopenhauera, Tischnera, Sądzę jednak, że więcej pożytku dałoby sięgnięcie do filozofów, którzy dostarczyli Montaigne'owi tematów dla jego przemyśleń, jak również do jego oświeceniowych następców.

Jednym z tych tematów jest humanizacja zwierzęcia i „bestializacja” człowieka, który autorka analizuje pod kątem dwoistości natury ludzkiej. Otóż w gruncie rzeczy chodzi o problem duszy zwierząt podjęty przez Lukrecjusza, który prowadzi go do uznania jedności świata istot żywych, a w XVIII wieku przyczyni się do formowania się załączków transformizmu. W XVII wieku temat ten był żywo dyskutowany w kontekście polemiki z kartezjańską koncepcją bezdusznego człowieka maszyny przeciwstawianą rozumnemu człowiekowi. Uznanie człowieczeństwa za wyższy stopień zwierzęcości prowadziło do odrzucenia kartezjańskiego dualizmu, a więc do konsekwencji materialistycznych. Spór z Descartesem zainicjował libertyn Gabriel Naudé, który w 1648 roku opublikował rękopis Gerolama Roraria (1485–1556) *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*. Temat ten podjął Bayle w artykule *Rorarius* (*Dictionnaire historique et critique*), a następnie Charron i Meslier (za pośrednictwem Montaigne'a). Prawdziwego rozgłosu nabrał po opublikowaniu przez La Mettriego *Cłowieka maszyny*, gdzie autor uznał, że między duszą człowieka a zwierzęcia istnieje jedynie różnica sprowadzająca się do *plus ou moins* (do czegoś więcej lub mniej). Problem ten rozwinął w *Człowieku roślinie* i w *Zwierzęta czymś więcej niż maszyny*, a utwór ten opatruje epigrafem z Molière'a: *Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense* (zwierzęta nie są tak głupie jak myślimy).

Omawiając świecką etykę Montaigne'a autorka sygnalizuje ważny problem „minimalizowania wyrzutów sumienia będących konsekwencją łamania obowiązujących norm moralnych” (s. 134). Pragnę tylko zauważyć, że nie jest to tylko problem praktyczny, ale bardzo doniosły problem teoretyczny, bo chodzi tu o dostrzeżenie rozbieżności między prawem naturalnym, a pozytywnym ukształtowanym przez wychowanie, religię i historycznie zmienne reguły życia społecznego. Montaigne przejął ten problem od stoików rzymskich, głównie od Seneki. Otóż Seneka rozważa w *Listach do Lucyliusza* rozdarcie ludzkiej osobowości na sferę „być” (naturalnie) i „stwarzać pozór” (na użytek społeczeństwa). To, co w człowieku jest

naturalne, Seneka nazywa *proprium*, a to, co przejmuje z zewnątrz nazywa *alienum*. To rozdarcie analizowane przez Rousseau i Diderota w postaci antynomii natury i kultury dostrzeże Hegel w *Fenomenologii ducha*, gdzie wykorzysta ich przemyślenia do budowy teorii alienacji.

Przed *Kuzynkiem mistrza Rameau* Diderota, Montaigne zauważył, że ten, kto potrzebuje innych i od nich zależy, wyrzeka się naturalnego „ja”, wkłada sobie maskę i wciela się w postać dla nich miłą. U Diderota odgrywa pantomimę, a u Montaigne'a zachowuje się jak aktor *hypokrytes*, który w teatrze greckim zmieniał się co chwilę w postać prezentowaną przez chór. Takowe rozszczepienie osobowości Montaigne ilustruje wieloma przykładami. Oto Galba chcąc pójść na rękę Mecenasowi gotów jest mu użyczyć swojej żony udając, że zasnął przy stole. Kiedy jednak ten moment chciał wykorzystać sługa Mecenasa sięgając po trunek, Galba krzyczy: „Łajdaku, nie widzisz, że ja śpię tylko dla Mecenasa”?

Senecjański i Montaigne'owski problem wyrzutów sumienia, który jest pochodną rozszczepienia na „być” i „stwarzać pozór”, znalazł oddźwięk w *Rozprawie wstępnej* i w *Anty-Senece* (inny tytuł: *Rozprawa o szczęściu*) La Mettriego, który rozwinął go w duchu immoralizmu. Na Montaigne'a i rozdział XXIII księgi I: „O zwyczaju” La Mettrie formalnie się powołuje uznając autora *Prób* za swego prekursora.

Nie podoba mi się zdecydowanie rozdział V poświęcony libertynizmowi. Jest on oparty na opracowaniach i to nie wszystkich znaczących, jak np. J.S. Spinka, który istnieje w polskim przekładzie. Zauważę przy okazji, że Spink połowę swojej książki poświęca libertynizmowi intelektualnemu i libertynom obracającym się wokół Gassendiego. Natomiast Kruszyńska za kryterium uznania jakiegoś myśliciela za libertyna przyjmuje jego transgresyjną, wyzywającą postawę. Drugim kryterium jest dla niej ateizm, choć w tej kwestii autorka wyraża od czasu do czasu pewne wątpliwości. Na kilku zaledwie stronach (152–155) znajdujemy takie oto wykluczające się tezy: „Niewiarę libertyńską można nazwać ateizmem”. „Będę chciała wykazać swoisty charakter libertyńskiego ateizmu”. „Ateizm siedemnastowiecznego francuskiego libertyna nie budzi większych wątpliwości”. „Kwestia wiary oraz niewiary konkretnych osób na zawsze pozostanie kwestia otwartą jako że Levayer przedstawia siebie jako fideistę, Gassendi jest bardzo dobrym księdzem, Vanini był mnichem w karmelu, Charron wzorowym kanonikiem, Naudé umieścił na grzbietach swych książek napis: *Spes mea Deus et Maria*”.

Po tej deklaracji należało się spodziewać, że autorka potraktuje indywidualnie poszczególnych libertynów. Tymczasem już na s. 156 czytamy: „W wypadku libertynizmu – zamiast dobrze określonego podmiotu

indywidualnego (autora) oraz konkretnego dzieła, w którym poszukuje się słownych manifestacji niewiary – mamy zatem do czynienia z podmiotem zbiorowym (i tym samym abstrakcyjnym, w znaczeniu niekonkretnym) i dziełem zbiorowym (także abstrakcyjnym). Można by oczywiście wyznaczyć kilka reprezentatywnych postaci (dzieł) i naszkicować kilka oblicz libertyńskiej niewiary. Sądzę jednak, że oblicza te uderzyłyby nas swym podobieństwem, a także brakiem indywidualnego wyrazu. Wszystkie byłyby bowiem monotonnymi twarzami ateizmu, które niekiedy skrywają się pod wygodniejszymi, politycznie, intelektualnie i towarzysko, maskami deizmu”. Wygląda na to, że autorka wykręciła się sianem, gdyż bez przestudiowania przynajmniej kilku filozofów zaliczanych do kręgu libertynów stwierdziła, iż z góry wie, że będą pisać to samo.

Postaci poszczególnych libertynów pojawiają się więc na zasadzie przypadkowości, bez uwzględnienia specyfiki ich poglądów, bez ustalenia głównych nurtów, bez próby określenia hierarchii myślicieli, bez określenia chronologicznego zakresu przejawiania się libertynizmu, który pojawił się przecież w drugiej połowie XVI wieku (Geoffroy Vallée napisał *Béatitude des chrétiens ou le fléau de la foi* w 1573 roku, a w utworze tym prezentuje proces odchodzenia od wiary poprzez następujące etapy: hugenot, anabaptysta, libertyn, ateista. Ostatni libertyn D.A.F. de Sade zmarł w roku 1814), a skończył się wraz z *ancien régime*.

Sądzę, że przy rozpatrywaniu zjawiska libertynizmu należałoby uwzględnić intelektualne i społeczne determinanty, a mianowicie, że ten nurt rozwinął się jako reakcja na kontrreformację (jaka wiara, taka niewiara); że w okresie tym niewiara rozwijała się początkowo na gruncie materializmu antycznego: epikureizm, sceptycyzm, stoicyzm. W centrum libertynizmu filozoficznego, dalekiego od transgresji był Gassendi, który „ochrzcił” Epikura. Wokół jego atomizmu obracali się uczeni medycy broniący duszy zwierząt (Lamy) jak i kosmologowie opowiadający się za wielością światów (Cyrano de Bergerac). Fontenelle pisał o wielości światów, choć akceptował kartezjańską teorię wirów. Na przełomie XVII i XVIII wieku, po zwycięstwie nowożytników nad starożytnikami światopogląd libertynów formuje się na gruncie przygotowanym przez Spinozę. Epikur był jednak nadal modny w wersji skrajnie hedonistycznej zabarwionej etyką, czy też immoralizmem, cyrenaików. Nurt ten reprezentowali głównie poeci niezbyt wysokich lotów mieniący się epikurejczykami, którzy znajdowali audytorium w kawiarniach i arystokratycznych salonach (przypomni sobie o tym Robespierre, kiedy stwierdzi, że „ateizm jest arystokratyczny”).

Istotnym źródłem libertynizmu był postęp procesu kolonizacji i pierwsze badania nad różnicowaniem antropologicznym rodzaju

ludzkiego. Doprowadziło to do powstania koncepcji preadamitów, którą wylansował idąc śladami Bruna i Vaniniego francuski protestant Isaac La Peyrère. Autorka wspomina o nim na s. 153, ale nie dostrzega znaczenia jego koncepcji określając ją jako „bulwersującą w jego czasach tezę o istnieniu preadamitów”. Przecież teza ta kwestionowała biblijny panhebraizm i hebrajski monocentryczny dyfuzjonizm przeciwstawiając mu nowoczesną teorię poligeniczną, zgodnie z którą ludzkość powstała w wielu miejscach ziemi i wytworzyła różne ośrodki kultury wraz z religiami, co miało kapitalne znaczenie dla nowego pojmowania historii z jej teorią postępu jak również dla kształtowania się naturalnej historii religii rozwijającej się od form prostych do bardziej wysublimowanych, od politeizmu (tak Hume) lub fetyszyzmu (tak Ch. de Brosses) poprzez politeizm do monoteizmu. Przy okazji pragnę zauważyć, że kształtująca się w XVIII wieku nowa nauka zwana naturalną (czyli świecką) historią religii, która wyprzedziła religioznawstwo ewolucjonistyczne, stanowiła jeszcze jeden obszar niewiary, którym warto było się zainteresować. Był on o tyle interesujący, że miał charakter naukowy, wolny od agresywnego antyklerykalizmu. Teologowie przeciwstawiali tego typu religioznawstwu *avant la lettre* koncepcje zakładające istnienie pierwotnego monoteizmu, a niektórzy filozofowie (Voltaire, Boulanger) pierwotnego deizmu, który uległ degeneracji na skutek grzechu pierwotnego (tak u teologów) czy też potopu). Nie jest prawdą – jak pisze autorka – że jest to myśliciel dzisiaj zapomniany, bo w ciągu ostatniego półwiecza pojawiło się na jego temat wiele ważnych dzieł (R.H. Popkin, G. Gliozzi). Ja również poświęciłem jego teorii rozdział „Od preadamitów do poligenyzy i poligenizmu” w *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (Ossolineum 1989).

Tak się złożyło, że poligenizm La Peyrère'a zyskał pierwszego zwolennika w osobie jego przyjaciela La Mothe Le Vayera. Tenże libertyn mnożył w *De la vertu des payens* „cnotliwych ateistów”. Otóż problem „cnotliwych ateistów” wyłonił się w toku badań nad archaicznymi wierzeniami ludów egzotycznych błędnie utożsamianymi z ateizmem. Celowali w tym zarówno ateści jak i teologowie. Pierwsi dlatego, że umacniało to ich przekonanie o możliwości istnienia świeckiej moralności, drudzy zaś dlatego, że usprawiedliwiała to ich przekonanie o konieczności prowadzenia działalności misyjnej. Potrzeba podjęcia tego tematu przez autorkę, która podała stosunkowo obszerną informację o septycyzmie i elitaryzmie Le Vayera, nasuwało się samo przez się, gdyż w następnym rozdziale zajęła się wczesno oświeceniowym filozofem Baylem, który przez cały wiek XVIII łącznie z okresem Rewolucji był znany głównie jako autor „paradoksu Bayle'a”. Głosił on, że społeczeństwa ateistyczne mogą prosperować lepiej od społeczeństw opanowanych przez przesady, gdyż praktykowałyby czyny moralne i obywatelskie.

Większość filozofów oświecenia wzięła udział w sporze o ten paradoks. Po stronie Bayle'a wypowiedzieli się Meslier, La Mettrie, Diderot, Holbach, Cloots, Maréchal, przeciwko zaś Saint-Pierre, Montesquieu, Mably, Rousseau. Jeśli więc „paradoks” nie jest dziś w filozofii Bayle'a najważniejszy, to jednak za taki uchodził w XVIII wieku. Pominięcie go pozostawia lukę w obrazie oświeceniowej niewiary.

Czy jednak głosiciel „paradoksu Bayle'a” sam był ateistą? Na rozwikłaniu tego problemu autorka skoncentrowała głównie swoją uwagę. Doszła do takiej oto konkluzji: „Bayle dla jednych wierny hugenota, dla innych fideista, dla jeszcze innych walczący ateista, w swym filozoficznym dyskursie ukazuje oblicze takiej właśnie niewiary, którą Mori nazywa ateizmem krytycznym, a Woleński agnostycyzmem” (s. 210)”. Jeśli dodamy, że we wczesnych pismach Bayle zapewnia, iż jest perypatetykiem wyjąwszy fizykę, bo tu idzie za Descartesem; że pasjonuje się Cudworthem i Malebranche, to pozostają nam dwie drogi do rozwikłania problemu jego niewiary, a mianowicie zbadać rozwój jego poglądów chronologicznie w powiązaniu z okolicznościami, które miały nim od kalwinizmu do katolicyzmu i z powrotem, by przez kontakty z myślą Le Vayera dojść do sformułowania „paradoksu”; uznać, że Bayle jest permanentnym sceptykiem, który nieustannie burzy to, co zbudował i że myśl jego jest ciągłym „krytycznym” poszukiwaniem. Nie musimy koniecznie starać się dla niego o dyplom ateisty, bo to jest sprawa drugorzędna.

Właściwie oświeceniową niewiarę reprezentują w książce Kruszyńskiej Voltaire i Rousseau, a więc przedstawiciele dwóch różnych wariantów deizmu. Nie wiemy dlaczego autorka dokonała takiego wyboru i dlaczego pominęła – jeśli jej wybór miał być reprezentatywny – przynajmniej dwóch materialistów reprezentujących różne odmiany ateizmu, na przykład Holbacha propagującego ateizm „cnotliwy” i budujący o proveniencji stoickiej i La Mettriego reprezentującego dekadenski immoralizm o proveniencji cyrenaickiej i dlatego zwalczany przez Diderota i Holbacha, a chwalony przez Sade'a.

Jeżeli chodzi o Voltaire'a, autorka pisze jakoby uznawano powszechnie, że ewolucja jego niewiary prowadziła od antyklerykalizmu i liberynizmu poprzez deizm do ateizmu (s. 239) i w przypisie odsyła do znanej monografii René Pomeau, *La Religion de Voltaire* (1956) Otóż mam przed sobą wydanie tej książki z 1969 roku i autor nie sygnalizuje zmiany swego stanowiska, a jest ono całkiem odmienne od tego, które mu Kruszyńska przypisuje. Mianowicie R. Pomeau określa schyłkowy okres twórczości Voltaire'a mianem „teistyczny”, który odróżnia się od deistycznego tym, że – po pierwsze – pojawiają się w jego myśli tendencje mistyczne towarzyszące

próbie reformy Kościoła w duchu przystosowania go do nowoczesnej cywilizacji. Po drugie, deizm Voltaire'a przybiera formę obrzędową. Nie podobna oprzeć się takim argumentom R. Pomeau, jak zbudowanie kościoła z napisem na frontonie DEO erexit VOLTAIRE, wielkanocna spowiedź patriarchy z Ferney i przyjęcie komunii.

Jednym z argumentów na rzecz ateizmu Voltaire'a, który wedle autorki współlistnieje z deizmem (na zasadzie ateizm dla oświeconej elity, deizm dla ludu, czy też ateizm to *pars destruens*, a deizm to *pars construens* jego niewiary) jest wykorzystanie i „ocenzurowanie” przezeń *Testamentu „nienawistnika księdza Mesliera”* (skąd ten „nienawistnik”?). Otóż Voltaire dokonał krótkiego wyciągu z rekopisiennej kopii dzieła Mesliera *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*, ale w wyciągu tym pominął problematykę materializmu i egalitarnej utopii społecznej, a skoncentrował się na krytyce Biblii. Uczynił zeń deistę, który przepraszał swych parafian, że był chrześcijaninem.

Na koniec parę słów o wolterowskiej tolerancji, którą autorka w pełni aprobuje. Otóż Voltaire był obrońcą tolerancji w odniesieniu do pojedynczych protestantów (Sirvena i Calasa), natomiast potępiał i wykpiwał masowe ruchy religijne o podłożu społecznym i politycznym. Tak było w przypadku powstania protestanckich kamizardów, które wybuchło po odwołaniu Edyktu Nantejskiego (1685), tak było w przypadku jansenistycznego pokojowego ruchu konwulsjonistów świętego Medarda, tak też było w przypadku konfederacji barskiej potraktowanej przez Voltaire'a jako zbrojny ruch fanatyków katolickich przeciwko dysydentom. Voltaire cieszył się, że wojska *Notre-Dame de Pétersbourg* wyruszyły przeciw *Notre-Dame de Czenstochou* i życzył im sukcesu. Przypominam, że rozdział poświęcony Voltaire'owi zatytułowany jest „Zgorszenie złem jako niewiara nienawiści”. Te niewiarę nienawiści krzewioną przez Voltaire'a pod hasłem *Ecrasez l'infâme* autorka analizuje jako fenomen abstrakcyjny, jako wariant niewiary samej w sobie.

Trzymając się jednak tej konwencji można rzec, że nienawiść jest żywiołem Voltaire'a, a jej wyeksterioryzowanie jest dlań konieczne w ramach higieny psychicznej, bo nienawidzi nie tylko papistów, ale deistę Rousseau, którego obrzuca inwektywami najpodlejszego gatunku; nienawidzi ateistów, a zwłaszcza Holbacha, kiedy ten publikuje tak bliski jego antyklerykalizmowi *Le christianisme dévoilé*, ale też utrzymany w poważnym tonie wykład materializmu w *Systemie przyrody*, a wreszcie atakuje opublikowany przez Holbacha anonimowy *Traktat o trzech oszustach* i w *Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs* umieszcza słynne danie: „Gdyby Boga nie było, to trzeba by go wynaleźć”. Bóg był mu potrzebny jako niewidzialny, a wszystko

widzący stróż moralności i spokoju publicznego, przed którym nie ukryje się lokaj, który nas okrada i żona, która nas zdradza.

Jednym z lepszych rozdziałów książki jest rozdział poświęcony Rousseau z jego „niewiarą miłości siebie”. Opierając się na podstawowych tekstach Rousseau podejmujących problem religii autorka dochodzi do trafnego spostrzeżenia, że jego deizm sprowadzony do „religii serca” stanowi zjawisko nader złożone zwłaszcza w tych obszarach jego myśli, które dotyczą religii przyszłości. Wedle autorki Rousseau rozważa formalnie następujące warianty religii: religia człowieka, czyli teizm odwołujący się do zasad ewangelicznych i pozbawiony kultu zewnętrznego; religia obywatelska uznająca „świętość umowy społecznej, a więc religia świecka; tradycyjna religia księży. Żaden z tych wariantów mu jednak nie odpowiada, bo chrześcijaństwo uosabia ducha pokory i zniewolenia, religia obywatelska musiałaby zostać narzucona wszystkim odgórnie, a odstępstwo od tej religii musiałoby być karane przemocą.

Jakiej więc religii Rousseau poszukuje? Wedle autorki Rousseau dostrzegając braki religii „ludzkiej i społecznej” widzi w niej tylko okres przejściowy do „religii miłości siebie, religii człowieczeństwa, religii świeckiej” (s. 347). Zwrócenie uwagi na obecność tej religii miłości siebie, której Rousseau formalnie nie nazwał, stanowi więc istotny wkład do zrozumienia skomplikowanej religijności, czy też niewiary Rousseau. Autorka kojarzy jednak tę koncepcję z racjonalizmem Descartesa. Można by na to przystać, ale tylko w tej mierze, w jakiej Descartes nawiązuje do antropologii stoickiej. Wspomniałem już przy Montaigne’u, że Rousseau podejmuje senecjańską kwestię rozdarcia osobowości człowieka na sferę „być” (naturalnie), czyli na sferę *proprium* i na sferę *alienum* stanowiącego część tej osobowości pochodzącą z zewnątrz od kultury. Otóż Seneka sądzi, że filozof stoik winien doskonalić swoje naturalne wnętrze duchowe dochodząc niemal do idealnego stanu boskości wolnego od stanów alienacyjnych. Tą właśnie drogą idzie Rousseau poszukując „religii miłości siebie”.

Inny problem, na który chciałbym zwrócić uwagę, to związek obywatelskiego wyznania wiary skoncentrowanego na świętości umowy społecznej z patriotycznymi kultami świeckimi w okresie Rewolucji Francuskiej, jak kult Deklaracji Praw, kult Konstytucji, kult Republiki, kult Wolności i jej „męczenników”: Marata, Chaliera i Lepeletiera.

Okresowi Rewolucji i jej zinstytucjonalizowanej niewierze połączonej z duchem republikańskim, która przetrwała do dziś, poświęcony jest ostatni rozdział książki. Stanowi on próbę syntetycznego ujęcia problemu religijnej świadomości i niewiary, jakie wyłoniły się z ześwieczzonego ducha republikańskiego. Jest to próba mająca aspiracje filozoficznego ujęcia problemu

i operująca apriorycznymi założeniami, które nie są adekwatne do wyjątkowo dynamicznie rozwijającej się w okresie rewolucyjnym świadomości religijnej, a przy tym kształtującej się w sytuacji najeżonej zbiorem wszelkich możliwych sprzeczności. W abstrakcyjnym ujęciu autorki świadomość ta jest homogeniczna. Pozornie może to tak wyglądać, bo w kościele świętej Genowefy przemienionej w Panteon, który przetrwał do dziś, znaleźli się obok siebie Voltaire i Rousseau. U wejścia do katedry Notre-Dame przemienionej w świątynię Rozumu 10 listopada 1793 roku znalazły się posągi Voltaire'a, Rousseau, Montesquieu i Franklina, bo symbolizowały wspólne wartości: Rozum i Wolność. Zauważmy jednak, że były panteonizacje, jak i depanteonizacje. Jedne i drugie dokonywały się w różnym czasie i w różnych momentach rewolucyjnych, nie objęły też tylko republikanów. Mirabeau znalazł się w Panteonie w 1791 roku chociaż był zwolennikiem konstytucyjnej monarchii. Zdepanteonizowali go republikanie w 1793 roku. Marat, ów „przyjaciel ludu” i „męczennik wolności” został złożony w Panteonie przez republikanów w 1793 roku, a konserwatywni republikanie termidoriańscy zdepanteonizowali go w 1795 roku. Kordelierzy zawiesili wcześniej jego serce w siedzibie swojego klubu. Jakobini umieścili popiersie Helvétiusa w swoim klubie, a Robespierre – również jakobin – rozbił ostentacyjnie ten posąg, bo uznał, że ateizm jest arystokratyczny i wprowadził oficjalnie kult Istoty Najwyższej w duchu Rousseau, nie zaś Voltaire'a. Meslier, którego autorka wymienia obok Rousseau i Voltaire dla zilustrowania tezy o homogenizacji filozofii rewolucyjno-republikańskiej, nie pojawił się podczas Rewolucji w postaci wskrzeszonej przez Voltaire'a, ale przez Diderota, Nageona i redaktorów pisma „Bouche de Fer” (1791), gdzie odnotowano wypowiedź autora *Mémoire* zaczerpniętą z tradycji ludowej oddającej nastroje niedawnych powstań chłopskich. Oto co mówił Meslierowi człowiek prosty i nieuczony: „Pragnął, żeby wszyscy wielcy i wszyscy szlachcice tej ziemi zostali powieszani na jelitach księży”. Na szczęście aforyzm ten nie został potraktowany dosłownie, bo u redaktora „Bouche de Fer” księdza, a następnie konstytucyjnego biskupa Faucheta towarzyszył on nawoływaniu do składania przez duchowieństwo przysięgi na wierność konstytucji. Przywódca dechrystianizacji z roku II republiki Anacharsis (Jean Baptiste) Cloots złożył 17 listopada 1793 roku propozycję w Konwencji Narodowej, aby wystawić posąg w Świątyni Rozumu Meslierowi jako pierwszemu księdzu, który porzucił stan duchowny. Propozycja ta została odesłana do rozpatrzenia Komitetowi Wychowania Publicznego, a Cloots w marcu 1794 roku został zgilotynowany jako nadgorliwiec, a więc wróg rewolucji.

Walka między różnymi ugrupowaniami rewolucyjnymi nie toczyła się jedynie wokół spraw religii, a sprawa ta była jedynie pochodną

rozbieżności programów politycznych i społecznych, czy też rewolucyjnej taktyki. Nie wszyscy Francuzi byli republikanami, bo była też rojalistyczna i katolicka Wanda, której wysłanniczka zamordowała 14 lipca 1793 roku Marata; była też kontrrewolucja w Lyonie, która miała swoich ideologów, a która zgilotynowała w tym samym 1793 roku „górala” Josepha Chaliera. Również w 1793 roku królewski gwardzista zamordował Louis Michela Lepeletiera, który głosował w Konwencji za śmiercią króla. Obie strony miały więc swoich ideologów i swoich bojowników, których poglądy można uznać za tożsame. Dlatego też nie można mówić o jednej anonimowej „filozofii rewolucyjno-republikańskiej” (s. 356), którą autorka określa w dodatku jako „rewolucyjno-republikańska dziwna szkoła filozoficzna (szkoła, bo filozofia ta staje się programem nieformalnie ustrukturuowanej instytucji nauczającej; „dziwna”, bo w istocie szkoła ta nie zna swego mistrza, swego nauczyciela oraz wyraźnego podziału ról; na mistrzów i uczniów, dlatego, że jest ona bytem idealnym, duchowym, na wzór kantowsko-protestanckiego ogólnoludzkiego Kościoła [...])” (s. 356). Autorka twierdzi przy tym, że reprezentanci tej „dziwnej” filozofii „są ideologami republiki, jedyne go ustroju politycznego, w którym, jak się zakłada, (społeczne) wartości wolności, równości i braterstwa mogą być jednocześnie i niekonfliktowo urzeczywistniane, jej audytorium zaś to nie społeczność ‘uczonych’, czy ‘oświeconych’, lecz całe społeczeństwo – naród, lud [...]”.

W moim przekonaniu filozofia okresu Rewolucji nie była homogeniczną masą, ale tygłem, w którym ścierały się rozliczne nurty, często efemeryczne, narzucone przez dynamicznie rozwijającą się sytuację społeczno-polityczną. Trudno nazwać ją w całości republikańską, bo *Zeszyty skarg i zażaleń* z 1789 roku koncentrują się na zniesieniu feudalnych nadużyć pod egidą „dobrego króla”. Deklarację Praw redagowali konstytucyjni monarchiści. W czasie dyskusji nad jej projektem uchwalono, że król będzie uważany za „odnowiciela wolności francuskiej”, a na koniec odśpiewano *Te Deum*. Sformułowania dotyczące suwerenności ludu i umowy społecznej bliskie ideom Rousseau też nie musiały – przed 1792 rokiem – być wyznacznikami republikanizmu, bo sankcjonowały również monarchię parlamentarną. Tak też w istocie było, gdyż konstytucja z 1791 roku powierzyła władzę ustawodawczą Zgromadzeniu Narodowemu, a władzę wykonawczą królowi i powołanym przezeń ministrom. Suwerenność ludu ograniczyła cenzurem wyborczym. Rousseau padłby więc ofiarą tej restrykcji.

Deklaracja Praw głosiła wolność religijną, ale wyznania niekatolickie respektowała na zasadzie tolerancji. Również Konstytucja cywilna duchowieństwa (1790) nie była „antykatolicka” (s. 367). Zredagowano ją w duchu gallikanizmu i próbowano zmodernizować jego strukturę kościelną i przy-

stosować do nowej struktury państwowej. Względy materialne odegrały w niej większą rolę niż względy doktrynalne. Kościół miał być opłacany przez państwo i mu podlegać utrzymując z papieżem jedynie symboliczną jedność. Zgodnie z zasadą suwerenności ludu, biskupi i proboszczowie mieli być wybierani przez wiernych, a po wyborze składać przysięgę na wierność „narodowi, prawu i królowi”. Potępienie przez papieża Konstytucji cywilnej duchowieństwa i zwrócenie się z apelem do monarchów Europy o pomoc doprowadziło do rozłamu wśród duchowieństwa na zaprzysiężonych (*assermentés*) i opornych (*réfractaires*). Dalszą logikę wydarzeń wyznaczały fakty polityczne: antyfrancuska koalicja monarchów, udaremniona próba przyłączenia się do niej króla, represjonowanie przez wojsko wzburzonych tłumów, kontrrewolucja wewnętrzna z udziałem duchowieństwa – wszystko to doprowadziło do powstania w 1792 roku republiki.

Duch republikański nie był jednak homogeniczny i jednolity. Postawę republikańską wobec kwestii religijnej kształtowały czynniki pozafilozoficzne. Czynnikiem jednoczącym był patriotyzm, czynnikiem dezintegrującym było nierówne rozłożenie ciężarów wojny. Dostawcy wojenni bogacili się na rewolucji, sankiuloci domagali się walki ze spekulacją i ustanowienia maksymalnych (maksymalnie dopuszczalnych) cen na produkty żywnościowe. Dyktatura jakobińska walczyła zarówno z republikańskimi radykalnymi („wściekli”, hebertyści, Koło Społeczne) jak i liberalnymi (żyrondyści). Przywódcy obu tych tendencji skończyli na gilotynie.

W miarę narastania konfliktów wewnętrznych i zagrożenia ze wewnętrznego oraz w miarę radykalizacji sankiuloterii Konstytucja cywilna duchowieństwa pozostaje martwą literą, a po zabójstwie Marata 13 lipca 1793 roku przez wysłanniczkę monarchiczno-klerykalnej Wandei, nastroje republikańsko-antyklerykalne przeradzają się w antyreligijny ruch dechrystianizacji (przełom 1793/1794 roku) stłumiony przez Robespierre’a, który na miejsce świeckich kultów Rozumu, Wolności i jej „męczenników” Marata, Chaliera i Lepeletiera, wprowadza oficjalnie (w 1794 roku) deistyczny kult Istoty Najwyższej. Kalendarz republikański się zachował, ale pod ciosem „narodowej brzytwy” zginął jego twórca Fabre d’Eglantine jako „umiarkowany”. Nieco wcześniej pomagał Robespierre’owi zlikwidować „przesadzających” hebertystów, którzy patronowali kultowi Rozumu i dechrystianizacji. Republikańscy termidorianie posyłają na gilotynę Robespierre’a pozbawionego dawnych swych sojuszników. Republikańscy jeszcze członkowie Dyktatoriatu (1795–1799) ustanawiają deistyczny kult teofilantropów, a późniejszy mało znaczący już kult dekadowy przetrwał do konkordatu napoleońskiego (1801), który podporządkował państwu Kościół jako religię dużej części narodu. Księża stali się opłacanymi przez państwo

urzędnikami, którzy mieli obowiązek informowania policji o występkach obywateli. Na tym kończy się republikański okres rewolucyjnej niewiary. Zaczyna się okres cesarski z kultem Napoleona krzewionym przez katechizm (1806) przez niego samego opracowany. Wyobraźnia ludowa zaczęła zdobić wizerunki „nowego Konstantyna” aureolą.

Autorka sądzi, że ta niewiara okresu rewolucyjnego była anonimowa i stanowiła byt idealny. Należy jednak pamiętać, że nastroje społeczne, które ją zrodziły były werbalizowane i kształtowane przez oświeconą elitę republikańską. Filozofowie, którzy reprezentowali starsze pokolenie oświeconych trzymali się bądź z dala od rewolucyjnych wydarzeń (tak w przypadku Nageona), bądź też podejrzani o „moderantyzm” byli w okresie terroru aresztowani (Volney, Condorcet – ten zmarł w więzieniu), Istotną rolę w Rewolucji odegrało nowe pokolenie filozofów, które zdobyło wykształcenie przed Rewolucją, a politycznie i filozoficznie dojrzało w przyspieszonym tempie po roku 1789. To nowe pokolenie filozofów republikańskich rekrutowało się głównie spośród prawników, dziennikarzy i duchownych wywodzących się ze stanu trzeciego. Chcąc mieć wyobrażenie o ich republikańskiej filozofii, należałoby się zapoznać z ich twórczością i republikańską działalnością. Do najwybitniejszych należeli Pierre Sylvain Maréchal (1750–1803), Jean Baptiste (Anacharsis) Cloots (1755–1794) i Joseph Marie Lequinio (1755–1814), Nicolas Bonneville. O wszystkich pisałem, a Maréchalowi poświęciłem rozprawę doktorską *Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii*(1974).

Nie wchodząc w szczegóły ich filozofię można określić następująco: w filozofii przyrody są materialistami a w konsekwencji ateistami. W myśli społecznej podejmują, radykalizują i rozszerzają zakres problemowy filozofii Rousseau. Między ich materializmem, a społecznym egalitaryzmem występuje często wyraźny dysonans, zwłaszcza tam, gdzie nie znajdując argumentów u Rousseau, czy też u ideologów republikańskiej „rewolucji amerykańskiej” (Jefferson, Paine), odwołują się do ewangelicznego chrześcijaństwa, a zwłaszcza do mitu Jezusa jako wroga arystokratów i bogaczy, Jezusa „przyjaciela ludu” i „dobrego sankiuloty”. Mit ten funkcjonował w rewolucyjnej a jednocześnie religijnej świadomości plebejskiej, gdzie męczennik Jezus rywalizował z męczennikiem wolności Maratem.

Można przypuszczać, że to rozszczepienie między materialistyczną filozofią *sensu stricto*, a idealizmem utopii społecznej stanowiło asumpt do określenia przez autorkę filozofii republikańskiej za „dziwną”. Drugi problem, który może wydawać się „dziwny”, to desakralizacja symboliki chrześcijańskiej i sakralizacja wartości świeckich. Kultury świeckie okresu Rewolucji Francuskiej posługiwały się pseudoreligijną formą, pod którą kryły

się wartości świeckie podnoszone do rangi metafizycznego ideału. Ponieważ ideał miał być przedmiotem zbiorowego przeżycia, był reprezentowany przez materialne symbole. Rozum i Wolność były reprezentowane podczas świąt na ich cześć przez piękną kobietę ubraną w czerwoną frygijską czapkę dawnych wyzwolenców, a w rękę trzymała pikę – broń walczących o wolność społeczną i narodową sankiulotów. W rewolucyjnym święcie stapiała się filozoficzna abstrakcja z ludową obrzędowością, której elementy były zaczerpnięte z folkloru: Prawdę czczono paląc w „ogniu radości” (ludowy zwyczaj wiosenny) przedmioty służące dotąd „kłamstwu”, sadzono „drzewa wolności”, urządzano parodie obrzędów chrześcijańskich nawiązując do Święta Głupców. Nie wszystko było jednak parodią, bo dominującym zjawiskiem był nowy sposób wartościowania. Kult świętych zastępowano kultem bohaterów Rewolucji, Deklaracja Praw stawała się nowym katechizmem.

Filozofia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela posłużyła autorce za kwintesencję niewiary „rewolucyjno-republikańskiej”, która – według niej – przetrwała od Rewolucji do naszych czasów. W moim przekonaniu autorka pobięła na skrót upraszczając problem. Z filozoficznego punktu widzenia byłoby o wiele bardziej pożyteczne i interesujące utrzymanie konwencji książki przyjętej we wcześniejszych rozdziałach i sięgnięcie do wybranych myślicieli porewolucyjnych, którzy do niewiary rewolucyjnej nawiązywali bądź przez jej twórczą kontynuację, bądź przez jej zwykłą afirmację.

Oto Henri de Saint-Simon (1760–1825), uczeń d’Alemberta i nauczyciel Comte’a, uczestnik wydarzeń rewolucyjnych po Rewolucji propagował „nowe chrześcijaństwo” utożsamiane z „fizycyzmem” jako religią naukową opartą na uznaniu powszechności Newtonowskiego prawa ciężenia i na kulcie Newtona. Ten elitarny kult scjentyistyczny miał być uzupełniony teizmem przeznaczonym dla ludu i propagującym świecką moralność skoncentrowaną na idei braterstwa i solidarności wszystkich ludzi. Społeczny aspekt nowego chrześcijaństwa podejmą chrześcijańscy socjaliści Philippe Buchez (1796–1865) i Pierre Leroux (1797–1871), wydawcy 40-tomowej *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, u których Jezus w robotniczej bluzie sąsiaduje z kultem Ludzkości i Postępu.

Auguste Comte (1798–1857) zajął ambiwalentne stanowisko wobec filozofii oświecenia i Rewolucji Francuskiej. Krytycznie ustosunkował się do Voltaire’a i Rousseau jako ideologów Rewolucji, pozytywnie zaś ocenił Diderota i Condorceta jako prekursorów ducha pozytywnego. Rewolucję utożsamiał z duchem destrukcji i z doktryną negacji, która doprowadziła do anarchii, odrodzenia katolicyzmu i napoleońskiego militarysty. Na miejsce chrześcijaństwa i deistycznego kultu Istoty Najwyższej Comte wprowadza kult Wielkiej Istoty utożsamianej z Ludzkością jako bytem abstrakcyjnym,

obejmującym ogół pokoleń przeszłych, terażniejszych i przyszłych. Można w tym pomysłе doszukiwać się reminiscencji – tym razem w konserwatywnym wydaniu – idei republiki powszechnej z okresu Rewolucji, a przede wszystkim kultu Rodzaju Ludzkiego u Clootsa opartego na braterstwie sankiulotów całego świata. Comte czyni uczonych kapłanami kultu Ludzkości, której ustrój industrialny byłby domeną patrycjusz, a tym podlegałby proletariąt. Comte opracował *Catéchisme positiviste* (1852) zawierający szczegółowe zasady owego kultu i opracował też *Kalendarz pozytywistyczny*, w którym miejsce świętych zajęli wybitni ludzie zasłużeni dla Ludzkości. Tym samym podjął w nowej wersji ideę kalendarzy republikańskich S. Maréchala. Comte ustanowił system obrzędów nowego kultu zabarwiony mistycyzmem, co przyczyniło się do powstania pozytywistycznego Kościoła w Brazylii.

Scjentyistyczny charakter miał kult Nauki zaproponowany przez Renana w *Avenir de la science*. Polemizując z socjalistami, którzy troszczyli się o poprawę materialnych warunków życia ludu, Renan podporządkował tę kwestię doskonaleniu ducha i dążeniu do ideałów o charakterze świeckim: nauka, rozum, prawda, piękno, godność ludzka, boskie przeznaczenie ludzkości, która poprzez naukę „zorganizuje sobie boga”.

W innym kierunku niż pozytywiści i scjentyści rozwijali ideę świeckiej religii i krytykę chrześcijaństwa socjaliści. Anarchiczny Pierre Joseph Proudhon (1809–1865) w *De la Justice dans la Révolution* (1858) głosił kult Sprawiedliwości rozumianej jako ideał, do którego winna zmierzać ludzkość. Swoją „antyteizm” przeciwstawiał zarówno chrześcijaństwu jak i tradycyjnemu ateizmowi. Blankiści występowali pod potrójnym hasłem: Ateizm. Rewolucja. Komunizm. Zniesienie religii uważali za zadanie pierwszoplanowe. Dlatego w okresie Komuny Paryskiej 1871 roku postulowali, aby pójść śladem Komuny Paryża z 1793 roku i znieść religię dekretem. Ostatecznie stanęło na oddzieleniu państwa od Kościoła i zapewnieniu „wolności osobistej, wolności sumienia i wolności pracy. W kościołach, gdzie odbywały się zebrania klubów, respektowano religijne symbole, a co najwyżej dekorowano posągi Jezusa czerwoną szarfą.

Interesujące, daleko odbiegające od dogmatyzmu stanowisko wobec religii zajęli guesdyci (francuscy marksiści: Guesde, Lafargue), którzy przeciwstawiali się zarówno ekstremizmowi blankistów, jak i oportunistom politycznemu wolnomyślicielstwa republikańskiego. Hasłem ich było: „Nie pożerać księży zamiast kapitalistów”. Ta tendencja nasiliła się w publikacjach Lafargue’a po encyklice Leona XIII *Rerum novarum*. Lafargue proponował współpracę z socjalistami chrześcijańskimi traktując ten nurt jako przedszkole socjalizmu świeckiego. W *Prawie do lenistwa* pochwalał hedonizm

Rabelais'go i Diderota, krytykował zaś rewolucyjny kalendarz i kult dekadowy dlatego, że wprowadzał dodatkowe dni pracy dla proletariuszy. Zwrócił uwagę na taktyczny charakter rewolucyjnego kultu Rozumu, który stał się popularny w momencie dla Rewolucji krytycznym, a był tępiony, kiedy Rewolucja się skonsolidowała.

Tytuł ostatniego rozdziału książki: „Republika: instytucjonalizacja niewiary” budzi oczekiwanie, że autorka zajmie się w nim ideą świeckiej szkoły, świeckiej obrzędowości, odmianami niewiary wolnomyślnych stowarzyszeń, wydawnictw, prasy w okresie schyłku II Cesarstwa i w czasach III Republiki, które nawiązały nie tylko do tradycji republikańskiej z lat 1792–1801 ale do tradycji renesansowej i oświeceniowej. Pierwsze stowarzyszenie *Agis comme tu penses* (1867) już w swej nazwie nawiązuje do rabelais'owskiego *Fais ce que tu voudras*. Pismo *Le Père Duchesne* wydawane przez Héberta w latach 1790–1794, a wznowione przez blankistów jako *Le Père Duchêne* pisane jest językiem Gargantui. Blankista G. Tridon publikuje w 1864 roku książkę *Les hébertistes. Plainte contre une calomnie de l'histoire*. Do tradycji oświeceniowej i republikańskiej sięgały w latach 1865–1870 takie pisma, jak „Candide”, „La Marseillaise”, „Revue encyclopédique”, „L'Athée” i wiele innych. W przypadku tych publikacji problematyka republikańskiej niewiary jest również ściśle uwarunkowana przez swoistą sytuację polityczną i religijną okresu II Cesarstwa. Tych publikacji nie da się wrzucić do jednego republikańskiego worka razem z literaturą III Republiki, której uwieńczeniem będzie ustawa o oddzieleniu Kościoła od państwa z 1905 roku definitywnie zrywająca z napoleońskim konkordatem z 1801 roku. Było to więc zarówno nawiązanie do tradycji rewolucyjnej z 1795 roku (dekret o oddzieleniu), a jednocześnie rezygnacja z porewolucyjnej napoleońskiej supremacji państwa nad Kościołem.

W 1930 roku powstała Union Rationaliste, która nie jest zaangażowana politycznie. Ma aspiracje humanistyczne w najszerszym tego słowa znaczeniu. Wydaje książki i czasopisma naukowe, takie jak „Raison présente” i „Cahiers rationalistes”. Działali i publikowali w nich często naukowcy (R. Pomeau, J. Deprun) zajmujący się filozofią oświecenia. Ten nowoczesny typ niewiary dzisiejszych „racjonalistów” zasługiwałby przynajmniej na wzmiankę w rozdziale, który odnosi się do współczesności francuskiej.

Motywy przewodnim w ostatnim rozdziale książki jest sygnalizowanie obecności filozofii „rewolucyjno-republikańskiej” w niewierze zinstytucjonalizowanej XIX i XX wieku. Konkluzja autorki jest jednak zaskakująca. Mianowicie przechodzi ona do zasygnalizowania problemu: wiara-niewiara w dzisiejszej Polsce i wyraża nadzieję, że „swoista polska sytuacja będzie sprzyjała wypracowaniu takich intelektualnych narzędzi,

które pozwolą przekroczyć (pomiąć) „rewolucyjno-republikańską fazę i zbudować nowy (nowocześniejszy) model relacji wiara niewiara” (s. 390). Taką szansę autorka upatruje w „teologii niewiary” i prowadzenie w jej ramach dialogu wiary z niewiarą. Autorka konkluduje, że jej zamiar jest mniej ambitny niż zamiar twórców tej teologii i cel książki będzie osiągnięty, jeśli przedstawione w niej „filozoficzne wyznania niewiary złożone w odległej przeszłości dziś pomogą komuś zrozumieć niewiarę innego” (s. 392). Oznacza to, że autorka pozostawia czytelnikom wyciągnięcie wniosków, które wynikają dla niej z zaprezentowanych materiałów historycznych.

Współczesnymi teologiami interesowałem się i nawet pisałem o „teologii pokoju”, jak również o katolickim modernizmie społecznym we Francji, ale nowe teologie pojawiają się na zasadzie mody i ustępują miejsca innym, a nic z tego nie wynika, więc mój stosunek do nich jest raczej sceptyczny. Natomiast istotny dla mnie problem, który wyłania się z lektur związanych z tematyką analizowanej książki, a który jest aktualny w dobie obecnej, to problem wpływu liberalizmu ekonomicznego na postępy niewiary. Okazuje się, że zarówno próba teoretycznego przewyciężenia religii, jak i instytucjonalizacja niewiary w krajach zwanych komunistycznymi nie przyniosła takiego uszczerbku chrześcijaństwu, które miało służyć za podporę kapitalizmu, jak ekonomiczny liberalizm. Materializm ontologiczny i programowy ateizm okazał się mniej istotny od materializmu ekonomicznego.

Problem ten został dostrzeżony już w 1789 roku przez księdza i przyszłego biskupa konstytucyjnego Claude`a Faucheta zgilotynowanego w 1793 roku wraz z grupą żyrondistów. Fauchet pisał w *De la religion nationale* (Paris 1789, s. 230): „Ewangelia mówi: „Biada bogatym. Ekonomisci mówią szczęście dla bogatych. Ich doktryna w tej kwestii jest więc całkowicie sprzeczna z doktryną religijną [...]. Doktryna ekonomistów jest doktryną prawdziwie antyewangeliczną, antyludową, antymonarchiczną i najbardziej niemoralną, jaką kiedykolwiek spłodziło nadużycie filozofii”. Problem ten powraca we współczesnym personalizmie katolickim. Jan Paweł II zauważył w encyklice *Laborem exercens*, gdzie podjął kwestię oświeceniowego materializmu, że liberalizm ekonomiczny (prawdopodobnie fizjokratów) za naczelną wartość uznał zysk, któremu podporządkował pracę ludzką. W tej kwestii – czytamy w encyklice – „ekonomizm miał znaczenie decydujące i wcześniej zaważył na takim właśnie niehumanistycznym postawieniu tego problemu aniżeli filozoficzny system materializmu”. Sądzę, że dialog wiary z niewiarą i odwrotnie będzie się toczył raczej na płaszczyźnie aksjologicznej, a nie w ramach „teologii niewiary”, której sama nazwa wydaje mi się logicznie sprzeczna. Zresztą jej założenia sformułowane przez Jean François Sixa i Arnauda Corbica, na których autorka się powołuje, wydają mi się mało

nowatorskie, bo sprowadzają się do dialogu wierzących z niewierzącymi. Jako bardzo, a może aż nadto, wnikliwy czytelnik książki Sabiny Kruszyńskiej mogą powiedzieć jedynie to, że pokazuje ona, jak różne mogą być odcienie niewiary.

Jednak w sumie Sabina Kruszyńska podjęła interesujący temat niewiary obejmującej szeroki wachlarz postaw areligijnych lub antyreligijnych w historii francuskiej filozofii. Pisanie o niewierze, a nie – na przykład – o ateizmie było pomysłem trafnym, gdyż precyzyjne określanie stosunku poszczególnych myślicieli do religii jest zadaniem trudnym do uchwycenia, a często wręcz niemożliwym ze względu na społeczną cenzurę lub autocenzurę wymuszoną przez zewnętrzne okoliczności. Na słowie „ateizm” ciąży przecież odium, na które zapracowały całe stulecia myśli ortodoksyjnej, ale też i nie wszyscy ateści mieścili się w idealnym stereotypie „zacnych ludzi” Bayle’a. Nie wszyscy byli „świętymi”. Dlatego w badanym przez autorkę okresie spotykam tylko jeden przypadek publicznego przyznania się do ateizmu. Jest to przypadek Jacoba Duponta, który 14 grudnia 1792 roku wyznał to formalnie z trybuny Konwencji Narodowej: „Natura i Rozum, oto bogowie człowieka, oto moi bogowie [...]. Wyznamę w dobrej wierze przed Konwencją, że jestem ateistą”. Te słowa nie spotkały się z aplauzem wszystkich członków Zgromadzenia Narodowego mimo znanej nam już sytuacji rewolucyjnej zapowiadającej próbę dechrystianizacji republiki. Jego zwolennicy stwierdzili wówczas, że nie jest ważne, iż jest ateistą, bo przecież jest uczciwym człowiekiem. W tym samym mniej więcej czasie (1781–1800) Maréchal kilkakrotnie powracał do swoiście pojmowanej idei „ekumenizmu” opartego na ocenianiu wszystkich ludzi wedle ich cnotliwego życia, a nie wiary lub niewiary. Dlatego też do swojego *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (1800) nie włączył zdemoralizowanego markiza de Sade’a, a włączył świętego Justyna i zacytował jego aforyzm: *Quicumque cum ratione ac Verbo vixerunt, christiani sunt quamvis athei*. (Ci, którzy żyli w zgodzie z rozumem i Logosem, są chrześcijanami, chociażby byli ateistami).

Wracamy więc do problemu wartości tak żywo przewijającego się przez pisma myślicieli renesansowych i oświeceniowych, których autorka uwzględniła w swojej książce, a jeszcze bardziej tych, których nie uwzględniła. Nie ma to zresztą znaczenia, bo autorka zamiast czerpać natchnienie z pięknych i sprawdzonych historycznie tradycji humanizmu renesansowego i oświeceniowego głosi zmierzch „rewolucyjno-republikańskiej” fazy niewiary i to akurat w Polsce, a na to miejsce proponuje budowanie teologii niewiary.

Rodzi się więc niepokojące pytanie, czy warto było zajmować się niewiarą francuskich myślicieli, by najpierw ulepić z ich poglądów sztuczną

figurę z wosku nadając jej nazwę filozofii „republikańsko rewolucyjnej”, by w zakończeniu stwierdzić, że to wszystko nadaje się do lamusa? I czy teologia niewiary po pojawieniu się pół wieku temu bardziej radykalnych teologii śmierci Boga (G. Vahanian), teologii sekularyzacji (W. Hamilton), czy też koncepcji chrześcijańskiego ateizmu (Th. Altizer, J. Robinson), może nas jeszcze czymś zaskoczyć? Przecież teologie te, na które moda szybko minęła, nie mają nic do zaferowania poza pseudoradykalizmem werbalnym. Ich postulat interioryzacji bóstwa przez człowieka i pozbawienia go w ten sposób transcendentnych tęsknot metafizycznych to tylko religijny *modus loquendi*, z którym stykaliśmy się w kultach świeckich od czasów renesansu do początków XX wieku. Okazało się, że były one tworem intelektualistów i nie zdołały przyciągnąć szerszego kręgu prozelitów. I jeszcze jedna sprawa, której nie można pominąć, kiedy mówimy o ateistycznym chrześcijaństwie, czy też teologii niewiary. Otóż istnieją przecież religie o zasięgu światowym, które, jak buddyzm są ateistyczne, ale to nie znaczy, że pogodziły się one z mentalnością świecką.

Oczywiście Sabina Kruszyńska pisząc o teologii niewiary jako nowej drodze, na której chciałaby widzieć kroczących wspólnie i wymieniających swe poglądy wierzących i niewierzących nie sugeruje, że będą dyskutować o istnieniu Boga transcendentnego czy immanentnego, bo chodzi jej w zasadzie o dialog kontynuujący pomysły, które zrodziły się w kręgu współczesnego francuskiego katolicyzmu intelektualnego. Jako człowiek staroświecki wolę pozostać na sprawdzonym gruncie kultury renesansowej i oświeceniowej żałuję, że Sabina Kruszyńska chce go opuścić, zanim na dobre się w nim zadomowiła.



MARIAN SKRZYPEK – emerytowany Profesor IFiS PAN. Romanista i historyk filozofii oraz religii. Specjalizuje się w badaniach myśli oświeceniowej, głównie francuskiej i polskiej. Autor monografii na temat Diderota, Holbacha, Maréchala oraz tłumacz ich dzieł. Napisał także: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (1989); w ramach serii „700 lat myśli polskiej” opublikował tom poświęcony filozofii polskiej w latach 1700–1763. Laureat francuskich Palm Akademickich.

MARIAN SKRZYPEK – Professor emeritus at IFiS PAN. Romanist and historian of philosophy and religion. He specialized in the Enlightenment Thought, chiefly French and Polish. Author of the monographs on Diderot, Holbach, Maréchal; he also translated their works into Polish. He wrote: *French Enlightenment and rudiments of religious studies* (1989); he also published within the book series „700 Years of Polish Thought” a volume regarding Polish philosophy between 1700–1763. Laureate of the French Academic Palms.