

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (3). Od Woltera i wolterianizmu do rozdziału Kościoła od państwa

Weberowskie uwagi na temat „literackiego, akademicko-wytwornego lub kawiarnianego intelektualizmu” oraz osób nie wymienianych wprawdzie z nazwiska, ale łatwo rozpoznawalnych ze społeczno-historycznego kontekstu, w którym zostali umieszczeni dotyczą m.in. Woltera (Voltaire, 1694-1778)¹. Był on bowiem nie tylko znaczącym filozofem, ale także literatem i „kawiarnianym intelektualistą” (niejeden z jego utworów powstał przy kawiarnianym stoliku). Pozostaje natomiast kwestią dyskusyjną, czy w tym przypadku mamy do czynienia z „akademicką wytwornością”. René Pomeau twierdzi, że Wolter „brakiem inteligencji nie grzeszył”, ale też „nie grzeszył szacunkiem dla czegośkolwiek”, a już w najmniejszym stopniu dla tej religii, w której został wychowany i w której był przez kilka lat kształcony, czy też (jak sam mówił) „tresowany” w jezuickim Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu². Później w swojej bogatej twórczości literacko-filozoficznej wielokrotnie krytykował chrześcijaństwo i wszystko to, co kojarzyło mu się z tą religią³. Powiedzmy wyraźnie: z religią tą kojarzyły mu się takie grzechy główne ludzkości jak głupota, ciemnota, fanatyzm jednych, oraz swoisty spryt, zachłanność, mściwość i żądza panowania nad całym światem innych. Ci pierwsi to oczywiście sprowadzany przez wiele stuleci na manowce tzw. lud, natomiast ci drudzy to różnego rodzaju duchowieństwo.

¹ Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 401 i n.

² „Jezuici nie nauczywszy go kochać religii, wpoili mu przynajmniej miłość do wielkich dzieł sztuki klasycznej i »wielkich epok« historii: wieku Augusta i wieku Ludwika Wielkiego”. Zob. R. Pomeau, *Voltaire, w: Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, t. I, Warszawa 1974, s. 603 i n.

³ W. Weilschedel pisze, że Wolter „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem (...). Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed trucizną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Autor ten przyznaje również, iż Wolter „przez całe swoje życie był duchowym władcą Europy”. Zob. W. Weilschedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 152 i n.

Stąd jego apel: „*Ecrasons l'infâme*” („Rozdeptać to łajdactwo”). Wprawdzie celu tego nie udało mu się ostatecznie osiągnąć (mimo że jego realizację poświęcił całe dojrzałe życie), niemniej swoimi literackimi i filozoficznymi wystąpieniami przyczynił się do pojawienia się wolterianizmu, to znaczy formacji intelektualnej, która po kroku dokonywała demontażu tych filarów, na których opierała się społeczna dominacja Kościołów i wyznań chrześcijańskich w krajach europejskich. Jego przypiecztowaniem były przeprowadzone w tych krajach formalno-prawnego rozdziału Kościoła od państwa. Nie jest dziełem przypadku, że pierwszy dokonany został we Francji⁴. Nie jest również dziełem przypadku, że patronem niejednej ze szkół publicznych w tym kraju jest Wolter, a taka wolteriańska wrażliwość, czy też – jak kto woli – nadwrażliwość na obecność religii w życiu publicznym, która wyraża się w braku zgody na publiczne obnoszenie się z jej symbolami należy dzisiaj tam do dobrego tonu. Warto zatem przypomnieć na czym polegały i polegają wolterowskie oraz wolteriańskie próby racjonalizacji religii.

Najkrócej rzecz ujmując można powiedzieć, że jest to próba racjonalizacji poprzez negację tego wszystkiego, co pojawiło się i pojawia w tradycyjnych religiach, oraz afirmację tego, co pojawiło się i może jeszcze się pojawić w takiej nowej religii jaką stanowił – dla Woltera oświeceniowy deizm, a dla jego sukcesorów i kontynuatorów jego różne modyfikacje. Form tych wolterowskich negacji i sposobów ich prezentacji jest tak wiele, że ich wyliczenie zabrałoby wiele miejsca. Można jednak sporządzić krótkie kalendarium ich pojawiania się – począwszy od tych młodzieńczych wystąpień, o których wspomina się w policyjnych raportach, a skończywszy na ostatniej z napisanych przez niego powiastek filozoficznych (zatytułowanej: *Historia Jenni czyli Ateusz i mędrzec*), w której po raz kolejny próbuje on ośmieszyć chrześcijaństwo i chrześcijan⁵. Po drodze były *Listy o Anglikach* (opublikowane w 1734 roku), w których w sposób zabawny, ale zabawny jedynie dla tych, którzy mieli krytyczny stosunek do religii chrześcijańskiej, opisał Anglię jako kraj sekt i sektarzy; a mimo tego lepiej prezentujący się niż katolicka Francja⁶. W roku 1763 ukazał się

⁴ Historyk Kościoła katolickiego ks. Marian Banaszak to istotne – zarówno dla Francji, jak i dla Rzymu – wydarzenie wpisuje w rozdział zatytułowany: *Laicyzujący się świat europejski*, oraz w ciąg wydarzeń społeczno-politycznych związanych z III Republiką Francuska (powstała ona po zwycięskich dla republikanów wyborach parlamentarnych w 1876 roku). Formalno-prawny rozdział Kościoła od państwa nastąpił po przyjęciu przez parlament francuski (3 lipca 1905 r.) projektu premiera J.-B. Bienvenu-Martina. Zob. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*, Warszawa 1991, s. 257 i n.

⁵ „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowiska wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire'a w 1726 roku (...) zarzuca mu, iż »głosił deizm w gotowniach młodych szlachciców«, a Stary Testament nazywał »nagromadzeniem opowieści i bajek«, apostołów – »naiwnymi, łatwowiernymi idiotami«, a ojców kościoła – »szarlatanami i oszustami«. Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 402 i n.

⁶ René Pomeau pisze, że ich ukazanie się wywołało we Francji skandal, „każda bowiem stronnica tej książeczki zawierała sformułowania raniące opinię publiczną w najczulszych punktach”. Zob. R. Pomeau, *Voltaire*, cyt. wyd., s. 605 i n. Szerzej w tej kwestii, zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Poznań 2009, s. 81 i n.

jego *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*. Chodzi w nim o tą samą tolerancję religijną, o którą apelował Locke w swoim *Liście o tolerancji*. Chodzi o tą samą, ale jednak nie o taką samą tolerancję o jaką upominał się autor tego *Listu*. U Locke'a bowiem nie ma tej głębokiej niechęci do chrześcijaństwa, która widoczna jest praktycznie na każdej stronie tej rozprawy Woltera. Jej autor apeluje w nim wprawdzie o tolerancję, ale przecież nie o tolerancję dla katolicyzmu, który ma na swoim sumieniu takie zbrodnie przeciwko ludzkości jak ślubowanie przez „bractwa katolickie nienawiść do swych braci” we wierze (to znaczy jest hugenotów), oraz wywołanie wojen religijnych we Francji⁷.

Te i podobne im oskarżenia katolicyzmu o najpoważniejsze zbrodnie i nadużycia znajdowały uznanie początkowo w niewielkim kręgu tzw. wolnomyślicieli. Dostyc szybko jednak okazało się, że ta wolterowsko retoryka i logika trafia do przekonania tych szerokich kręgów społecznych, które miały dosyć panowania *ancien régime'u* – nie tylko w życiu religijnym, ale także w innych sferach. Potwierdzeniem tego jest odgrywanie wiodących ról w zwołanym w 1789 roku Zgromadzeniu Narodowym przez takich wolterian jak Antoine N. Condorcet (1743-1794)⁸. Miał on znaczący wpływ m.in. na ostateczny kształt przyjętej przez to Zgromadzenie (26 sierpnia 1789 r.) *Deklarację praw człowieka i obywatela*⁹. W tym liczącym siedemnaście artykułów dokumencie na temat religii pojawia się tylko jedna, niewielka wzmianka¹⁰. Jakby na to nie patrzeć wychodzi na to, że religia i religijność obywatela nie jest sprawą publiczną, lecz prywatną. Podobnie zresztą rzecz wygląda w przedstawionym przez Condorceta (w kwietniu 1792 r.) Zgromadzeniu Narodowemu *Projekcie organizacji wychowania publicznego*. W dokumencie tym mówi się niekiedy o bardzo szczegółowych kwestiach związanych z edukacją publiczną, ale najwyraźniej religia nie ma i nie powinna mieć z tym wiele wspólnego¹¹.

⁷ Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956.

⁸ Był on pierwszym przewodniczącym tego Zgromadzenia. Wcześniej dał się poznać jako wybitny matematyk (jego *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à pluralité des voix* stanowi istotny wkład do rachunku prawdopodobieństwa), autor haseł do *Wielkiej encyklopedii francuskiej*, oraz autor apologetycznego *Życia Woltera*. Szerzej na ten temat, zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności*, cyt. wyd., s. 98 i n.

⁹ *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. stanowiła kompromis wypracowany na bazie wielu propozycji diskutowanych w dniach 20-26 sierpnia w Zgromadzeniu Narodowym. W komentarzu do tej *Deklaracji* (oraz 27 innych projektów zgłoszonych w Zgromadzeniu Narodowym w 1789 r.) Christine Fauré pisze m.in., że „uchwalona została ona w pośpiechu, w wyniku gwałtownych wydarzeń, które wstrząsały krajem, oraz przy wielu kłótniach” między deputowanymi. W sytuacji narastających sprzeczności, powoływane były kolejne komitety – „7 lipca powołany został Komitet Konstytucyjny składający się z trzydziestu biur, tydzień później – 14 lipca – Komitet Konstytucyjny składający się z ośmiu członków, 12 sierpnia powołano pięcioosobowy Komitet, zakładając, że zmniejszenie liczby uczestników uprości zadanie i zagwarantuje jego ukończenie. Działając pod presją czasu i otoczenia (...) zdecydowano się ją zredagować i przegłosować na zgromadzeniu ogólnym, kolejno każdy z jej artykułów, bazując na projekcie wyjściowym. Opracowany został przez Szóste Biuro i wniesiony pod głosowanie przez księdza Sieyès’a”. Zob. *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Ch. Fauré (ed.), Paris 1988, s. 15 i n.

¹⁰ W jej artykule X mówi się, że „Nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało porządku publicznego ustanowionego przez prawo”. Tamże, s. 13.

¹¹ W punkcie VIII tego *Projektu* stwierdza się m.in., że „W szkołach i instytucjach będzie się wykładało takie zasady moralności, które ugruntowane na naszych uczuciach naturalnych i na rozumie, stanowią wspólną własność wszystkich ludzi. Konstytucja, przyznając każdej jednostce prawo wybrania sobie odpowiedniego wyznania, usta-

Szersze wyjaśnienie i uzasadnienie dla takiego traktowania religii i religijności znajduje się w napisanym w ostatnich miesiącach życia *Szkicu obrazu postępów ducha ludzkiego poprzez dzieje*¹². W wielu miejscach tego swoistego fresku ludzkości kroczącej poprzez dzieje (od mrocznej przeszłości ku świetlanej przyszłości) mówi się o jej tradycjach religijnych, ale w gruncie rzeczy powtarza się wolterowską „mantrę”: „głupota, ciemnota, fanatyzm jednych, oraz swoisty spryt, zachłanność, mściwość i żądza panowania nad całym światem innych”. Zdaniem Condorceta, wszystko to swoje apogeum osiągnęło w średniowieczu – wówczas bowiem wszechwładne stało się „wyrafinowane okrucieństwo” kleru, oraz wszędzie szerzyło się „zepsucie i przewrotność. (...) Jedynym przejawem myśli ludzkiej były mrzonki teologiczne i oszustwa zabobonu, a nietolerancja religijna była jedyną moralnością. Europa, uciskana przez tyranie kapłańską i despotyzm wojskowy, we krwi i łzach czekała chwili, gdy dzięki nowym światłom wiedzy i rozumu odrodzi się dla wolności, ludzkość i cnoty”. Gdyby autor *Szkicu* niczego więcej nie powiedział na temat chrześcijańskiego średniowiecza, to i tak jego czytelnik miałby prawo sądzić, że nic gorszego nie mogłoby się już ludzkości przydarzyć niż panowanie tej religii. Jest to jednak zaledwie początek sporządzonej przez niego listy jej różnego rodzaju nadużyć – takich m.in. jak „pogarda dla literatury świeckiej”, „skrępowanie świata więzami nowej tyranii” (kościelnej), czy utrzymywanie jej wszelkimi możliwymi sposobami – m.in. karanie klątwą i wzniecanie fanatyzmu („W każdym państwie rozporządzali armią mnichów, zawsze gotowych wzbudzać swymi oszustami zabobonny strach, aby rozniecać tym gwałtowniejszy fanatyzm”). Pozwoliło to uczynić z Rzymu nowy ośrodek władzy nad zachodnią Europą i przekształcić Kościół w „pewnego rodzaju monarchię jedyną i niezależną” od świeckich monarchów.

Antyklerykalizmu Condorceta i jemu podobnych wolterian nie należy łączyć z ateizmem. Można natomiast łączyć go z oświeceniowym deizmem. Trzeba jednak pamiętać,

lając całkowitą równość między wszystkimi mieszkańcami Francji, nie dopuszcza w oświacie publicznej żadnego nauczania, które odpychając dzieci pewnej części obywateli niszczyłoby równość uprawnień społecznych i chciałoby tym lub innym dogmatom zapewnić pierwszeństwo niezgodne z wolnością zapatrywań. Było więc rzeczą bezwzględnie konieczną oddzielić od moralności – zasady wszelkiej religii poszczególnej i nie pozwolić na nauczanie w szkołach publicznych żadnego wyznania religijnego. Każde z tych wyznań może być wykładane przez własnych kapłanów we własnych świątyniach”. J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948, s. 39.

¹² Okoliczności towarzyszące powstaniu *Szkicu* były dramatyczne i ostatecznie dla samego Condorceta okazały się tragiczne. Walka między siłami „Starej” i „Nowej Francji” osiągnęła swoje apogeum, zaś część z tych, którzy byli jej inicjatorami i liderami dosyć niespodziewanie dla nich samych znalazła się po drugiej stronie barykady. Taki los spotykał opowiadających się za łagodniejszą wersją rewolucji żyrondistów, w tym autor tego dzieła. Ich zasiadający w ławach po lewej stronie francuskiego parlamentu (nazywanego wówczas Konwentem) polityczni przeciwnicy dążyli do generalnego rozprawienia się z tzw. *ancien régime*, w tym z jego cichymi sojusznikami, występującymi pod hasłami obrony praw człowieka i obywatela. Za takich radykalna lewica, nazywana „góralami” (od górnych ławek zajmowanych parlamencie przez jakobinów, którym przewodził M. Robespierre) uznała m.in. żyrondistów. Jeszcze w czerwcu 1793 r. Condorcet występował w Konwencie przeciwko bezprawnym aresztowaniom umiarkowanych deputowanych. Jednak 7 lipca Konwent przyjął wniosek o jego aresztowaniu. Zdołał wprawdzie jego uniknąć, ale zmuszony był do wycofania się z życia publicznego i przebywania w ukryciu (schronienie znalazł w domach paryskich przyjaciół). W tym czasie napisał swój *Szkic*. Nie chcąc dłużej narażać tych, którzy udzielili mu schronienie 25 marca 1794 r. ujawnił się. Został aresztowany i osadzony w więzieniu w Bourg-la-Reine. Tam 29 marca 1794 r. popełnił samobójstwo poprzez zażycie trucizny.

że deizmem w wydaniu francuskim różnił się pod niejednym względem od deizmu w wydaniu brytyjskim, czy niemieckim¹³. Odpowiedzi na pytanie, co stanowiło o specyfice tych deizmów próbował udzielić m.in. Paul Hazard w swoim przeglądowym dziele o *Mysli europejskiej w XVIII wieku*. W świetle tej rozprawy wychodzi na to, że w każdym przypadku łączy się on z religią i religijnością naturalną, a ta z powrotem do Natury (pisanej przez niejednego z oświeconych filozofów z dużej litery) oraz z takim pojmowaniem *Civitas* ludzi, w którym wprawdzie „zachowa się Boga, ale tak odległego, tak rozrzedzonego i bladego, że ani „nie będzie już krępował swoją obecnością” rozumnych obywateli owej rozumnej zbiorowości, ani „nie będzie już ich niepokoił swoim gniewem, ani też drażnił swoją chwałą”¹⁴. Krótko rzecz ujmując, Bóg deistów (nazywanych wówczas również oświeconymi teistami) zostaje sprowadzony do roli takiego Wielkiego Kreatora, który powołał świat naturalny, w tym świat ludzkiej natury, do istnienia, oraz zorganizował go na tyle doskonale, że ani nie musi go podtrzymywać w istnieniu, ani też w takim funkcjonowaniu, że człowiek może w nim znaleźć wszystko to, co jest mu potrzebne do zaspokojenia jego podstawowych potrzeb. Wolter sugerował, aby na tej charakterystyce poprzestać i nie pytać, co to dokładnie znaczy, bowiem ów Bóg raczej niechętnie odsłania swoje tajemnice¹⁵. Oświeconym filozofom jednak trudno było powstrzymać się od pytania i stawiania w kłopotliwej sytuacji nie tylko owego Boga, ale także samych siebie, bowiem ów Bóg tracił w końcu cierpliwość i odsyłał ich z przysłowiowym „kwitkiem”.

Dla rewolucyjnych przywódców rewolucyjnej Francji intelektualne problemy oświeceniowych filozofów nie miały w gruncie rzeczy większego znaczenia. Znaczenie miały natomiast te przeszkody, które znajdowały się na drodze do wyeliminowania z życia społecznego *ancien régime'u* i przyjęcia nad nim pełnej kontroli. Jedną z takich poważnych przeszkód okazał się Kościół katolicki. Stąd mimo wielu zawirowań i zmian personalnych na szczytach władzy prowadzona była przez tych przywódców polityka najpierw neutralizacji, a później eliminacji tego wszystkiego i tych wszystkich, którzy stanowili o jego społecznym władaniu, a stanowiła go przecież nie tylko wielowiekowa tradycja przywiązania większości Francuzów do Kościoła katolickiego, ale także tworzące stan pierwszy i korzystające z różnych przywilejów duchowieństwo (szacuje się, że w 1789 roku było go w tym kraju ok. 130 tys.), oraz znajdujące się w posiadaniu tego Kościoła dobra materialne (szacuje się, że należało wówczas do niego m.in. ok. 10% ziemi uprawnej). Ks. Bo-

¹³ Gertrude Himmelfarb brytyjskich deistów określa mianem „radikalnych dysydentów”. Zob. szerzej: G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 93 i n. Na temat deizmu i deistów niemieckich, zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 162 i n.

¹⁴ „Deizm lub teizm nie będzie już implikować aktu wiary, gdyż będzie rezultatem operacji czysto intelektualnej, prowadzącej do podstawowego i wystarczającego twierdzenia: Bóg istnieje. Jeden rzut oka na stworzenie wystarczy, aby dostrzec cudowne skutki: otóż niepodobna wyobrazić sobie skutków bez przyczyny, należy zatem zakładać pierwszą przyczynę”. Zob. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 113 i n.

¹⁵ Stąd deista (ew. oświecony teista) „nie wie, w jaki sposób Bóg karze, w jaki sposób nagradza, w jaki przebacza (...), wie jednak, że Bóg działa i jest sprawiedliwy”. Zob. Voltaire, hasło: *Dieu*, w: *Dictionnaire philosophique* (tamże, s. 355 i n.).

lesław Kumor, opisując ten dramatyczny w okresie w swojej *Historii Kościoła*, przypomina, że „pierwsze uderzenie w Kościół nastąpiło w związku z przejęciem dóbr kościelnych (na mocy postanowienia Zgromadzenia Narodowego z 2 listopada 1789 r.), a następnie to: zakaz składania ślubów zakonnych (Zgromadzenie to uznało je za sprzeczne z prawami człowieka), oraz wprowadzenie *Konstytucji cywilnej kleru* (12 lipca 1790 r.)¹⁶. Lata 1791-1795 autor ten nazywa „okresem prześladowań i dechrystianizacji” – tak radykalnej, że zaniepokoiła nawet takich radykałów jak Robespierre czy Danton¹⁷.

Po minięciu fali jakobińskiego terroru (swoje apogeum osiągnął on w 1794 r.) w Konwencie Narodowym do głosu doszły bardziej umiarkowane siły (tzw. termidorianie i stanowiący władzę wykonawczą Dyrektorzy). Przyjęli oni nową konstytucję (gwarantującą m.in. wszystkim obywatelom wolność sumienia), oraz wydali dekrety łagodzące politykę wobec Kościoła katolickiego (na mocy dekretu z 21 lutego 1795 roku przywrócono mu prawo do publicznego praktykowania jego kultów). Historycy tego Kościoła podkreślają przy tym, że temu złagodzeniu polityki wobec chrześcijan i chrześcijaństwa (wymuszonemu przez trudną sytuację społeczną rewolucyjnej Francji) towarzyszyły próby upowszechnienia nowych kultów¹⁸. W niejednym z nich można odnaleźć elementy filozoficznej racjonalności i prób racjonalizacji wierzeń i praktyk religijnych. W następnych latach do głosu doszły takie siły, dla których bardziej liczył się argumenty militarne niż filozoficzne i rozpoczął się w historii tego kraju okres konfrontacji zbrojnych na wielu bitewnych polach. O głównodowodzącym tymi siłami po stronie francuskiej Napoleonie Bonaparte przywoływany już tutaj historyk Kościoła katolickiego napisał, że wprawdzie „był wychowany na ideałach Oświecenia i rewolucji i był racjonalistą, ale w gruncie rzeczy był obojętny religijnie, a w sprawach polityki kościelnej był zdecydowanym gallikanistą”, co w tym przypadku oznacza tyle, że „opowiadał się za wszechwładzą państwa w stosunku do Kościoła”. O tym jak to miało wyglądać (i wyglądało w napoleońskiej Francji) mówią zapisy zawarte go (15 lipca 1801 roku) konkordatu między Francją i Stolicą Apostolską¹⁹. Bez wchodzenia w te szczegóły można powiedzieć, że racją nadrzędną była w tych stosunkach racja Cesarstwa Francuskiego i oczywiście tego Cesarza Francuzów, który wprawdzie koronę cesarską otrzymał (4 grudnia 1804 roku) z rąk papieża, ale na głowę włożył ją sobie sam.

Po jego klęsce pod Waterloo (18 czerwca 1815 r.) rozpoczął się w całej Europie okres tzw. Restauracji, to znaczy prób przywracania (niejednokrotnie siłą) *ancien régime'u*. Były to również trudne lata dla wolnomyślicieli, nazywanych już wówczas liberałami. Opisu- jący te lata historycy zwracają uwagę m.in. na wzięcie pod szczególną „opiekę” ze strony

¹⁶ „Konstytucja całkowicie burzyła hierarchiczny, dotychczasowy charakter Kościoła francuskiego, rozwiązywała jego jedność ze Stolicą Apostolską i tworzyła faktycznie schizmatyczny Kościół francuski”. Zob. ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 6, Lublin 1985, s. 188 i n.

¹⁷ Zdaniem Kumora, Robespierre „był deistą, który uważał, że państwo nie może istnieć bez religii i że chcąc pogodzić masy ludowe z rewolucją, trzeba przywrócić religię. Na jego wniosek Konwent Narodowy przyjął 4 V 1794 r. dekret, który głosił, że naród francuski uznaje istnienie Najwyższej Istoty i nieśmiertelnej duszy” (tamże, s. 191).

¹⁸ „Jedną z takich prób był kult rozumu. Był to faktycznie kult ateistyczny. Opierał się na uroczystych aktach czci religijnej »rozumu powszechnego«, będącego synonimem Najwyższej Istoty” (tamże, s. 192).

¹⁹ Zob. tamże, s. 195.

przywróconych do łask francuskiej Burbonów i Kościoła rzymskiego szkolnictwa wszystkich szczebli. „Opieka” ta w niejednym przypadku sprowadzała się do kontrolowania programów nauczania i kadry nauczającej (i odbierania prawa nauczania tym, którzy nie cieszyli się zaufaniem władz), oraz powierzania funkcji organów kontrolnych tym, którzy pełnili je przed Wielką Rewolucją²⁰. Dokonane w tym obszarze życia społecznego zmiany w okresie Wielkiej Rewolucji i Francji napoleońskiej były jednak tak głębokie, że próby przywrócenia w nim dawnego stanu rzeczy okazała się utopią²¹. Można było oczywiście pozbawić (przynajmniej na pewien czas) liberalnych profesorów uniwersyteckich katedr (i takie fakty miały wówczas miejsce), ale nie można było – mimo wszechobecnej cenzury – uniemożliwić szerzenia się liberalnej ideologii – w gazetach, w książkach oraz w innych powszechnie dostępnych drukach. Tym trudniejsze stało się to po tzw. Rewolucji Lipcowej (z 1830 r.) dokonanej wprawdzie nie przez samych liberałów, ale w interesie takiej ich najbardziej znaczącej części jaką stanowiła zamożna burżuazja²².

Trudno byłoby jednoznacznie wskazać jaki był w tym udział wolteriańskiego libertynizmu, a jaki tego liberalizmu, którego kreatorami i realizatorami w praktyce byli tacy ideolodzy i politycy jak L. A. Thiers (1797-1877), F. P.G. Guizot (1787-1874), czy A. Ch. de Tocqueville (1805-1859)²³. Nie ulega jednak wątpliwości, że tych drugich nie byłoby bez tego pierwszego, a bez działań tych liberałów nie byłoby we Francji drugiej połowy XIX stulecia ani rewolucji przemysłowej, ani też tego antyklerykalizmu, który doprowadził m.in. do faktycznego pozbawienia duchowieństwa wpływu na szkolnictwo publiczne²⁴. Bez dokonanych z ich inspiracji, a niejednokrotnie również pod ich kontrolą zmian w sposobie myślenia i mówienia tej części społeczeństwa francuskiego, którą zwykło się nazy-

²⁰ „W okresie Restauracji wielkimi mistrzami, regentami, rektorami bywają często duchowni”. Zob. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X-XX*, Warszawa 1967, s. 454 i n.

²¹ „Z istniejących przed rewolucją kościelnych zakładów szkolnych zostało niewiele. Jedne dogorywają – stare fakultety zostały wyrugowane przez szkoły wyższe, stworzone przez Konwent i napoleońskie zakłady naukowe. Szkoły mniejsze strupieszale – kolegia – na pewien czas zostały zamienione w szkoły centralne Konwentu, szkoły departamentalne, bardzo czynne, otwarte nie tylko dla młodzieży, ale i dla dorosłych, później zaś w licea i kolegia” (tamże). Autorzy ci wskazują na ówczesną burżuazję jako tę kierowniczą siłę społeczną, która – kultywując tradycje wolteriańskie – stała za tymi zmianami.

²² Guido de Ruggiero w swojej monografii poświęconej liberalizmowi europejskiemu powołaną po tej rewolucji Monarchię Lipcową nazywa „Monarchią Bankierów”. „Monarchia Bankierów uczyniła prawa polityczne przywilejem 250 tys. osób, ale w takim kraju jak Francja, gdzie własność ziemska podzielona była między pięć lub sześć milionów obywateli, a jednolita warstwa mieszczańska określała podstawy dla rozwoju wszelkich działań handlowych, przemysłowych, biurokratycznych i zawodowych (...) oznaczało to podział narodu na dwie części oraz zdyskredytowanie większości, która uznana została za mniej zdolną do politycznej działalności”. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959, s. 177 i n.

²³ Szerzej o ich podglądach i działalności politycznej, zob. Z. Drodzowicz, *Liberalizm europejski*, Poznań 2005.

²⁴ „Duchowieństwo traci wszelkie prawo kontroli nad personelem nauczającym, który jest rekrutowany przez departamentalne *écoles normales primaires*, nauczycielskie seminaria świeckie. W latach 1885-1900 zbudowano w całej Francji tysiące szkół, zapewniając w bardzo krótkim czasie naukę milionom dzieci. (...) Ustawa z r. 1884 wprowadzająca cywilne rozwody, skasowanie modlitwy na początku posiedzeń parlamentarnych, ścisłe przestrzeganie nigdy nie skasowanej ustawy o zakazie kongregacji we Francji, wszystko to są przejawy tego samego ducha antyklerykalizmu”. Zob. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, cyt. wyd., s. 515 i n.

wać burżuazją, nie pojawiłyby się zapewne wówczas również te publiczne wystąpienia liberałów, które sprowadzały się do przekonania, że najlepiej by było, gdyby we Francji Kościoła katolickiego i jego sympatyków... w ogóle nie było.

Głosy takie pojawiały się nie tylko na kartach książek wychodzących spod pióra liberałów, czy na łamach liberalnych czasopism, ale także można było je usłyszeć z zajmowanych przez liberałów uniwersyteckich katedr. Jednym z takich profesorów był wówczas Emile Faguet (1847-1916)²⁵. Rozgłoszyskał głównie za sprawą licznych artykułów prasowych, drukowanych głównie na łamach „Journal des Débats”. Polemizował w nich zarówno z politycznymi przeciwnikami liberalizmu, jak i różnymi rozpowszechnionymi w społeczeństwie przekonaniami, w tym z przekonaniem, że człowiekowi i obywatelowi – tylko dlatego, że jest człowiekiem i obywatelem – od społeczeństwa coś się należy. Zgadzał się wprawdzie, że ze swojej natury człowiek żyje w społeczeństwie i ucławia się poprzez to życie w społeczeństwie, ale jednocześnie podkreślał, iż nie ma on żadnych praw (czytaj: uprawnień) dopóty dopóki „nie odda jakiejś usługi lub nie podpisze pierwszego zobowiązania”²⁶. Inaczej mówiąc, po to, aby coś brać od społeczeństwa, trzeba mu coś dać od siebie lub przynajmniej zobowiązać się do dania mu czegoś (swojej pracy, swojego czasu, swoich talentów, itd.). Winą za rozpowszechnianie różnego rodzaju roszczeniowych przekonań obarczał nie tylko duchowieństwo, ale także tych filozofów oraz polityków, którzy – zwalczając wpływy kleru – obiecywali społeczeństwu przysłowiowe „gruszki na wierzbie”. Przykładem takich niespełnionych i w gruncie rzeczy niespełnialnych obietnic jest dla niego *Deklaracje praw człowieka i obywatela* – zarówno ta z 1789 roku, jak i ta z 1793 roku (jakobińska)²⁷. Problem ten stanowi motyw przewodni również w jego rozprawie pt. *Kult niekompetencji* – ów tytułowy kult to nic innego niż nie dająca się w pełni zrealizować zasada równości²⁸.

Oceniając sytuację społeczną we współczesnej mu Francji Faguet zwracał uwagę na dwa zagrożenia. Jednym z nich był bezrozumny egoizm i bezpośrednio łączące się z nim partyjniactwo, natomiast drugim jest religijna pobożność oraz związany z nią klerykalizm; o współczesnym mu tzw. przeciętnym Francuzie napisał, iż święcie wierzy, że los jego znajduje się nie w jego własnym rękach, lecz w ręku Opatrzności, a utwierdzają go w tym jakże liczni w tym kraju duchowni. W tej sytuacji wnioski są oczywiste – Francuzowi temu („przez ponad trzysta lat wychowywanemu i tresowanemu przez katolików i prote-

²⁵ Jest on autor wielu programowych opracowań na temat liberalizmu – takich m.in. jak *Liberalizm* (1902), *Antyklerykalizm* (1906), *Pacyfizm* (1908) oraz *Kult niekompetencji* (1911). Od 1890 roku był profesorem w Sorbonie, a w 1900 roku został członkiem Akademii Francuskiej.

²⁶ Zob. E. Faguet, *Liberalizm*, Lwów (b.r.w.), s. 33 i n.

²⁷ Oba dokumenty stanowią w jego przekonaniu swoiste „wyznanie wiary” – wiary w człowieka i obywatela chcącego i potrafiącego żyć i współżyć z innymi ludźmi, a nade wszystko dążącego do „wyzwolenia się ze stanu despoty i walczącego o jak największą sumę wolności osobistych”. Problem w tym, że wiara ta – podobnie jak każda inna – jest „pogmatwana”, „sprzeczna”, oraz próbująca łączyć „wodę z ogniem”. „Umieścić w jednej i tej samej enuncjacji prawo ludu i prawo człowieka, wszechwładzę ludu i wolność jednostki na przykład, jedno i drugie bez zastrzeżeń, jest to wprost łączenie wody z ogniem w pobożnej nadziei, że się jakoś ze sobą pogodzą” (tamże, s. 38 i n.).

²⁸ Zob. E. Faguet, *Kult niekompetencji*, Lwów – Warszawa 1922.

stantów”) trudno być „zagorzałym liberałem, a „Francja po roku 1789 jest jednym z najmniej wolnych i najmniej liberalnych krajów na świecie”. Wyjściem z tej sytuacji ma być w pierwszej kolejności ustanowienie silnego rządu – potrzebny ma on być każdemu obywatelowi; „wolnomyśliciele potrzebują go przeciwko mnichom, księża i zakonnicy protestanccy przeciwko katolikom, katolicy przeciwko Żydom i protestantom” itd. Od rządu tego Faguet oczekuje m.in., że dokona formalnoprawnego rozdziału Kościoła od państwa, lub też – co na jedno mu wychodzi – nadanie Kościołowi „cechy analogiczne do prywatnego towarzystwa kolei żelaznych”. W jego przekonaniu, nie jest to żaden wojujący antyklerykalizm, lecz nowoczesny (czytaj: republikański) liberalizm²⁹.

Warto przypomnieć, że te i podobne im poglądy spotykały się jeśli nie z uznaniem, to co najmniej z życzliwym zainteresowaniem środowisk liberalnych w innych krajach. Przykładem mogą być Włochy. Już przed ich odrodzeniem (tzw. *Risorgimento*) i zjednoczeniem w jedno Królestwo Włoskie (dokonało się ono w 1861 roku) pojawiły się tam ruchy społeczne inspirowane liberalną filozofią i ideologią. Jednym z nich był ruch karbonarski³⁰. Jego członkowie dążyli do zniesienia monarchizmu oraz utworzenia demokratycznych republik. W odróżnieniu jednak od republikańców francuskich nie odrzucali kultu Chrystusa. Przeciwnie, uznawali go za Pierwszego Republikańczyka i ofiarę ziemskich tyranów. Stąd m.in. w ich szereg znalazła się spora liczba niższej rangi duchowieństwa. Karbonarski rodowód ma również G. Mazzini (1805-1872). W swoich publikacjach lansował idee wyzwolenia państw włoskich z obcej dominacji i połączenia ich w jedną republikę – nie tylko wolną od obcych wpływów, ale także realizującą wolności zapisane w *Deklaracjach praw człowieka i obywatela* (zarówno tej z 1789, jak i tej z 1793 roku). Mazzini nie negował ani istnienia Boga, ani też potrzeby szukania w nim oparcia dla walczącego o swoje obywatelskie prawa człowieka. Przeciwnie, niejednokrotnie przekonywał swoich rodaków, że nie mają „innego pana poza Bogiem w niebie i Narodem na ziemi”. Dodawał jednak, że „nikt nie ma żadnego prawa do prześladowania, nietolerancji lub wyłącznego ustawodawstwa w sprawach waszych opinii religijnych. Nic prócz pokojowego, wielkiego głosu ludzkości nie ma prawa stawać pomiędzy Bogiem a waszym sumieniem”. Nie ulega wątpliwości, iż ów „nikt” i owe „nic”, to dla niego w pierwszej kolejności papież i tradycyjny katolicyzm³¹.

²⁹ Rozwijając tę myśl pisał: „Według zasad liberalnych kościół jest wolnym zrzeszenie obywateli, zbierających się wspólnie i stowarzyszonych w celu modlenia się do Boga, mówienia o sprawach duchowych, pobudzania się wzajemnego do dobrego, wspomaganie ubogich; posiadającym, jeśli tego zapragnie własną organizację, hierarchię, karność, a także budżet i majątek; co się tyczy zebrań i odprawiania obrzędów religijnych, to podlega on postanowieniom policji miejskiej lub wiejskiej; co się tyczy majątku, to opłaca podatki w tym samym co wszyscy inni stosunku”. E. Faguet, *Liberalizm*, cyt. wyd., s. 164.

³⁰ Jego początki sięgają pierwszych dziesięcioleci XIX stulecia i związane są z założeniem przez wypalaczy węgla drzewnego Zakonu Węglarzy (wł. *carbonari* – węgiel). Prawdopodobnie pierwsze takie organizacje pojawiły się w Kalabrii, a później również w Królestwie Obojga Sycylii i w Piemontcie (w latach 1820-1821 karbonariusze doprowadzili tam do wybuchu powstania), oraz w Modenie, Parmie i w Państwie Kościelnym (tam zainicjowali podobne wystąpienia w latach 1830-1831).

³¹ Podkreśla się to również w literaturze. Charakteryzując tzw. mazzinizm Valerio Verra stwierdza, że z punktu widzenia tej filozofii i ideologii tradycyjne chrześcijaństwo zrealizowało już swoją misję („prawda, która w nim była, czyli indywidualne odkupienie, już zwyciężyła”). Do realizacji pozostaje natomiast niezbędna wiara w Boga

Wpływy liberałów francuskich widoczne są również w poglądach C. B. Cavoura (1810-1861), jednej z najbardziej znaczących postaci we włoskim ruchu zjednoczeniowym. Jego pisma pokazują, że bliskie mu były ideały wypisane na sztandarach Rewolucja Francuska, ale obcy zarówno duch rewolucjonizmu, jak i rewolucyjne metody rozwiązywania problemów społecznych. Podkreślał w nich konieczność liczenia się z zastaną tradycją ("Szacunek i miłość dla historycznych tradycji, stanowiących chwałę narodową, są z całą pewnością uczuciami zasługującymi na najwyższą pochwałę"), co we włoskich realiach oznaczało m.in. liczenie się z tradycją przywiązania Włochów do Kościoła katolickiego, w tym do papieskiej władzy. Dla każdego liberała był to trudny do rozwiązania problem. Stanowił on również spore wyzwanie i zadanie dla C. B. Cavoura. Uważał on wprawdzie, że Państwo Watykańskie powinno się „znaleźć się w pozycji i wiele wyższej niżby wynikało ze skrawka jego terytorium i garstki jego poddanych”, jednak należy uwzględnić te tradycje włoskiego *Risorgimento*, które od samego początku określiło jasno swój cel: a stanowiło go obalenie doczesnej władzy papieża, i ustanowienie „wolnego Kościoła w wolnym państwie”³². Dobrze koresponduje to z liberalną ideologią, ale kontrastuje z wielowiekową tradycją katolicką. Szybko zresztą zorientowali się w tym hierarchowie Kościoła katolickiego i w 1866 roku pojawiła się tzw. „kwestia rzymska” – sprowadzała się ona do zgłoszenia przez papieża Piusa IX stanowczego *votum separatum* wobec prób włączenia Rzymu do Królestwa Włoch. Wywołało to falę antyklerykalnych wystąpień oraz skłoniło rząd do podjęcia wyprawy wojennej na Rzym³³. W drugiej połowie XIX stulecia i na początku XX liberalna prawica stanowiła jedną z najbardziej liczących się sił na włoskiej scenie politycznej. Dali się oni poznać jako obrońcy silnego państwa, ale nie Państwa Watykańskiego, lecz Królestwa Włoskiego³⁴.

Przywołane tutaj postacie i historyczne wydarzenia stawiają pod znakiem zapytania trafność weberowskiej oceny roli jaką odegrali w czasach nowożytnych intelektualści i ich próby racjonalizacji religii, a stwierdzenie, że „z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała nowa religia” rozmija się z faktami. Takich religii pojawiło się bowiem i pojawia nadal sporo, a niektóre z nich (takie np. jak oświeceniowy deizm) wpływały w istotnym stopniu na przeobrażenia w pozareligijnych obszarach życia społecznego i z czasem przynajmniej nie-

prowadzącego ludzkość ku takiej jedności społecznej, w której „ustanowione zostanie nowe społeczeństwo, a podział na Państwo i Kościół, na instytucje polityczne i religijne, nie będzie już miał racji bytu, bowiem Państwo będzie Kościołem, a Kościół Państwem...”. Zob. F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, *Storia della filosofia. Con testie e letture critiche*, vol. 2, Roma – Bari 1975, s. 410 i n.

³² Zob. M. Minghetti, *Stato e Chiesa*, Milano 1878; podają za: *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 498 i n.

³³ Miasto zostało zdobyte 20 IX 1870 r., ale papież odmówił podpisania jakiegokolwiek układu ze zwycięskimi Włochami (mimo, iż gwarantowano mu wolność, nietykalność oraz 3 mln lirów corocznego odszkodowania).

³⁴ Oceniając działalność polityczną tych i jeszcze innych przedstawicieli liberalnej prawicy Guido de Ruggiero pisze, iż generalnie „kierowali się oni zasadami ustanowionymi przez Cavoura”, wprowadzając jednak do nich szereg istotnych poprawek – m.in. w kwestii kompromisowych rozwiązań w stosunkach Kościoła i Państwa; wielu z nich opowiadało się za „agnostycznym, a nawet ateistycznym państwem”, ale nie brakowało i takich, którzy pragnęli „uczynić z Państwa powszechne centrum religijnego życia i przekazania mu zadania, które każdy Kościół uznaje za swoją wyłączność”. Zob. G. Ruggiero, *The History of European Liberalism*, cyt. wyd., s. 324 i n.

które elementy tych religii zostały przyjęte przez szerokie warstwy oświeconych. Dużo bardziej złożona niż to przedstawiał Weber jest również kwestia sytuacji społecznej kreatorów tych religii oraz ich zwolenników i sympatyków. Według tego uczonego stanowili oni grupę osób trwale wykluczoną społecznie – swoistego rodzaju pariasów, którym „pogardliwa indyferencja wobec problemów religijnych i Kościoła” daje wprawdzie poczucie własnej wartości, czy nawet wielkości intelektualnej, ale nie daje możliwości sięgnięcia po najpoważniejsze kariery w państwie. O ile jeszcze przed Wielką Rewolucją Francuską można mówić o zamknięciu przed nimi „furtki” do takich karier, to z całą pewnością została ona otwarta – nie tylko zresztą w tym kraju – w tych latach zmagania z różnymi formami *ancien régime’u*, i to otwarta tak szeroko, że nie zdołały jej później zamknąć wieloletnie wysiłki międzynarodowej armii „restauratorów” starego porządku. W późniejszym okresie nie tylko powrócono do rewolucyjnego otwarcia tych karier, ale także podjęto wielką ofensywę przeciwko tym, których Weber nazywa „oficjalnymi strażnikami ortodoksji oraz konwencji stanowej”, to znaczy różnym tradycjonalistycznym warstwom społecznym, w tym katolickiemu duchowieństwu³⁵. Tej wielkiej ofensywie towarzyszyły – jak zwykle bywa w takich przypadkach – wielkie słowa (takie jak pojawiające się już na sztandarach rewolucji francuskiej „Wolność”), oraz wielkie hasła (takie jak guizotowskie „bogaćcie się”). Nie oznacza to oczywiście, że intelektualni liderzy oświeconych warstw społecznych nie wyciągnęli wniosków z błędów z przyszłości. Co to zresztą byłoby za liderzy, którzy nie potrafiliby uczyć się na błędach. Jeśli zatem L. A. Thiers przekonywał współczesnych mu Francuzów, że w gruncie rzeczy nie potrzebują już żadnej rewolucji społecznej, a Guizot tłumaczył im, że równość powinna oznaczać tylko tyle, że „wszystkie kariery będą otwarte, wszędzie konkurencja będzie wolna i wszędzie autorytety będą łączyły się z wyższą koniecznością”, to można być przekonanym, że nie tylko wiedzieli co mówią, ale też wiedzieli dlaczego to mówią i dlaczego trzeba powtarzać to tak długo aż zrozumieją to również ci mniej oświeceni.

Zbigniew Drozdowicz – RATIONALIZATION OF RELIGION AND SOCIAL DOMINATION.
FROM VOLTAIRE AND VOLTAIRIANISM TO THE DIVISION OF STATE AND CHURCH

Recalling such a phenomenon in the Western culture as voltairianism puts a big question mark over the weberian evaluation of participation in social changes in modern and contemporary Europe of intellectuals of Enlightenment. In fact at the beginning they were perceived as big mouths and they did use strong language in the criticism of Christianity and those, who did welcome it with understanding were very few. They did went from those words to actions very quickly, which meant pushing Christianity on the margins of social life. The ending of those actions in such countries like France or Italy was the introducing of the formal and legal division of state and Church, as well recognition by the influential social circles of the thesis, that religion and religiosity is a private matter of man and citizen. Those deep changes in thinking on religion had been caused by the spirit of

³⁵ Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, cyt. wyd., s. 402.

Voltaire, although not always expressed with such a strong language like the one used by Voltaire himself, but always critical towards in the involvement of the Catholic Church in matter of public life.