

P. 40627



H



40627

Polska Akademia Nauk – Instytut Filozofii i Socjologii

Studia Religioznawcze

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Nr

9

SYLVAIN MARÉCHAL
przedstawiciel oświeceniowej teorii religii

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

Studia Religioznawcze

Nr
9

Warszawa 1974

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

<http://rcin.org.pl/ifis>

MARIAN SKRZYPEK

SYLVAIN MARÉCHAL

Przedstawiciel

oświeceniowej teorii religii

Warszawa 1974

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

SERIA A: HISTORIA I TEORIA RELIGII

Komitet Redakcyjny

Józef Keller (redaktor serii), Mirosław Nowaczyk (sekretarz), Marian Skrzypek,
Jan Wierusz Kowalski

Adres Redakcji

Warszawa, Pałac Staszica, pok. 207

40627



Copyright

by Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Warszawa 1974

P. 40627



Redaktor Wydawnictwa

Krystyna Swinarska

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE • WARSZAWA

Wydanie I. Nakład 350+100 egz. Ark. wyd. 12,5. Ark. druk. 11,75.
Papier ilustr. imp. III kl. 70 g. Oddano do składania w czerwcu
1974 r. Podpisano do druku w listopadzie 1974 r. Druk ukoń-
czono w grudniu 1974 r. Zam. nr 388/74 r. S-64-1137. Cena zł 40.—

DRUKARNIA NARODOWA W KRAKOWIE



Sylvain Maréchal

Sylvain Maréchal — z anonimowej akwaforty opublikowanej
w *De la Vertu* (1807), sztych Ch. Devritsa z 1845 r.
(Bibliothèque Nationale, Paris, Portraits français, n° 3, 586)

WSTĘP

Sylvain Maréchal nie należy do powszechnie znanych filozofów francuskiego Oświecenia. Jest przedstawicielem młodego pokolenia materialistów XVIII w. Pod wieloma względami jest epigonem Encyklopedystów, jednak często rozwijającym ich idee w kierunku, którego tamci nie przewidzieli. Przykład Maréchala pokazuje wyraźnie, że warto poznawać dany okres nie tylko na podstawie kilku wybranych myślicieli uznanych za klasyków. W kulturze umysłowej poszczególnych epok funkcjonują bowiem pewne centralne kategorie myślenia, jak również wątki peryferyjne. Wszystkie one tworzą, wiążąc się ze sobą, niezmiernie zróżnicowane struktury, bardziej lub mniej zbliżone do „modelu idealnego”, toteż winniśmy poznawać te struktury w całym bogactwie ich odcieni. Zdarza się, że wątki peryferyjne u klasyków urastają do centralnych kategorii myślenia epigonów. Czasami zachodzi też proces odwrotny — co było najbardziej istotne u klasyków, staje się w refleksji filozoficznej epigonów marginalne. Pojęcia klasyka i epigona są zresztą względne. Każda nowa epoka dokonuje rewaloryzacji pewnych idei i ich nosicieli. Kultura socjalistyczna również wydobywa na światło dzienne swoich prekursorów, którzy znajdowali się dotychczas w cieniu zapomnienia, by spłacić im dług wdzięczności. Tak np. w ciągu kilkudziesięciu lat osiągnął rangę klasyka Meslier. Wydobywany jest z zapomnienia również i Maréchal.

Przypomnienie poglądów Maréchala i ich rewaloryzacja nie jest jednak głównym celem tej pracy. Wybraliśmy Maréchala za przedmiot rozważań nie dlatego, że uważamy go za wielkiego myśliciela epoki, ale dlatego, że jest on jednym z najbardziej wszechstronnych umysłów XVIII w., popadającym jednak w pewien eklektyzm. Ów eklektyzm nie stanowił dla nas przeszkody ale zachętę, gdyż dzięki niemu Maréchal inspiruje zajęcie się ową szeroką problematyką, na temat której się wypowiadał. Ważne jest również i to, że żył on w epoce przelomu, jakim była Rewolucja Francuska, burząca ustrój feudalny i zaprowadzająca nowe, burżuazyjne porządki. Fakt ten ma dla nas doniosłe znaczenie, gdyż pozwala skonfrontować podstawowe założenia filozofii oświeceniowej z rewolucyjną praktyką, a przez to zwrócić uwagę na rzeczywiste znaczenie pewnych teoretycznych sformułowań. Zajęcie się Maréchałem pozwoliło nam obserwo-

wać również przełom innego rodzaju — pojawienie się w dziejach po raz pierwszy rewolucyjnego ruchu socjalistycznego, którego był on współorganizatorem.

W centrum naszych rozważań znalazła się teoria religii Maréchala. Badając tę dziedzinę jego filozoficznych zainteresowań, można łatwo stwierdzić, że operuje on pewnym zasobem pojęć obiegowych w dobie Oświecenia. Zdarzało mu się przy tym przeoczyć doniosłość wielu nowatorskich poglądów, z którymi się zetknął. Studiował np. dzieło Ch. de Brossesa, a uszedł jego uwagi rozwój religii od fetyszyzmu poprzez politeizm do monoteizmu. Hołdował natomiast prostszej tezie — o dwufazowym rozwoju religii. Znając koncepcję Fontenelle'a, według której religie zmieniają się wraz z rozwojem mentalności ludzkiej, co winno było skłonić go do uznania paralelizmu rozwojowego w religiach — akcentował raczej tradycyjne koncepcje dyfuzjonistyczne.

Będąc konsekwentnym redukcjonistą, Maréchal uprawiał wszelkie możliwe w XVIII w. typy redukcji: naturystyczną, euhemerystyczną i antropologiczną. W przeciwieństwie do wielu myślicieli francuskiego Oświecenia nie deklarował on preferencji któregoś z tych typów redukcji przy jednoczesnym lekceważeniu pozostałych. Okazał się myślicielem bardziej dialektycznym od innych, uznającym wartość teoretyczną różnych sposobów redukowania religii do odpowiednich elementów materialnej rzeczywistości. Na podkreślenie zasługuje fakt, że nie dał się pociągnąć w stronę dominującej u schyłku XVIII w. skrajnej redukcji naturystycznej.

Redukcjonistyczna teoria religii Maréchala, jako kontynuacja myśli Encyklopedystów w tej dziedzinie, stanowi doniosły etap rozwoju materialistycznej interpretacji ludzkich wierzeń. Maréchal traktuje religię jako mistyfikację rzeczywistości ziemskiej. Dostrzega on przy tym w procesie religiotwórczym współzależność przedmiotowych i podmiotowych elementów. Zauważa, że wierzenia powstają w określonym środowisku ekologicznym i społecznym i że są przez to środowisko zdeterminowane. Z drugiej strony podkreśla fakt, że idee religijne nie powstają poza umysłem ludzkim, który wyciska na nich swoje indywidualne piętno.

Poznanie filozofii Maréchala jest mocnym argumentem przeciw doszukiwaniu się jakiejś absolutnej cezury między oświeceniowym materialistycznym sposobem wyjaśniania zjawisk religijnych a ich interpretacją według materializmu dialektycznego i historycznego, stanowiącego wyższą formę materializmu. Przesadne akcentowanie idealistycznych elementów oświeceniowej teorii religii, przy jednoczesnym pomijaniu jej redukcjonizmu, prowadziło najczęściej do negowania związku między marksizmem a jego filozoficznymi poprzednikami, co przerywało historyczną ciągłość myśli materialistycznej. Wiązanie z idealizmem oświeceniowych poglą-

dów na religię było wynikiem sztucznego izolowania i absolutyzacji pewnych ich aspektów. Mówi się np. o oświeceniowej „teorii strachu”, „teorii oszustwa” lub „teorii ciemnoty”, podczas gdy żaden z filozofów Oświecenia nie stosuje absolutyzacji takich elementów teorii religii; obejmuje ona przecież jeszcze wiele innych koncepcji, połączonych w jedną, spójną całość. Zapominano często o tym, że filozofia Oświecenia zawiera wewnętrzne sprzeczności. Wynikają one przede wszystkim stąd, że jest ona materialistyczna „na dole”, a idealistyczna „na górze”. Jest to jednak reguła ogólna, która nie przesądza faktu, że również w idealizmie „na górze” mogą występować elementy materializmu. Tak między innymi przedstawia się oświeceniowa teoria religii. Pragnąc wyodrębnić w niej elementy materializmu i idealizmu, nie można wychodzić jedynie od apriorycznych założeń, by następnie te elementy jednostronnie egzemplifikować. Należy iść również drogą indukcji: zebrać jak najwięcej faktów, a następnie wyciągnąć na ich podstawie wnioski ogólne. To pozwoli uniknąć przeoczenia treściowego bogactwa XVIII-wiecznej teorii religii.

Oświeceniowy redukcjonizm cechuje niekiedy brak ujęcia dialektycznego, ale utożsamianie jego metafizyczności (w sensie braku dialektyki) z idealizmem nie jest słuszne w stosunku do materializmu oświeceniowego — wówczas najwyższego etapu rozwoju materializmu. Metafizyczność oświeceniowego redukcjonizmu przejawia się w jednostronnym akcentowaniu któregoś z typów redukcji. Wystarczy przypomnieć chociażby naturystyczną koncepcję potopu jako źródła wierzeń religijnych u Boulangerera. Jednak nawet tak skrajni naturyści, jak Boulanger, Dupuis i Volney, stosują również inne typy redukcji.

Marksistowska teoria religii uznaje redukcję naturystyczną, uważając ją za istotną jedynie w odniesieniu do niskich szczebli rozwoju sił wytwórczych, kiedy życie społeczne było w dużym stopniu zdeterminowane przez naturalne warunki bytu. Religiotwórcze oddziaływanie sił natury należy — według klasyków marksizmu — do odległej przeszłości, zanim człowiek opanował w dostateczny sposób przyrodę. Następnie zaś o żywotności religii decydują już siły społeczne. Większość naturystów Oświecenia przyjmuje natomiast, że utrzymywanie się religii jest skutkiem pewnego atawizmu. Poza tym sądzą oni, że ubóstwianie zjawisk przyrody występowało przed powstaniem społeczeństwa i było wtedy pozabawione szkodliwej społecznie funkcji. Marksizm obalił tezę o przedspołecznym okresie ludzkości i dowiódł, że człowiek był zawsze istotą społeczną. Można więc mówić o oświeceniowej redukcji naturystycznej jako o przejawie materializmu naiwnego, ale nie idealizmu.

Marksistowska teoria religii nawiązuje również do euhemeryzmu, będącego w swojej oświeceniowej postaci nienaukową, jednak doniosłą koncepcją wyjaśniania społecznych źródeł i funkcji religii. Według tej

koncepcji religia rodzi się w ustroju opartym na nierówności społecznej i politycznym ucisku. Według euhemerystów bogami stali się despoci, siłą narzucający kult dla swojej osoby. Istnieje jednak inna wersja euhemeryzmu, uznająca za początek religii spontaniczny kult dla „dobroczynców ludzkości”. Tak więc Oświecenie zwraca uwagę zarówno na spontaniczny, jak i na wymuszany charakter ludzkich wierzeń. Maréchal wiąże obie wersje euhemeryzmu, które odnajdziemy w nowej postaci i wplecione w nowy kontekst filozoficzny u klasyków marksizmu, kiedy określają oni religię bądź jako „westchnienie uciśnionego stworzenia”, bądź jako „opium ludu”. Wątek impostury rozwinie zaś w szczególności Lenin, który posługuje się nim w analizie klasowych funkcji religii.

Nie można jednak — co należy specjalnie podkreślić — zapominać, że euhemeryzm oświeceniowy ma się tak do marksistowskiej koncepcji społecznych źródeł religii, jak domysł — poparty powierzchowną obserwacją społecznej rzeczywistości — do naukowej teorii, opartej na znajomości rządzących rozwojem społeczeństwa praw ekonomicznych. Co prawda, Maréchal i inni filozofowie Oświecenia zwrócili uwagę na religiotwórczą rolę potrzeb materialnych i trudności w ich zaspokajaniu. Nie potrafili jednak ujmować praktycznej działalności ludzkiej jako działalności społecznej. Twórcami historii i cywilizacji są dla nich tylko wybitne jednostki, zasługujące na szczególną wdzięczność bądź też budzące respekt lub strach. Społeczeństwo dzieli więc na aktywne jednostki wybitne oraz na bierną masę reszty ludzi. Dlatego też oświeceniowy euhemeryzm koncentruje się na politycznym aspekcie władzy, ignoruje jej zdeterminowanie prawami ekonomicznymi i podziałem klasowym społeczeństwa. Stąd bierze się podział według kryteriów moralnych na „dobrych” i „złych” władców, mający doniosłe reperkusje w dziedzinie teorii religii, a zwłaszcza w odniesieniu do społecznych funkcji wierzeń ludzkich. Skoro bowiem — jak utrzymują filozofowie XVIII w. — władca jest zły, to przyczyną tego jest religia, która nie pozwala mu posługiwać się rozumem i dojść do przekonania, że w jego własnym interesie jest być władcą dobrym. Religia staje się więc w takim ujęciu główną przyczyną wszelkiego zła. Spotykamy się co prawda u filozofów XVIII w. z próbą odwrócenia tego toku rozumowania: niesprawiedliwe rządy nie są efektem, a przyczyną rodzenia się religii. Obracamy się tu jednak ciągle w sferze zjawisk należących do nadbudowy. Powstaje więc swoiste błędne koło, na które zwrócił uwagę Plechanow, że jedne formy nadbudowy pragnie się wyjaśniać przez inne.

Maréchal posunął się jednak znacznie dalej od swoich poprzedników, gdyż wskazał na konieczność zniesienia wszelkiego ustroju opartego na prywatnej własności i społecznej nierówności jako warunek przewyciężenia wierzeń religijnych. Zrozumiał przy tym niezbędną rewolucyjną przebudowę stosunków społecznych. Zdawał sobie sprawę z tego, że spo-

łeczeństwem rządzą obiektywne prawa, ale doszukiwał się ich w ogólnych prawach przyrody. Tak więc również i on nie doszedł do klasowej analizy zjawisk społecznych, co rzutuje na ograniczoność jego euhemeryzmu. Do niewątpliwych osiągnięć tego typu redukcji u Maréchala należy natomiast — oprócz wzmiankowanych, płodnych sformułowań teoretycznych — zebranie obszernej faktografii świadczącej o istnieniu kultu przodków. Maréchal jest więc jednym z inicjatorów tej gałęzi euhemeryzmu, którą rozwinie późniejsze religioznawstwo ewolucjonistyczne.

Twierdząc, że Bóg stanowi tylko obraz człowieka, Maréchal podjął i rozwinął oświeceniową redukcję teologii do antropologii. Wykazał, że do powstania idei Boga doprowadziły określone przyczyny teoriopoznawcze i psychiczne, które spowodowały „odróżnienie człowieka od niego samego” i w konsekwencji, ubóstwienie w abstrakcyjnej, idealnej postaci. Maréchal opisał więc proces alienacji, nie używając oczywiście tego pojęcia. W związku z tym wydaje się, że nie można upatrywać prekursorstwa dla marksistowskiej teorii alienacji jedynie w idealistycznej filozofii niemieckiej i u Feuerbacha. Nowsze badania nad Heglem wykazały, jak wiele zawdzięcza on pod tym względem francuskiemu Oświeceni. Podobnie przedstawia się sprawa z Feuerbachem, którego zasługą jest nie tyle odkrycie religijnego wyobcowania się człowieka, co postawienie tego problemu i teoretyczne jego rozbudowanie. W filozofii Maréchala nie znajdziemy jeszcze Feuerbachowskich pojęć: „istota i istnienie” czy też „istota gatunkowa”. Z drugiej strony jest on bliższy marksistowskiej teorii alienacji, gdyż zwraca uwagę na społeczne uwarunkowanie religijnego wyobcowania się człowieka. Klasycy marksizmu pójdą dalej, wskazując na fakt, że alienacja religijna jest pochodną alienacji ekonomicznej.

Powiązanie euhemeryzmu z antropologiczną koncepcją religii pozwoliło Maréchalowi dostrzec jej złożone funkcje społeczne. Ujmuje on religię — z jednej strony — jako fikcyjną kompensację krzywd, które uciskany człowiek cierpi w ustroju opartym na prywatnej własności i społecznej nierówności oraz — z drugiej strony — jako narzędzie ucisku mas ludowych ze strony warstw uprzywilejowanych. Świadomie i to w wielu utworach posługuje się Maréchal metaforami: „opium”, „trunek”, „środek nasenny” dla oznaczenia obu tych funkcji społecznych religii.

Dwojakię pojmowanie społecznej funkcji religii prowadzi Maréchala do oryginalnej dla XVIII w. oceny Biblii. W odróżnieniu od innych ówczesnych materialistów, którzy ustosunkowują się do Pisma św. w sposób zdecydowanie negatywny, Maréchal odróżnia w nim dwie warstwy: elementy będące efektem impostury oraz elementy stanowiące wyraz dążeń mas ludowych do egalitaryzmu i komunizmu, co daje się — jego zdaniem — zauważyć w ideologii pierwszych gmin chrześcijańskich. Pozwoliło mu to dostrzec również w herezjach średniowiecznych elementy

ideologii plebejskiej. W doktrynach Wiclefa, Husa, Hieronima z Pragi i Żiżki widzi on prekursorstwo wobec Rewolucji Francuskiej. Oczywiście te jego wypowiedzi ograniczają się jedynie do sygnalizowania pewnych zbieżności między herezjami i późniejszą ideologią mieszczańską. Mimo to pogląd Maréchala na Biblię i na herezje wydaje się szczególnie nowoczesny z punktu widzenia marksizmu.

Świeckie kultury u Maréchala, jak i w ogóle kultury okresu Rewolucji Francuskiej, zostały pomyślane jako środek demystyfikacji tego wszystkiego, co zostało zmystyfikowane w formie religijnej. Jest to więc jedna z proponowanych dróg przezwyciężenia religii. Idea świeckich kultów powstała w Oświeceniu w wyniku przekonania, że masy ludowe są szczególnie mocno przywiązane do zewnętrznych aspektów religijnego kultu, a więc do symboli i obrzędów. Filozofowie XVIII w. sądzili więc, że zastąpienie tradycyjnych wierzeń przez kultury świeckie odpowiadałoby mentalności ludowej, a tym samym najlepszym sposobem dla przyswajania sobie przez lud pewnych treści i pewnych wartości świeckich byłoby podawanie ich w formie pseudoreligijnej.

Kultury świeckie okresu Rewolucji Francuskiej stanowią jednak nie tylko propozycję zastąpienia aksjologii religijnej przez aksjologię świecką. Pełnią one w swojej pseudoreligijnej formie doniosłą funkcję ideologiczną, wyrażając polityczne aspiracje mieszczaństwa walczącego z feudalizmem. Dlatego też ich przestudiowanie może pozwolić na dokładniejsze sprecyzowanie poglądu Engelsa, że burżuazja „dokonała swej wielkiej i ostatecznej rewolucji francuskiej, apelując wyłącznie do idei prawniczych i politycznych i troszcząc się o religię o tyle, o ile jej zawadzała”. Analiza zebranych w obecnej pracy materiałów pokazuje, że Engels, mówiąc „religia”, miał na myśli jedynie chrześcijaństwo, które istotnie było francuskiej burżuazji nieprzydatne dla realizacji jej celów politycznych — przynajmniej na początku rewolucji. Sięgnęła ona jednak od razu do „religii filozoficznych”, a mianowicie do deizmu i do kultów ateistycznych. Niezwykle interesujące jest też powstanie świeckich kultów ludowych, w szczególności kultu „męczenników rewolucji”.

Świeckie kultury, będące niewątpliwie rudymetentem myślenia metafizycznego, pełniły złożoną funkcję społeczną. Ich rola jako ideowych narzędzi walki postępowej wówczas klasy społecznej jest pozytywna. Natomiast były one konserwatywne w tym znaczeniu, że służyły swoistej sakralizacji i uwiecznianiu zasad ideologii burżuazyjnej oraz odpowiadającej jej rzeczywistości społecznej. Należy jednak odnotować, że wypowiedź Engelsa o „królestwie rozumu” jako „wyidealizowanym królestwie burżuazji” nie może dotyczyć kultu rozumu u Maréchala, dla którego rozum był usankcjonowaniem ustroju komunistycznego. Tak więc świeckie kultury nabierały różnorodnych treści w zależności od poglądów ich pro-

pagatorów. Inna sprawa, że w ówczesnych warunkach, przynajmniej w początkowym okresie Rewolucji, wszelkie ruchy plebejskie przyczyniały się obiektywnie do obalenia feudalizmu i wprowadzenia rządów burżuazji. W dalszych etapach rewolucji miały one często charakter antyburżuazyjny. Widać to doskonale na przykładzie Maréchala i Sprzysiężenia Równych. Dodajmy, że kultury świeckie — według Maréchala — miały pełnić jedynie funkcję „rusztowania” dla zbudowania świeckiej aksjologii. Miałyby więc one tylko charakter przejściowy.

Zapoznanie się z kultami świeckimi okresu Rewolucji oraz z ich złożoną funkcją społeczną pozwala nam wysnuć wniosek, że nie jest uzasadnione ocenianie ich przez pryzmat wypowiedzi Engelsa dotyczącej „kultu miłości” u Feuerbacha. Okazuje się bowiem, że świeckie kultury nie zawsze prowadziły do religii i nie zawsze pełniły konserwatywną funkcję społeczną. Poza tym, odwoływanie się do poszczególnych wypowiedzi klasyków marksizmu bez uwzględnienia różnych sytuacji historycznych jest sprzeczne z dialektyką marksistowską, a właśnie jej respektowanie jest sprawą najistotniejszą.

Maréchal posługuje się świeckimi kultami w celu propagowania pozytywnych treści ateizmu. Jest to więc szczególnie interesująca odmiana ateistycznych postaw. Nie ogranicza się ona do absolutnej negacji religii, lecz dostrzega w niej mistyfikację pewnych wartości, które mogą być akceptowane przez ateistę po ich desakralizacji. Dlatego też prawdziwym ateistą nie jest dla Maréchala ten, kto mówi, że nie ma Boga, ale ten, kto nie potrzebuje Boga, by prowadzić uczciwe życie. Nie uznaje więc Maréchal za ateistów odrzucających religię jedynie po to, by żyć nieuczciwie. Z tego właśnie względu krytykuje on arystokratyczny ateizm libertyński i nie umieszcza Sade'a w swoim *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Włącza do niego natomiast szereg ludzi wierzących, znanych z uczciwego życia, sądząc jednocześnie, że takie ich postępowanie jest ich własną zasługą, a nie wynikiem religijnych przekonań. Są więc oni ateistami, choć o tym nie wiedzą. W sumie Maréchal kładzie nacisk nie na różnice przekonań religijnych, ale na pewne treści świeckie, które mogą służyć zbliżeniu ludzi. To było na wskroś nowoczesne podejście do ateizmu.

Maréchal — jak wspomnieliśmy — był filozofem praktykiem, zaangażowanym w rewolucyjne przeobrażenia rzeczywistości społecznej i politycznej, a m. in. w przebudowę stosunków między państwem a Kościołem. Przedstawienie tego aspektu jego działalności, której towarzyszą pewne rozważania teoretyczne, wymaga reinterpretacji szeregu faktów związanych z historią Kościoła we Francji w przededniu i podczas Rewolucji. Konieczne jest też wyodrębnienie i typologia modeli stosunków między państwem a Kościołem, wypracowanych przez filozofię Oświecenia, a następnie realizowanych w czasie Rewolucji Francuskiej.

W pracy starano się wykazać — wbrew opinii niektórych historyków Kościoła — że istota przeobrażeń w sferze stosunków między państwem a Kościołem w okresie Rewolucji Francuskiej nie polegała na zaatakowaniu religii przez ateizm, ale na dążeniu do przeobrażeń instytucjonalnych i doktrynalnych Kościoła w celu przystosowania go do nowego ustroju społecznego. Krytyka Kościoła feudalnego przeradzała się w krytykę samego chrześcijaństwa, a nawet wszelkich religii. Ścisłe powiązania — zarówno ekonomiczne, polityczne, jak i ideowe — chrześcijaństwa z feudalizmem prowadziło filozofów Oświecenia do przekonania o konieczności wystąpienia przeciw wszystkim obrońcom feudalizmu, a więc również przeciw Kościołowi oraz religii jako jego ideologicznej broni. Błędem byłoby jednak sądzić, że był to jedyny proponowany sposób rozwiązania kwestii stosunków między państwem a Kościołem. Filozofowie Oświecenia wypracowali szereg innych modeli tych stosunków, wśród których można wyodrębnić następujące: podporządkowanie Kościoła burżuazyjnemu państwu; oddzielenie tych dwóch instytucji; ugoda na podstawie bilateralnych porozumień; zastąpienie chrześcijaństwa kultami deistycznymi; zastąpienie Kościoła i religii kultami świeckimi; zbudowanie państwa całkowicie świeckiego, bez uciekania się do pseudoreligijnych kultów.

Wszystkie te modele próbowano urzeczywistniać w okresie Rewolucji Francuskiej. W krytycznym jej momencie, na przełomie 1793 i 1794 r. doszło — wobec przyłączenia się duchowieństwa do kontrrewolucji — do próby całkowitej dechrystianizacji Francji. Jest to sprawa — ze zrozumiałych względów — najbardziej kontrowersyjna w historiografii religijnych aspektów Rewolucji Francuskiej, a zarazem bardzo mało znana. Znaczny postęp w jej badaniu dokonał się dopiero w ciągu ostatnich lat dzięki inicjatywie francuskich marksistowskich historyków Rewolucji Francuskiej, głównie A. Soboula. Warto dodać, że również współczesna historiografia katolicka przechodzi od powierzchownej krytyki do prób badania dechrystianizacji w latach 1793—1794 jako zjawiska historycznego, które miało doniosłe znaczenie dla dalszej historii Kościoła. Świadczą o tym prace G. Le Brasa oraz B. Plongerona. Historiografom katolickim chodzi obecnie bardziej o zrozumienie genezy owego zjawiska jako fragmentu dechrystianizacji w szerszym zasięgu czasowym i przestrzennym oraz o wyciągnięcie właściwych wniosków, niż o przedstawienie wypadków rewolucyjnych jako egzemplifikacji „złobnych skutków ateizmu”.

Maréchal opowiadał się w początkach Rewolucji za oddzieleniem Kościoła od państwa. Reprezentował więc również i w tej kwestii postawę na wskroś nowoczesną. Trudno jednak byłoby go zaliczyć do prekursorów współczesnego socjalistycznego modelu oddzielania tych dwóch instytucji, gdyż głosił socjalizm patriarchalny, a więc antyetyczny. Natomiast w okresie działalności w Sprzysiężeniu Równych, uznających konieczność

scentralizowanej władzy państwowej, nie zajmował się kwestią stosunków między państwem a Kościołem. Jednak proponując władzom rewolucyjnym oddzielenie państwa od Kościoła, działał obiektywnie na rzecz burżuazyjnego modelu oddzielenia, do czego doszło w 1795 r.

Biorąc udział w procesie dechrystianizacji Francji jako dziennikarz i autor okolicznościowych utworów, Maréchal podzielał przekonanie filozofów Oświecenia o możliwości administracyjnego, rewolucyjnego zniesienia Kościoła i religii. Rewolucja Francuska spowodowała rewizję tego poglądu. Zwrócił on wówczas uwagę na fakt, że zniesienie instytucji kościelnej nie prowadzi do wyeliminowania religijności wierzących i że te dwa aspekty religii wykazują względną autonomię. Należy więc poszukiwać innych sposobów przewycięzania religii. Nie był to jedyny przypadek weryfikacji oświeceniowych teorii dzięki rewolucyjnej praktyce.

*

Kompletna biografia Maréchala, opracowana przez M. Dommangeta¹, zwalnia nas od szczegółowego jej przedstawienia. Obecnie chodzi nam głównie o dokonanie periodyzacji życia i twórczości filozofa zgodnie z rozwojem jego myśli.

Pierre-Sylvain Maréchal urodził się 15 sierpnia 1750 r. w Paryżu w rodzinie drobnomieszczańskiej. Po ukończeniu kolegium studiował prawo. Właśnie w okresie studiów zadebiutował w dziedzinie literatury utworem *Bergeries* (1770). Sukces tego zbioru pastorałek zwrócił uwagę bibliotekarza Kolegium Mazariniego, abbé Hooke'a, który zatrudnił autora w bibliotece tego kolegium. W krótkim czasie Maréchal stał się erudytą, twórcą dwunastu tomów *Antiquités d'Herculanum* (1780—1803). Udany debiut literacki — po którym nastąpiło wydanie kolejnych utworów: *Le temple de l'Hymen dédié à l'Amour* (1771) i *Bibliothèque des amants, odes érotiques* (1777) — otworzył mu łamy czasopisma „Almanach des Muses”. Zapewnił także wstęp do salonów literackich, m. in. salonu G. Wasse'a, gdzie spotykał takich pisarzy, artystów i myślicieli, jak Roucher, Saint-Ange, Piis, Monvel, Dessieux, Baculard d'Arnaud, Bailly, Le Noir de Laroche i Lablée. „Byli oni — według Dommangeta — w większości niewierzącymi”, co przyspieszyło znacznie proces odchodzenia młodego poety od wiary, którą — jak sam stwierdza — zaczął tracić w wieku dwudziestu lat. Nie bez znaczenia dla formowania się jego myśli były kontakty z masonerią, mimo że wielokrotnie Maréchal wyrażał ostrą krytykę wolnomularstwa. Był członkiem loży La Céleste Amitié. Dodajmy, że jego przyszły przyjaciel Lalande stał na czele znanej loży

¹ M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire. „L'homme sans Dieu”*, Paris 1950, ss. 510+4 nlb.

Neuf Soeurs. Z masonów rekrutowali się głównie bywalcy La Société Apollonienne, stowarzyszenia, które powstało w 1780 r., a następnie zmieniło nazwę na Musée de Paris. Do członków tego towarzystwa należał również Maréchal². Stykał się tam m. in. z Franklinem, Cloutsem, Fauchetem i Lefèvrem de Villebrune. Lata 1770—1778 to okres, w którym Maréchal jest przede wszystkim poetą lirycznym i twórcą sentymentalnych pastorałek w stylu Gessnera, Florianiana i Marmontela.

Rozpoczynający się w latach 1779—1780 nowy okres rozwoju myśli społecznej Maréchala cechuje stopniowe przechodzenie na pozycje egalitaryzmu i utopijnego komunizmu. Jeżeli chodzi o poglądy filozoficzne, to staje się on konsekwentnym materialistą. Wrażliwość Maréchala na problematykę społeczną wzrastała niewątpliwie pod wpływem lektur Rousseau, o czym świadczy jego poemat: *Le tombeau de J. J. Rousseau* (1779). Utwór ten oraz opublikowane w tym samym roku dzieło *Le Livre de tous les âges ou le Pibrac moderne* wykazują daleko posuniętą ewolucję poglądów politycznych i społecznych. Autor zdaje się wahać jeszcze między konstytucyjną monarchią a republiką. Jednocześnie głosi społeczny egalitaryzm. Podobnie jak Rousseau potępia luksus i głosi ideę „*médiocrité*”.

Przełomowym utworem Maréchala są wydane w 1780 r. (z datą 1781) *Fragments d'un poème moral sur Dieu*. Jest to przede wszystkim manifest oświeceniowego materializmu, którego autor nie jest już tkliwym „pasterzem Sylvainem”, ale przyszłym rewolucjonistą. Wezwaniu do obalenia siłą despotyzmu towarzyszy propozycja przeprowadzenia rewolucyjnej dechrystianizacji. Po raz pierwszy sformułowana została przez Maréchala egalitarno-komunistyczna utopia społeczna. *Fragments* oraz ich późniejsze poszerzone wersje³ są często zaliczane do wybitnych poematów filozoficznych Oświecenia.

Podstawowe wątki *Fragments* zostały znacznie zradykalizowane w *Livre échappé au deluge* (1784), utworze napisanym w formie psalmów. Nic więc dziwnego, że autora dosięgnęły represje i Maréchal stracił po-

² Por. L. Amiable: *Les origines maçonniques du Musée de Paris et du Lycée, „La Révolution Française”*, t. 31, Paris 1896, s. 487.

³ Maréchal rozbudowywał swoje *Fragments*... w następujących ich wydaniach: *Les erreurs religieuses et politiques enfin dévoilées ou le poète sans préjugés*. A Rome [Nîmes] l'An de la Liberté 1790, ss. 93; *Dieu et les prêtres, fragments d'un poème philosophique*. Par Sylvain M... 1, A Paris, L'an II de la République française (1793). s. XXVI + 115; *Le Lucrèce français; Fragments d'un poème*, Par Sylvain Mxxx1. Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée. A Paris L'An VI (1798), ss. 220. Wydanie z Nîmes (1790) stanowi niezwykłą rzadkość. Jedyne jego egzemplarz odnalazł i zidentyfikował M. Dommanget. Egzemplarz ten jest jego własnością.

sadę w bibliotece Kolegium Mazariniego. Dzieło zyskało jednak duży rozgłos. Już w 1786 r. zostało przetłumaczone na język niemiecki, a następnie miało w tym języku dwa wydania (1788 i 1791). Pozbawiony posady autor popada w nędzę, lecz w tym trudnym okresie pomaga mu grono przyjaciół. Poznaje wtedy lektorkę na dworze Ludwika XVI i autorkę prac z dziedziny agronomii, panią Gacon-Dufour, z którą będzie się przyjaźnił do końca życia. Utrzymuje kontakty z rodziną przyszłej żony, Marie-Anne Nicolas (Desprès), poślubionej w 1792 r.

Wydany w 1785 r. utwór *Tableaux de la fable* zawiera nową problematykę, dotyczącą genezy, istoty i funkcji społecznych religii. Refleksja religioznawcza występuje już w tomach *Antiquités d'Herculanum*, jednak dopiero *Tableaux de la fable* dają pełny obraz Maréchalowskiej teorii religii. Inne utwory uzupełniają jedynie ten obraz. Do tego typu publikacji należy zaliczyć *Costumes civils actuels de tous les peuples connus* (1788) z obszernym materiałem etnograficznym dotyczącym wierzeń ludzkich, zgromadzonym na podstawie lektur dzieł podróżników i geografów. Publikowane od 1787 r. (wespół z abbé Mulotem) *Museum de Florence* zawiera natomiast refleksje Maréchala na temat kultów starożytnych. Warto podkreślić, że w dotychczasowych badaniach nie zwrócono na te dzieła należytej uwagi.

Nowe zainteresowania Maréchala nie wypierają bynajmniej całkowicie tematyki miłosnej i sielankowej. Świadczą o tym kolejne wiersze publikowane w „Almanach des Grâces”, „Almanach des Muses” i „Etrennes de Mnémosyne”. Wydaje też w tym czasie utwory: *Chansons anacréontiques du berger Sylvain* (1788) oraz *Dictionnaire d'Amour* (1788). Nie bez związku z nimi jest miłość Maréchala do Lucile Duplessis, przyszłej żony Desmoulinsa.

W ostatnich kilku latach przed Rewolucją Maréchal rozwija swoje poglądy ateistyczne, kładąc szczególnie nacisk na pozytywne, humanistyczne treści ateizmu. Świadczą o tym wydawane począwszy od 1786 r. kolejne tomy *Actions célèbres des grands hommes de toutes les nations*, a następnie *Almanach des honnêtes gens* (1788). Utwory te zawierają oryginalną propozycję rewaloryzacji uznawanych oficjalnie wzorów osobowych. Na miejsce kultu świętych Maréchal próbuje wprowadzić świecki kult wielkich ludzi. *Almanach* ten został publicznie spalony na mocy wyroku Parlamentu, a autor dostał się do więzienia, skąd udało mu się po trzech miesiącach wydostać dzięki interwencji przyjaciół. Kult wielkich ludzi był przez Maréchala rozwijany w czasie Rewolucji, kiedy to opublikował *Dictionnaire des honnêtes gens* (1790), *Almanach des républicains* (1793) oraz *Calendrier des républicains* (1793).



Rok 1789 otwiera nowy okres w rozwoju myśli i działalności Maréchala. Jego poglądy ulegają dalszej radykalizacji. Niedawny „pasterz Sylvain” zobaczył w rewolucji szansę dla realizacji swoich filozoficznych koncepcji. Właśnie owa konfrontacja teorii z rewolucyjną praktyką i włączanie się do kolejnych, najbardziej radykalnych nurtów, które pojawiły się na scenie rewolucji, każe nam widzieć jakościowo różny okres w działalności Maréchala.

Wspominaliśmy, że jeszcze przed 1789 r. znany był on ze swych republikańskich przekonań. Tę jego renomę podtrzymuje zwłaszcza utwór: *Apologues modernes à l'usage du dauphin* (1788). Większa część dzieła jest poświęcona problemowi ludowładztwa oraz likwidacji społecznej nierówności.

Kiedy nadchodzi rewolucja, Maréchal zostaje jej aktywnym uczestnikiem. Wrodzona wada wymowy nie pozwala mu stać się ludowym trybunem, próbuje więc innej drogi. Zaczyna wydawać antyklerykalne pismo: „*Tonneau de Diogène ou les Révolutions du Clergé*”. W jego kilkunastu numerach znajdujemy ataki na duchowieństwo występujące przeciw dekretowi o przejściu na własność narodu dóbr kościelnych. Zwłaszcza pełne temperamentu i dowcipu są ataki na opata Maury, znanego kontrrewolucjonistę. Władze wszczęły dochodzenie przeciwko pismu, a redaktora zmuszono do zaniechania dalszej działalności wydawniczej. Natomiast ukazuje się szereg jego antyklerykalnych i politycznych broszur. W *Catéchisme du curé Meslier* (1790) Maréchal krytykuje zasady religii sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. W *Nouvelle légende dorée ou Dictionnaire des saintes* (1790) przeprowadza krytykę aksjologii chrześcijańskiej. *Décret de l'Assemblée Nationale portant règlement d'un culte sans prêtres* (1790) jest skierowany przeciw konstytucji cywilnej duchowieństwa, która miała na celu podporządkowanie Kościoła panowaniu burżuazji; autor głosi kult „domowy”, bez Boga i księży, w którym rolę „kapłana” pełniłby ojciec rodziny.

Również w ciągu 1790 r. i w latach następnych Maréchal pisze szereg artykułów do tygodnika: „*Révolutions de Paris*”. Po śmierci Loustallota, we wrześniu 1790 r., staje się redaktorem naczelnym tego pisma⁴. Nawiązuje szczególnie bliską współpracę z przyszłym prokuratorem Komuny, Chaumettem. W licznych artykułach nawołuje ludność, by domagała się porzucenia przez przedstawicieli duchowieństwa ich strojów i odprawiania ceremonii kościelnych religijnych tylko wewnątrz kościołów, a na-

⁴ Zasługi Maréchala w redagowaniu tego pisma nie są na ogół zauważane w literaturze poświęconej Rewolucji Francuskiej. „*Révclutions de Paris*” kojarzą się najczęściej z nazwiskiem Elisée Ioustallota, który redagował je niewiele ponad rok, oraz Louis Prudhomme'a, właściciela gazety, którego nazwisko figurowało pod jej tytułem. Artykuły ukazywały się anonimowo.

stępnie, by zastąpiła katolicyzm kultem świeckim, którego podstawą byłoby głoszenie „zdrowej moralności”. Problematyce społecznej poświęcony jest m. in. artykuł *Des pauvres et des riches* (1791). Autor rozwija w nim swoje egalitarystyczne poglądy. Podobną problematykę obejmuje broszura *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale* (1791). Wyprzedzając wypowiedzi Jakuba Roux, Maréchal udowadnia, że rewolucja ogłosiwszy wszystkich wolnymi i równymi nie zniósła nierówności faktycznej, a „spiżowa ściana nadal wznosi się między tymi, którzy mają za dużo, i tymi, którzy nic nie mają”. W utworze tym zaprezentował Maréchal najpełniej swoją wizję antyetycznego komunizmu, opartego na luźnej organizacji wspólnot nazywanych „rodzinami”.

Jesienią 1790 r. powstaje ugrupowanie o tendencjach egalitarnych i komunistycznych — Cercle Social. Na jego czele znaleźli się tacy myśliciele, jak N. de Bonneville i C. Fauchet. Wydawało ono dwa czasopisma: „Bulletin des Amis de la Vérité” i „Bouche de Fer”. Maréchal nawiązał kontakt z Bonnevillem⁵, a od 24 stycznia do 15 kwietnia 1793 r. był współpracownikiem „Biuletynu”. Członkowie Koła byli jednak zwolennikami żyrondistów, a więc oportunistycznej części rządzącej burżuazji, Maréchal natomiast związał się z Komuną i skrajnymi „góralami”. Nie przestawał jednak cenić Bonneville’a za jego postępową myśl społeczną: akceptowanie idei „prawa agrarnego”, zmierzającego do równego podziału ziemi, a następnie jej uspołecznienia, jak też głoszenie idei braterstwa i równości wszystkich narodów. Również filozoficzne koncepcje Bonneville’a były bliskie Maréchalowi, a zwłaszcza kult dla cnoty — pojmowany jako świecka religia, mogąca zastąpić tradycyjne wierzenia. Dowodem wysokiej oceny myśli Bonneville’a jest *Quatrain au patriote Nicolas Bonneville*⁶ zamieszczony w *Calendrier des républicains* (1793). Dzieła Bonneville’a pozostały w bibliotece Maréchala do końca jego życia⁷.

Po obaleniu władzy żyrondistów latem 1793 r. zarysowują się coraz

⁵ Obszerniej o współpracy Maréchala z Kołem Społecznym piszą: M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire...*, s. 233—237; A. R. Joannisjan: *Kommunističeskie idiey w gody Wielikoj Francuzskoj Rewolucyj*, Moskwa 1966, s. 145—146. Z ważniejszych prac poświęconych Kołu Społecznemu i jego przywódcom należy wymienić: Ph. Le Harivel: *Nicolas de Bonneville, pré-romantique et révolutionnaire*, Strasbourg—Paris 1923; H. Cros: *Claude Fauchet. 1744—1793. Les idées politiques, économiques et sociales*, Paris 1912, W. S. Aleksiejew-Popow: „Socjalnyj Krużok” i jego polityczeskie i socjalnyje triebowanija, [w:] *Iz istorii socjalno-politicheskich idiey*, Moskwa 1955, s. 299—339.

⁶ *Calendrier des républicains*, Paris 1793, s. 126.

⁷ Por. *Catalogue des livres de Feu M. P. Sylvain Maréchal, dont la vente se fera le lundi 24 prairial an XI, (15 juin 1803)*. Znajdujemy tam następujące pozycje: *De l'Esprit des religions*, par Nicolas de Bonneville, Paris 1792 (s. 3); *Les Poésies de Nicolas de Bonneville*, 1793 (s. 14); *Choix de romans par Bonneville* (s. 15).

bardziej sprzeczności w łonie „Góry”. Walcząc z feudalizmem, burżuazja dokonywała niezbędnych przeobrażeń dzięki oparciu się na masach ludowych, które w miarę rozwoju wypadków rewolucyjnych przekonywały się coraz bardziej o eksploatorskim charakterze nowego ustroju. W tej sytuacji próbują one utworzyć własny organ władzy, jakim były sekcje Paryża skupione wokół Komuny. Na jej zaś czele stanęli ludzie nazwani później hebertystami⁸ — od nazwiska jednego z przywódców ugrupowania: J. R. Héberta — mimo że w świetle nowych badań bardziej doniosłą rolę odgrywał P. G. Chaumette, pełniący funkcję prokuratora Komuny. Należeli do niej również A. F. Momoro, F. N. Vincent, Ch. Ph. Ronsin, bliskimi współpracownikami byli A. Cloots i J. Fouché. Wszyscy oni stanowili trzon opozycji wobec centralnej władzy rewolucyjnej — Komitetu Ocalenia Publicznego, na którego czele stali robespierryści, czyli przedstawiciele rewolucyjnej burżuazji, pragnący wprowadzić demokrację drobnomieszczańską, oraz dantoniści, również rewolucyjni *bourgeois*, reprezentujący interesy zamożnego, wzbogaconego na rewolucji mieszczaństwa.

Jeżeli chodzi o program polityczno-społeczny hebertystów, to są oni wyrazicielami ideałów mas plebejskich. Nie występując przeciw prywatnej własności, pragnęli ograniczyć prawa korzystania z niej. Zniesienie gospodarki towarowo-pieniężnej, przejmowanie przez państwo nadwyżek produktów od bogaczy i system reglamentacji miały zapobiegać powstawaniu nierówności społecznej. Praktyczną realizacją polityki hebertystów zajmowała się tzw. „armia rewolucyjna”, stosująca przemoc wobec opornych posiadaczy utożsamianych z kontrrewolucjonistami. Niezadowolony z wyników systemu reglamentacji zaczął Hébert głosić prawo agrarne. Obok egalitaryzmu spotykamy u niego również idee komunistyczne, które traktował jako wzniosły ale nierealny ideał. Miały one jedynie uzasadniać prawo do częściowej nacjonalizacji produktów.

W odróżnieniu od „wściekłych” hebertyści chcieli zdobyć władzę poli-

⁸ Literatura o ruchu hebertystów i jego poszczególnych przywódcach jest obfita. Nie zawsze ujmuje ona jednak tę problematykę we właściwym świetle. Błędny pogląd na to ugrupowanie panował również do niedawna w historiografii marksistowskiej. Dlatego należy zwrócić uwagę szczególnie na dwie prace ujmujące kwestię hebertystów zgodnie ze współczesnym stanem badań nad Rewolucją Francuską: A. Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958; W. G. Riewunienko: *Marxizm a problema jakobinskiej dyktatury*, Leningrad 1966 — zob. M. Skrzypek: recenzja, „Euhemer” 1968, nr 2(68), s. 114—119. W polskiej historiografii Rewolucji Francuskiej problem hebertystów jest trafnie ujęty w: A. Zahorski: *Paryż lat rewolucji i Napoleona*, Warszawa 1964 (por. rec., „Studia Religioznawcze” 1968, nr 1—2); W. Łukaszewicz: *Wstęp [w:] A. Mathiez: Rewolucja Francuska*, Warszawa 1956. Pojawiają się jednak też prace ujmujące kwestię hebertystów w sposób tradycyjny, jak np. S. Salmonowicz: *Francja pod jakobińską gwiazdą*, Warszawa 1966. Por. M. Skrzypek: *O Robespierre, Hébertie i Jakobinach*, „Współczesność” 1967, nr 23, s. 10 oraz polemikę z Salmonowiczem: *W obronie hebertystów*, tamże, 1968, nr 2, s. 11.

tyczną, podporządkowując tej sprawie walkę o cele socjalne. Forma nowej władzy nie została przez nich dokładnie sprecyzowana. Obok idei federacji komun Hébert wysuwał postulat zwołania nowej, „plebejskiej Konwencji” lub zastąpienia dotychczasowej przez organy dyktatury. Zdobyć władzy miało dokonać się drogą zbrojnego powstania sankiulotów przy poparciu wojska.

Hebertyści byli zwolennikami rewolucyjnej dechrystianizacji Francji. Wszystko to powodowało, że Maréchal solidaryzował się z nimi i utrzymywał bliskie kontakty. Szczególnie sympatię żywił do prokuratora Komuny P. G. Chaumette'a, z którym redagował „*Révolutions de Paris*” i przez wiele lat się przyjaźnił⁹.

Innym ugrupowaniem, które stanowiło latem i jesienią 1793 r. opozycję w stosunku do Komitetu Ocalenia Publicznego, byli „wściekli” z J. Roux, J. Varletem i T. Leclercem na czele. Poglądy ich były bliskie ideologii hebertystów. Roux zwalczał ekonomiczny liberalizm, żądał nacjonalizacji handlu i wprowadzenia gospodarki kierowanej. Ostatecznym celem rewolucji miało być według niego wprowadzenie egalitaryzmu w posiadaniu ziemi i ustanowienie „maksimum na wszelkie bogactwa”, to znaczy określenie górnej ich granicy, której nie wolno byłoby przekroczyć. Był zwolennikiem demokracji bezpośredniej. Domagał się równouprawnienia kobiet i ich udziału w życiu politycznym, demokratyzacji instytucji państwowych i armii. Z chwilą, gdy rewolucyjny terror zaczął zwracać się przeciw autonomicznemu ruchowi ludowemu, Roux wystąpił przeciw idei wszelkiej scentralizowanej władzy opartej na dyktaturze, co było bezpośrednią przyczyną rozbitcia ruchu „wściekłych”¹⁰.

O ile antyetyczna forma rządów głoszona przez „wściekłych” mogła budzić sympatię Maréchala, to jednak ich deizm odpychał go od nich. Nie mniej, jak twierdzi A. Mathiez, „Sylvain Maréchal udzielał im w swoim piśmie «*Révolutions de Paris*» przejściowego tylko poparcia”¹¹, podczas gdy „Marat był wobec nich wrogo usposobiony, Hébert zaś nie zajął wyraźnego stanowiska i liczył się z «Górami»”.

Radykalizacja społecznej i politycznej myśli Maréchala, dokonująca się w okresie współpracy z hebertystami, znalazła wyraz w jego utworach. Szczególnie znamieny jest tu *Correctif à la révolution* (1793), gdzie autor demaskuje nowy aparat ucisku, którym zastąpiono rządy *ancien*

⁹ Por. M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire*, s. 247—250.

¹⁰ O „wściekłych” zob. w A. Mathiez: *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris 1927; M. Dommanget: *Jacques Roux et le „Manifeste des Enragés”*, Paris 1948; J. M. Zacher: *Dwizenije „Bieszonych”*, Moskwa 1961; W. Markov: *Robespierrieten und Jacqueroutins*, [w:] *Maximilien Robespierre*, Berlin 1961; Jacques Roux: *Scripta et acta*, Berlin 1969 (wstęp W. Markova).

¹¹ A. Mathiez: *Rewolucja Francuska*, s. 339.

régime'u, i rzuca hasło kontynuowania rewolucji aż do zaprowadzenia rzeczywistej równości i ludowej demokracji. Plebejski internacjonalizm Maréchala, polegający na braterstwie sankiulotów świata w walce z ich ciemieżcami, znalazł najpełniejszy wyraz w jego sztuce *Le jugement dernier des rois* (1793). O akceptowaniu przez Maréchala ruchu dechrystianizacji świadczy opera *La Fête de la Raison* (1793), do której muzykę skomponował Grétry.

*

Rozbicie przez Robespierre'a ruchu ludowego, stracenie hebertystów i — dla równowagi — prawicowych dantonistów osłabiło Komitet Ocalenia Publicznego, który nie mógł odtąd liczyć na poparcie mas. Tym samym *Incorruptible* osłabił władzę centralną, która zachwiała się pod uderzeniami ośmielonego „Bagna” i skrajnej prawicy Konwencji. Od lipca 1794 r. nastąpiły rządy thermidorianów. W atmosferze wzrastających sił reakcji, likwidowania demokratycznych instytucji powstałych w czasie rewolucji i pogarszania się sytuacji mas ludowych rodzi się wśród najbardziej świadomej ich awangardy idea stworzenia organizacji, która mogłaby nadać rewolucji charakter ludowy. Na czele ruchu staje François Noël Babeuf.

Kontakty Maréchala z Babeufem datują się od wiosny 1793 r., kiedy przyszedł przywódca Sprzysiężenia Równych przybywa do Paryża, próbując schronić się przed prześladowaniami wrogów politycznych, którzy — wykorzystując popełnione przez niego niedopatrzienia w czasie pełnienia urzędowych obowiązków — pragnęli pozbyć się niewygodnego przeciwnika przez skazanie go na długoletnie więzienie. Po przybyciu do Paryża Babeuf znajduje się bez środków do życia. Pierwszą osobą, do której zwraca się o pomoc, jest Maréchal, co wskazuje, że widział w nim towarzysza wspólnej walki. Potwierdza to list Babeufa z 26 marca 1793 r., adresowany do Maréchala, zawierający prośbę o zwrócenie się do Prudhomme'a w celu zatrudnienia go w drukarni „*Révolutions de Paris*”¹². Dzięki Maréchalowi i Chaumette'owi Babeuf został zatrudniony w administracji aprowizacyjnej Paryża, a następnie w komisji aprowizacyjnej Republiki. W liście z 27 maja do swojej żony nie bez dumy wymienia on nazwiska Maréchala, Chaumette'a i mera Komuny — Pache'a, jako swoich przyjaciół¹³.

W międzyczasie trybunał w Amiens skazuje Babeufa na dwadzieścia lat więzienia za rzekome fałszerstwo aktu sprzedaży ziemi w czasie

¹² V. Advielle: *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris 1884, t. I, s. 107—109.

¹³ W. M. Dalin: *Grakch Babeuf nakanunie i wo wriemja Wielikoj Francuzskoj Riewolucji (1785—1794)*, Moskwa 1963, s. 529.

pobytu w Montdidier. Wówczas nadmieniał on w jednym z listów, że Chaumette osobiście zbada tę sprawę i że „jego przyjaciel Sylvain Maréchal, literat prześladowany również przez dawny despotyzm za *Almanach des honnêtes gens*, ten prorok, autor *Le jugement dernier de rois*, ten filozof i kontynuator gazety Prudhomme'a będzie jego obrońcą”¹⁴. Pozostając w areszcie Babeuf studiował dalsze dzieła Maréchala. Z zachowanych jego notatek z tego okresu wynika, że zamierzał przeczytać, względnie przeczytał, *Dictionnaire des honnêtes gens*¹⁵. W dniu 7 grudnia Komuna postanawia uwolnić Babeufa za poręczeniem Maréchala oraz dwóch urzędników administracji aprowizacyjnej: Thibaudeau i Daube'a¹⁶. Opiekowali się oni Babeufem również po opuszczeniu przez niego aresztu. Dzięki nim został współpracownikiem „*Révolutions de Paris*”, co potwierdza późniejsza jego wypowiedź¹⁷.

Władze Montdidier przesłały jednak do ministra sprawiedliwości materiały zawierające decyzję trybunału departamentu Somme odnośnie Babeufa. Został on ponownie aresztowany 30 stycznia 1794 r. i osadzony w więzieniu Abbaye. Maréchal wysłał mu wówczas egzemplarz *Dieu et les prêtres* z prośbą o wyrażenie opinii o tym utworze. Babeuf pisał 28 lutego 1794 r. do Maréchala: „Pochłonąłem już twoje [...] dzieło” i dalej zapowiada, że da je do przeczytania synowi, choć: „Wiele rzeczy nie wyda mu się nowymi. Wychowany jest w tej doktrynie [...] Oczywiście twoja książka posłuży mu jako środek wzmacniający, jako świadectwo popierające jego przekonania. Już teraz wyobrażam sobie, w jaki sposób ją przyjmie i cieszę się jego uniesieniem na widok nowego katechizmu, który na miejsce kłamstwa pokaże ludziom prawdę, którą kocha i zmusi ich do jej zobaczenia”¹⁸.

Pozytywna ocena *Dieu et les prêtres* świadczy wyraźnie o wpływie myśli Maréchala na kształtowanie się materialistycznego światopoglądu Babeufa¹⁹. Należy przy okazji zasygnalizować, że Babeuf pozytywnie ustosunkował się do ruchu dechrystianizacji i był zwolennikiem świeckich kultów, stwierdzając za Clotsem i Maréchałem, że „Bogiem rodzaju

¹⁴ *Dans une sensationnelle lettre inédite au citoyen Dumont, Babeuf démontre la machination dont il fut victime en 1793*, „*Les Lettres françaises*”, 27 avril 1950, n° 309, s. 6.

¹⁵ W. M. Dalin: *Grakch Babeuf*, s. 589.

¹⁶ M. Dommanget: *Pages choisies de Babeuf*, Paris 1935, s. 159—160.

¹⁷ Por. W. M. Dalin: *Grakch Babeuf*, s. 568.

¹⁸ Cyt. wg M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire*, s. 305.

¹⁹ Por. opinie: R. Garaudy: *Zródła francuskie socjalizmu naukowego*, Łódź 1950, s. 81; G. S. Kuczerenko: *Rol' Sylvaina Maréchala w „Zagovorze Rawnych”*, „*Nowaja i Nowiejszaja Istorija*”, Moskwa 1961, nr 6, s. 118. Również W. M. Dalin: *Grakch Babeuf*, s. 563, stwierdza, że Babeuf „w latach rewolucji coraz bardziej zbliżał się do materializmu i konsekwentnego ateizmu. Znamienne jest pod tym względem zbliżenie jego poglądów do S. Maréchala, który w problematyce filozoficznej wywarł oczywisty wpływ na Babeufa”.

ludzkiego jest sam rodzaj ludzki”²⁰. W związku z tym można zgodzić się z wypowiedzią, że to właśnie „S. Maréchal stanowi ogniwo wiążące babuwizm z tymi tradycjami awangardowej francuskiej myśli społecznej XVIII w., której najwcześniejszym i najbardziej radykalnym przedstawicielem był Jean Meslier”²¹.

Maréchal był w stałym kontakcie z Babeufem oraz jego rodziną, czyniąc kolejne próby jego uwolnienia w marcu 1794 r.²²; nastąpiło ono dopiero pięć miesięcy później. W 1795 r. Babeuf staje na czele politycznego Klubu Panteonu, stawiającego sobie zadanie zjednoczenia wszystkich demokratów w celu przeciwstawiania się rządowi Dyktatoratu. Klub zostaje rozwiązany przez władze, a Babeuf musi ukrywać się przed represjami. W jego obronie występuje wówczas Maréchal publikując w „Tribun du Peuple” (nr 40, 5 ventôse an IV — 24 II 1796 r.) obszerny artykuł: *L’opinion d’un Homme sur l’étrange procès intenté au Tribun du Peuple, et à quelques autres écrivains démocrates*, wydany również w formie osobnej broszury. Utwór ten pokazuje nam pewną ewolucję poglądów Maréchala, która dokonała się niewątpliwie pod wpływem kontaktów z Babeufem. Zauważmy, że oceniając pozytywnie w liście z 23 lutego 1794 r. materialistyczne poglądy Maréchala, zawarte w *Dieu et les prêtres*, Babeuf daje mu do zrozumienia, iż niecałkowicie podziela jego zdanie na temat przyszłego ustroju społecznego. Piszze, że skoncentruje się zwłaszcza na zagadnieniu „wprowadzenia i zachowania prawdziwych praw naturalnych” oraz na „korzyściach, jakie daje ustrój społeczny”. Wiemy natomiast, że Maréchal głosił w tym czasie powrót do natury i odrzucał wszelką organizację społeczną — poza luźnym związkiem zatomizowanych wspólnot. Dlatego też Babeuf dodał: „Wydaje mi się, że nie osiągnąłeś całej prawdy, choć zbliżyłeś się do niej bardziej niż ktokolwiek ze znanych mi osób”. W *Opinion ...* Maréchal poświęca patriarchalnemu komunizmowi jedynie niewielki fragment, pisząc o Iberach z Azji²³; pozostała część utworu była zupełnie zgodna z poglądami Babeufa. Wzywała ona do obalenia istniejącego ustroju drogą rewolucji, uspołecznienia ziemi i wprowadzenia rzeczywistej równości. Babeuf wyraził swoją aprobatę dla *Opinion* w swoim „Tribun du Peuple”, świadczącą o zbliżeniu poglądów utopijnych komunistów, które doprowadzi do ich wspólnego kierowania Sprzysiężeniem Równych.

Sprzysiężenie uformowało się wiosną 1796 r. Inicjatywa zorganizowania wspólnego ośrodka działania wszystkich demokratów wyszła od Ba-

²⁰ W. M. Dalin: *Grakch Babeuf*, s. 563.

²¹ G. S. Kuczarenko: *Rol’ Sylvaina Maréchala...*, s. 114.

²² G. Bourgin: *Quelques inédits sur Babeuf et ses amis*, „Annales historiques de la Révolution Française” 1955, nr 157, s. 254—255.

²³ *L’opinion d’un homme sur l’étrange procès intenté au Tribun du Peuple et à quelques autres écrivains démocrates*, (Paris 1796), s. 1.

beufa. „Instytucja powstańcza, o której będę mówił — pisze Buonarroti — utworzyła się dopiero na początku germinala roku IV. Przed tym okresem nastąpiło między Babeufem, Filipem le Rexellet i Sylvainem Maréchalem porozumienie, które początkowo miało za cel tylko uzgodnienie tematu i tonu ich dzieł politycznych”²⁴. W dniu 10 germinala roku IV (30 III 1796) postanowili oni przekształcić owo porozumienie w tajny dyrektoriat powstańczy, do którego weszli: Antonelle, Babeuf, Debon, Buonarroti, Darthé, Félix Lepeletier (brat Michała) i Maréchal. Buonarroti zapewnia: „Nie było między nimi żadnych sprzecznych uczuć na temat doktryny politycznej, łączyła ich doskonała jednomyślność: wszyscy uważali, że równość pracy i korzyści jest jedynym celem godnym prawdziwego obywatela i w tym tylko widzieli słuszny motyw powstania”²⁵.

Celem powstania babuwistów było zrealizowanie „wspólnego szczęścia”, a środkiem do tego wiodącym — „wspólnota dóbr”. W projektach babuwistów prywatna własność zostaje zniesiona; ziemia i zakłady wytwórcze oddane do dyspozycji rodzin lub, w pewnych przypadkach, większych zespołów ludzi. Przy kolektywnej własności ma być zachowany na ogół indywidualny charakter produkcji. Wspólne będą natomiast produkty pracy, zbierane do magazynów i równo dzielone między członków całego społeczeństwa. Wymiana ma charakter naturalny i jest uspołeczniona. Babuwiści odrzucają gospodarkę towarowo-pieniężną. Praca jest powszechnym obowiązkiem, a jej rodzaj nie wpływa na wysokość przyznawanych produktów. Wytwarza się tylko rzeczy niezbędne, eliminując zbytek — „źródło moralnego zepsucia”. Tak więc koncepcja „powszechnego szczęścia” u babuwistów wywodzi się z przesłanek społeczno-moralnych, a nie ekonomicznych. W związku z tym nie negują oni przydatności mechanizacji produkcji, ale ma ona służyć nie poprawie warunków materialnych, lecz skróceniu czasu pracy. Krótkotrwała, nie męcząca i wolna od zapłaty praca ma stać się naturalną potrzebą człowieka i tym samym wolną od czynników alienujących. Babuwiści nie dostrzegają rewolucyjnej roli rodzącego się przemysłu. Zamierzają zlikwidować wielkie miasta i zbliżyć wytwórczość nierolniczą do wsi.

Wszyscy obywatele — w projektach babuwistów — mają równe prawa polityczne i wszyscy są ich współautorami, za pośrednictwem wybieranych pracodawców. Rola władzy wykonawczej ma coraz bardziej ograniczać się do rządzenia rzeczami, a nie ludźmi, którzy żyjąc w ustroju sprawiedliwości będą działać w imię powszechnego dobra i pozbędą się wad podlegających sankcji karnej. Nowa moralność ma zostać ugruntowana

²⁴ Ph. Buonarroti: *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, t. I, s. 122.

²⁵ Tamże, s. 124.

wana przez „narodowe, wspólne i równe” wychowanie. Nauczanie ograniczy się do przekazywania wiedzy o wytwarzaniu niezbędnych przedmiotów. Zbytni rozwój wiedzy mógłby bowiem grozić powstaniem nierówności intelektualnej, na skutek różnicy w uzdolnieniach ludzi. Z podobnych względów babuwiści z rezerwą odnoszą się do rozwoju sztuki. Zaznaczyły się zresztą wśród nich pewne kontrowersje w tej sprawie. Imprezy kulturalne mają mieć charakter masowy, jak np. zbiorowe „spartańskie posiłki” (rodzaj saturnaliów) oraz święta na cześć wielkich ludzi. Obchodzenie tych świąt miało uzupełniać wychowanie. Religia była problemem nie mniej spornym niż sztuka. Buonarroti proponował urządzenie uroczystości na cześć Istoty Najwyższej, natomiast Babeuf i Maréchal byli ateistami.

Babuwiści dokładnie sprecyzowali sposób przejścia od ustroju społecznej nierówności do „Republiki Równych”. Rewolucyjna dyktatura mas plebejskich przeprowadzi pod kierownictwem zdyscyplinowanej organizacji politycznej zburzenie dawnego aparatu państwowego i odda władzę organom ludowym. W tym okresie przejściowym dokona się również przebudowa stosunków społeczno-ekonomicznych w duchu komunizmu, przy czym zmiany miały być wprowadzane stopniowo. Zamierzano utworzyć „wspólnotę narodową” — rodzaj sektora państwowego — obejmującą dobra wrogów rewolucji, własność komunalną i majątki dobrowolnie zgłaszających się posiadaczy. „Wspólnota narodowa” miała z czasem objąć cały kraj. Babuwiści marzyli również o wprowadzeniu, drogą przykładu, ustroju komunistycznego na całym świecie. Wyrzekali się wojen napastniczych i pragnęli zapewnić ludzkości trwały pokój.

Maréchal przystępując do stowarzyszenia, które stawiało sobie za zadanie realizację takiego programu, musiał z pewnością porzucić wiele osobistych poglądów. Niezależnie od tego akceptował on program innych babuwistów, o czym świadczą przytoczone już słowa Buonarrotiego, a jeszcze bardziej kolejna publikacja Maréchala: *Manifeste des Egaux* przedstawiona tajnemu dyrektoriatowi na jednym z pierwszych jego posiedzeń. Z relacji Buonarrotiego wynika, że zastrzeżenia przywódców sprzysiężenia dotyczyły dwóch fragmentów: 1) „Niechaj zginą, jeśli trzeba, wszelkie sztuki, byle nam pozostała rzeczywista równość!”; 2) „Niechaj zniknie wreszcie oburzające rozróżnienie między rządzącymi i rządzonymi”²⁶. Ten drugi pokazuje zasadniczą odmienną poglądów Maréchala od doktryny Babeufa. Maréchal obstawał przy swoim komunizmie antyetatycznym (federacja autonomicznych „rodzin”), mimo że działał na rzecz powstania, którego program stawiał sobie za cel stworzenie państwa dyktatury mas ludowych. Ideę ludowego powstania propagował Maréchal

²⁶ Tamże.

w swoich piosenkach, które były szeroko kolportowane wśród mieszkańców przedmieść, np. *Chanson nouvelle à l'usage des faubourgs*.

Nowa rewolucja przygotowywana przez Sprzysiężenie Równych nie doszła do skutku. Na skutek zdrady jednego z członków, Grisela, większość kierownictwa została aresztowana 10 maja 1796 r. Dwaj przywódcy: Babeuf i Darthé zostali skazani 27 maja 1797 r. na śmierć, inni na zesłanie. Maréchalowi udało się uniknąć sądu. Co prawda, wydano nakaz jego aresztowania, ale nie dysponowano bliższymi danymi o jego osobie, znano tylko samo jego nazwisko.

Manifeste des Egaux zwrócił szczególną uwagę trybunału prowadzącego w Vendôme proces przeciw babuwistom. Jedynie dzięki męskiej i szlachetnej postawie Babeufa nie dowiedziano się, kto był autorem tego dokumentu, którego autorstwo próbowano przypisać samemu przywódcy sprzysiężenia. Odpowiadając na pytanie: kto sformułował fragment w *Manifeste*: „Niech zginą wszelkie sztuki, byle nam pozostała rzeczywista równość”? Babeuf stwierdza: „Jest to jedynie reminiscencja albo imitacja jednej z maksym Rousseau”, a sam Manifest Równych nie stanowi z pewnością niczego więcej niż manifesty J. J. Rousseau i Mably'ego. W innym fragmencie zeznań Babeufa czytamy, że „Manifest jest tekstem bez daty, pisanym przez nieznaną osobę”. „Jest to — powiada — rozdział Mably'ego albo Diderota [Morelly'ego — M.S]; nie jest niczym innym, jak tylko dokumentem przysłanym w celu zamieszczenia go w mojej gazecie, gdyż wszyscy, którzy ją czytali wiedzą, że otwarłem cykl rozważań nad ideami wszystkich filozofów co do lepszego systemu administracji publicznej. Otwórzcie którykolwiek z numerów, a zobaczycie dużą ilość tego rodzaju fragmentów, które zostały w nich zamieszczone. Gdyby przyszła kolej na ten właśnie dokument, z pewnością nie pozostałby on w rękopisie, a wtedy nie moglibyście go włączyć do materiałów konspiracyjnych”²⁷.

*

Po upadku babuwistów następuje nowy i ostatni okres twórczości Maréchala. Koncentruje się on na refleksji filozoficznej i krytyce religii. Snuje wizję zbudowania społeczeństwa ateistów. Publikuje *Pensées libres sur les prêtres* (1797), *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu* (1797) oraz *Le Lucrèce français* (1798). Nie przestaje jednak protestować przeciw burżuazyjnej władzy Dyrektoriatu i polityce Napoleona, zarzucając mu antydemokratyzm i zaprzepaszczenie wolności uciskanych ludów, m. in. Polaków i Włochów. Wyrazem tej krytyki jest broszura polityczna:

²⁷ V. Advielle: *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris 1884, t. II, s. 277. Obszerniej o przyczynach uniknięcia aresztowania przez Maréchala pisze M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire*, s. 297—303.

w K-k 43

7559
1-2-604.

PROMEMORIA

143350

BOUNAPARCIÉ

DŁA SPROSTOWANIA SŁAWY JEHO

czyli

LIST DO TEGOZ GENERALA.

O lux Dardania! Spes o fidissima Teucrum!
Quæ tantæ tenere moræ? quibus ab oris
Exspectate venis? ut te post multa tuorum
Funera, post varios hominumque urbisque labores
Defessi aspiciamus! - - - - -

Virgilius Lib: II.

Rⁿ 1800

Karta tytułowa przekładu polskiego *Correctif à la glorie de Bonaparte*,
opublikowanego w 1799 r.

Nie *Bounaparte!* ieszcze ty nieieścieś wielkim człowiekiem, nieieścieś ieszcze bohaterem. Masz geniusz, masz talenta wojskowe, iścieś szczęśliwy i przytym iścieś nayspierwszym Generalem zostającym pod rozkazami Ale niedokończę.

Jako! *Bounaparte* mógł był nadać niepodległość ludom nad *Tybrem*, *Dunaiem*, i *Wislą* ośmiadłym, *Bounaparte* był orłem (Generale! wszak nim zwać się lubisz i sam o tym powszechność uprzedziłeś) Orłem, który iednym okiem rzutem mógł był rozproszyc Królików Europy, a on dozwala polityce *Austryackiey*, iż go w swym locie wstrzymuje. (9.) zniża się do ugod z wiarolomnymi dworami, zdradza, (*nie iest to za mocny wyraz*) zdradza sprawę wielkiego Narodu, w którego zupełne ma zaufanie; zdradza prawa Narodów wł. skich dla przypodobania się mniemanemu rzymskiemu Królowi, i potwierdza spokojnym wzrokiem podział niešťczęśliwey *Polski*. Pod swoją kommendą ma sto tysięcy francuzów ieszcze zwyciężać chciwych, a nieprzychodzi mu na myśl uiać się za słaby Narod, któremu Ojczyznę wydarto. Zbrodni nayszkaradniejszey nadaie sankcyą swym występnyim milczeniem i puszcza w niepamięć nayszyżey oburzający postępek, iakiego nigdy ieszcze popełnić nieśmiało. Patryoci polscy, Irlandczykowie, Szkotowie, Angliey, Patryoci od *Renu*, następcy dawnych *Greków*, wszystkie Narody wlepiły w niego swe

Correctif à la gloire de Bonaparte (1797), opublikowana po polsku już w 1799 r. Było to pierwsze zdecydowane potępienie dyktatorskich ambicji przyszłego cesarza.

Niemożliwość kontynuowania rewolucyjnej walki politycznej skłania Maréchala do szukania nowych dróg przebudowy ustroju społecznego. Coraz bardziej akcentuje konieczność moralnej odnowy ludzkości, co byłoby wstępem do przyszłych zmian rewolucyjnych. Większy niż poprzednio nacisk kładzie na rolę wybitnej jednostki w historii, której zadaniem jest — jak sądził — pokazać ludziom prawdę o sytuacji, w jakiej żyją, aby następnie poprowadzić ich do walki o zmianę ustroju. Pogląd taki dominuje w głównym, sześciotomowym dziele Maréchala: *Voyages de Pythagore* (1799), zawierającym niemal całokształt jego myśli: komunistyczną utopię, teorię ludowej rewolucji, materializm i ateizm, teorię religii i świeckich kultów.

Ideą moralnej odnowy ludzkości kierował się Maréchal przy opracowywaniu *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (1800). Zawarty w nim katalog ateistów miał służyć przede wszystkim za zbiór wzorów osobowych, zalecanych przez autora do naśladowania. Największą wartość ma w tym dziele wstęp zatytułowany: „Qu'est ce qu'un athée?”, w którym autor precyzuje, kogo uważa za prawdziwego ateistę.

W 1801 r. wydaje Maréchal nowy utwór: *Pour et contre la Bible*, zawierający analizę Starego i Nowego Testamentu. Krytyka religii jest również przedmiotem dzieła *La femme abbé*. Utwór ten zasługuje jednak na uwagę głównie ze względu na poglądy głównego bohatera, który po bezskutecznej próbie walki o wprowadzenie równości odsuwa się od społeczeństwa opartego na niesprawiedliwości społecznej i żyje samotnie na łonie natury. Jest to jak gdyby autoportret Maréchala — dawnego babuwisty — który, będąc już w tym czasie człowiekiem schorowanym wycofuje się do zacisznej miejscowości Montrouge, ale nie przestaje krytykować nowej, burżuazyjnej rzeczywistości za pogrzebanie wszelkich nadziei demokratów na jakiegokolwiek zmiany.

Rewolucyjne doświadczenia Maréchala pozwoliły mu spojrzeć na całość historii jako na dzieje walk uciskanych mas z kolejnymi rządami opartymi na systemie przemocy ze strony panującej mniejszości. Pogląd taki znalazł odbicie w *Histoire de la Russie* (1801). Utwór ten zawiera również ostrą, aczkolwiek zamaskowaną, krytykę rządów Napoleona. Żaden z XVIII-wiecznych historyków nie może dorównać Maréchalowi w tak nowatorskiej wizji ludzkich dziejów.

Ostatni utwór Maréchala: *De la Vertu*, zawierający w najbardziej kompletnej formie jego poglądy etyczne, ukazał się w 1807 r. już po śmierci autora, która nastąpiła 18 stycznia 1803 r. w Montrouge.

Kiedy zastanawiamy się nad życiem i działalnością Maréchala, musimy

zwrócić uwagę na fakt, że jego imię jest związane z rozwojem kolejnych faz socjalizmu w okresie Rewolucji Francuskiej. Właśnie wszystkich jego współtowarzyszy walki wymieniają K. Marks i F. Engels w *Świętej rodzinie*, kiedy piszą: „Rewolucja Francuska powołała do życia idee, które prowadzą poza idee całego starego ustroju. Ruch rewolucyjny, który zaczął się w 1789 r. w Cercle Social, który w środkowej fazie swojego rozwoju miał jako swych głównych przedstawicieli Leclerca, Roux (i Héberta²⁸), a zakończył się chwilowym upadkiem wraz ze Sprzysiężeniem Babeufa, narodził ideę komunistyczną, którą przyjaciel Babeufa, Buonarroti, na nowo wprowadził do Francji po rewolucji 1830 r. Ta idea konsekwentnie opracowana, jest ideą nowego ustroju świata”²⁹.

²⁸ Nazwisko Héberta figurowało w brulionowej wersji tego fragmentu *Świętej rodziny*. Por. R. M. Tonkowa - Jakowkina: *Bor'ba tieczenij wnutri jakobinskogo bloka po woprosam maksimuma i riewolucjonnoego tierrora osienju i zimoi 1793—1794 g.*, [w:] *Iz istorii jakobinskoj diktatury 1793—1794*, Odessa 1962, s. 387.

²⁹ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 147.

FILOZOFIA I UTOPIA SPOŁECZNA

1. NATURA—ROZUM—CNOTA

Redukcjonistyczna teoria religii nie funkcjonuje w filozofii Maréchala samodzielnie, a stanowi przedłużenie refleksji z zakresu filozofii przyrody, jak również utopii społecznej i wplecionych w nią wypowiedzi o naturze człowieka. Dlatego też zaprezentowanie filozofii i utopii społecznej Maréchala — które tu podejmujemy z konieczności w sposób bardzo skrótowy¹ — wydaje nam się konieczne dla zrozumienia jego poglądów na genezę, społeczne funkcje ludzkich wierzeń oraz na możliwość ich przezwyciężenia.

Dla światopoglądu Maréchala najistotniejsze są cztery filozoficzne kategorie: natura, ład, rozum i cnota. Wiemy, że pojęcie natury było kategorią centralną nie tylko dla tego pisarza i filozofa, ale również dla całej epoki Oświecenia. Nie było ono jednak tożsame u poszczególnych filozofów, co wiązało się ściśle z ich filozofią przyrody. Można było mówić o przyrodzie i prawie naturalnym, uciekając się do bytu transcendentnego albo też pojmować je immanentystycznie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z różnymi wersjami deizmu, a w drugim — ateizmu. Chcąc zrozumieć specyfikę naturyzmu Maréchala, musimy zwrócić również uwagę na fakt, że w XVIII w. rywalizują ze sobą co najmniej dwa modele przyrody: mechanicystyczny, wywodzący się z tradycji kartezjańskiej i reprezentowany również przez zwolenników newtonowskiej koncepcji świata, oraz „biologiczny”, wywodzący się od Spinozy. Mamy więc model „natury - zegara” (*nature - horloge*) oraz model „natury - istoty żywej” (*nature-animal*). W drugiej połowie XVIII w. „Bóg — twórca mechanizmu

¹ Zob. obszerniej na ten temat M. Skrzypek: *Utopia społeczna Sylwaina Maréchala i jej filozoficzne przesłanki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 19, 1973, s. 105—134; tenże: *Sylvain Maréchal et son utopie sociale*, „Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting” 1973, nr 3—4 (w druku).

świata” jest coraz częściej zastępowany przez „Boga — wiecznie żyjącą i płodzącą przyrodę”². Między konsekwentnym materializmem a deizmem istnieje więc pośredni nurt panteizujący.

Maréchal debiutuje w swoich *Bergeries* (1770) jako deista, uznający istnienie Istoty Najwyższej, stwórcy i rządcy świata. Posługuje się jednocześnie pojęciem miłości jako aktywnej zasady harmonii w przyrodzie. Idea miłości kosmicznej prowadzi do pojęć ładu społecznego i pokoju, które nie powinny być naruszane przez człowieka. Społeczna wymowa owej miłości jest więc jak najbardziej konserwatywna. Jednak w aspekcie filozoficznym idea ta posłużyła Maréchalowi za punkt wyjścia w stronę panteizmu. W utworze *Le temple de l'Hymen dédié à l'Amour* (1771) identyfikował często Boga z naturą³. W późniejszych utworach Maréchala panteizm zostanie interpretowany w duchu konsekwentnego materializmu⁴.

Zdecydowany przełom w rozwoju idei natury i ładu nastąpił z chwilą wydania w 1780 r. *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (na książce data 1781 jest celowo fałszywa). W dziele tym, napisanym pod wyraźnym wpływem Holbacha, Maréchal jest już konsekwentnym materialistą i deterministą. Występując przeciw kracjonizmowi, stwierdza, że natura i jej ład nie potrzebują „boskiego zegarmistrza”. Ów ład rządzi się własną dynamiką, której zasadą jest walka sprzecznych elementów, „zmiernych do jednego celu przez przeciwne prawa”⁵. Równowaga w przyrodzie wynika z walki dobra i zła. Maréchal odchodzi więc od Russowskiej idei „natury - dobrej matki”, choć jednocześnie sławi autora *Nowej Heloizy* w *Le Tombeau de J.-J. Rousseau* jako „nieugiętego republikanina”. Idea ładu dynamicznego, którą spotykamy wcześniej w *Systemie przyrody* Holbacha, prowadzi Maréchala do „sprzecznościowej” koncepcji porządku społecznego. Nieprzypadkowo pojawia się we *Fragments...* myśl o przyszłej rewolucji⁶. Uznanie determinizmu w przyrodzie nie oznacza propozycji biernego poddania się fatalizmowi. W ładzie naturalnym znajduje się miejsce również dla historii i kultury. Człowiek jako część natury może przyczynić się do utrzymania jej ładu albo do jego destrukcji. W tym drugim przypadku musi go spotkać jednak zasłużona kara. Po-

² Formowanie się oświeceniowego pojęcia natury w powiązaniu z naukami przyrodniczymi XVII i XVIII w. zostało gruntownie zbadane przez J. Ehrarda: *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1963, t. I, s. 29—248.

³ *Le Temple de l'Hymen dédié à l'Amour*, Paris 1771, s. 47.

⁴ Wpływ Spinozy na Maréchala nie był więc tak powierzchowny, jak sądzą P. Vernière: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, cz. II, s. 676—678.

⁵ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 10.

⁶ Tamże, s. 9.

wszechna harmonia implikuje jednakową ważność wszystkich bytów dla jej zachowania. Wszyscy ludzie są równi z natury, a w konsekwencji także w społeczeństwie, będącym fragmentem przyrody. Tak więc Maréchal wyprowadza społeczny egalitaryzm z refleksji ontologicznej.

Podobne konsekwencje wynikają z pojęcia „Wielkiej Całości”, jaką tworzy natura. „Wielka Całość” byłaby niekompletna i niedoskonała bez swoich bytów cząstkowych, a te z kolei nie mogłyby istnieć poza nią. Byty należące do „Wielkiej Całości” są więc równe i nie potrzebują poza naturą żadnej istoty, która by nimi rządziła. „Wzorujcie — powiada Maréchal — wasze republiki na republice wszechświata. Uznajcie wzajemne oddziaływanie bytów, kolejno rządzących i rządzonych [...]. Natura jest republiką niepodzielną, niezniszczalną, której wszyscy członkowie działają i oddziałują jedni na drugich bez zamieszania i bez tyranii. Wszystko dokonuje się w niej i przez nią samą. Nie otrzymuje ona żadnego impulsu z zewnątrz; jest ona obca wszystkiemu, co znajdowałoby się poza jej granicami, gdyby mogło istnieć coś, co nie znajdowałoby się w jej łonie. Ale ona jest wszystkim i tworzy całość”⁷. Materialistyczna koncepcja świata prowadzi więc do idei natury-republiki, a w konsekwencji do republikanizmu politycznego. Tym samym dokonuje się w filozofii Maréchala ścisłe powiązanie między Holbachowskim materializmem i Russowskim egalitaryzmem i republikanizmem. Właśnie ta umiejętność powiązania dwóch nurtów filozofii oświeceniowej stanowi o oryginalności jego poglądów.

Nieprzypadkowo więc Maréchal odwołuje się tak często do natury, aby uzasadnić swoją doktrynę społeczną, która wychodzi wkrótce poza egalitaryzm Rousseau i rozwija się w kierunku utopii komunistycznej. W 1791 r. proponuje „przystąpić w imię natury do nowego podziału [ziemi — M. S.] proporcjonalnie do liczby członków poszczególnych rodzin, poczynając od rodziny Burbonów”⁸. W okresie Sprzysiężenia Równych odwoływanie się do natury służy wykazaniu, że stworzyła ona wszystko dla wszystkich, a nie dla każdego z osobna: „Nie zaprzecza się — powiada Maréchal — praw wszystkich do światła słonecznego, gdyż nie ma konstytucji ani dekretów zdolnych odebrać im tej wspólnej własności, znajdującej się zbyt wysoko ponad sprawą patrycjuszów [...] Tak, słońce świeci dla wszystkich. A więc, moi bliźni, moi równi! Czyż trzeba powiedzieć wam wszystko? Czy trzeba dorzucić: i ziemia nie należy do nikogo?”⁹. Autor *Manifeste des Egaux* sądzi więc, że komunizm jest owym typem

⁷ *Voyages de Pythagore*, Paris, an VIII (1799), t. V, s. 344.

⁸ *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*, Paris 1791, s. 28.

⁹ *L'opinion d'un homme sur l'étrange procès*, s. 3—4. Na temat *Opinion* zob. M. D o m m a n g e t: *Sur Babeuf et la Conjuraton des Egaux*, Paris 1970, s. 273—290. Tamże przedruk tego utworu na s. 337—346.

ładu społecznego, stanowiącego fragment ładu natury, zgodnym z prawami przyrody. Nie oznacza to jednak całkowitego odrzucenia przez Maréchala koncepcji egalitarystycznych.

Inną centralną kategorią myśli Maréchala, podobnie jak całego Oświecenia, jest rozum. Natura stanowi ład racjonalny, który za taki jest uznany przez myślącego człowieka. Ład naturalny jest więc tak urządzony, jak gdyby był wytworem rozumu ludzkiego¹⁰. Ponieważ rozum jest inherentny dla natury, jej prawa są identyczne z prawami rozumu powszechnego. Człowiek jako istota naturalna jest rozumny. Dzięki zdolności myślenia i działania może on poznać otaczającą rzeczywistość i ją przekształcać według swoich pragnień. Natura i rozum są więc kamieniami węgielnymi antyfeudalnej ideologii¹¹ w XVIII w. Ta właśnie ideologiczna funkcja oświeceniowej kategorii rozumu była oceniona wysoko przez Engelsa: „Myślący rozum stał się jedynym probierzem wszystkiego, co istnieje [...] Wszystkie dotychczasowe formy społeczne i państwowe, wszystkie tradycyjne wyobrażenia rzucono jako nierozumne do lamusa; świat powodował się dotychczas tylko przesadami; cała przeszłość zasługiwała jedynie na politowanie i wzdargę. Dopiero teraz zajaśniało światło dzienne, nastąpiło królestwo rozumu! odtąd zabobon, bezprawie, przywilej i ucisk miały być wyparte przez wieczną prawdę, wieczną sprawiedliwość, przez równość ugruntowaną w samej naturze oraz przez nieodłączne prawa człowieka”¹².

Engels — co prawda — określa „królestwo rozumu” jako „wyidealizowane królestwo burżuazji”. To spostrzeżenie odnosi się do większości filozofów Oświecenia. W odróżnieniu od nich Maréchal twierdzi jednak, że jedynie społeczeństwo egalitarno-komunistyczne jest społeczeństwem rozumnym.

Kategoria rozumu nie była oczywiście jednoznaczna u różnych filozofów Oświecenia¹³. Wynikało to z różnic, jakie dzieliły ich w obrębie samej teorii poznania. Według Maréchala, człowiek różni się od innych bytów przyrody posiadaniem duszy, ale duszy pojmowanej w sensie materialistycznym. Aczkolwiek Maréchal nie precyzuje, co rozumie przez pojęcie „dusza”, niemniej wskazuje na jej ściśle powiązanie z ciałem: „kiedy mi wytłumaczą dobrze mechanizm ciała, będę mógł wtedy powiedzieć, czym jest dusza”¹⁴. Na pojmowanie duszy jako funkcji ciała wskazywałaby

¹⁰ R. Mauzi: *L'idée de bonheur au XVIII^e siècle*, Paris 1960, s. 199, przypis 1.

¹¹ Por. M. Borucka-Arctowa: *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957.

¹² F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 1949, s. 16.

¹³ Por. hasło „Raison” w *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers*, Neufchastel 1765, t. XIII, s. 773; definicje „rozumu” w *De la Raison* [w:] *Oeuvres de du Marsais*, Paris 1797, t. VI, s. 9, i w Holbach: *System przyrody*, Warszawa 1951, t. I, s. 176.

¹⁴ *Catechisme du curé Meslier*, Paris 1790, s. 39.

wypowiedź, iż „dusza jest ciałem, kiedy trawimy; ciało jest duszą, kiedy myślimy”¹⁵. Zgodnie z tezą o przynależności człowieka do przyrody, której stanowi on część, Maréchal wyraża niekiedy pogląd zbliżony do Diderota, że elementarne cząstki materii posiadają w formie nierozwiniętej inteligencję, wolę i siłę. Szczególna organizacja owych cząstek tworzących ludzki mózg i system nerwowy powoduje, że człowiek myśli¹⁶. Doceniając potęgę rozumu, Maréchal krytycznie ustosunkowuje się do racjonalizmu typu kartezjańskiego. Jako sensualista postuluje uprawianie refleksji opartej na doświadczeniu zmysłowym. Radzi „przedkładać eksperymentalną fizykę nad racjonalną metafizykę”¹⁷. Wyżej stawia naukę o rzeczach (*science des choses*) od nauki o słowach (*science des mots*)¹⁸. Nauka o rzeczach zakłada badanie wyłącznie przedmiotów dostępnych naszym zmysłom. Sięganie „poza horyzont” grozi zawsze błędzeniem. Poznanie empiryczne — postulowane przez Maréchala — ma być wnikliwe i oparte na seriach eksperymentów: „nie gardź — powiada — łączeniem najbardziej olśniewającej teorii z doświadczeniem, które winno iść za nią. Doświadczenie nie ma skrzydeł, ale dlatego właśnie nie gubi się w obłokach”¹⁹. Maréchal dąży zwłaszcza do takiego rodzaju poznania, które w zastosowaniu praktycznym odpowiadałoby najbardziej istotnym potrzebom człowieka. Tak więc od teorii poznania przechodzi on w sposób logiczny do utopii społecznej, opartej na „rozumie”, „naturze” i „ładzie”.

Przykład Maréchala potwierdza więc doskonale tezę Marksa i Engelsa, określających — w *Świętej rodzinie* — sensualizm wywodzący się od Locke’a jako „składnik kultury francuskiej”, który „prowadzi bezpośrednio do socjalizmu”²⁰.

Interesujące jest jednak, że kiedy Maréchal mówi o nowym społeczeństwie zgodnym z rozumem, staje się bardzo lakoniczny. Stwierdza, co prawda, że rozum „inspiruje miłość do ładu”²¹, że „drzewo nauki ofiaruje wszystkim swoje owoce” i że „aby być szczęśliwym, lud musi zostać oświecony”²². Prawdą też jest, że Maréchal głosi kult Rozumu, poświęcając mu hymny, a nawet operę *Święto Rozumu*. Jednak, przy wnikliwym czytaniu tych tekstów okazuje się, że autor daleki jest od wiary we wszechpotęgę rozumu.

Ta postawa stanie się zrozumiała, kiedy przedstawimy kategorię cnoty

¹⁵ *Voyages de Pythagore*, t. VI, s. 289.

¹⁶ Tamże, t. I, s. 245; t. V, s. 324 oraz *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 9; por. D. Diderot: *O interpretacji natury*; [w:] *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 305, oraz *Rozmowa d'Alemberta z Diderotem*; *Paradoks o aktorze i inne utwory*, Warszawa 1958, s. 165.

¹⁷ *Voyages de Pythagore*, t. VI, s. 127.

¹⁸ *Costumes civils actuels*, Paris 1788, t. III, s. 182.

¹⁹ *Voyages de Pythagore*, t. VI, s. 127.

²⁰ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 155.

²¹ *La Fête de la Raison*, Paris, an II (1793), s. 18—19.

²² *Le Lucrèce français*, s. 148.

u Maréchala. Sądzi on, że cnota jest, podobnie jak rozum, „córką natury”. Podczas gdy kategoria rozumu dotyczy intelektu, druga odnosi się do uczucia. „Cnota — według Maréchala — nie powinna i nie może być określona. Jej naturę można poznać jedynie przez uczucie, a nie przez słowa”²³. Ludzie są cnotliwi z natury, gdyż spontanicznie czynią dobro. Tak więc instynkt, a nie rozum, jest źródłem cnoty. „Dlatego, że pogardziliście instynktem — zwraca się Maréchalowska „Natura” do Zgromadzenia Narodowego — tą pierwszą zdolnością człowieka, zostaliście zmuszeni dojść do skrajności, w jakich się znaleźliście. Instynkt jest granicą, poza którą zabroniłam wam wychodzić pod karą nieszczęść. Wróćcie do granic nakreślonych wam przez palec natury. Aby stać się wolnymi, podporządkujcie się jarzmu instynktu, jednemu jarzmu, jakie winniście dźwigać”²⁴.

Widzimy więc, że w swoich rozważaniach o rozumie i cnotie Maréchal próbuje znów wiązać tendencje: holbachowską i russowską. Jako obrońca rozumu kontynuuje tradycje materialistów. Jako głosiciel cnoty zwraca się w stronę Jana Jakuba, zrywając z linią *Systemu przyrody*. W przeciwieństwie do Holbacha i Helvétiusa jest przekonany, że mądrość nie zawsze prowadzi do cnoty, gdyż istnieje wielu ludzi oświeconych, którzy nie są uczciwi, a cnota jest praktykowana najczęściej przez nieoświecony lud. Maréchalowska etyka opiera się więc na całkowitej bezinteresowności. W jego przekonaniu cnotliwy człowiek znajduje nagrodę za uczciwość w swoim sercu. Idzie on posłusznie za głosem natury, która obdarza go jak gdyby szóstym zmysłem pozwalającym mu na odróżnianie dobra od zła. Odrzuca więc Maréchal kategorię interesu jako racjonalnej podstawy moralności, zrywając z etyką Helvétiusa i Holbacha. Przeciwstawia się mieszczańskiej zasadzie *do, ut des* sformułowanej przez współczesnego mu Volneya²⁵.

„Oburza mnie idea nagrody za spełnienie obowiązku — pisze Maréchal — Nie uważałbym się za zwolnionego od powinności, gdybym ją spełnił, kierując się tą kupiecką intencją. Prawdziwie dobrym człowiekiem jest ten, który znajduje w samym sobie wystarczające powody, aby nim być. Czyż natura, od której wszyscy się wywodzimy, wyciąga poza siebie rękę, aby otrzymać zapłatę za swą inteligencję, sprawiedliwość i ład, które kierują wszystkimi jej działaniami? Natura wynagradza samą siebie i nie może postępować inaczej. Prawdziwie dobry człowiek nie może również być innym niż jest. Jest on takim, jakim być musi. Czyż płacimy drzewu laurowemu za to, że ciągle zachowuje zieleń? Podobnie jest z człowiekiem,

²³ *Le Livre de tous les âges ou le Pibrac moderne* [w:] *Dé la Vertu*, Paris 1807, s. 280.

²⁴ *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*, s. 5.

²⁵ Por. C. F. Volney: *La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français*, Paris 1793; M. Ossowska: *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 230—255.

który trwa w dobru; takie są jego zasady. Nie od niego zależy przyjęcie innych zasad. Kiedy chwala go, że powiedział prawdę lub że spełnił dobry uczynek, jest tak samo zaskoczony, jak gdyby mu powiedziano: wiesz ci, że widzisz słońce”²⁶. Potrzeba czynienia dobra jest — według Maréchala — w równym stopniu naturalna jak potrzeba zaspokajania głodu. Uczucie rozterki duchowej, wyrzutów sumienia to głos przyrody w naszym sercu, który nie pozwala wyrządzać krzywdy bliźniemu i nakazuje uprawiać w stosunku do niego dobroczynność.

Ideologiczny aspekt kategorii cnoty w twórczości Maréchala ma zabarwienie plebejskie w trojakim rozumieniu: cnotliwym może być człowiek prosty, nieuczony, co wynika z prymatu intuicji i uczucia nad racjonalną kalkulacją; człowiek cnotliwy odrzuca „kupiecką” etykę interesu; życie cnotliwe wymaga respektowania zasady „przeciętności”, a więc unikania zarówno ascezy, jak i skrajnego hedonizmu.

Wychodząc od Russowskiego rozumienia cnoty, Maréchal dobudowuje do niej wyższe piętro. Cnota — podobnie jak natura i rozum — staje się u niego narzędziem przebudowy społeczeństwa w duchu egalitaryzmu i komunizmu. Nie wymaga ona przy tym wiary w Istotę Najwyższą jako pocieszycielkę uciskanego ubóstwa.

Maréchal próbuje niekiedy godzić etykę sentymentalną, zakładającą dobroć samej natury, z inną koncepcją etyczną, według której natura jest moralnie obojętna, gdyż zło i dobro są pojęciami względnymi. Nie udało mu się jednak przewyciężyć całkowicie wszystkich sprzeczności; dostrzega się je wyraźnie w jego pojmowaniu natury i kultury, cnoty intuicyjnej i rozumu. Próbuje on wyzwolić się z owych sprzeczności przez poszukiwanie kompromisu. Powiada mianowicie, że organizacja społeczna jest zgodna z naturą wówczas, gdy znajduje się w połowie drogi między życiem prymitywnym i zaawansowaną cywilizacją. Twierdzi również, że „natura pozwala nam poprawiać jej surowe zasady bez kolizji z jej prawami” i że szczęście jest zarówno „dziełem natury jak i człowieka”. Mimo to Maréchal daleki jest od rozwiązania problemu dialektycznej jedności racjonalnej i afektywnej natury człowieka, który pozostał również nierozwiązany przez całą epokę Oświecenia. Wydaje się, że najdalej poszedł pod tym względem Helvétius, który próbował znaleźć dialektykę praw serca i rozumu.

2. SPOŁECZEŃSTWO RÓWNYCH

Utopia społeczna Maréchala, podobnie jak jego filozofia, nawiązuje do tendencji, które nie zawsze są zbieżne. Z jednej strony głosi on poglądy bliskie Rousseau, a z drugiej sięga do Mably’ego i do *Kodeksu przyrody*

²⁶ *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 240.

Morelly'ego, z tym że prawdziwy autor *Kodeksu* był mu nieznanym. Jeszcze w epoce Sprzysiężenia Równych Maréchal wymienia Rousseau i Mably'ego jako swoich prekursorów²⁷.

Utopia Maréchala nie jest jedynie wynikiem dociekań teoretycznych. Wyrasta ona z konkretnej rzeczywistości społecznej. Autor wywodził się ze środowiska drobnomieszczańskiego. Znał dobrze sytuację społeczną i polityczne aspiracje tej warstwy, gdyż drobnomieszczańska ideologia ciąży w sposób widoczny na jego doktrynie społecznej. Wyrazem tego jest egalitaryzm oparty na drobnej własności, lęk przed cywilizacją przemysłową rujnąjącą drobnych posiadaczy, dążenie do zachowania jak największej autonomii jednostki w społeczeństwie, pochwała życia w rodzinie, przeciwstawianie się politycznej emancypacji kobiet, czy też idea „przeciętności”. Prawdą jest, że „życie robotnika przemysłowego nie zajmuje Maréchala — jak twierdzi G. Lefebvre w recenzji książki M. Dommangeta — i nie można się temu dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę mały zasób jego wiedzy ekonomicznej”²⁸. Zauważmy jednak, że nie było wówczas nowoczesnego proletariatu jako samodzielnie występującej klasy społecznej. Miał natomiast Maréchal wiele sposobności, aby obserwować życie paryskiej ulicy. Przypomnijmy ciekawy pod tym względem fragment jego spostrzeżeń, pochodzący z 1788 r.: „Paryż obejmuje skrajne bogactwo i nędzę zarazem; obok wspaniałego pałacu znajdują się najpodlejsze chaty. Kobiety sprawują tam funkcje całkowicie sprzeczne z delikatnością swej płci; niektóre z nich noszą zbyt ciężkie bagaże; inne pomagają ciągnąć małe wózki. Klasa robotników (*la classe des ouvriers*) prowadzi życie trochę mniej beznadziejne od tragarzy. Rzemieślnik, jeśli żyje rozsądnie, utrzymuje się z trudem, co prawda, ale zachowuje swoją godność”²⁹. Poznaje Maréchal również nędzę przedmieść Paryża, skąd wywodziła się większość późniejszych rewolucyjnych sankiulotów. Dostrzega on zróżnicowanie drobnomieszczaństwa, ale przechodząc do opisu bardziej ogólnego ówczesnej Francji, dzieli on społeczeństwo — podobnie jak wszyscy mu współcześni — tylko na biednych i bogatych.

Wyrażając w pierwszym swoim utworze (*Bergeries*) sympatię dla biednych, Maréchal nawołuje bogatych do dobroczynności. W *Le Tombeau de J.-J. Rousseau* gloryfikuje już równość społeczną, a w *Le Livre de tous les âges* (1779) krytykuje społeczną niesprawiedliwość, polegającą na tym, że jedni pracują, a inni z tej pracy korzystają. Formułuje socjalistyczny postulat obowiązku pracy wszystkich, przy czym opiera swoje rozumowa-

²⁷ *L'opinion d'un homme sur l'étrange procès*, s. 7. Nazwiska Mably'ego i Rousseau są wymienione obok siebie również w tekście wcześniejszym: *Instruction sur la liberté absolue de la presse*, „Révolutions de Paris”, 13—20 août 1791, nr 110, s. 268.

²⁸ „Annales historiques de la Révolution Française” 1951, nr 123, s. 310.

²⁹ *Costumes civils actuels*, t. I, s. 2.

nie na prawie przyrody. „Ruch — powiada — jest duszą wszechświata; jeśli jedna tylko cząstka tej ogromnej maszyny pozostanie bezczynna, zamęt udzieli się innym i wszystko wróci do chaosu. Świat moralny [tj. polityczny — M. S.] podlega tym samym prawom. Obywatel leniwy winien być karany jak złodziej”³⁰.

Polityczne idee *Le livre de tous les âges* dowodzą, że Maréchal był kosmopolitą, przeciwnikiem granic krajowych, który podejmuje myśli abbé de Saint-Pierre’a i Rousseau, nadając im sens republikański i ludowy. Antycypuje tym samym ideę powszechnej republiki sankiulotów A. Clootsa, sformułowaną na początku Rewolucji Francuskiej. Próbą wyjścia poza tradycyjny kosmopolityzm oświeceniowy jest powiązanie idei ojczyzny z ludzkością: „Miłość ojczyzny — powiada — nie będzie wykluczać miłości dla ludzkości. Te dwa słowa wyrażają tę samą cnotę rozważaną z dwóch różnych punktów widzenia. Ziemia pojmowana jako wspólna matka wszystkich ludzi ujrzy w swoich dzieciach zaprzyjaźnionych braci”³¹. Kosmopolityzm Maréchala nie jest więc kosmopolityzmem tego typu, jaki reprezentuje wcześniej Fougere de Montbron, który „afiszuje absolutną pogardę dla pojęcia ojczyzny”³², kiedy powiada: „czuję się wszędzie dobrze poza więzieniem”.

Miłość do ludzkości u Maréchala nasycona jest głębokimi treściami demokratycznymi. Przejawia się ona w krytyce nierówności ras, niewolnictwa Murzynów, zbrodni kolonialnych, nienawiści religijnej. Również świecki kult ludzkości propagowany przez Maréchala będzie miał charakter zdecydowanie antyreligijny.

Fragments d'un poème moral sur Dieu wnoszą nowe elementy do utopii Maréchala. Występuje on tam przeciw własności prywatnej jako przyczynie wszelkiego zła w społeczeństwie i proponuje nową organizację społeczną, w której rodziny stanowiłyby małe wspólnoty, rządzone przez „zgromadzenia starców”, którzy „rozsądzają spory i kierują pracami”³³.

W kilku późniejszych utworach, a zwłaszcza w *Costumes civils actuels de tous les peuples* (1788), Maréchal rozwija ideę życia w rodzinach. Rodzinami są tu już nie rodziny tradycyjne, ale małe, autarchiczne wspólnoty, które są rządzone przez „naturalnych” zwierzchników, jakimi są najstarsi ich członkowie. Każdy z nich, to jedynie *primus inter pares*. Faktycznie więc nie istnieje podział na rządzących i rządzonych. Idea tych małych wspólnot, konserwatywna w swoim aspekcie politycznym, bo postulująca powrót do przeszłości i niweczająca możliwość zorganizowa-

³⁰ *Le livre de tous les âges*, s. 336.

³¹ Tamże, s. 345.

³² R. Trousson: *Introduction* [w:] L. Ch. Fougere de Montbron: *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde*, Bordeaux 1970, s. 20.

³³ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 66.

nego ruchu socjalistycznego, była bardziej interesująca w aspekcie filozoficznym. Maréchalowi chodzi o to, aby przez małe wspólnoty usunąć czynniki alienujące jednostkę na rzecz społeczeństwa, w którym stosunki międzyludzkie są zafałszowane i wszystko jest grą pozorów. By tego uniknąć, trzeba znieść podział na rządzących i rządzonych, na przełożonych i podwładnych, na dowódców i żołnierzy, na kapłanów i wiernych. W małej wspólnocie stosunki społeczne są przejrzyste, a każdy jej członek pełni sam funkcje, które w dotychczasowym społeczeństwie są rozdzielone między wielu. Ta myśl Maréchala, wywodząca się od Rousseau, była bardzo cenna, gdyż mimo swojej naiwności torowała drogę przekonaniu o konieczności zniesienia podziału na klasy panujące i uciskane jako głównej przyczyny alienacji.

O wiązaniu egalitaryzmu z komunizmem świadczy utwór *Tableaux de la fable* (1788), gdzie celem autarchicznych wspólnot jest „równość kondycji i wspólnota dóbr”³⁴. Każdy pracowałby indywidualnie, działki byłyby jednakowe, ale produkty rozdzielane między całą wspólnotę.

Ostatni utwór Maréchala opublikowany przed Rewolucją, *Premières leçons du fils aîné d'un roi* (1789), wprowadza ideę wynagradzania pracy według zasady „każdemu według jego potrzeb”³⁵. Ta komunistyczna zasada wypływa w przekonaniu Maréchala z biologicznej organizacji człowieka: „Gdyby ktoś miał dwie pary ust i cztery ręce, byłoby słuszne, ażeby przydzielono mu podwójną porcję. Skoro jednak jesteśmy wszyscy uformowani według jednego wzoru, dzielimy bochen na równe części. Wszyscy też przykładajmy rękę do robienia ciasta”³⁶.

W latach 1779—1789 w utopii Maréchala narasta sprzeczność między aspiracjami autarchicznymi a uniwersalizmem. Pragnie on ujrzeć wszystkie ludy świata siedzące przy „wspólnym stole natury”, chociaż jednocześnie snuje wizję zatimizowanych wspólnot, samowystarczalnych pod względem ekonomicznym i społecznym. Co prawda, liczebność tych wspólnot jest przez Maréchala stopniowo powiększana, gdyż w utworze *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale* (1791) jest mowa o grupach liczących około sto osób, ale sama zasada autarchii jest zachowana. Doniosłą próbę pogodzenia dwóch wizji społeczeństwa spotykamy u Maréchala w latach 1788—1789: „Niech każdy wraca do swojej rodziny i służy rodzicom. Niech rozkazuje swoim dzieciom. I niechaj wszyscy ludzie od końca do końca świata podadzą sobie ręce, niech utworzą jeden łańcuch złożony z podobnych sobie ogniwi. A wówczas wydamy jednogłośny

³⁴ *Tableaux de la fable*, Paris 1788, hasło „Fortune”, s. 7.

³⁵ *Premières leçons du fils aîné d'un roi*, Bruxelles 1789, s. 87. (Pierwszy nakład: *Apologues modernes à l'usage du dauphin; premières leçons du fils aîné d'un roi*, Bruxelles 1788).

³⁶ Tamże, s. 35.

okrzyk: «Niech żyje równość i wolność!» «Niech żyje pokój i niewinność!»³⁷. Nie chodzi tu jednak o formalną federację „rodzin” ani też o stworzenie wspólnych organów rządzących i realizujących postulowaną jedność. Całkowicie znika w tej wersji kosmopolityzmu pojęcie ojczyzny.

Problem spistości idei Maréchala komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy wkraczamy w epokę Rewolucji, gdyż przyłącza się on do ruchów demokratycznych, których poglądy odpowiadają mu tylko częściowo. Współpracując z Kołem Społecznym, głosi prawo agrarne, aby odejść od tej idei w okresie Sprzysiężenia Równych. Z hebertystami postuluje utworzenie republiki powszechnej, której istnienie wymagałoby wspólnego ciała przedstawicielskiego. Było to więc zaprzeczenie dotychczasowych poglądów Maréchala. Można przyjąć, że jego myśl szła w okresie Rewolucji Francuskiej dwoma torami: kontynuował on specyficzny dla siebie tok myślenia, a zarazem solidaryzował się z najbardziej postępowymi ugrupowaniami. Nie można też zaprzeczyć ideowego wpływu tych ugrupowań na ówczesne poglądy Maréchala. Tak jego kosmopolityzm, w którym niekiedy przejawiały się dążenia patriotyczne, został rozwinięty dzięki współpracy z Kołem Społecznym i hebertystami w kierunku plebejskiego internacjonalizmu, którego odzwierciedleniem jest m. in. *Le Jugement dernier des rois* (1793). Doniosłą rolę, a może najważniejszą, odegrały w tej ewolucji jego myśli ówczesne warunki historyczne. Rewolucyjna sytuacja rodziła przywiązanie do ojczyzny walczącej z koalicją „tyranów i księży”. Współczucie dla ludów uciskanych przez tychże tyranów, jak np. dla Polaków³⁸, oraz chęć niesienia im pomocy, znalazły odbicie w postaci plebejskiego internacjonalizmu, polegającego na solidarności sankiulotów w walce z artystokracją i tyranami wszystkich krajów.

Utopia Maréchala zawiera pewien zespół spraw, których nie spotykamy u myślicieli z okresu przedrewolucyjnego, mianowicie związanych z metodą realizacji utopii. Przedrewolucyjni socjaliści utopijni najczęściej pragnęli reformować społeczeństwo. Maréchal chce je przebudować rewolucyjnie. Poprzednikiem jego mógł więc być we Francji tylko Meslier, który nie wypracował jednak strategii rewolucji, ale ograniczył się do stwierdzenia konieczności rewolucyjnego przewrotu. Nie od razu stał się rewolucjonistą również i Maréchal. Na początku swojej kariery literackiej i filozoficznej opowiadał się za stosowaniem środków pokojowych. Liczył na dobroczynność, a od 1779 r. pojawia się w jego pracach koncepcja rewolucji biernej, polegającej na zaprzestaniu wykonywania pracy przez biednych na rzecz bogatych. M. Dommange — który odkrył podobne koncepcje u Mesliera, Marata, Chaumette'a, Lequinio, Babeufa i Volne-

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. M. Skrzypek: *Sylvain Maréchal a Polska*, „Euhemer” 1969, nr 4, s. 55—65.

ya — sądzi, że antycypują one ideę strajku powszechnego w XIX w.³⁹ Teza ta została podważona przez A. Soboula, który widzi u Mesliera i Maréchala zwykłą konstatację, że „praca większości służy pasożytniczej mniejszości”⁴⁰.

We *Fragments...* Maréchal usprawiedliwia rewolucję przeciw despotyzmowi⁴¹, liczy nadal jednak na reformy. W latach 1788 i 1789 ponownie grozi rewolucją odmawiającym reform bogaczom i panującym, aby ich następnie uspokoić, że biedni nie są mściwi i ograniczą się do zaprzestania „zgodnie i nagle swych prac i usług”⁴². Jeszcze na początku rewolucji zwywa on posiadaczy — w artykule *Des pauvres et des riches* (1790) — ażeby dobrowolnie zrezygnowali ze swoich posiadłości. Pod koniec tego roku dopiero pojawia się w jego pismach przekonanie o bezwzględnej konieczności rewolucji, które będzie manifestował do okresu Sprzysiężenia Równych.

Waha się natomiast co do sposobu przeprowadzenia rewolucji. Pragnie przejęcia władzy przez lud, ale wydaje się, że spontaniczny ruch ludowy go przeraża. Proponuje więc rewolucyjną akcję wybranej grupy „tyrano-bójców”: „Batalion młodych entuzjastów wolności, uznanych przez naród i związanych ze sobą uroczystą przysięgą, że na własne ryzyko i z narażeniem życia zgładzą pierwszego napotkanego tyrana oraz jego głównych popleczników, którzy powstaliby przeciw ojczyźnie — właśnie ów batalion oddałby większe usługi rodzajowi ludzkiemu i przedstawiałby wspanialszy widok od armii czterech milionów konfederatów”⁴³. Kilka miesięcy później, kiedy fala rewolucyjna wchodzi w swoją decydującą fazę, Maréchal przyłącza się do nastrojów panujących wśród sankiulotów i uznaje, że zbrojny lud sam może wywalczyć wolność i równość społeczną⁴⁴. Tej postawie towarzyszy wrogość wobec rewolucyjnego rządu jakobińskiego⁴⁵, jak również wobec wszelkiej władzy centralnej.

Najbardziej doniosły jest jednak fakt, że idea rewolucji Maréchala zawiera głębokie treści społeczne. Jest to rewolucja innego typu niż ta, w której przyszło mu uczestniczyć. Od samego początku Rewolucji Francuskiej krytykuje on charakter dokonanych przez nią zmian: „Widzę ciągle, tak jak przedtem — pisze w 1791 r. — dwie kasty bardzo różne: bogatych i biednych; jak przedtem, mimo uroczystej deklaracji praw czło-

³⁹ M. Dommanget: *L'Idée de grève générale en France au XVIII^e siècle et pendant la Révolution*; „Revue d'Histoire économique et sociale” 1963, nr 1, s. 34—55.

⁴⁰ A. Soboul: *Le critique social devant son temps*; *Préface* [w:] *Oeuvres complètes de Jean Meslier*, Paris 1970, t. I, s. CXIV.

⁴¹ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 60.

⁴² *Premières leçons du fils aîné d'un roi*, s. 34.

⁴³ *Tyrannicides*, „Révolutions de Paris”, 4—11 décembre 1790, nr 74, s. 447.

⁴⁴ *Des piques*; tamże, 11—18 février 1792, nr 136.

⁴⁵ *Correctif à la Révolution*, Paris 1793, s. 96.

wieka, widzę panów i służących. Spiżowa ściana wznosi się między tymi, którzy mają za dużo, i tymi, którzy nie mają dosyć. Kiedy ten haniebnym i zasmucający podział zniknie na wasz głos, uwierzę we wzniosłość waszych dekretów, w skuteczność waszych prac”⁴⁶. Ideę tę podejmie Maréchal w 1793 r. stwierdzając, że „dopóki będą istnieć słudzy i panowie, biedni i bogaci, dopóki ludzie będą ludem, nie będzie wolności, nie będzie równości! Rewolucja się nie skończyła”⁴⁷. Myśl o kontynuowaniu rewolucji w duchu socjalistycznym pojawia się u Maréchala w ciągu następnych lat. „Rewolucja nie zostanie dokonana — pisze w 1795 r. — dopóki wszyscy ludzie nie będą korzystać z owoców ziemi tak, jak korzystają z promieni słońca”⁴⁸. Wreszcie w *Manifeste des Egaux* przepowiada nowy typ rewolucji, odmienny od rewolucji 1789 r.: „Rewolucja Francuska jest tylko zwiastunką innej rewolucji, o wiele większej i bardziej uroczystej, która będzie rewolucją ostatnią”⁴⁹.

Upadek Sprzysiężenia Równych spowodował rewaloryzację poglądów Maréchala na rewolucyjność mas ludowych, które pozostały bierne w czasie stracenia przywódców „równych”. Sądzi wówczas, że lud nie dojrzał do zbrojnego powstania mającego na celu wyłącznie dobro ludu. Wątpi też w ogóle w celowość rewolucji, która w jego przekonaniu prowadzi bądź do anarchii, bądź do despotyzmu. Masy ludowe stają się dla niego przedmiotem pogardy jako bierna masa, która pozwala spokojnie uśmiercać oddanych jej przywódców. W ostatnich latach Maréchal liczy już tylko na wybitne jednostki, które mogłyby oświecić lud i pociągnąć go za sobą do walki.

Po analizie społeczno-politycznych poglądów Maréchala musimy odpowiedzieć sobie na pytanie: jakie jest miejsce jego doktryny pośród utopii socjalistycznych i komunistycznych XVIII w. oraz jaką rolę odegrała ona w historii socjalizmu w ogóle. Jeżeli chodzi o problem pierwszy, to musimy zdać sobie sprawę, że utopia Maréchala wyrosła z intelektualnego klimatu epoki i zawiera wątki wspólne dla wielu ówczesnych reformatorów społecznych. Jak zaznaczyliśmy na wstępie, szczególnie bliski Maréchalowi był egalitarny Rousseau, ale „w XVIII wieku wszystkie formy socjalizmu i komunizmu wiążą się w mniejszym lub większym stopniu z mitem Rusowskim”⁵⁰. Jeśli nawet autor tej wypowiedzi nie dostrzega pewnej linii socjalizmu, o której będzie jeszcze mowa, to w zasadzie ma on dużo racji. Zarówno ideologowie Koła Społecznego (Bonnevillle, Fauchet) jak „wściekli” (Roux, Leclerc, Varlet), hebertyści (Chaumette, Hébert, Mo-

⁴⁶ *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*, s. 3.

⁴⁷ *Correctif à la Révolution*, s. 307.

⁴⁸ *L'opinion d'un homme*, s. 3.

⁴⁹ *Manifeste des Egaux*, [w:] Buonarroti: *Conspiration pour l'Egalité*, Paris 1957, t. II, s. 95.

⁵⁰ R. Garaudy: *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, Łódź 1950, s. 27.

moro) i babuwiści (Babeuf, Maréchal, Buonarroti) — wszyscy w początkowej fazie rozwoju swej myśli społecznej nawiązywali do filozofii Jana Jakuba.

Maréchal jest przedstawicielem radykalnego odłamu russoistów, którzy przeszli od egalitaryzmu do komunizmu, wiążąc ze sobą obie doktryny. Komunizm nie jest dla niego utopijną mrzonką oderwanego od życia myśliciela, jak np. Dom Deschamps, ale zostaje włączony do planów rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa w oparciu o masy ludowe.

„Poza Maréchalem i Babeufem — pisze Lichtenberger — którzy poświadczili swoje idee czynem, jedynie o księdzu Meslier można powiedzieć, że był naprawdę rewolucjonistą”⁵¹. Wprawdzie współczesne badania nad omawianą problematyką wskazują wielu innych utopijnych komunistów-rewolucjonistów, jak np. Boissel⁵², nie zmienia to jednak wartości spostrzeżenia Lichtenbergera na temat Maréchala.

W odróżnieniu od innych radykalnych russoistów, będących egalitarystami i zwolennikami komunizmu, Maréchal pragnie zbudować nowe społeczeństwo jako luźne stowarzyszenie autarchicznych wspólnot, nie posiadających władzy centralnej. Ów antyeatyzm i autarchizm jest drugą cechą wyróżniającą utopię społeczną Maréchala. Dlatego niektórzy historycy anarchizmu niesłusznie doszukiwali się prekursorstwa tego nurtu w jego socjalizmie⁵³.

W okresie Rewolucji istniała inna, obok russowskiej, koncepcja egalitaryzmu, którą reprezentowali Condorcet, Cloots i Jacob Dupont. Idealnym ustrojem według Condorceta nie jest społeczeństwo patriarchalne, ale rozwinięte ekonomicznie. Zamiast stosowania zasady *médiocrité*, proponuje on równanie w górę. Nie pragnie ograniczania rozwoju nauk i sztuk, ale ich wykorzystania dla postępu cywilizacji. Absolutna równość nie może być jednak osiągnięta, choć będziemy do niej stopniowo zmierzać przez społeczny awans biedoty, poprzez wzrost oświaty i dobrobytu. Słowem, podczas gdy russoiści mówią o egalitaryzmie, wychodząc z założeń moralnych — przedstawiciele linii Condorceta biorą głównie pod uwagę przesłanki ekonomiczne. Pojęciu idealnej równości „za wszelką cenę” przeciwstawiają równość realizowaną stopniowo, na bazie postępu gospodarczego. Przedłużeniem tej koncepcji będzie socjalizm Saint-Simona. Maréchal należy oczywiście do linii egalitarystów-russoistów.

Spadkobiercami myśli społecznej Maréchala byli w XIX w. przede wszystkim przedstawiciele socjalizmu nawiązującego do idei dawnych

⁵¹ A. Lichtenberger: *Le socialisme au XVIII siècle*, Paris 1895, s. 458.

⁵² Por. A. R. Joannisjan: *Kommunističeskie ideji w gody Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, Moskwa 1966, s. 249—363.

⁵³ M. Nettlau: *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin 1925, s. 43.

wspólnot wiejskich w Pinons, tzw. „socjalizmu komun”⁵⁴, a następnie blankiści i komunardzi. Powoływali się też na niego niektórzy anarchiści. Sam Maréchal nie uważał się jednak za „anarchistę” i krytycznie o „anarchii” się wypowiadał. Pragnął jedynie ustanowienia „naturalnej” władzy ojca „rodziny” lub patriarchy wspólnoty. Przystępując do Sprzysiężenia Równych, godził się z poglądem, że konieczne jest ustanowienie dyktatury mas plebejskich w okresie przejściowym do komunizmu. Akceptował więc ustrój państwowy, ale traktował go jedynie jako środek do zaprowadzenia społecznego ładu bez scentralizowanej władzy, a opartego na wolnym zrzeszeniu autonomicznych komun. Poglądów Maréchala nie możemy oceniać w oderwaniu od ówczesnej sytuacji historycznej. Jego antyetytyzm, podobnie jak antyetytyzm „wściekłych”, wynikał z opozycji przeciw nowemu państwu burżuazyjnemu, które — proklamując idee równości i wolności — zastępowało feudalizm nowym systemem ucisku mas ludowych.

Rozbieżność między myślą polityczną Maréchala i poglądami anarchistów XIX w. zaznaczyła się również w sferze teorii walki rewolucyjnej. Przypomnijmy, że Maréchal tylko w początkowym okresie swej twórczości propagował tyranobójstwo. Ideę tę porzucił, by głosić konieczność rewolucyjnej, zorganizowanej walki mas ludowych przeciw ustrojowi opartemu na krzywdzie społecznej.

Pod koniec XIX w., do *Manifeste des Egaux* nawiązywała Robotnicza Partia Socjalistyczna Rewolucyjna (POSR), której przywódcą był J. Allemane. Stwierdził on w 1895 r., że jej program wypływa z trzech źródeł: „*Manifestu Równych*, *Manifestu Komunistycznego* oraz *Manifestu Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*”⁵⁵.

Maréchałem interesowali się również marksiści. Marks poznał niewątpliwie *Manifeste des Egaux* studiując w 1842 r. dzieło Buonarrotiego o Sprzysiężeniu Równych, do którego ten utwór Maréchala był dołączony⁵⁶. Przestudiował też prawdopodobnie szereg anonimowych artykułów Maréchala w „*Révolutions de Paris*”, które to pismo znał i zacytował w *Świętej rodzinie* jego motto, mówiąc o potrzebie rewolucyjnego zniesienia „alienacji materialnej”⁵⁷. Tę wypowiedź Marksa odnotował też

⁵⁴ Obszerniej na ten temat pisze M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire*, s. 224—225.

⁵⁵ J. Allemane: *Notre programme développé et commenté*, Paris 1895, s. 3. Por. C. Willard: *Le mouvement socialiste en France (1893—1905). Les quesdistes*, Paris 1965, s. 396.

⁵⁶ A. Cornu: *Karl Marx et la Révolution Française*, „*Annales historiques de la Révolution Française*”, 1967, nr 190, s. 542.

⁵⁷ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*, s. 101. Chodzi o motto:

„Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
Levons nous!”

Lenin w konspekcie ze *Świętej rodziny*⁵⁸. Manifest „Równych” był również znany pierwszemu, obok P. Lafargue’a, marksistcie francuskiemu — J. Guesde’owi, który nawiązał do rewolucyjnych tradycji socjalizmu babuistów⁵⁹ w swoim przemówieniu w Parlamencie 24 czerwca 1894 r.

Marksizm poddał surowej krytyce te elementy utopijnego socjalizmu, które fantazją zastępowały naukową krytykę kapitalizmu pokazującą drogę do jego obalenia. Wiele konkretnych wypowiedzi Marksa, jak np. dotyczących socjalizmu patriarchalnego i w ogóle drobnomieszczańskiego, można by zastosować również do Maréchala. Z drugiej strony przykład Guesde’a świadczy o tym, że marksiści docenili pewne idee Maréchala, które mogły być przetworzone i zaadaptowane do materializmu historycznego.

Dzieląc społeczeństwo na bogatych i biednych, uciskających i uciskanych, próżniaków i pracujących oraz dostrzegając między nimi podstawowy konflikt, Maréchal był na drodze do odkrycia walki klasowej w rodzącym się społeczeństwie kapitalistycznym. Ideę ludowej rewolucji z *Manifeste des Egaux*, skierowanej przeciw burżuazyjnemu ustrojowi, odnajdziemy w nowej, naukowej postaci, w *Manifeste komunistycznym*. Wspólna własność, powszechny obowiązek pracy, która stanie się przyjemnością i będzie pozbawiona czynników alienujących, wynagrodzenie według potrzeb, zniesienie w ustroju komunistycznym aparatu państwowego i granic, zlikwidowanie wojen i podbojów kolonialnych, zaprowadzenie trwałego pokoju — wszystkie te myśli czynią Maréchala, na równi z innymi myślicielami utopijnego socjalizmu, prekursorem marksizmu. Tym genialnym nieraz domysłem utopistów marksizm nadał naukową formę i wskazał konkretną drogę realizacji ich marzeń.

Dodajmy, że Marks i Engels czytali G. Avenela: *Lundis révolutionnaires*, Paris 1875, który w recenzji z pracy M. Pelleta: *Elysée Loustallot et les „Révolutions de Paris”*, wymienia Maréchala pośród innych redaktorów, ale z tej wzmianki nie mogli dowiedzieć się o rzeczywistych jego zasługach w redagowaniu tego pisma.

⁵⁸ W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 13.

⁵⁹ J. Guesde: *Quatre ans de lutte de classe à la Chambre*, Paris 1901, t. II, s. 67.

TEORIA RELIGII

Teorię religii Maréchala traktowano dotąd w sposób fragmentaryczny i przypadkowy. Toteż w literaturze nie znajdujemy żadnej pracy ani nawet osobnego rozdziału czy artykułu, który dawałby zarys poglądów tego autora na genezę, istotę i funkcję społeczną religii. Można tylko odnotować pewne cenne spostrzeżenia dotyczące owej problematyki u wielu autorów interesujących się tym filozofem. Zwrócono m. in. uwagę na prekursorstwo Maréchala w stosunku do Feuerbacha w pojmowaniu teologii jako antropologii¹. Dostrzeżono jego nowatorstwo w oświeceniowej teorii religii, polegające na uprawianiu alegorystyki erotycznej². Doszukano się jego prekursorstwa w stosunku do Feuerbachowskiego pojęcia Boga jako abstrakcyjnego odbicia przyrody³.

Spojrzenie na teorię religii Maréchala jako na pewne kompletne, całościowe ujęcie problematyki ludzkich wierzeń nastęrcza zresztą trudności i to nie tylko natury czysto formalnej. Wiadomo, że Maréchal nie pozostawił żadnego dzieła, w którym wyłożyłby w sposób logiczny swoje poglądy na religię. Pisząc o jego teorii religii jest się więc zmuszonym wynotowywać skrzętnie różne myśli wypowiedane na marginesie omawiania innych problemów, a następnie ułożyć je w pewną logiczną całość. Nie jest to zresztą trudność największa. W świetle dotychczasowych badań nasuwa się bowiem pytanie, czy w ogóle można mówić o jednej oświeceniowej teorii religii, a w konsekwencji o teorii religii u Maréchala? W dotychczasowej literaturze uważa się, że istnieją liczne oświeceniowe teorie religii: strachu, psychologiczna, impostury, klimatologiczna, euhemerystyczna,

¹ F. Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart—Berlin 1922, t. III, s. 440—441; Ch. N. Momdżjan: *Izbrannyje ateistyczne skije prozwiadienija*, Moskwa 1958, s. 36.

² F. E. Manuel: *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (Mass.) 1959, s. 262—263; przekł. polski: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 269—270.

³ A. Nowicki: *Wstęp do przekładu tekstu Maréchala: Odpowiedź na pytanie: „Kto to jest ateista?”*, [w:] *Filozofowie o religii*, Warszawa 1963, t. II, s. 154.

naturystyczna, alegoryczna i inne⁴. Co więcej, próbuje się doszukiwać oryginalności poszczególnych myślicieli w reprezentowaniu przez nich jednej z wymienionych „teorii”. W takim ujęciu Bayle jest np. przedstawicielem teorii psychologicznej, Newton — euhemeryzmu, Hume — naturyzmu, de Brosses — fetyszizmu, Boulanger — psychicznego urazu po potopie, Maréchal — alegorystyki erotycznej. Z podobną koncepcją nie można się zgodzić, gdyż nie odpowiada ona prawdzie. Można bardzo łatwo udowodnić, że przedstawiciele tych „teorii” uznają z powodzeniem wiele innych i to niekiedy w znacznym stopniu. Co więcej, w XVIII w. nie spotykamy w ogóle autora hołdującego wyłącznie jednej z tych „teorii”. Taką postawę zajmował początkowo euhemerysta A. Banier, który jednak wycofał się z absolutyzacji euhemeryzmu, przyznając zasadność innych interpretacji. Inną skrajnością jest naturyzm Dupuisa i Volneya, którzy również respektują inne interpretacje religii. Poza tym można zapytać rzeczników mnożenia oświeceniowych „teorii” religii, na czym polega różnica między teorią strachu, teorią psychologiczną i koncepcją psychicznego urazu po potopie i czy nie są to odcienie jednej interpretacji psychologizującej? Rodzi się też pytanie, czy można mówić o zamkniętej „teorii psychologicznej”, jeśli w sferze jej dociekań leży zarówno strach przed żywiołami przyrody, jak i przed władcami? Jak więc wyodrębnić „teorię psychologiczną”, „teorię naturystyczną” lub „euhemerystyczną”? Podobne pytania można by mnożyć.

Przedstawione tu obiekcje wskazują wyraźnie na potrzebę innego spojrzenia na tę kwestię. Pozwolimy sobie w związku z tym zauważyć, że wszystkie oświeceniowe próby interpretacji ludzkich wierzeń odznaczają się tym, że redukują religię do poszczególnych elementów rzeczywistości. Właśnie redukcjonizm, a więc traktowanie religii jako mistyfikacji całej ziemskiej rzeczywistości oraz jej poszczególnych elementów stanowi o jedności oświeceniowych poglądów na religię. Oczywiście, nie jest bez znaczenia to, do czego się religię redukuje, ale najważniejszą kwestią jest sam fakt redukowania.

W naszym przekonaniu występują w XVIII w. trzy zasadnicze typy redukcji: naturystyczna, euhemerystyczna i antropologiczna, które wcale się nie wykluczają, lecz uzupełniają. Stanowią one o dialektycznej jedności oświeceniowej teorii religii w jej różności. Takie ujęcie problemu pozwala uniknąć odrywania od siebie i absolutyzowania czynników podmiotowych lub przedmiotowych w refleksji filozofów XVIII w. nad ludzkimi wierzeniami. Tylko pod warunkiem zachowania świadomości jedności tych dwóch przyczyn religiotwórstwa można bowiem mówić o psychicznych i teoriopoznawczych koncepcjach religii. Sylvain Maréchal jest

⁴ Por. F. E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, s. 20, 21, 37, 58.

myślicielem, który wiąże ze sobą wszystkie wymienione typy redukcji: naturystyczną, euhemerystyczną i antropologiczną. Mówienie o jego teorii religii jest więc jak najbardziej uzasadnione.

1. REDUKCJA NATURYSTYCZNA

W rozdziale I zastanawialiśmy się nad centralnymi kategoriami filozofii Maréchala, a wśród nich nad kategorią natury, stanowiącej „Wielką Cudość”, gdzie nie ma miejsca dla istot nadprzyrodzonych. Maréchal jest jednak świadom tego, że w umysłach ludzkich owe istoty nadprzyrodzone istnieją, uzyskując tam cechy natury. Właśnie tym odrywaniem cech natury i przypisywaniem ich nie istniejącym bytom zajmuje się Maréchal w swojej teorii religii, kiedy redukuje teologię do zmistyfikowanej wiedzy o świecie. W ten sposób jego teoria religii jest przedłużeniem i uzupełnieniem filozofii przyrody. Materialistyczna ontologia Maréchala znajduje również odbicie w jego teorii religii wówczas, gdy zastanawia się on nad jej początkami. Wiadomo, że deści przyjmowali istnienie w zaraniu ludzkości kultu Istoty Najwyższej, który miał ulec degeneracji w religiach historycznych, zwłaszcza w kultach ludów prymitywnych. Dla wielu materialistów, a wśród nich Maréchala, ta koncepcja jest nie do przyjęcia. Sądzą oni, że kultury religijne powstawały na określonym etapie rozwoju ludzkości, poprzedzonym okresem ateizmu. „Nie zawsze istniał Bóg. Był czas — pisze Maréchal — kiedy człowiek, żyjąc pośród swojej rodziny, nie uznawał innego autorytetu poza autorytetem ojca [...] W owych czasach człowiek, którego widnokrąg był ograniczony powierzchnią ziemi i niebem, nie miał i nie mógł mieć żadnego wyobrażenia o innej mocy poza tą, która go wydała na świat i wychowała”⁵. Okres pierwotnego ateizmu sytuuje Maréchal w epoce stosunkowo odległej od początków ludzkości, bo w patriarchalnym złotym wieku⁶.

Pierwszą formą religii były — według Maréchala — kultury przyrody. Do jej ubóstwienia doprowadziły, jak sądził, materialne potrzeby człowieka, związana z nimi docieklivość poznawcza oraz postawa emocjonalna. Wskazanie na religiotwórczą rolę materialnej działalności człowieka było istotnym osiągnięciem oświeceniowej teorii religii i — jak się okaże w XIX w. — niezwykle płodnym. Maréchal nawiązał niewątpliwie do pewnych myśli Hume’a⁷ i Holbacha, ale redukcja naturystyczna została przez niego szeroko rozwinięta i poparta materiałami etnograficznymi.

⁵ *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris. an VIII (1800), s. I—IV.

⁶ Tamże, s. IV: „Człowiek złotego wieku był prawdziwym ateistą”.

⁷ Por. Z. J. Czarniecki: *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971, s. 76.

Potrzebami materialnymi i praktyczną działalnością człowieka dla ich zaspokajania tłumaczy Maréchal np. kultury solarne i akwatywne. Sądzi, że ich twórcami były ludy zajmujące się rolnictwem i żegluga. Ludy te składały hołd Słońcu w dowód wdzięczności za jego dobroczynny wpływ na vegetację roślin, nazywając je „twórcą światła” i „ojcem płodności”⁸. Relacjonuje on liczne przykłady: Mordwinów, którzy składali ofiary dziękczynne Słońcu w okresie kwitnięcia roślin i ich owocowania; Baszkirów, organizujących błagalne uroczystości w okresie wiosennej orki dla uproszenia Słońca o zapłodnienie ziemi; dawnych mieszkańców Florydy, którzy dziękowali zachodzącemu Słońcu za dobrodziejstwa doznane w ciągu dnia.

Innym elementem przyrody, budzącym szczególną wdzięczność ludzi — według Maréchala — była woda. Mieszkańcy starożytnego Egiptu ubóstwiali Nil i w hymnach na jego cześć dziękowali mu za użyźnianie ziemi i dostarczanie zboża. „Sprowadź — błagali — obfitość, której jesteś pierwszym twórcą. Dlaczego mielibyśmy wahać się w nazwaniu ciebie bogiem. Tak! Ty jesteś największym z naszych bóstw [...] Dobroczynny Nilu! Ty zastępujesz swymi wezbraniem deszcze, które poją i użyźniają inne krainy. Egipt zawdzięcza ci nazwę, istnienie i swoją świetność. Ty dajesz życie milionom ludzi. Ty wraz ze Słońcem jesteś naszym opiekuńczym duchem. Nie przestawaj udzielać łaski naszym wioskom. Nie znajdziesz nigdzie bardziej oddanego ci ludu. Szczycimy się, że jesteśmy twoimi dziećmi. Nie przestawaj traktować nas jak dobry ojciec”⁹. Dobroczynny wpływ wody przejawiał się — zdaniem Maréchala — również w inny sposób, a mianowicie obmycie nią chroniło przed różnego rodzaju chorobami. Stąd wziął początek religijny zwyczaj ablucji. Magowie kąpali w wodzie nowo narodzonych, a ceremonia ta miała charakter zabiegu higienicznego. Zwyczaj ten przejęło chrześcijaństwo, z tym że chrzest przerodził się tu w symboliczną ceremonię zmywania pięt na grzechu pierworodnego¹⁰.

Materiały ilustrujące kult dla wody czerpał Maréchal niewątpliwie z prac Boulangera. Udało mu się jednak uniknąć jednostronności tamtego

⁸ *Costumes civils actuels*, t. II, s. 326.

⁹ *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 91.

¹⁰ *Pensées libres sur les prêtres*, Paris (1797), s. 91—92. Zaskakująca jest zbieżność wywodów Maréchala z poglądami L. Feuerbacha, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 442, który pisze: „Także chrzest chrześcijański jest wyraźnie tylko pozostałością starych naturalnych religii, w których, jak w perskiej, woda była religijnym środkiem oczyszczania. Tutaj jednak chrzest za pośrednictwem wody miał sens o wiele prawdziwszy i zatem głębszy aniżeli u chrześcijan, ponieważ opierał się na naturalnej sile i znaczeniu wody. Ale dla tych prymitywnych poglądów dawnych religii na przyrodę ani nasz spekulatywny, ani teologiczny nadnaturalizm nie mają żadnego zrozumienia. Jeśli zatem Persowie, Hindusi, Egipcjanie, Hebrajczycy uczynili czystość cielesną obowiązkiem religijnym, to byli daleko rozumniejsi aniżeli święci chrześcijańscy, którzy nadprzyrodzoną zasadę swojej religii unaoczniali i udowadniali niechlujstwem cielesnym”.

w interpretacji kultów akwaticznych. Boulanger sądził bowiem, że wszelkie kultury akwaticzne powstają na drodze reminiscencji potopu, rozumianego oczywiście jako zjawisko przyrodnicze¹¹.

Przytoczone fakty wskazują, że Maréchal akcentuje rolę pozytywnych odczuć psychicznych w ubóstwianiu przyrody, co musi skłaniać do odrzucenia potocznego poglądu, według którego w Oświeceniu dominuje wyjaśnianie religii odwołujące się jedynie do pojęcia strachu. Maréchal nie neguje religiotwórczej roli strachu człowieka przed siłami przyrody, ale nie poświęca temu wiele miejsca. Zastanawiając się nad przyczynami ubóstwienia przyrody przez człowieka, Maréchal docenia rolę czynników teoriopoznawczych. Znajduje to odbicie w alegorycznej interpretacji przyrody jako szczególnego przypadku deformacji ludzkiego poznania, która — według Maréchala — przyczyniła się do powstania kultów naturystycznych. Sądzi on — jak wielu innych ówczesnych teoretyków religii — że nieoświecony lud nie mógł pojąć przyczyn i istoty zjawisk zachodzących w przyrodzie. Był on niezdolny do myślenia abstrakcyjnego, do czego doszli nieliczni uczeni, jakimi byli kapłani. Przedstawiali oni ludowi abstrakcyjne prawdy za pomocą specyficznego sposobu mówienia, który był interpretowany przez odbiorców w sensie dosłownym. „Wszelka teogonia — powiada egipski kapłan w dziele Maréchala — jest w zasadzie wiernym choć alegorycznym obrazem przyrody. Ślepy tłum zadowala się formą, powierzchnią rzeczy; wtajemniczony sięga do ich dna. Cała wiedza egipska polega na badaniu rzeczy naturalnych. Uznajemy tylko istnienie materii cielesnej. Ona jest naszym bóstwem, skoro żądają od nas, abyśmy jakieś bóstwo mieli”¹². Maréchal przyjmuje, że Izyda była w Egipcie personifikacją Ziemi, Ozyrys był symbolem czynnika aktywnego w przyrodzie — Nilu lub Słońca, a Tyfon, przeciwnik Ozyrysa, to alegoria zasady destrukcyjnej. Walka Ozyrysa z Tyfonem jest — według Maréchala — alegorycznym przedstawieniem walki antagonistycznych sił w przyrodzie. Horus, syn Izydy i Ozyrysa, jest alegorią tego, co powstaje na skutek wzajemnego oddziaływania zasad (aktywnej i pasywnej) świata.

Znamienną cechą alegorystyki Maréchala jest usiłowanie interpretowania poszczególnych mitów w sposób niezwykle szczegółowy. Wynika to z jego przekonania, że nawet najdrobniejszy fakt dotyczący postaci mitycznej ma racjonalne uzasadnienie. Tak np. Bachus symbolizuje wino. Jego przydomek *bromius* oznacza niesforność osoby nadużywającej tego napoju. Podobne znaczenie ma przedstawianie Bachusa w zbroi obok Marsa, albowiem wino „nawet tchórzliwego Tersytyesa czyni Achillesem”. Wizerunek

¹¹ Por. F. Venturi: *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N. A. Boulanger*, Bari 1947, s. 13—22. Poglądy Boulangera przejął w Polsce H. Kołłątaj — por. H. Hin z: *Filozofia Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1973, s. 199.

¹² *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 197.

Bachusa z brodą oznacza, że wino należy pić w wieku dojrzałym. Poświęcono temu bogu bluszcz, uważany za roślinę przywracającą trzeźwość. Pobyt Bachusa przez trzy lata u Prozerpiny wyraża myśl, że winna lato-rośl do trzech lat nie wydaje owoców. Pocięcie boga wina na kawałki przez Tytanów, jego pogrzeb i zmartwychwstanie, to aluzja do zabiegu przycinania pędów przy uprawie winnej latorośli. Przykłady podobnych wyjaśnień mitów są u Maréchala bardzo liczne i świadczą o pewnym nadużywaniu naturystycznej alegorystyki w interpretacji mitologii.

Alegorystyka naturystyczna nie jest pomysłem Maréchala. Jego zasługą natomiast było rozwinięcie alegorystyki erotycznej¹³. Kultury falliczne są — według Maréchala — najbardziej rozpowszechnioną w świecie formą wielbienia przyrody. W Egipcie ich przejawem był wizerunek Ozyrysa, którego zazwyczaj przedstawiano z wyolbrzymionym organem rozrodczym. W Rzymie podobnie wyobrażano Priapa, syna Wenery i Bachusa, boga ogrodów i płodności, który często symbolizował ożywiające i zapładniające Słońce¹⁴. W czasie bachanaliów kapłanki nosiły ozdoby o kształtach fallicznych na szyi. Podobne zwyczaje występowały w uroczystościach na cześć Wenery. W syryjskim mieście Hieropolis — według Maréchala — najbardziej wielbionym przedmiotem był „organ rozrodczy, przedstawiony w kolosalnej proporcji”. Kapłan siedzący na owym posągu odprawiał modły za tych, którzy przynosili ofiary. U ludów wschodnich fallicznym bóstwem był Belfegor.

Na podstawie relacji podróżników XVIII w. Maréchal skonstatował, że tego typu kultury występują również u prymitywnych ludów współczesnych. Analizując opis bóstwa fallicznego odkrytego wśród ludów wysp Sandwicz, stwierdza, że „odkrycie na wyspach Morza Południowego potwierdza niezaprzeczalnie powszechność tego kultu, którego początki wywodzą się być może z nadmiaru wdzięczności dla dobrodziejstw przyrody”¹⁵.

Maréchal wskazuje również na szeroko rozpowszechnione wyobrażenia obojnactwa. Na Cyprze wielbiono Wenus zwaną Barbata, będącą hermafrodytą. Obojnactwo przedstawiano często pod postacią androgyna. Lingam hinduski przedstawiał — według Maréchala — mężczyznę i kobietę. Na piersi mężczyzny znajdowało się wyobrazenie Słońca, a na piersi kobiety — Księżycy. Cały posąg był pokryty wizerunkami elementów przyrody: oceanów, gór, rzek, zwierząt i roślin. Zdaniem Maréchala,

¹³ Aczkolwiek F. Manuel przypisuje koncepcję tego typu alegorystyki Dupuisowi i Maréchalowi, to jednak sam Maréchal powołuje się na *Lettres américaines (...) pour servir aux Mémoires de D. Ulloa, par M. le Comte J. R. Carli. Avec des observations et additions du traducteur. A Boston et se trouve à Paris chez Buisson, 1788, 2 vol.*

¹⁴ Por. *Tableaux de la fable*, Paris 1788, t. XII, hasło: „Priape”, s. 2.

¹⁵ *Costumes civils actuels*, t. IV, s. 95.

lingam jest „symbolem zasady aktywnej i pasywnej w tworzeniu się wszelkich istot; jest to opis przyrody, zawierającej w sobie zarazem przyczynę i skutek, która dla wiecznego istnienia nie potrzebuje niczego poza sobą samą. Jest to symbol wieczności, wszechmocy i powszechności przyrody. Jest to wszechświat, Wielka Jednia Grecji i Rzymu. Jest to wreszcie doktryna spinozańska i ateistyczna”¹⁶.

Na uwagę zasługuje fakt, że Maréchal wyróżnia pewne zespoły kultowe. Czynniki aktywne w przyrodzie utożsamiany jest z siłą męską, ze Słońcem i Niebem, natomiast czynniki pasywne wyrażają Księżyc, Ziemia i kobieta. Słońce i niebo zsyłają deszcz zapładniający Ziemię. Spośród mitów, których znaczenie wyjaśnia Maréchal uciekając się do alegorystyki erotycznej, na uwagę zasługuje mit o Junonie. „Rozsądniej jest uważać — powiada — że Księżyc jest reprezentowany przez Junonę nie ze względu na aluzje do kapryśnego charakteru płci pięknej, ale dlatego, że odnosi się on do okresowej choroby, jakiej podlegają kobiety”¹⁷. Szczególnie cenny jest w tych rozważaniach obszerny materiał etnograficzny dotyczący kultów fallicznych u ludów prymitywnych, zebrany na podstawie relacji podróżników. Właśnie w tych relacjach należałoby szukać genezy alegorystyki erotycznej. Aczkolwiek dzisiaj nie tłumaczymy już w sposób alegoryczny kultów fallicznych, których wyznawcy w istocie wierzyli w nadprzyrodzone właściwości wyobrażeń erotycznych, to jednak pewne rozważania Maréchala o alegorystyce erotycznej nie straciły do dziś naukowej wartości¹⁸.

Maréchalowski „prodikeizm” i alegorystyka zbiegają się w tak specyficznej odmianie naturystycznej interpretacji mitów, jaką jest astralistyka¹⁹. Zważywszy na fakt, że pierwsze wypowiedzi Maréchala na ten temat pochodzą z 1780 r. (*Antiquités d'Herculanum*), a więc na rok przed ukazaniem się pierwszego dzieła Dupuisa, można sądzić, że uprawiał on astralistykę niezależnie od jej ówczesnego głównego protagonisty. Wydaje się zresztą, że to astronomowie, a m. in. J. de Lalande, byli głównymi inspiratorami zarówno badań Dupuisa, jak i Maréchala. Obaj utrzymywali z Lalandem bliskie kontakty, a Dupuis uczył się na jego wykłady z astronomii. Właśnie Lalande zamieścił w kolejnym wydaniu *Astronomii* (1781) pracę Dupuisa: *Mémoire sur l'origine des constellations ou l'explication de la fable par le moyen d'astronomie* (dopiero później opublikowaną w oddzielnym tomiku). Maréchal studiował pilnie dzieła astronomiczne

¹⁶ *Dictionnaire des athées*, s. 249; por. również *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 172; t. III, s. 195 oraz *Antiquités d'Herculanum*, t. VII, s. 89.

¹⁷ *Tableaux de la fable*, t. I, hasło: „Junona”, s. nlb.

¹⁸ Por. M. Eliade: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, rozdz. VII: Ziemia—kobieta—płodność, s. 298—361.

¹⁹ Określenia „astralistyka” używamy w jego szerokim znaczeniu, łącznie z problematyką kultów solarnych i lunarnych.

Lalande'a i Bailly'ego, którzy byli zwolennikami astralistyki²⁰. Innym źródłem astralistyki Maréchala było niemieckie dzieło *Horus...*²¹, które wymienia we wstępie do *Dictionnaire des athées*. Znane były mu również poglądy Volneya i Dupuisa²².

Jedną z cech astralistyki Maréchala jest to, że wiąże on ją nie z astronomią — przez którą rozumie naukę nowożytną, dającą w pełni racjonalne odpowiedzi na zagadki kosmosu — ale z astrologią²³, wiedzą przesiąkniętą jeszcze mistycyzmem i fantazją. Astrologowie — jak twierdził — dostrzegali występowanie w przyrodzie determinizmu. Wiedzieli, że pewnym zjawiskom na niebie odpowiadają określone zmiany na Ziemi. Na podstawie ruchu planet i położenia gwiazdozbiorów przewidywali występowanie wylewów rzek, suszy, deszczów itp. To przewidywanie, będące konsekwencją wiedzy kapłanów o świecie, wydawało się ludziom prostym czymś nadprzyrodzonym. W takiej sytuacji nie trudno było kapłanom-astrologom ogłosić się pośrednikami astralnych bóstw. Należy zaznaczyć, że Maréchal w odróżnieniu od wielu mitoznawców swego czasu uważa Babilon za kolebkę bóstw astralnych. Twierdzi, że kapłani Chaldejczy jako pierwsi podzielili zodiak na dwanaście części, które stały się bóstwami dla ludu²⁴.

Alegorystyka solarna Maréchala opiera się na przekonaniu, że Słońce było ciałem niebieskim o największym znaczeniu dla życia ludzi. „Można powiedzieć — utrzymuje Maréchal — że Słońce jest ojcem boskości. Bez niego być może nigdy nie wymyślono by bogów”. W kulcie Słońca czczono ukryte pod symboliczną zasłoną pewne dobroczynne właściwości. Wdziano w nim zasadę ruchu i harmonii układu planetarnego gwarantującą jego istnienie. Było ono „duszą świata”, źródłem światła i ciepła, siłą dającą życie. Z nim był związany rozkład prac polowych. Na nim opierała się rachuba czasu. Dostrzegano w nim również źródło pewnych wartości moralnych: dobra, sprawiedliwości i równości, gdyż jednakowo świeci ono dla wszystkich ludzi i wszystkich w równej mierze obdarza urodzajem. Słońce było twórcą wartości estetycznych. Uważano je za ozdobę nieba, sprawcę piękna na Ziemi: kolorów, kształtów i harmonii. Wdzięcz-

²⁰ Mówiąc o astrologii, z której wyodrębniła się astronomia, Maréchal odsyła do ich dzieł: „Consultez le savant *Traité d'Astronomie* de M. de la Lande et élégante *Historie ancienne et moderne de la même science*, par M. Bailly” — *Antiquités d'Herculanum*, t. II, s. 46.

²¹ Zidentyfikował je Kurt Schnelle, autor przekładu: Sylvain Maréchal: *Was ist ein Atheist?: Manifest der Gleichen*, Leipzig 1963, s. 57. Chodzi mianowicie o dzieło: *Horus oder astrognostisches Endurteil über die Offenbarung Johannis*, Halle 1783, które nawiązuje do astralistycznej interpretacji Objawienia św. Jana przez Dupuisa.

²² Por. M. Skrzypek: *Naturystyczna teoria religii we francuskim Oświeceniu*, „*Studia Religioznawcze*”, 1970, nr 3, s. 51—64.

²³ Por. *Dictionnaire des athées*, s. L.

²⁴ Por. *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 468.

ność i zachwyty dla Słońca sprawiły, że jego kult był rozpowszechniony na całym świecie. Maréchal skłonny jest nawet przypuszczać, że „idea jednego Boga pochodzi od jednego Słońca”²⁵, co jest interesującą naturystyczną interpretacją monoteizmu.

W Egipcie — według Maréchala — ośrodkiem kultu solarne było miasto Heliopolis, gdzie co roku obchodzono uroczyste święto w okresie wiosennego zrównania dnia z nocą. W czasie tej uroczystości zabijano baranka — symbol znaku Barana. Było to święto wiosny, zmartwychwstanie Słońca. W czasie uroczystej procesji występowały odpowiednio ubrane postacie symbolizujące pory roku, miesiące, tygodnie i dni. Każdą z nich poprzedzało święte zwierzę będące najczęściej odpowiednikiem jakiegoś znaku zodiaku. Umieszczony na specjalnym wozie wizerunek Słońca okrążał siedem razy świątynię, która miała formę kuli. Większość symboli religijnych Egiptu miała — zdaniem Maréchala — charakter solarny. Byk Mnewis symbolizował Słońce regulujące prace w polu. Skarabeusza czczono za charakterystyczny odbłask padających na niego promieni. Kot był zwierzęciem poświęconym Słońcu ze względu na bystrość wzroku, a lew — na wytrwałość w biegu.

Odpowiednikiem egipskiego Ozyrysa był w Fenicji Adonis. Mít o jego pośmiertnym pobycie u Wenery i Prozerpiny na przemian, jest alegorycznym przedstawieniem Słońca w letniej i zimowej porze roku. Adonis może być również — według Maréchala — bóstwem chtonicznym. Schodzi on do Prozerpiny w okresie, gdy odbywają się siewy jesienne, a wraca do Wenery w porze kiełkowania, kwitnienia i owocowania roślin. Jeżeli chodzi o bóstwa solarne innych narodów, to Maréchal stosunkowo dużo uwagi poświęca Mitrze. Opisuje również kultury niemal wszystkich znanych w XVIII w. ludów Afryki, Azji i Ameryki koncentrując się na wierzeniach Inków.

Jedną z form kultu Słońca upatrywał Maréchal w chrześcijaństwie. Obok tradycyjnych wątków, jakie znajdujemy u Dupuisa i Volneya, polegających m. in. na doszukiwaniu się powiązań między astronomiczną sytuacją nieba a ważnymi datami z życia Chrystusa, znajdujemy u Maréchala nową problematykę. Na podstawie porównywania chrześcijańskiej symboliki sakralnej z alegoriami kultów solarnych ustala on szereg zbieżności szczegółowych. Zauważa np., że aureola była typowym atrybutem bóstw słonecznych i symbolizowała promieniowanie. Podobnym symbolem jest, jego zdaniem, monstrancja. Pragnąc stosować astralistykę do interpretacji Biblii, Maréchal koncentruje się na Ewangelii według Mateusza. Na poparcie swego domysłu o astralistycznych wątkach w Piśmie św. przytacza on szereg fragmentów tej ewangelii, jak np.: „I prze-

²⁵ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 29.

mienił się przed nimi. A oblicze jego rozjaśniało jako słońce, a szaty jego stały się białe jak śnieg” (Mateusz, XVII, 2) oraz: „Tedy sprawiedliwi świecić będą jako słońce w królestwie Ojca ich” (Mateusz, XIII, 43). Wskazuje też Maréchal na fakt częstego określania Chrystusa mianem „Słońca Prawdy”.

Oryginalne na tle XVIII-wiecznej astralistyki są rozważania Maréchala w zakresie mitologii o proveniencji lunarnej. Kult Księżyca cieszył się — jego zdaniem — niemal taką samą popularnością jak kult Słońca. Wskazuje na ślady tego kultu w Chaldei — ojczyźnie astronomii. Przyczyną wielbienia Księżyca były — według Maréchala — m. in. jego zaćmienia. Opisuje on obrzędy na cześć Księżyca, w czasie których organizowano procesje, obnosząc w nich symbole ciał niebieskich. Kapłani byli ubrani w szaty ze złotymi krążkami ułożonymi w kształty gwiazdozbiorów. W hymnach na cześć Księżyca sławiono go jako króla ciszy i dobrego doradcę.

Cennym spostrzeżeniem Maréchala co do kultów solarnych i lunarnych jest to, że „wszyscy bogowie pogańscy redukują się do Słońca, a wszystkie boginie do Księżyca”²⁶. Zauważa on przy tym występowanie bóstw parami, z których bóstwo solarne jest postacią męską, a lunarne — żeńską. Egipska Izyda była żoną Ozyrysa i solidaryzowała się z nim w walce przeciw Tyfonowi, bogu zła, ciemności i bezpłodności. Przedstawiano ją z wizerunkiem sierpa księżyca nad głową. Czasami przydawano jej czarną zasłonę na znak żałoby po zniknięciu Ozyrysa. Przystrojona była zazwyczaj w mieniącą się i pokrytą gwiazdami szatę, na której widniała srebrna tarcza Księżyca. W ceremoniach na jej cześć posługiwano się dwiema liczbami: 7 (od liczby dni w tygodniu) i 12 (od liczby miesięcy w roku). Kapłani wtajemniczeni w misteria Izydy zanurzali siedem razy głowę w wodzie; siedem dni trwały uroczystości na jej cześć. Opierając się na relacjach podróżników, Maréchal pilnie zbierał informacje o lunarnych kultach u prymitywnych ludów swoich czasów. W jego dziełach znajdujemy obszerne fragmenty poświęcone kultowi Księżyca u ludów Jawy, Ziemi Magellana i u niektórych plemion indiańskich²⁷.

Jeżeli chodzi o kult innych ciał niebieskich, to Maréchal wspomina o wierzeniach związanych z planetą Wenus oraz gwiazdą Syriuszem.

Cennym elementem astralistyki Maréchala jest próba wykazania bogotwórczej roli ładu i harmonii, jakie panują w obrotach ciał niebieskich. Ten ład jest gwarantem istnienia globu ziemskiego. Naruszenie ładu oznaczałoby destrukcję całego systemu planetarnego: „Porządek, dzięki któremu wszechświat istnieje i który przejawia się ponad nami w harmonii obrotów ciał niebieskich, ten porządek jest naszym bóstwem; sprawuje

²⁶ *Antiquités d’Herculanum* t. III, s. 92.

²⁷ *Costumes civils actuels*, t. III, s. 236, 317—318.

ono władzę przez działanie swoich części: Słońca, Księżycy itp., jak również przez wzajemne oddziaływanie na siebie Nieba i Ziemi”²⁸. Przyroda w swoim regularnym ruchu podlega co prawda okresowym katastrofom, ale chaos, który narusza harmonię, jest tylko pozornie sprzeczny z ideą ładu, stanowiąc konieczny warunek rozwoju przyrody. Dla ludzi pierwotnych ład i chaos nie stanowiły jednak dwóch stron tego samego procesu, ale były niewidzialnymi, zwalczającymi się mocami. Pozorne zwycięstwa i klęski we wzajemnej walce tych sił dały początek wszelkim mitom o śmierci i zmartwychwstaniu bogów²⁹.

Przedmiotem ubóstwiania były — według Maréchala — nie tylko poszczególne elementy i zjawiska w przyrodzie, ale również świat jako „Wielka Całość”. Na poparcie swojej tezy przytacza on szereg argumentów wskazujących na rozprzestrzenianie się różnych form panteizmu od najdawniejszych czasów. Stąd wyprowadza dosyć zaskakujący wniosek, że teologia jest w zasadzie materialistyczną, ale zdeformowaną wiedzą o przyrodzie. Sądzi jednak, że deformacja ta jest w głównej mierze zasługą uczonych „naturalistów” i kapłanów, którzy — aczkolwiek sami byli panteistami i ateistami³⁰ — określali przyrodę mianem Boga, gdyż lud nie mógł pojąć w sposób racjonalny jej tajników. W tym poglądzie nie trudno dopatrzeć się wpływów modnej w Oświeceniu teorii podwójnej prawdy, mającej swoje przedłużenie w koncepcji impostury. Pogląd ten nabiera jednak nowego sensu u Maréchala, któremu chodzi o podkreślenie ziemskiej genezy teologii.

Wskazuje też Maréchal na powszechność owej teologii, która nie może być nigdy zbudowana z czystych abstrakcji, bez powiązania z naturą. Sądzi, że panteizm leży u podstaw wierzeń Hindusów. Budda głosił jedynie istnienie duszy świata a nie Boga. Wisznu jest tylko tym, co wypełnia wszechświat. „Jest to personifikacja materializmu, jest to zdeifikowany spinozizm, jest to religia powszechna”³¹. Kultem bez Boga jest konfucjanizm. W księgach przypisywanych Konfucjuszowi „znajdujemy jedynie ateizm, gdyż niebo występuje w nich w charakterze najwyższego bóstwa”, a niebo to jest materialne. O panteistycznym charakterze kultu Izidy świadczy — według Maréchala — inskrypcja towarzysząca jej posągom i świątyniom. „Jestem tym, co było, co jest i co będzie, i żaden śmiertelnik nie odkrył mojej zasłony”. Według autorów starożytnych jest ona

²⁸ *Voyages de Pythagore*, t. III, s. 24.

²⁹ *Tableaux de la fable*, t. VIII, hasło: „Le Cahos”.

³⁰ *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 169, przyp. 4: „Uczony Jabłoński nazywa Egipcjan ateistami, których system tak bardzo przypomina doktrynę Spinozy, że nie można się w tej sprawie pomylić, jeśli oczywiście zdobędziemy się na odrobinę przenikliwości. Ta uwaga jest doniosła, prosimy czytelników by jej nie tracili z oczu”.

³¹ *Dictionnaire des athées*, s. 501.

*nihil aliud quam natura rerum*³². Jej greckim odpowiednikiem jest Pan, którego sama nazwa wskazuje na to, że stanowi on symbol Wielkiej Jedni. Jest on „alegorią przyrody pojmowanej jako wielki stwór (*un grand animal*), jako personifikacja wszystkich istot, słowem Pan jest deifikacją wszechświata; z tego dawnego źródła Spinoza czerpał niewątpliwie materiały do swojego systemu”³³. Analogiczną funkcję spełniała postać Jowisza, o czym świadczy — zdaniem Maréchała — formuła: *Jovis omnia plena*.

Śladów panteizmu doszukuje się Maréchal również w mozaizmie, w chrześcijaństwie oraz w islamie. Powołując się na wypowiedzi Strabona (*Geografia*, ks. XXVI), utrzymuje, że Mojżesz był wielbicielem przyrody, a w swym panteizmie nawiązywał do kultu Izydy. Według przekonania Maréchała, pogląd o cielesności Boga i śmiertelności duszy panował wśród saduceuszy. Podjął go również Chrystus. Nawiązując do zdania Chrystusa wypowiedzianego w czasie Ostatniej Wieczerzy: „Oto jest ciało moje, a to jest krew moja”, Maréchal dorzuca: „A my powiemy: to jest czysty materializm. Bóg — chleb i chleb — Bóg... Zaprawdę, Spinoza nigdy nie posunął się tak daleko w przypisywaniu takich właściwości materii”³⁴. Oczywiście nie należy traktować zbyt serio tej wypowiedzi Maréchała, lubującego się w paradoksach, ale trudno nie przyznać mu konsekwencji w rozumowaniu. Jeden z głównych twórców doktryny chrześcijańskiej, powiada Maréchal — apostoł Paweł — określał Boga jako to, w czym żyjemy, poruszamy się i istniejemy (*in ipso vivimus, movemur et sumus*). Św. Grzegorz „był z pewnością spinozystą, kiedy pisał: «Bóg przebywa we wszystkich rzeczach, przenika on wewnątrz świata»”:

Snując rozważania nad wypowiedziami teologów o Bogu, Maréchal stwierdza, że „często doktryna ich znajduje się o włos od poglądów największych bezbożników”³⁵. Zarówno dla teologa, jak i filozofa panteisty Bogiem jest przyroda, ale ten drugi uwielbia przyrodę w jej materialnej i rzeczywistej postaci, natomiast teolog wielbi jej abstrakcyjne odbicie, oderwane od ziemskiego podłoża. „Jestem jedynym bóstwem — przemawia Maréchalowska przyroda — wielbionym pod różnymi postaciami i w różnych ceremoniach na całym świecie. Jedyne Egipcjanie wielbili mnie prawdziwie w swoim pradawnym kulcie. Nie stworzyli chimery, która uzurpowałaby moje prawa. Nie przydali stwórcy tej, która jest matką wszystkich rzeczy. Kim jest więc owa istota, którą mi się przeciwstawia, której władza byłaby wyższa od mojej potęgi? Moje tytuły

³² Tamże, s. 212.

³³ *Antiquités d'Herclulanum*, t. III, s. 168.

³⁴ *Dictionnaire des athées*, s. 298.

³⁵ Tamże, s. 197.

władzy datują się od nieskończoności. Jestem wszystkim. Cóż może istnieć poza mną? O niekonsekwentny ludu! Ode mnie samej chciałeś mnie odróżnić”³⁶. Bóg jest więc „nieprawym dzieckiem przyrody”, a skoro tak jest, to filozof materialista musi „powrócić do swojej matki”. Wyrazem dążeń do tego będzie świecki kult Natury.

2. REDUKCJA ANTROPOLOGICZNA

Sylvain Maréchal jest również jednym z głównych reprezentantów rodzącej się w XVIII w. antropologicznej redukcji religii³⁷. Właśnie dlatego jest uważany przez historyków filozofii za prekursora Feuerbacha³⁸. Konstruując własny pogląd o ubóstwianiu przez człowieka jego własnej istoty, Maréchal pilnie studiował literaturę poświęconą antropomorfizacji idei Boga. Odnotowuje on wypowiedzi Ksenofanesa³⁹, Ferecydesa⁴⁰ i Cyserona⁴¹. Znał ponad wszelką wątpliwość poglądy Montaigne’a i Holbacha. Kiedy jednak umieszcza na karcie tytułowej swoich *Fragments d'un poème moral sur Dieu* motto: „I rzekł człowiek: uczynimy boga na obraz i podobieństwo nasze. I stał się bóg, a stwórca zaczął wielbić swoje dzieło”⁴², to nie powtarza on jedynie tego, co już przed nim powiedziano. Antropologiczna koncepcja idei Boga stanowi jedną z centralnych myśli w jego filozofii religii, która rozwijając się ciągle znajduje pełny wyraz w *Voyages de Pythagore*. „Rosa niebios” — powiada on — powstaje z „oparów ziemi”. Bogowie są dziełem uciskanego człowieka. To właśnie lud tworzy sobie bogów⁴³ i pragnie mieć kapłanów gwarantujących mu skuteczność boskiej interwencji w sprawę tego świata. Kapłani muszą

³⁶ *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 181.

³⁷ Por. M. Skrzypek: *Francuscy prekursorzy Feuerbacha. Oświeceniowa redukcja teologii do antropologii*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 81—91.

³⁸ Por. wyżej, s. 48, przypisy 1 i 3. „Rozwijając i pogłębiając — pisze Ch. N. Momdżjan: *S. Maréchal, Izbrannyje ateistyczne prozwywiedienija*, Moskwa 1958, s. 36 — dawne ateistyczne twierdzenie o tym, że ludzie tworzą boga na swój obraz i podobieństwo, Maréchal zbliżył się bardzo do idei, która stała się później punktem wyjścia dla Feuerbachowskiego ateizmu: oddając cześć bogu, ludzie wielbią swoją własną, oderwaną od nich i ubóstwioną istotę. Podobnie jak Feuerbach, Maréchal równocześnie z obroną tradycyjnej ateistycznej myśli XVIII w., według której religia jest wynikiem kłamstwa posiadających władzę, skłonny był rozpatrywać religię jako produkt samooszukiwania się. Widzieliśmy, jak interesujące i płodne były myśli Maréchala w poszukiwaniu przyczyny tego religijnego samooszukiwania się w ludzkich warunkach życia, w szczególności w powstaniu i istnieniu cywilizowanego społeczeństwa z właściwą mu społeczną nierównością i zniewoleniem większości przez uprzywilejowaną mniejszość”. Por. również artykuł Momdżjana o Maréchalu w *Filosofskaja Enciklopedija*, Moskwa 1964, t. 3, s. 297.

³⁹ *Dictionnaire des athées*, s. 516.

⁴⁰ Tamże, s. 341.

⁴¹ *Antiquités d'Herculanum*, t. VII, s. 36.

⁴² *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (motto na karcie tytułowej).

⁴³ Por. *Voyages de Pythagore*, t. IV, s. 283.

pragnąć tego, czego sam lud pragnie⁴⁴. Religia jest nie tylko wynikiem oszustwa kapłanów, ale samooszukiwania się ludu.

Badając wnikliwie proces antropomorfizacji bogów, Maréchal podkreśla fakt, że jest on zdeterminowany warunkami zewnętrznymi: „Zmienna natura Boga, pojmowana odmiennie w różnych krajach, przystosowana do obyczajów i charakteru ludzi, ulegała ciągle wielorakim przekształceniom”⁴⁵. Ludzie tworzą więc różne wizerunki bogów w zależności od położenia geograficznego,⁴⁶ gleby i klimatu⁴⁷ oraz swojej rasy. Nawet w obrębie jednego środowiska inaczej wyobrażają sobie Boga różne grupy ludzi. Tak np. nawet przedstawiciele poszczególnych zawodów przybierają sobie boskiego patrona urzeczywistniającego ich własne ideały. „Wojownicy odnajdywali się w postaci Marsa, poeci — w postaci Apollina; kurtyzany — w Wenerze, cnotliwe ślicznotki — w Gracjach; twórcy sztuk — w Minerwie. Lud i mieszkańcy wsi potrzebowali postaci mniej wyszukanych. Sylena i Bachusa wyobrazili sobie uprawiający winną latorośl; Wulkana — wyrabiający przedmioty z metalu; Sylwana i Amora — pasterze i pasterki; Pana, satyrów i faunów — rolnicy i górcy hodowcy kóz”⁴⁸. Wyobrażenia bogów są również odbiciem rzeczywistości społecznej. „W niebie nie ma bowiem więcej równości niż na ziemi: bogowie każą innym bogom sobie służyć”⁴⁹.

Bóg nie stanowi zwykłej kopii ziemskiego, ludzkiego oryginału, lecz człowieka takiego, jakim ludzie chcieliby być. W czasie długoletnich studiów nad mitologią Grecji, Rzymu i Egiptu Maréchal dokonał ciekawego spostrzeżenia, że bogowie byli przedstawiani najczęściej w postaci ludzi odznaczających się pięknem fizycznym, siłą, postawą, wzrostem. „Człowiek musiał wdzięcznie uśmiechać się do swojego udoskonalonego obrazu i ochoczo palił kadzidło na ołtarzach, na których ten wizerunek był honorowany. Majestatyczna i szlachetna postać człowieka w chwili osiągnięcia swych możliwości urzekała oczy ludu”⁵⁰. Przykładem uformowanego na tej zasadzie wizerunku bóstwa jest — zdaniem Maréchala — Jowisz, który przedstawia najczęściej „człowieka na tym etapie rozwoju siły i dojrze-

⁴⁴ Tamże, t. V, s. 184, 189.

⁴⁵ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 71.

⁴⁶ Podobną myśl spotykamy w A. Cloots: *La Certitude des preuves du mahométisme*, Londres 1780, II^e partie, s. 468. (Właśnie myśl Clootsa cytuje Maréchal w *Dictionnaire des athées*, s. 83).

⁴⁷ Tamże, s. 515; L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, s. 49: „Istnienie i istota człowieka, o ile jest to człowiek określony, zależy tylko od określonej przyrody danego kraju i dlatego człowiek z konieczności i całkiem słusznie przyrodę swojego kraju robi przedmiotem swojej religii”. Podstawę odrębności religijnej stanowią wg L. Feuerbacha — *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 408 — „różnice klimatyczne albo różnice temperamentu narodowego”.

⁴⁸ *Antiquité's d'Herculanum*, t. VII, s. 23.

⁴⁹ *Mythologie raisonnée à l'usage de la jeunesse*, Paris 1802, s. 73.

⁵⁰ *Antiquités d'Herculanum*, t. VI, s. 82.

łości, do którego doszedłszy byłby bogiem, gdyby mógł w nim na stałe się utrzymać”⁵¹. Bóg jest tworzony na zasadzie potęgowania cech człowieka, jest on jak gdyby „człowiekiem postawionym na szczudłach” albo „człowiekiem genialnym namalowanym przez szkło powiększające”⁵².

Próbując odpowiedzieć na pytanie: co sprawia antropomorficzne kształtowanie się wyobrażenia sobie bóstw? Maréchal dochodzi do podobnego wniosku jak Feuerbach, stwierdzając że „miłość własna jest źródłem i gwarantem istnienia wszystkich niemal kultów powstałych na kuli ziemskiej”. Ponieważ ludzie wielbią w Bogu samych siebie, to odebranie im bogów oznaczałoby niemal pozbawienie ich własnej egzystencji.

Szczególnie interesujące są rozważania Maréchala nad czynnikami teoriopoznawczymi i psychicznymi w antropomorfizującym bogotwórstwie. Wyraża on pogląd, że z chwilą, gdy człowiek wykracza poza sferę zjawisk dostępnych bezpośrednio oglądowi zmysłów, kompensuje sobie ograniczoną władz poznawczych fantazją: „Zawstydzony swoją ograniczonością człowiek upodobał sobie tworzenie urojonych światów, które zaludnił zmyślnymi postaciami”⁵³. Owe urojone światy są tworzone przez człowieka na wzór świata doczesnego. Powstają one przy przechodzeniu od poznania zmysłowego do abstrakcyjnego, w którym dużą rolę odgrywa wyobraźnia. Stąd wynika doniosła rola sztuki w tworzeniu bogów przez ludy prymitywne. „Gesty poprzedzały słowa, a hieroglify pismo. Trzeba było oglądać to, o czym chciano mieć pojęcie. Trzeba było malować to, co chciano zrozumieć. Wówczas nie było jeszcze metafizyki gramatycznej, rzeźbiarze byli więc pierwszymi teologami, pierwszymi moralistami i prawodawcami”⁵⁴. Rzeźba była pierwszą próbą ujęcia istoty człowieka przez wyobraźnię artysty. Posąg ucieleśniał w sobie albo antropomorficznie przedstawione siły przyrody, nieosiągalny dla śmiertelników wzór słynnego przodka albo też człowieka idealnego — tj. takiego, jakim człowiek konkretny chciałby się stać. Często w posągu wyrażała się idea doskonałego piękna: „Pierwszym z bogów wielbionych przez lud był prawdopodobnie posąg, w którym geniusz wielkiego artysty wyrzył ten ideał piękna, którego modelu szukano by daremnie poza sferą wyobraźni”⁵⁵. Inną domeną twórczości artystycznej, w której rolę odgrywała wyobraźnia, była poezja. Początkowo poeci opiewali ojców rodziny, małżonki, przyjaciół i dobroczyńców. Po śmierci przodków, w czasie uroczystości kommemoratywnych na ich cześć, opiewano nadal ich zasługi i ich wielkość, ale rzeczywiste cechy zatracaly się na rzecz wyimaginowanych.

⁵¹ *Voyages de Pythagore*, t. VI, s. 106.

⁵² *De la vertu*, s. 227.

⁵³ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 53—54.

⁵⁴ *Anticuités d'Herculanum*, t. VII, s. 88; Por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, s. 205.

⁵⁵ *Dieu et les prêtres*, s. XXVI.

W ten sposób przodkowie stawali się przedmiotem apoteozy i kultu religijnego. Poeci byli więc również „teologami”⁵⁶.

Snując rozważania na temat psychicznych źródeł religii, Maréchal uważa zależność człowieka od otaczającego go świata za podstawę jego emocjonalnego do świata stosunku. Widzimy więc, że antropologiczna, podmiotowa redukcja teologii jest — według Maréchala — ściśle związana z przedmiotową. Zależność od przyrody powodowała, że człowiek żywił wobec jej elementów strach lub nadzieję. Pragnąc nawiązać kontakty z siłami przyrody, zainteresować je swoim losem, przyznawał im własne cechy. Gdyby człowiek nie potrzebował się odżywiać — powiada Maréchal — „któż zajmowałby się kultem bogów? Jaki interes przyświecałby człowiekowi, aby ich sobie zjednać? Czyż modlono by się do słońca, sprawcy pór roku, a tym bardziej do księżyca? Nie miałyby ołtarzy Jowisz zsyłający deszcze konieczne dla zasiewu. Nie miałyby ołtarza również i Ceres, gdyż nie byłoby zniw”⁵⁷. Przed Feuerbachem Maréchal dostrzega zarówno „negatywne”, jak i „pozytywne” motywy psychiczne w tworzeniu religii, a więc strachu i przygnębienia, ale także i wdzięczności, miłości i radości.

Na osobne omówienie zasługuje pojmowanie Boga jako negacji ludzkiej, zmysłowej miłości. Na przykładach życiorysów świętych kobiet dochodzi Maréchal do wniosku, że Bóg może być wcieleniem wysublimowanej istoty miłości. Ponieważ owe święte kobiety nie znalazły przedmiotu swych uczuć na ziemi, ich miłość znalazła swój przedmiot w Bogu, który był dla nich jak gdyby idealnym ukochanym. Dla poparcia tej myśli Maréchal podaje szereg przykładów świętych, które chciały wyjść za mąż „tylko za mężczyznę, przypominającego im Jezusa Chrystusa”, a nie mogąc takiego znaleźć, wstępowały do klasztoru⁵⁸. Niektóre z nich dotknęły „z łaski niebios” kalectwo albo szpetota, co sprawiło, że nie mogąc spodobać się mężczyznom, upodobały sobie Boga i żyły dla niego w ascezie⁵⁹.

Dictionnaire des saintes Maréchala doskonale ilustruje późniejszą o przeszło pół wieku wypowiedź Feuerbacha: „Mnisi ślubowali Boskiej istocie czystość, tłumili w sobie miłość płciową, ale za to posiadali w niebie, w Bogu, w Marii Pannie obraz kobiety — obraz miłości. Tym łatwiej mogli się obejść bez rzeczywistej kobiety, im bardziej kobieta idealna, wyobrażona, była przedmiotem ich prawdziwej miłości. Im bardziej zależało im na unicestwieniu zmysłowości, tym większe znaczenie miała dla nich

⁵⁶ *Dictionnaire des athées*, s. 499; por. L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, s. 203.

⁵⁷ *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 167.

⁵⁸ *Nouvelle légende dorée ou le dictionnaire des saintes*, Rome (Paris) 1790, t. I, s. 14, 50, 68, 69, 117, 123 i in.

⁵⁹ *Nouvelle légende*, wyd. Bruxelles et Paris, t. II, s. 5.

Panna Niebieska. Zastępowała im nawet Chrystusa, Boga. Im bardziej neguje się zmysłowość, tym bardziej zmysłowy jest Bóg, któremu zmysłowość składa się w ofierze”⁶⁰.

Refleksja Maréchala nad antropomorficznym wyznawaniem Bogu idealnej miłości prowadzi do koncepcji teologii jako produktu patologii. Religia jest dla Maréchala wytworem nieprawidłowego funkcjonowania organizmu ludzkiego. Zwraca on uwagę na fakt, że wielu mistyków religijnych dochodziło do stanu ekstazy drogą długotrwałych postów. „Wapory powodowane przez pusty żołądek” były często uważane za boskie natchnienie. Podobne efekty powodowała wstrzemięźliwość płciowa. „Przypadki, jakie powoduje ścisła i długotrwała wstrzemięźliwość płciowa, wykraczająca poza granice nakreślone przez naturę, musiały przyciągać uwagę i powodować respekt. Zaburzenia umysłowe, powodowane brakiem cyrkulacji fluidów, musiały przyciągać uwagę ludzi zabobonnych i mało wykształconych. W beładnych wypowiedziach kobiet o żywej imaginacji będących pod wpływem gwałtownego poruszenia zmysłów doszukiwano się tajemnych ostrzeżeń”⁶¹. Religijne wizje są więc wytworem „waporów” i choroby nerwowej (*maladie de nerf*) powstałej na tle seksualnym⁶². Najbardziej jaskrawym przejawem patologicznej religijności są — według Maréchala — zboczenia seksualne rozpowszechnione w klasztorach, a opisywane przez autorów żywotów świętych⁶³. Badając wpływ stanów ciała na religijność, Maréchal zwraca również uwagę na doniosłą rolę wszelkich innych schorzeń oraz procesu starzenia się człowieka. Doszukiwanie się wpływu stanów psychopatologicznych i schorzeń nerwowych na religijność przez takich filozofów, jak Trenchard i Shaftesbury⁶⁴, a następnie Bayle, Diderot, Holbach, Sade i Maréchal, świadczy o podejmowanych w Oświeceniu próbach poszukiwania nowych terenów badań dla filozofii religii.

Przeprowadzając redukcję teologii do antropologii, filozofowie Oświecenia francuskiego nie potrafili wydobyć całej doniosłości tego dla filozofii religii. Są to najczęściej oderwane myśli z peryferii naturystycznej lub euhemerystycznej interpretacji mitologii. Wiążą się one niekiedy z poglądem o „bogotwórstwie” uprawianym świadomie przez kapłanów. Zasadnicza różnica między antropologicznym ujęciem religii przez materialistów XVIII w. a ujęciem u Feuerbacha polega na tym, że Feuerbach umieścił w centrum refleksji to, co było w XVIII w. czym marginalnym. Potrafił on poza tym nadać antropologicznej koncepcji religii

⁶⁰ L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, s. 77.

⁶¹ *Costumes civils actuels*, t. IV, s. 277.

⁶² *Tableaux de la fable*, t. VII, hasło: „Les Sybilles”, s. 4.

⁶³ *Nouvelle légende dorée*, t. I, s. 65.

⁶⁴ Por. Z. J. Czarniecki: *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, s. 68—71.

postać konsekwentnej, zwartej i filozoficznie rozbudowanej teorii, posługującej się świadomie pewnymi kategoriami filozoficznymi, jak np. istota i istnienie, istota gatunkowa, alienacja itd.

Zaznaczyć wszakże trzeba, że niektórzy filozofowie Oświecenia, a zwłaszcza Maréchal, uniknęli jednostronności feuerbachowskiej koncepcji religii i wskazywali na społeczną genezę, istotę i funkcję ludzkich wierzeń. Według Maréchala, religia powstała jako produkt społeczeństwa opartego na prywatnej własności, społecznej nierówności i ucisku. W likwidacji owego stanu rzeczy upatrywał jedną z dróg do zniesienia religii. Ta koncepcja wykracza zdecydowanie poza ograniczoność zarówno oświeceniowej, jak i feuerbachowskiej teorii religii.

3. REDUKCJA EUHEMERYSTYCZNA

Obok redukcji naturystycznej i antropologicznej Maréchal podjął i rozwinął dwie podstawowe wersje euhemeryzmu⁶⁵. Religię uważał on za efekt spontanicznego kultu dla wielkich ludzi, zwłaszcza dla przodków, jak również za konsekwencję narzucania przemocą przez władców kultu dla siebie. Poglądy Euhemera były mu znane i wielokrotnie powoływał się na nie. „Wydaje się, że historia uzasadnia system Euhemera — przyznaje Maréchal. — Wielcy ludzie i ustawodawcy stali się po śmierci bogami”⁶⁶. Omawiając poglądy Enniusza stwierdza: „myślał on tak samo jak Euhemer, że bogowie ludu byli początkowo tylko sławnymi ludźmi. Wdzięczność za przysługi oddane za życia przyczyniła się do powstania ich pośmiertnego kultu”⁶⁷.

Wśród ubóstwianych ludzi wyróżnia Maréchal szereg grup. Byli to przede wszystkim wybitni uczeni i wynalazcy. Ceres nauczyła ludzi uprawy zboża; Sylvanus wtajemniczył ich w sztukę osvajania i hodowli zwierząt; Bachus pokazał im jak wyrabia się wino; Orfeusz umilił im życie wynalazkiem muzyki. Wielu wybitnych ludzi zasłużyło sobie na kult dzięki niezwykłym cechom umysłu i charakteru. Pallas Atena była czczona ze względu na mądrość; Odyn u Scytów słynął z odwagi; Gracje wielbiono za skromność i urodę.

Do wielkich ludzi zalicza Maréchal bojowników o szczęście ludu, takich jak Herakles, który — jego zdaniem — porwał masy do walki o ich prawa, „przepędzając dworaków, kurtyzany i kapłanów z dworu Augiasza”. Prometeusz był genialnym człowiekiem, który badał prawa natury, a jedno-

⁶⁵ Por. R. de Block: *Evhémère, son livre et sa doctrine*, Mons 1876.

⁶⁶ *Museum de Florence*, Paris 1801, t. VII, s. 30.

⁶⁷ *Dictionnaire des athées*, s. 130. Należy zaznaczyć przy tym, że hasło „Evhemerus” s. 139 pozostawił Maréchal bez uzasadnienia.

cześnie głosił idee demokracji. Wypędził despotę Jowisza i pokazał ludziom, w jaki sposób mogą stać się szczęśliwymi. Nauczył ich sztuki rozpalania ognia, uprawy roli, żeglugi i rybołówstwa.

Jedną z wersji Maréchalowskiego euhemeryzmu jest kult przodków. Przypuszcza on, że wdzięczność wobec ojców rodzin i patriarchów rodów powodowała organizowanie przy ich mogiłach dorocznych świąt kommemoratywnych. Ich groby stawały się ołtarzami, na których składano ofiary. W kulcie przodków znalazło swój wyraz pragnienie „przedłużenia im życia, zaliczania ich nadal do członków swojej wspólnoty” albowiem „ciało w grobowcu wydaje się być obdarzone życiem biernym. Szczątki w mogile są przynajmniej świadectwem, że nasza istota nie jest zniszczona całkowicie. Co prawda pozostaje z niej tylko proch, ale proch jest przynajmniej czymś, co pozwala usunąć z myśli przygnębiającą ideę unicestwienia. Ten sposób rozumowania, wspólny dla wszystkich wrażliwych dusz, zrodził z konieczności kult dla zmarłych”⁶⁸. Z troską o prochy przodków wiązała się wiara w życie ich cieni. Ojcowie rodzin, patriarchowie, przyjaciele i inni dobroczyńcy stawali się po śmierci duchami opiekuńczymi. Stąd wywodzą się — zdaniem Maréchala — rzymskie Lary i Penaty.

Ta linia euhemeryzmu Maréchala, wywodząca się z mistyfikacji aksjologii, będzie prowadzić do świeckiego kultu wielkich ludzi polegającego na desakralizacji reprezentowanych przez nich wartości. Druga linia akcentująca narzucenie kultu przez władców za pomocą kłamstwa lub siły prowadzi do demaskowania szkodliwej społecznie funkcji religii. Co prawda, Maréchal zauważa, że religią posługiwali się niektórzy prawodawcy dla dobra ludzi. Tak było w przypadku Likurga, Numy Pompiliusza i Saturna, który początkowo był despotą, a później zapragnął przywrócić poddanym szczęście i równość wprowadzając wspólnotę dóbr. Na pamiątkę tych wydarzeń obchodzono saturnalia, w czasie których niewolnicy cieszyli się równymi prawami z panami. O ile kult dla dobroczyńców ludzkości, nawet jeśli wprowadzono go dzięki kłamstwu, przynosi — zdaniem Maréchala — zaszczyt ludziom, to kult dla despotycznych władców narzucony przez nich siłą jeszcze za ich życia nazywa on „bałwochwalstwem i zniewoleniem”. Za przykład tego typu bogotwórstwa podaje politykę Aleksandra Wielkiego, który „oprócz podbojów miał inną jeszcze manię; chciał uchodzić za boga, a przynajmniej za syna bożego. Niestety — pisze Maréchal — jakże drogo kosztowała miliony ludzi aureola jednego spośród nich”⁶⁹. Śladami Aleksandra poszli wszyscy królowie francuscy, którzy pragnęli uchodzić za boskich pomazańców i utrzymywali armię księży mających

⁶⁸ *Tableaux de la fable*, t. V, hasło: „Pluton” s. 13.

⁶⁹ *Antiquités d'Herculanum*, t. VII, s. 45.

na celu popieranie despotyzmu. W ten sposób od euhemeryzmu przechodzi Maréchal do krytyki społecznej funkcji współczesnego mu chrześcijaństwa.

Wyraża on przekonanie, że Kościół jest ciałem szkodliwym w państwie. Popiera on i uświęca wszelkie formy rządów opartych na niesprawiedliwości społecznej i ucisku. Kiedy król zostanie namaszczone świętym olejem w Reims, staje się władcą w imieniu Boga. Nie jest on odtąd odpowiedzialny za swoje czyny przed śmiertelnikami. Podczas gdy królowie zakuwają ciała poddanych, księża czynią to samo z ich duszą. Powiadają oni ludowi: „wyniszczaj się w służbie dla tyranów, a im bardziej będziesz uległy na tym padole, tym większa chwała będzie cię oczekiwać w górze. Szczęśliwi, którzy płaczą przez chwilę na ziemi, gdyż będą cieszyli się wiecznie w niebie”⁷⁰.

Moralność katolicka nakazująca przebaczenie czyniącym zło pomaga zagwarantować bezkarność ciemężycielom ludu. Piekło jest bowiem tylko karą urojoną. Boją się go najbardziej ludzie wrażliwi i dobrzy. Nie przeszkadza ono natomiast popełniania nieprawości przez ludzi złych. Kościół pragnie stłumić w ludziach ducha buntu. Temu celowi służy nie tylko jego doktryna moralna, ale same praktyki religijne. Modlący się przybiera zawsze pokorną postawę, klęka, posypuje sobie głowę popiołem, zgina czoło do ziemi. Jego usta wypowiadają słowa godne niewolnika, który „podlizuje się” panu, aby raczył mu dać kawałek „chleba naszego powszedniego”. Świątynie — zdaniem Maréchala — są miejscem, w którym „sprytni i oszukańczy księża i monarchowie zaprawiają łatwowiernych ludzi do niewolnictwa”⁷¹.

W miarę rozwoju wypadków rewolucyjnych i krystalizowania się demokratycznych przekonań Maréchala, wskazuje on na Kościół jako na podporę nie tylko ustroju feudalnego, ale także rodzącego się porządku burżuazyjnego⁷². Odnotowuje fakt straszenia posiadaczy przez przedstawicieli wyższego duchowieństwa, jak np. abbé Maury, iż zniesienie własności kościelnej może być zrozumiane przez zwolenników prawa agrarnego jako zachęta do podziału majątków bogaczy. Dodajmy, że termin „bogacz” nie jest używany przez Maréchala tylko dla oznaczenia szlachty⁷³. W 1793 r. dochodzi on do wniosku, że religia stanowi podporę wszelkich rządów opartych na niesprawiedliwości społecznej: „Religia jest tylko sankcją dla tej wielkiej niesprawiedliwości, która od wielu stuleci i prawie na całej ziemi podporządkowuje siedem ósmym ludzi garstce ich bliźnich”⁷⁴. Pogląd ten wynika z omówionej już Maréchalowskiej teorii

⁷⁰ *Correctif à la Révolution*, s. 176.

⁷¹ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 108.

⁷² *Adresse au peuple des campagnes touchant le clergé*, „*Révolutions de Paris*”, 11—18 décembre 1790, nr 75, s. 503.

⁷³ Por. tamże, s. 509.

⁷⁴ *Correctif à la Révolution*, s. 290.

społeczeństwa. Dopóki społeczeństwo będzie podzielone na różne warstwy społeczne, z których jedna będzie uciskać inną, zawsze będzie ta pierwsza sięgała do religii sankcjonującej niesprawiedliwość.

Kościół — według Maréchala — popiera nie tylko nierówności między warstwami społecznymi, ale sprzyja powstawaniu nierówności między narodami. Rycerskie zakony służyły dokonywaniu podbojów pod pretekstem nawracania na chrześcijaństwo. Podobną rolę, tylko w nieco innej formie, odgrywają misjonarze. Tak np. Łotysze „byli poganami ale ludźmi wolnymi. Wtedy to pojawili się Kawalerowie Mieczowi zbrojni w krzyże i miecze. Łotysze stali się chrześcijanami, ale jednocześnie niewolnikami. W zamian za przyniesione im zdobycze cywilizacji zabrano im ziemię. Odkąd zaczęli przygotowywać sobie miejsce w niebie, stracili je na ziemi”⁷⁵. Carowie rosyjscy pod pretekstem nawracania na wiarę chrześcijańską podbili ludy Kaukazu. Misjonarze torowali drogę kolonizacji Ameryki.

Społecznie szkodliwa funkcja religii nie ogranicza się jednak do narzucanych z zewnątrz więzów mających na celu podporządkowanie jednej warstwy społecznej innej. Jest ona również dziełem samych uciskanych ludzi. Zrodziło ją poczucie bezsilności człowieka wobec sił rządzących społeczeństwem cywilizowanym⁷⁶. „Religia jest produktem wadliwie zorganizowanej cywilizacji”⁷⁷ i owocem beznadziejności życia uciskanych ludzi: „Gdyby na świecie nie było zbrodniarzy i nieszczęśliwych, nigdy nie pojawiłyby się pomysły szukania Boga w niebie”⁷⁸. Człowiek tworzy sobie niebo, chcąc znaleźć schronienie przed niesprawiedliwością, która spotyka go na ziemi. „Myśląc, że będzie szczęśliwy w tej dalekiej przystani, wynajduje sobie władcę, chcąc go nieroztropnie przeciwstawić ziemskim tyranom i ograniczyć ich samowolę”⁷⁹. Trzeba więc skłonić go do powrotu na ziemię, która powinna zaspokajać wszelkie jego pragnienia.

Przytoczone poglądy Maréchala upoważniają nas do stwierdzenia, że próbował on wejść na tę drogę badania wierzeń, która prowadzi do Marksowskiej koncepcji religii jako „westchnienia uciśnionego stworzenia”⁸⁰. Prekursorską w stosunku do marksizmu próbą badania społecznej funkcji religii jest również posługiwanie się metaforą „opium”. Metafora ta jest niewątpliwym dorobkiem francuskiego Oświecenia, choć spotykamy ją już u Leibniza⁸¹. Warto jednak nadmienić, że filozofowie XVIII w. nadają jej często inny sens niż Maréchal. Żaden z posługujących się tą

⁷⁵ *Costumes civils actuels*, t. II, s. 258.

⁷⁶ *De la vertu*, s. 173: „Les dieux sont les enfants de la civilisation impuissante”.

⁷⁷ *Dictionnaire des athées*, s. 8.

⁷⁸ Tamże, s. XXXVIII.

⁷⁹ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 54.

⁸⁰ Por. K. Marks, F. Engels: *O religii*, wyd. 2, Warszawa 1962, s. 29.

⁸¹ Ch. von Rommel: *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels*, Frankfurt am Main 1847, t. II, s. 132. Informacja uzyskana od J. Depruna.

metaforyką nie doszedł do pojmowania religii jako wytworu ustroju opartego na prywatnej własności i społecznym ucisku. Stosują oni metaforę „opium” albo bardzo do niej zbliżone⁸²: „trucizna”, „choroba”, „sen”, najczęściej dla określenia funkcji religii w okresie przejścia od stanu natury do organizacji społecznej. Używają jej jednak często też w sensie pozytywnym, stwierdzając np. że, trzeba było zastosować w przypadkach koniecznych małą dozę „religijnej trucizny” dla wyleczenia ludzi z choroby barbarzyństwa.

Utopijny socjalista Sylvain Maréchal był pierwszym, który — zestawiając religię z opium — krytykował szkodliwą funkcję religii we wszystkich ustrojach opartych na ucisku mas ludowych. Jego ocena „opium” religii jest zawsze negatywna. W odróżnieniu od Holbacha dostrzega on, że ten narkotyk jest nie tylko czymś podawanym z zewnątrz, ale że sam lud poszukuje go, aby móc łatwiej znieść beznadziejną egzystencję w ustroju niesprawiedliwości społecznej.

Maréchal przejął od swoich poprzedników szereg metafor określających społeczną funkcję religii. Powołuje się m. in. na Timajosa Lokrajczyka, który „porównuje stosowanie religii w polityce i moralności do trucizny używanej w medycynie”⁸³. Przytacza również wypowiedź Swifta, że „religia jest *spleenem* duszy”⁸⁴. Nie odnotowuje natomiast użycia terminu „opium” przez Rousseau, Raynala i innych. Dopiero w 1800 r. wspomina o użyciu metafory „opium” przez członka Konwencji, Porchera. Było to jednak w okresie, gdy sam już od dawna ją stosował.

O tym, że Maréchal samodzielnie doszedł do metafory „opium” i nadał jej znacznie głębszy sens niż Rousseau, świadczyłby fakt, że w początkowych pracach znajdujemy tylko wypowiedzi na temat działania opium w sensie właściwym. Opisując w 1788 r. życie różnych narodów, zwraca uwagę na rozpowszechnienie narkomanii w Turcji. Doszukując się genezy tego stanu rzeczy stwierdza, że spowodowały go warunki społeczne. „Naród zniewolony i zbyt słaby, aby mógł zrzucić kajdany, musi uciekać się do uśmierzenia swych cierpień i wynagradzać sobie zło rzeczywiste urojonymi przyjemnościami. Tej ostatniej deski ratunku dostarcza Turkom opium. Upajając się nim, nie dostrzegają opłakanych skutków tej powoli wyniszczającej człowieka trucizny, która oddałaby im większą przysługę, gdyby pozbawiła ich od razu życia. Mnisi muzułmańscy wprowadzili w związku z tym reformę, dając pierwszeństwo winu, a nie opium”⁸⁵.

⁸² Por. M. Skrzypek: *Oświeceniowa metaforyka w Leninowskiej teorii religii*, „Euhemer”, 1971, nr 3, s. 57—66.

⁸³ *Dictionnaire des athées*, s. 483.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ *Costumes civils actuels*, t. II, s. 216. Nieco zmienioną wersję tego fragmentu znajdujemy w utworze L. Prudhomme'a, którego Maréchal jest współautorem: *Les crimes des empereurs turcs*, Paris an III, (1794—1795), s. XVII.

Wzmianka o winie zalecanym przez mnichów zamiast opium nie jest prawdopodobnie przypadkowa i zawiera ukrytą przenośnię. Podobnego sensu można doszukać się w innej jeszcze wypowiedzi Maréchala, zawartej w kolejnym tomie tego samego utworu, odnoszącej się do obyczajów mieszkańców jednego z archipelagów Oceanu Spokojnego: „Wierzą oni w nieśmiertelność duszy. Ten artykuł wiary zawdzięczają, być może, oparom opium, którego zażywają zazwyczaj w czasie pogrzebów swoich bliskich albo kiedy odczuwają zbliżanie się śmierci”⁸⁶. Opisując zwyczaje pogrzebowe u Hindusów, w czasie których żona rzucała się na płonący, pochłaniający szczątki męża stos, Maréchal powiada: „Są pewne bohaterki miłości małżeńskiej, które nie potrzebują opium ani obietnic braminów, aby zdecydować się na rozstanie z życiem”⁸⁷.

Do metafory „opium” w odniesieniu do religii, użytej po raz pierwszy w 1788 r., powraca Maréchal w latach późniejszych. Znamienne, że ciągle występuje ona obok metafor: „trunek” i „środek nasenny”, co wskazuje na akcentowanie funkcji religii jako narzędzia hamującego odruchy społecznego protestu. Nie jest sprawą przypadku, że stosowanie tej metaforyki nasila się wraz z uwstecznianiem się Rewolucji Francuskiej, która pod koniec 1793 r. zwraca się wyraźnie przeciw masom plebejskim. W tym samym czasie burżuazja zmierza do reaktywowania instytucji religijnych, by je wykorzystać jako ideologiczną podporę swego panowania. Tak więc termin „opium” pojawia się u Maréchala na nowo w 1793 r. „Jakże beznadziejny musi być stan społeczny — stwierdza — skoro trzeba go podtrzymywać przy pomocy opium albo trunku”⁸⁸. Do tych metafor „opium” i „gorzalka” dorzuca Maréchal określenia religii jako „choroby”⁸⁹ i „trucizny”⁹⁰. Dziełem, w którym stosuje on powszechnie ową metaforykę, są *Voyages de Pythagore*. Egipski kapłan-astrolog — występujący w tym utworze — określając społeczną funkcję religii, powiada: „Ludzkie namiętności buntują się przeciw rozumowi, kiedy ten chce im się zdecydowanie przeciwstawić. Nie wszystkie domysły astrologii są słuszne; nie przeszkadza, aby były one jeszcze bardziej niedorzeczne, gdyż istnieją tysiące powodów, dla których lepiej uciekać się do tego narkotyku umysłu ludzkiego niż do najmądrzejszego prawa”⁹¹. Pitagoras, reprezentujący w dziele Maréchala myśl materialistyczną, podejmuje określenie kapłana egipskiego i konkluduje, że religia „zakuwa duszę w kajdany i usypia ją pośród najbardziej bierniej abnegacji”⁹².

⁸⁶ *Costumes civils actuels*, t. III, s. 244.

⁸⁷ Tamże, s. 263.

⁸⁸ *Correctif à la Révolution*, s. 279.

⁸⁹ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 161.

⁹⁰ *Le Lucrèce français*, s. 171.

⁹¹ *Voyages de Pythagore*, t. III, s. 20.

⁹² Tamże.

Niemniej powszechna metaforyka związana z pojęciem religii jako „opium” występuje w wydanym w roku następnym *Dictionnaire des athées*. Powołując się na wypowiedź G. Ch. Porchera⁹³, że „siedmioma ósmymi ludzi trzeba rządzić tylko za pomocą opium”, Maréchal dorzuca: „Niechaj te słowa wyrwą was z długiego snu! Aż nazbyt pewne jest, że do tej pory rządzono ludźmi, przepisując im religijne i inne silne środki odurzające”⁹⁴. Wydając w rok później dzieło *Pour et contre la Bible*, powraca on jeszcze raz do tej metaforyki, określając efekt religii jako *servitude soporifique*⁹⁵. Owe liczne przykłady, które przytoczyliśmy, pozwalają nam stwierdzić, że metafora „opium” nie została przez Maréchala użyta przypadkowo. Stosował ją systematycznie dla wyrażania określonych treści.

Metafora „opium”, użyta przez Marksa w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, została przejęta bądź bezpośrednio od francuskiego Oświecenia, bądź też za pośrednictwem filozofów i pisarzy niemieckich, jak Herder, Kant, Heine, Bruno Bauer, Hess⁹⁶. Lenin zaczerpnął ją bezpośrednio od Marksa⁹⁷ i tak samo jak Marks ją rozumiał. Obok tego Lenin stosował jednak szereg innych określeń, przejętych prawdopodobnie bezpośrednio od filozofów Oświecenia, a m. in. od Holbacha, którego dzieła — jak sam przyznaje — zaczął studiować w 1899 r. Pisząc w liście do A. N. Potresowa z 27 VI 1899 r. o uzupełnianiu wykształcenia filozoficznego, stwierdza: „Właściwie tym się teraz zajmuję, zaczawszy od Holbacha i Helwecjusza i zamierzając przejść do Kanta”⁹⁸. Kilka lat później, w 1905 r., powstaje praca Lenina *Socjalizm a religia*, w której interesująca nas metaforyka o proveniencji oświeceniowej jest systematycznie stosowana.

Zalecanie przez Lenina upowszechniania filozofii materialistycznej XVIII w., świadome włączanie przez niego pewnych jej elementów do własnej teorii religii oraz wykorzystywanie oświeceniowej metaforyki, przy jednoczesnym nasycaniu jej nowymi treściami wskazuje na to, że

⁹³ Nazwisko Porchera nie jest podane w pełnym brzmieniu przez Maréchala (w tekście jest P...r). Skrót użyty przez Maréchala wyjaśnił bliski jego współpracownik i autor uzupełnień do *Dictionnaire J. de la Lande: Notice sur Sylvain Maréchal avec des suppléments pour le Dictionnaire des athées*, b.d. i m.w., s. 63. Niektórzy autorzy podają niesłusznie nazwisko: Prieur, który był — podobnie jak Porcher — członkiem Konwencji. Por. Ph. Damiron: *Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande*, Paris 1857, s. 92; I. P. Woronicyń: *Istoria atieizma*, wyd. 3, Moskwa 1930, s. 409—411.

⁹⁴ *Dictionnaire des athées*, s. XLIX—L.

⁹⁵ *Pour et contre la Bible*, Paris 1801, s. 272.

⁹⁶ Por. A. Nowicki: *Metafora opium*, „Euhemer” 1963, nr 5, s. 4; M. I. Szachnowicz: *Lenin i problemy atieizma*, Moskwa—Leningrad 1961, s. 157—169.

⁹⁷ W. I. Lenin: *O stosunku partii robotniczej do religii*, [w:] *Dzieła*, t. 15, s. 397.

⁹⁸ W. I. Lenin: *Dzieła*, t. 34, Warszawa 1957, s. 25.

nie możemy dziś traktować oświeceniowej analizy wierzeń religijnych jako zjawiska historycznego i całkowicie przestarzałego. Sylvain Maréchal, określając religię jako wytwór zorganizowanego na opak społeczeństwa opartego na prywatnej własności, nierówności i ucisku mas ludowych, był z pewnością tym filozofem, którego myśl stanowi pomost między Oświeceniem a marksizmem.

ZA I PRZECIW BIBLIJ

Poglądy Maréchala w zakresie teorii religii znajdują konsekwentne zastosowanie w analizie Pisma św. W krytyce Biblii u Maréchala dostrzegamy co prawda pewne założenia tradycyjnie oświeceniowe: podobnie jak Meslier, Holbach i Wolter reprezentuje on racjonalistyczną metodę badania świętych ksiąg, polegającą na wykrywaniu ich logicznych sprzeczności i niekonsekwencji. Innym zabiegiem jest próba porównywania cudownych faktów z analogicznymi materiałami zaczerpniętymi ze starożytnych religii pogańskich, a przez to pozbawiania cudów biblijnych waloru nadprzyrodzoności. Różni się jednak Maréchal zasadniczo od swoich oświeceniowych poprzedników pod względem oceny Biblii. Wyróżnia on w Starym Testamencie elementy, będące płodem prymitywnej mentalności ludzkiej z okresu stosunków patriarchalnych, od tych wątków, które uważa za wytwór oszustwa kapłanów.

Pogląd na Biblię jako na wytwór ludowej fantazji jest w okresie Oświecenia na wskroś nowoczesny. Był on znamieny w szczególności dla Oświecenia niemieckiego. Trudno jednak przypuszczać, że Maréchal znał dzieła Semlera, Herdera, Lessinga lub Eichhorna. Bardzo cenny wydaje nam się też pogląd Maréchala, według którego Biblia jak i święte księgi innych religii pochodzą z jednego pierwotnego źródła. „Lepsza znajomość Wschodu pozwoliłaby — pisze Maréchal — odkryć wiele ksiąg mogących rywalizować z Biblią. Wszyscy autorzy tych ksiąg czerpali być może z tego samego źródła: od prymitywnego ludu, o którym mówi Platon, a który o mało co nie został odkryty przez nieszczęśliwego naukowca Bailly'ego¹. Nie trudno się dopatrzeć w tej wypowiedzi analogii z hipotezą J. D. Michaelisa o istnieniu tzw. Protoewangelii², którą podejmie jego uczeń J. G. Eichhorn oraz prawdopodobnie niezależnie od nich G. E. Lessing.

¹ *Pour et contre la Bible*, s. 131.

² Por. G. Gusdorf: *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris. 1972, s. 217.

O racjonalistycznym założeniu badania Pisma św. świadczy sformułowanie na odwrocie karty tytułowej *Pour et contre la Bible*: „Nadszedł czas, aby włączyć Biblię do rzędu ksiąg zwyczajnych i odrzucając wszelkie czynniki nadprzyrodzone poddać ją krytyce rozumu”. Zgodnie z tym Maréchal pragnie badać Biblię na płaszczyźnie wszelkich innych dzieł będących wytworem ludzkiego umysłu. Uderza go przede wszystkim niejednorodność jej kompozycji. Dochodzi do wniosku, że jest ona dziełem wielu ludzi, którzy tworzyli oddzielnie poszczególne jej fragmenty. Żyli oni w różnych epokach albo też zapożyczali wątki od różnych twórców, żyjących w innych krajach i epokach, albowiem „prawdy podają sobie ręce okrążając ziemię. Tak samo i bajki”³. Maréchal jest więc przekonany o synkretycznym charakterze wątków Pisma św. Twierdzi, że styl i treść Biblii przypomina szereg świętych ksiąg religii Wschodu. Używanie zwrotów takich jak „Hades” świadczy — jego zdaniem — o wpływach religii pogańskich. Wśród których wyrastało chrześcijaństwo. Zwrot: „Niech się stanie światłość” występuje w księgach hinduskich. Określenie Boga „Jam jest który jest” było wyryte na murach świątyni Izydy. Na tejże świątyni widniał również napis: „Nikt nie może rozwiązać tego, co ja związałem”. Powtarzające się w Biblii liczby 3, 7 i 12 były używane w kultach astralnych Egiptu, Iranu i Babilonu.

W poprzedzających Biblię świętych księgach Maréchal doszukuje się niemal wszystkich podstawowych jej wątków. Za powszechną uznaje legendę o stworzeniu świata. Sądzi, że niemal wszystkie ludy próbowały uchodzić za protoplastów rodzaju ludzkiego. Przodkiem tych ludów miał być stworzony przez ich Boga pierwszy człowiek. Mīt o stworzeniu człowieka, o grzechu pierwszych rodziców popełnionym na skutek podszeptu złego ducha znany był w Chaldei. Wąż, który skusił Ewę, jest reminiscencją z kultów fallicznych. Bohaterowie Biblii są wzorowani na herosach antycznych. Samson przypomina np. Heraklesa. Rozdział XXI Księgi Sędziów jest jak gdyby reminiscencją ze sceny porwania Sabinek. Gwiazda betlejemka przywodzi Maréchalowi na myśl gwiazdę, która prowadziła Eneasza.

Pismo święte jest — według Maréchala — księgą zawierającą pewne prawdy filozoficzne, a obok nich przejawy ignorancji lub oszustwa. W rozdz. III Księgi Eklezjastesa doszukuje się on myśli pochodzących z filozofii materialistycznej. Na poparcie swojego domysłu przytacza wiersz 19: „Przetóż jednakie jest dokończenie człowieka i bydła, i równy stan obojga: jako umiera człowiek, i tak i one umierają” oraz w. 20: „Z ziemię są uczynione i w ziemię się jednako obracają”. W rozdz. IX, 5 neguje się życie pozagrobowe: „umarli nic więcej nie wiedzą, ani dalej

³ *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 21.

mają zapłaty”. W efekcie Maréchal stwierdza, że „tkwi pewna prawda w poglądach dawnych erudyków, których Kościół traktuje jako schizmatyków, gdy przypisują księgę Eklezjastesa filozofowi materialistom”⁴. W Księgach Przypowieści oraz w Księdze Daniela doszukuje się Maréchal pewnych elementów pitagoreizmu, m. in. tzw. reżimu pitagorejskiego w spożywaniu pokarmów. W Nowym Testamencie dostrzega wpływy stoicyzmu, a w nauce apostoła Pawła — panteistyczne pojmowanie świata⁵.

Maréchal jednak sądzi, że wątki racjonalne są zbyt nikłe w porównaniu do przejawów niewiedzy lub oszustwa, które znajdujemy w Biblii. Jej autorzy twierdzą np., że Księżyc jest ciałem niebieskim równym swoją wielkością Słońcu, że nieboskłon zbudowany jest z materii stałej, że Słońce może zatrzymać się na nieboskłonie. O naiwności autorów Biblii ma też świadczyć twierdzenie, że w dolinie Jozafata zbiorą się ludzie wszystkich pokoleń i krajów na sąd ostateczny. Jawnym oszustwem są, według Maréchala, cuda. Porównuje on cudotwórców do alchemików, którzy jakoby umieją wyrabiać złoto, a żyją w nędzy. Cudotwórcy uzdrawiają chorych i wskrzeszają zmarłych, a sami padają ofiarą chorób i śmierci. Latająca księga, chodzący dzban, w którym znajdowała się kobieta, budowanie dla niego domu, o czym pisze Zachariasz w rozdziale V — wszystko to są „mrzonki poszczącego proroka”. Ponieważ kapłani i prorocy propagowali cuda, wykorzystując nieznaną przyczyn naturalnych pewnych zjawisk, Maréchal proponuje, aby w badaniach Biblii wykorzystać najnowsze zdobycze nauk przyrodniczych: „Nasze książki z zakresu nauk matematycznych i fizycznych przyniosły wiele ciosów świętym pismom [...] Cuda przyrody zastępują cuda religijne”⁶.

Pismo św. zawiera — według Maréchala — przeciwstawne sobie elementy również w zakresie etyki. Jednym z najpiękniejszych jego fragmentów jest rozdział XIX Księgi Wyjścia, w którym jest zalecenie miłowania bliźnich. Wysoko Maréchal ceni moralny kodeks Mojżesza, podkreślając jednocześnie, że obok bardzo wzniosłych i pięknych maksym przywódca Żydów głosił nakazy, w których przejawia się okrucieństwo. Niektóre fragmenty, jak np. II rozdział Eklezjastesa, zawierają etykę epikurejską. Jest w nich mowa o korzystaniu z wszelkich doczesnych rozkoszy. W związku z tym przytacza Maréchal wiersz 15 rozdz. VIII: „Chwaliłem tedy wesele, że nie masz nic lepszego człowiekowi pod słońcem jedno jeść, pić a weselić się”; oraz wiersz 9 rozdz. IX: „zażywaj żywota z żoną, którą miłujesz”. Zdaniem Maréchala, tę moralność odnowił La Mettrie w *L'Art de jouir*. Nie można natomiast — stwierdza Maréchal — akceptować fragmentów Biblii stanowiących apologię okrucień-

⁴ *Pour et contre la Bible*, s. 137.

⁵ Tamże, s. 316.

⁶ Tamże, s. XXXII.

stwa. Niemal wszyscy prorocy i patriarchowie dopuszczają się czynów nie liczących z dobrocią bożą i prawdziwą moralnością. Jozue po zdobyciu Jerycha wymordował wszystkich ludzi tego miasta. Saul został pozabawiony przez Boga władzy królewskiej za to, że oszczędził Agaga. Samuel „naprawia” ten błąd, ćwiartując Agaga na sztuki. Salomon po objęciu władzy każe zabić swojego brata. Eliasz morduje 750 kapłanów. Elizeusz spowodował śmierć 42 dzieci, które się z niego naśmiewały. W Księdze Estery Żydzi zabijają dziesięciu synów Amana oraz 75 tysięcy jego poddanych. Dawid pragnie przypodobać się Bogu, dokonując zbrodni. W psalmie CXXXVI powiada: „szczęśliwy, kto pochwyci dzieci córki Babilonu i roztrzaska je o skałę”. „Gdyby tygrysy miały religię — powiada Maréchal — to byłaby ona religią Dawida i jego naśladowców”⁷.

Prorocy lubując się również w opisywaniu scen rozwiązłych, mogą konkurować z fragmentami klasycznych dzieł erotycznych. Nie kryją też własnej zmysłowości i zepsucia. Rozdz. VII Ksiąg Przypowieści maluje sugestywny obraz nierządnic. W Księgach Samuela Dawid przedstawiony jest jako człowiek zdemoralizowany, publicznie demonstrujący swoją nagotę. Nawiązując do libertyńskiego sposobu krytyki Biblii, Maréchal stwierdza, że niemal wszystkie słynne osobistości Biblii — począwszy od Mojżesza, a skończywszy na Jezusie — są nieprawymi dziećmi. Zwykli śmiertelnicy natomiast karani są za cudzołóstwo. Postępowanie proroków dowodzi, że byli oni ludźmi kierującymi się zazwyczaj niskimi pobudkami w swoim działaniu. Zawiść zawodowa powodowała wzajemne ich zwalczanie się. Posługiwali się kłamstwem. Niektórzy z nich, jak Jeremiasz, byli zdrajcami własnego narodu. Maréchal zgadza się więc z konkluzją Bedy Czcigodnego, że „księga Pisma św. winna być zamknięta dla ludu, gdyż jej lektura demoralizuje młodzież”⁸.

Przeprowadzając analizę literacką Biblii, Maréchal dostrzega w niektórych jej księgach wartości estetyczne⁹. Wyraża zachwyt nad Księgą Rut. Porównuje ją do oświeceniowych pastorałek: „Najbardziej subtelną przyzwoitość w formie jest przestrzegana obok prostoty i niewinności [...] Nie znajdziemy nic bardziej łagodnego i przyjemnego u Teokryta i Gessnera”¹⁰. Podobny zachwyt wyraża on w stosunku do *Pieśni nad pieśniami*: „Dużo tracimy nie czytając po grecku Anakreonta [...] Jeszcze

⁷ Tamże, s. 99.

⁸ Tamże, motto i s. 253.

⁹ Na ten fakt zwrócił uwagę I. A. Krywieliew: *Kak kritikowali Bibliju w starinu*, Moskwa 1966, s. 106: „Słvain Maréchal interesował się szczególnie zagadnieniem artystycznej wartości Biblii. Traktował ją nie tylko jako utwór religijny, księgę «świętą», ale również jako dzieło ludowej twórczości, formujące się i dojrzewające w artystycznej fantazji ludu na przestrzeni całych tysiącleci. Interesują go z tego punktu widzenia przejawy niezaawansowanego w sztuce i prymitywnego ale spontanicznie utalentowanego geniuszu przejawiającego się w ludowej twórczości”.

¹⁰ *Pour et contre la Bible*, s. 35.

więcej stracimy, jeżeli nie przeczytamy *Pieśni nad pieśniami* w oryginale”¹¹. Krytykuje natomiast Maréchal nadużywanie alegorii przez autorów Biblii, co powoduje, że ta święta księga, od której zrozumienia rzekomo zależy zbawienie ludzi, jest niejasna i można ją dowolnie interpretować. Poza tym stanowi ona zbiór fragmentów różnych autorów, które nie są ze sobą powiązane w sposób logiczny i często powtarzają się w nieco zmienionych wersjach. Zwrócenie przez Maréchala uwagi na obecność w Biblii różnych rodzajów literackich stanowi cenną próbę, być może intuicyjną, wejścia na drogę tych badań, które rozwiną się w XX w. w postaci tzw. *Formgeschichte*¹². Taki sam pogląd głosił w XVIII w. J. G. Herder¹³.

Maréchal podkreśla też niejednoznaczność wymowę społeczną Biblii. Obok fragmentów zawierających apologię władzy teokratów i despotów dostrzega pewne wątki będące przejawem egalitarystycznych dążeń mas ludowych. Twierdzi nawet, że są w niej zawarte maksymy „rewolucyjne”¹⁴, że „historia żydowska tchnie na każdym niemal kroku najbardziej radykalnym sankiulotyzmem”¹⁵. Przypuszcza, że pewne części Nowego Testamentu są dziełem esseńczyków. Według nich „Jezus przyszedł zwalczać tyranów, zbudzić rodzaj ludzki z niezdrowego snu w niewoli, w którym rozkoszował się tępą bezmyślnością, i wręczyć mu miecz przeciwko despotyzmowi. To nie mogłoby się dokonać bez uzbrojenia ojca przeciw synowi mającemu odmienne od niego poglądy. Ale czyż nie byłoby to przyznawaniem zbyt wielkiej zasługi betlejemicie?”¹⁶ — konkluduje Maréchal. Istotnie, nie posuwa się on do przyznawania Jezusowi roli organizatora ludowego powstania. Sądzi jednak, że Jezus wygłaszał piękne myśli potępiające bogaczy i solidaryzujące się z biedotą, zwłaszcza w XVI rozdziale Ewangelii według Łukasza, ale jego nauka była daleka od urzeczywistnienia tych idei drogą rewolucyjnej praktyki: „Rozdział XVI jest pocieszeniem dla nieszczęśliwych. Ewangelia ta nie jest książką dla bogaczy ale, niestety, trzeba to powtórzyć: nie drogą przypowieści nauczymy rozumu bogaczy i wyżywimy biednych. Dobry kodeks oparty na sprawiedliwości łatwiej powstrzymałby ludzi niż z daleka oglądane piekło i niebo”¹⁷. Wszchemocny Bóg — pisze Maréchal — mógłby pozostawić ludziom lepszy od Ewangelii środek służący zaprowadzeniu na świecie

¹¹ Tamże, s. 138.

¹² Por. Z. Poniałowski: *Wprowadzenie w ewangelie*, Warszawa 1971, s. 19—23, 223—225.

¹³ Za prekursora *Formgeschichte* uważa Herdera G. Gusdorf: *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, s. 225.

¹⁴ *Pour et contre la Bible*, s. XIX.

¹⁵ Tamże, przypis 2.

¹⁶ Tamże, s. 272.

¹⁷ Tamże, s. 294.

sprawiedliwości. Pierwotne gminy chrześcijańskie, agapy, realizowały co prawda ideał społecznej równości: „Rezygnując z demona własności, mieszkańcy Antiochii żyli pod nazwą chrześcijan jak bracia. Agapy pierwotnego Kościoła odrodziły obyczaje patriarchalne dawnych czasów, owych szczęśliwych wieków”¹⁸. W *Dziejach Apostolskich* jest mowa o gminach, w których wszyscy „pospołu i wszystko mieli wspólne” (II, 44); „żadnego między nimi nie było niedostatecznego” (IV, 34). Owe agapy były — zdaniem Maréchala — organizowane jednak już wcześniej przez Pitagorasa. Ich rozprzestrzenienie się wśród chrześcijan było zresztą niemile widziane przez przywódców Kościoła: „To właśnie ten filozof [Pitagoras — M. S.] jako pierwszy ustanowił agapy. Pierwsi chrześcijanie zawładnęli nimi i wkrótce nadużywali ich tak, że św. Paweł ich za to zganił”¹⁹. Idea agap obca była temu apostołowi. On też był sprawcą podporządkowania chrześcijan despotyzmowi. W liście do Rzymian głosił, że wszelka władza pochodzi od Boga (XIII, 1), i że kto się jej sprzeciwia, ten sprzeciwia się samemu Bogu (XIII, 2). „Święty Paweł, który nazywał się obywatelem rzymskim, wygłaszał nauki nadające się tylko dla niewolników. Nie trzeba też szukać innej przyczyny postępów rodzącego się chrześcijaństwa niż gorliwość, z jaką jego założyciele pochwalali władców i przysposabiali lud do jarzma. Religia chrześcijańska nie jest kultem republikańskim ani moralnością wolnych ludzi”²⁰. Głosząc idee podporządkowania się władzom, apostoł otwiera jednocześnie drogę kapłanom do pasożytniczego życia. W liście do Koryntian (IX, 11) głosi, że kapłani mają prawo do dóbr materialnych swoich wiernych w zamian za oddawane im dobra duchowe. Mają oni prawo żyć z ołtarza (IX, 13). By przygotować lud do takiej wymiany „usług”, apostoł Paweł głosi pogardę dla rozumu powiadając, że kto jest głupi z woli Boga, mądrzejszy jest od wszystkich ludzi.

Występujące przeciw szkodliwej społecznie funkcji moralności katolickiej, nakazującej bierne znoszenie cierpienia, Maréchal dostrzega w niej narzędzie władzy panujących, albowiem „cierpliwość rządzonych rozzuchwala rządzących”²¹. W okresie średniowiecza — stwierdza Maréchal — Kościół rozszerza swoje panowanie nad coraz to nowymi ludami dzięki poparciu królów. Wojska nawróconego Chłodwika stają się „żelazną kolumną chrześcijaństwa. Krew Wizygotów cementuje Bazylikę św. Piotra”. Dostrzeganie przez Maréchala dwójakiej funkcji społecznej pierwotnego chrześcijaństwa: odbicia egalitarnych aspiracji mas ludowych oraz narzędzia ich ucisku ze strony zwierzchników Kościoła sprzymierzonych z des-

¹⁸ *Histoire universelle en style lapidaire*, s. LXVI.

¹⁹ *Pour et contre la Bible*, s. 314.

²⁰ Tamże, s. 324.

²¹ *Histoire universelle*, s. LXXIX.

potychną władzą świecką — powodowało pewne trudności w ocenie postaci Jezusa.

Początkowo, zgodnie ze swoim euhemeryzmem, uważał go za postać historyczną. Sądził, że Jezus był jednym z twórców wielkich religii, którzy uciekali się do impostury. Twierdził ponadto, że w Jezusie należy widzieć fanatyka, którego jednak nie należało karać śmiercią, a tylko nakłonić do wyrzeczenia się pretensji uchodzenia za syna bożego. Z owym typem poglądów na postać Jezusa, który można spotkać wcześniej u Mesliera, miesza się w dziełach Maréchala wątek o proveniencji libertyńskiej, uprawiany w drugiej połowie XVIII w. m. in. przez Sade'a: Jezus jest tylko nieślubnym dzieckiem, które nie zasługuje na cześć boską. Matka Boska nie może być przykładem moralnego życia dla kobiet.

Po wybuchu rewolucji Maréchal zmienia radykalnie pogląd na Jezusa, zbliżając się bardziej do koncepcji Rousseau. Od 1790 r. coraz częściej spotykamy określenia w rodzaju: „dobry Jezus” oraz „prawodawca chrześcijan”. Maréchal podkreśla tym razem jego plebejskie pochodzenie i nazywa go „synem cieśli” urodzonym w stajni. Widzi w nim obrońcę biednych, przeciwnika księży i tyranów, głosiciela tolerancji i pokoju. Pogląd ten pojawia się w okresie antyklerykalnej kampanii prowadzonej przez Maréchala po wprowadzeniu konstytucji cywilnej duchowieństwa. Zauważmy, że przypomnienie plebejskiego pochodzenia Jezusa, jego skromności i prostoty godziło w księży, którzy nie chcieli wyrzec się swoich majątków i stać się skromnymi urzędnikami państwowymi. „Złoto — powiada Maréchal — nie może błyszczeć w tabernaculum Boga - człowieka urodzonego w stajni”. Kiedy wiosną 1792 r. rewolucjoniści pragnęli znieść specjalne ubiory księży, Maréchal znów powołuje się na ubóstwo i skromność Jezusa i apostołów: „Gdy Jezus Chrystus, a po nim apostołowie nauczali na skrzyżowaniach dróg, przy wejściu do osiedli, u stóp drzwi, nie mieli na sobie sutanny, komży, ornatu i stuły. Nie noszono przed nimi zapalonych w samo południe świec”.

W 1793 r. Jezus staje się głosicielem republikanizmu i wszelkich cnót sankiulockich. W *Almanach des républicains* Maréchal opatrzył to imię następującym komentarzem: „Jezus Chrystus, męczennik. Ten Hebrajczyk został skazany na powieszenie za usiłowanie dokonania świętego powstania wśród sankiulotów Jerozolimy”²². Oczywiście trudno było się wycofać Maréchalowi całkowicie z zajmowanego wcześniej stanowiska, dlatego też stwierdza, że należy wybaczyć Jezusowi szarlatanizm jego życia ze względu na śmierć, która była „dosyć piękna”. Wypowiedź ta świadczy zresztą o wewnętrznych rozterkach Maréchala w ocenie działalności założyciela chrześcijaństwa. Stawiając go na równi z Apoloniuszem z Tiansy,

²² *Almanach des républicains*, Paris 1793, s. 40.

podkreśla jeszcze raz fakt, że obaj zepsuli swoją naukę przez domieszkę „szarlataństwa”. W okresie dechrystianizacji Maréchal jeszcze bardziej zdecydowanie przeciwstawia Jezusa księżom i przypomina, że wypędził on „kucpów” ze świątyni.

W 1798 r. powraca jednak Maréchal do koncepcji Jezusa — „impostora”, którego zasady stały się przyczyną wielu nieszczęść, kiedy religia stała się religią księży²³. W *Dictionnaire des athées* potępia jego moralność²⁴. Zajmując na nowo postawę nawiązującą do Mesliera, Maréchal przeprowadza krytykę poglądów Rousseau. Zwracając się do księży powiada: „Próżno chełpicie się pochwałą Jezusa przez najbardziej elokwentnego, ale nie najmądrzejszego z pisarzy XVIII w. Apologia Ewangelii dokonana przez J. J. Rousseau i komentarz Apokalipsy Newtona dowodzą jedynie, że genialnym ludziom przytrafia się, podobnie jak i wszystkim innym, osłabienie władz sądenia”²⁵. Zauważmy przy okazji, że jest to jedyny fragment w dziełach Maréchala, w którym ustosunkowuje się on krytycznie do filozofa, którego wzór osobowy propagował przez wiele lat. Maréchal jednak i tym razem nie potępia całkowicie Jezusa. Przyznaje, że niektóre jego wystąpienia, jak np. Kazanie na Górze, mogą być zaakceptowane przez filozofię świecką. Nie jest całkowicie pewny, czy Jezus pragnął bronić interesów mas ludowych, czy też kierował się teorią podwójnej prawdy: egzoterycznej i ezoterycznej, jednej dla mas, drugiej dla bliżej znanych sobie osób.

Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy w dziełach Maréchala zaczyna torować sobie drogę jeszcze inny pogląd, związany z jego astralistyką, że Jezus był jedynie mitem solarnym. Przesłanki tej koncepcji istniały już w początkowych dziełach Maréchala. W *Catéchisme du curé Meslier* (1790) wyraża myśl, że problem zmartwychwstania Jezusa należy nie do historii ale do mitologii. W 1791 r. wyraża powątpiewanie co do realności istnienia Chrystusa²⁶. We *Voyages de Pythagore* opisuje szereg uroczystości na cześć bóstw astralnych, które przypominają święta chrześcijańskie. W utworze *Pour et contre la Bible* powołuje się na Dupuisa: „Utrzymuje on, że Jezus nigdy nie istniał. Chrystus jest tylko Słońcem, a kult chrześcijan kultem wielbicieli tej gwiazdy. Jest to oczywiście — dorzuca Maréchal — tylko domysł erudyty”²⁷. W związku z tym poglądem pojawia się przed Maréchalem kolejny problem, czy postać Jezusa powstała jako wytwór imaginacji ludu, czy też jest wymysłem kapłanów. Pierwszą z tych wersji genezy mitu o Jezusie oraz innych mesjaszach

²³ *Le Lucrèce français*, s. 150.

²⁴ *Dictionnaire des athées*, s. 25.

²⁵ *Pour et contre la Bible*, s. XII.

²⁶ *Dictionnaire des honnêtes gens*, Paris 1791, s. 6.

²⁷ *Pour et contre la Bible*, s. 380.

znajdujemy w *Pensées libres sur les prêtres* (1797): „We wszystkich prawie krajach i od wielu wieków lud nie jest zadowolony ze swego położenia; odwołuje się on do istoty nadprzyrodzonej, która winna zejść na ziemię, aby zmienić lub przynajmniej poprawić istniejący stan rzeczy. W Delfach przepowiadano przyjście syna Apollina, który miał sprawić panowanie sprawiedliwości wśród ludzi. Rzymianie oczekiwali króla zapowiadanego przez sybille. Hindusi liczyli na Wisznu, który miał im się ukazać w postaci centaury. Persowie wzdychają do Alego; Chińczycy do Fo. Japończycy spodziewają się boga Peirum i Karabadoksi; Syjamczycy — Sammonokodona. Hebrajczycy ciągle myślą o swym Mesjaszu. Chrześcijanie wierzą w powtórne przyjście Jezusa — pod straszną postacią surowego i nieubłaganego sędzi”²⁸.

Drugą możliwością powstania legendy o Jezusie jest oszustwo kapłanów. Wydaje się, że Maréchal nie doszedł do definitywnych konkluzji na temat genezy postaci Jezusa i jej społecznej wymowy. Świadczy o tym wypowiedź z *Pour et contre la Bible*, która jest próbą podsumowania zawartych tam rozważań. Zarzucając Jezusowi jako człowiekowi szereg cech niegodnych „boga-człowieka” autor konkluduje, że być może ów „bóg-człowiek” zupełnie nie istniał²⁹. Miesza się w tej wypowiedzi koncepcja euhemerystyczna, a zwłaszcza jej wersja posługująca się kategorią „impostury” — z poglądem, że Jezus był jedynie postacią mityczną.

Niektóre z tych sprzeczności w poglądach Maréchala są pozorne, gdyż odzwierciedlają zrozumienie sprzeczności tkwiących w samej religii. W centrum problematyki związanej z oceną Biblii i postaci Jezusa leży właśnie dychotomiczna koncepcja społecznej funkcji wszelkich religii, a wśród nich również i chrześcijaństwa. Wierzenia ludzkie stanowią nie tylko „opium” podawane ręką kapłanów, ale są one wytworem mentalności uciskanych, którzy odnajdują w Bogu realizację swoich ziemskich pragnień. Dlatego właśnie Biblia zawiera sprzeczne ze sobą elementy, będące bądź dziełem oszustwa i fanatyzmu kapłanów, bądź wytworem wyobraźni prostych ludzi. Interesująca jest zwłaszcza dokonana pod tym kątem widzenia analiza Nowego Testamentu. Przeprowadzona tam przez Maréchala ocena społecznej funkcji chrześcijaństwa jest jednym z jego największych osiągnięć, jak również i osiągnięć myśli oświeceniowej. Dostrzega on w chrześcijaństwie nurt ludowy, potępiający bogaczy, despotów i urzeczywistniający w agapach ideę równości, oraz nurt reprezentowany przez przywódców Kościoła, który będzie zmierzał w kierunku uczynienia z chrześcijaństwa podpory władzy cesarzy i królów. I tu właśnie pojawia się przed Maréchałem trudność oceny postaci Jezusa: czy reprezentował

²⁸ *Pensées libres sur les prêtres*, Paris an VI, s. 156. Por. ten sam fragment w *Dictionnaire des athées*, s. LIX.

²⁹ *Pour et contre la Bible*, s. 398.

on ideały ludu, czy też popierał jego ciemnych? Najwygodniejszym sposobem uniknięcia tego dylematu było zrezygnowanie z uznania historyczności Jezusa na rzecz koncepcji mitycznej genezy tej postaci. Koncepcja ta przejawia się coraz bardziej wyraźnie w ostatnich dziełach.

W refleksji Maréchala nad Biblią możemy zaobserwować doniosły przełom w oświeceniowej krytyce Pisma św. Niemal wszyscy wybitni materialści XVIII w. zajmujący się analizą Biblii ustosunkowują się do niej w sposób zdecydowanie negatywny, czego wyrazem są bardzo ostre sformułowania skierowane pod adresem jej twórców oraz występujących w niej postaci. Negatywna jest również ogólna ocena Pisma św. i postaci Jezusa dokonana przez Maréchala. Nie można jednak postawić mu zarzutu wysuniętego pod adresem wielu krytyków Biblii tego okresu. „Rozumiemy historyczne uwarunkowanie ich krytyki, a w konsekwencji znaną jej ograniczoność — pisze Krywielew — Oczywiście, zbędne ostre epitety, których używali francuscy filozofowie Oświecenia w stosunku do autorów Biblii, są nieprzyjemne i niesłuszne. Również i ogólna ocena, odpowiadająca tym epitetom, wygląda na jednostronną — nie ma w niej zrozumienia tego, że biblijne księgi są odbiciem pewnego historycznego etapu rozwoju społecznej świadomości”³⁰. Tenże autor przyznaje, że Maréchal różni się od pozostałych filozofów XVIII w. tym, że dostrzega w Biblii pewne wartości estetyczne i etyczne, będące wytworem prymitywnej twórczości ludowej. Jeżeli do tych słusznych obserwacji Krywielewa dołączymy przedstawioną przez nas refleksję nad złożoną społeczną funkcją nauk zawartych w Biblii³¹, to zauważymy, że Maréchal podzielał poglądy swoich poprzedników próbuje jednocześnie wyjść poza nie. Dlatego jego dzieło poświęcone tej problematyce nosi tytuł: *Za i przeciw Biblii*.

Przy dzisiejszym stanie wiedzy wyjaśnianie niektórych tekstów biblijnych przez Maréchala okazuje się naiwne; są to przeważnie domysły nie poparte naukową argumentacją. Prace pierwszych biblistów francuskich, R. Simona i J. Astruca, nie były mu znane. Dlatego też większą wartość ma postawienie przez niego pewnych problemów niż ich rozwiązanie.

³⁰ I. A. Krywieliew: *Kak kritikowali Bibliju w starinu*, s. 138. Por. też G. M. Liwszic: *Oczerki istoriografii Biblii i ranniego christianstwa*, Mińsk 1970, s. 124. Autor tak pisze m. in.: „Maréchal sądzi, że o Biblii pisano zawsze tendencyjnie. Teologowie wyolbrzymiali jej zalety, a ich przeciwnicy, odwrotnie, podkreślali jej braki”.

³¹ Domysł Maréchala o dwojakiej genezie i społecznej funkcji Biblii został w pełni uzasadniony przez naukowe badania nad początkami chrześcijaństwa. Por. J. Keller: *Chrześcijaństwo, [w:] Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971, s. 338—339.

KULTY ŚWIECKIE

Maréchal jest głównym teoretykiem i propagatorem laickich kultów w okresie francuskiego Oświecenia i Rewolucji Francuskiej. Koncepcja tych kultów stanowi ważny aspekt jego teorii religii. Jeżeli bowiem — zgodnie z redukcjonizmem Maréchala — religia jest mistyfikacją treści świeckich, to właściwe rozpoznanie jej winno prowadzić do demystyfikacji, a więc do odrzucenia tego, co irracjonalne, oraz do zaakceptowania jej realnych, ziemskich treści. Maréchal nie zatrzymuje się więc na próbie destrukcji wierzeń przez pozabawienie ich cech nadprzyrodzoności. Na miejsce religii tradycyjnej pragnie wprowadzić kultury świeckie, będące religią zrjonalizowaną, „naturalną” i ateistyczną. „Bóg” staje się w niej jedynie „sposobem mówienia”¹. Próbę wprowadzenia owych kultów przez Maréchala należy wyjaśnić tym, że zgodnie z poglądami Oświecenia religia tradycyjna nie może zniknąć dopóki będą istniały czynniki religiotwórcze. Zanim to nastąpi filozof ma obowiązek szukania innych dróg dla odsunięcia ludzi od „szkodliwych przesądów”. Musi on, wykorzystując dawną teorię „podwójnej prawdy”, zmierzać do eliminacji wierzeń tradycyjnych drogą głoszenia „religii”, która w rzeczywistości religią nie jest, gdyż posługuje się świadomie pseudoreligijną formą. Tendencja do wprowadzenia kultów świeckich opiera się na przekonaniu, że lud zwraca uwagę jedynie na zewnętrzne formy kultu, a nie na jego treść. Jeśli więc nie jest on zdolny do szybkiego przyswojenia sobie pewnych racjonalnych prawd, to należy mu je podawać w formie pseudoreligijnej i posługiwać się przy tym „niewinnym kłamstwem”. „Kapłani — powiada Maréchal — przybrali teologię w strzępy fizyki. Oddaję im dziś pięknym za nadobne. Aby przyciągnąć ludzi do kultu Natury, przystrajam ją chwilowo w szatę bogów [...] Powiecie, że to wszystko jest już znane. Zgadzam się. Zmieniły się tylko słowa, ale to wystarczy, aby nakłonić lud do zmiany stanowiska

¹ Por. A. Nowicki: „Bóg” jako „modus loquendi”; „Euhemer” 1958, nr 6, s. 17—20.

i przejścia do obozu prawdy. Posługuję się w stosunku do niego kłamstwem, to prawda; jednak fikcje są tylko rusztowaniem świątyni Rozumu. Z chwilą, gdy gmach będzie gotowy, zburzymy rusztowanie albo pozwolimy mu rozlecieć się ze starości”².

Już ten przytoczony krótki fragment wskazuje na doniosłość świeckiego religiotwórstwa w filozofii Maréchala. Świadczy mianowicie o tym, że nie chce on traktować świeckich kultów jako celu, ale widzi w nich środek służący całkowitej laicyzacji.

1. KULT NATURY

Próbując dokonać typologii proponowanych przez Maréchala pseudo-religijnych kultów, można by wyodrębnić wśród nich kilka grup. Przedmiotem ubóstwiania będzie najprzód kosmos albo natura wraz z nieodłącznym ładem oraz powszechną jej zasadą — rozumem.

Ponieważ fragmentem przyrody jest społeczeństwo, kult dla ładu naturalnego jest zarazem kultem zgodnego z ładem natury ładu społecznego. Wiemy zaś, że takim ładem społecznym odznacza się u Maréchala społeczeństwo egalitarne albo komunistyczne. Kult Natury służy zatem jako oręż w walce z ustrojem opartym na ucisku i niesprawiedliwości. Podobne funkcje pełnią też inne proponowane przez Maréchala kulty świeckie. Dlatego też kult Natury przybiera najbardziej rozwiniętą postać, gdy wiąże się z patriarchalnym kultem ojca rodziny, którego załączki dostrzegamy już w *Livre échappé au déluge*³. Wydając w 1790 r. *Décret de l'Assemblée Nationale portant réglemant d'un culte sans prêtres*, Maréchal proponuje, aby na miejsce katolickich ceremonii religijnych wprowadzić kult Natury, bez świątyń i księży *ex professo*. Polegałby on na „zwracaniu się z hymnami wdzięczności do Boga-Natury, podziwianiu jego cudów przez ludzi, zacieśnianiu między nimi więzów braterstwa poprzez pewne niewinne praktyki, w których wszyscy mogliby brać udział; patriarcha osiedla albo ojciec rodziny mógłby równie dobrze, jak dotychczas ksiądz, sprawować funkcje kapłańskie. Aby godnie pełnić tę prostą i dostojną funkcję, nie trzeba posiadać innych predyspozycji poza odpowiednim wiekiem i uczciwością”⁴.

„Naturalność” nowego kultu ma przejawiać się już w samym fakcie pełnienia funkcji kapłana przez osobę predystynowaną do tej funkcji z racji wieku. Zniesione zostają „sztuczne” ubiory liturgiczne. Artykuł VI

² *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 110—111.

³ *Livre échappé au déluge*, Paris 1784, s. 94—98.

⁴ *Décret de l'Assemblée Nationale portant réglemant d'un culte sans prêtres ou moyen de se passer de prêtres sans nuire au culte*, Paris 1790, s. 1.

„regulaminu kultu bez księży” precyzuje, że „ojciec rodziny będzie przewodniczył ceremonii zawierania małżeństwa i potwierdzał narodziny dzieci”. Będzie on również „pocieszał chorych i uświetniał swoją obecnością uroczystości żałobne” (art. VII). Po wysłuchaniu zaś zeznania winnych będzie wyznaczał im rodzaj rekompensaty należnej poszkodowanemu.

Miejscem świątyni ma być w porze letniej najwyższe wzniesienie w pobliżu osiedla, a w porze zimowej — mieszkanie ojca rodziny. Pewne uroczystości mają odbywać się o wschodzie słońca, a „kapłan” siedzący na wzniesieniu i oparty o kij pasterski ma błogosławić dzieci i młodszych od siebie sąsiadów, w imię Boga-Przyrody. Najstarsze drzewo w kantonie ma stanowić święte miejsce dla „kapłana” — ojca rodziny. U stóp tego drzewa mają być grzebani patriarchowie.

„Naturalne” ceremonie mają zastąpić święta i uroczystości katolickie. Miejsce komunii wielkanocnej ma zająć poczęstunek chlebem po żniwach oraz winem — po zakończeniu winobrania. Każdego roku, w dniu 1 kwietnia, ojciec rodziny otoczony dziećmi ma dokonać obchodu pól, wznosząc inwokację do Boga Płodności. Na przełomie jesieni i zimy ma być czczona „pamięć zmarłych wielkich ludzi, to znaczy osób, które przyniosły rodzinie największy zaszczyt poprzez swoje cnoty”⁵.

Zamiast Bożego Narodzenia proponuje Maréchal obchodzenie uroczystości na cześć noworodka płci męskiej, który urodził się w danej rodzinie w ciągu ostatniego roku. Wielki Piątek ma natomiast stać się dniem poświęconym osobie, która najwięcej doznała cierpienia w ciągu roku.

Przykładem nowego rodzaju „sakramentów” jest konfirmacja. Podlegają jej młodzieńcy, którzy ukończyli dwadzieścia lat. W tym uroczystym dniu stawiają się oni przed „kapłanem”, który wkłada każdemu na głowę *bonnet de la liberté* i wypowiada formułę: „Pozdrawiam cię w imieniu rodziców i bliźnich. Natura uczyniła ciebie tak jak nas mężczyznę. Potwierdzamy ci jego prawa, a ty musisz je potwierdzić czynami”. Podobny obrzęd miał odbywać się z okazji ukończenia piętnastu lat przez dziewczęta.

Wypracowaną przez siebie w 1790 r. formę kultu Natury powiązanego z kultem ojca rodziny propaguje Maréchal w okresie dechrystianizacji. Pragnął on wykorzystać wzrost antyreligijnych nastrojów do urzeczywistnienia tego kultu w praktyce. Relacjonując sukcesy dechrystianizacyjnej działalności Fouchégo w dep. Nièvre, Maréchal pragnie przekonać swoich czytelników, że ten komisarz Konwencji wprowadził świecki kult ojca rodziny, co było — jak wiemy — jedynie pobożnym życzeniem Maréchala. „W każdą dekadę — powiada — rodziny zbierają się w swoich domach; gospodarz domu albo najstarszy z ojców zwraca się z pieśnią i modlitwą

⁵ Tamże, s. 14.

do dobrej Matki Natury, która opiekuje się wszystkimi swoimi dziećmi; modlitwa owego kapłana o białych włosach jest powtarzana przez zgromadzonych. Następnie śpiewa się hymn patriotyczny; wszyscy całują się i zasiadają wesoło do stołu, a niebo [czyli przyroda] cieszy się ze słów dyktowanych przez serce bez uciekania się do wikariusza lub kapelana”⁶.

Kultowi ojców poświęcił Maréchal miesiąc marzec w swoim *Almanach des républicains*, a ostatni dzień tego miesiąca przeznaczył na „święto ojców”. Jest to próba powiązania „kultu domowego” z kultem wielkich ludzi.

O znaczeniu tej świeckiej religii w całości poglądów Maréchala świadczy również próba włączenia jej w latach 1797—1798 do „kultu ludzi bez Boga”. Członkami Stowarzyszenia Ludzi bez Boga mogą być tylko ojcowie rodzin. Najbardziej zaszczytne stanowiska są w nim przyznawane starcom. Błogosławią oni noworodki, dokonują ich „konsekracji” w imię Cnoty, patronują ceremonii zawierania małżeństw⁷.

Wersja kultu patriarchalnego, jaką prezentuje Maréchal w *Voyages de Pythagore* (1799), niewiele różni się od tej, którą poznaliśmy na podstawie *Décret de l'Assemblée...* Istotną różnicą jest unikanie reminiscencji z kultu chrześcijańskiego. Idea uważania ojca za najwyższy autorytet pozostała ta sama. Tak samo powiązany jest kult patriarchalny z kultem Natury: „Każdego dnia o wschodzie słońca najstarszy, oparty jedną ręką o kij patriarchalny, drugą błogosławi dzieci w imię Natury”⁸.

Formalnymi środkami wyrazu kultu Natury są w utworach Maréchala „modlitwy” i hymny, przeznaczone na użytek wyznawców tej świeckiej religii. Hymny te odnoszą się najczęściej do pewnych elementów przyrody, które zasługują na szczególną uwagę i wdzięczność człowieka, jak np. Słońce i Księżyc. Próby komponowania modlitw do Natury spotykamy już w dziełach Maréchala sprzed rewolucji⁹. Tę formę wielbienia przyrody rozwinął on jednak dopiero w *Voyages de Pythagore*, gdzie w „Hymnie do Słońca”¹⁰ (obejmującym 36 strof na 14 stronach druku), autor sławi to ciało niebieskie jako „alfę i omegę wszelkich rzeczy”, sprawcę harmonii przyrody, źródło światła, ciepła, ozdobę nieba, „ojca rolnictwa” i „malarza natury”. Słońce jest wreszcie ucieleśnieniem sprawiedliwości, gdyż jednako rozdziela swoje dobrodziejstwa. Dlatego też — twierdzi Maréchal — stanowi przedmiot uwielbienia od najdawniejszych czasów. Wszystkie ludy jemu wznosiły ołtarze i „tylko jemu powinno się je wznosić”. Różne bóstwa reprezentowały atrybuty Słońca, ale w ostatecznym rachunku to ono było właściwym przedmiotem kultu i do tego kultu należy powrócić.

⁶ *Tableau historique des événements révolutionnaires*. Paris an III, s. 18.

⁷ Por. *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu* (Paris), an VI, s. 28—29.

⁸ *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 280.

⁹ Por. *Costumes civils actuels*, t. III, s. 11.

¹⁰ *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 428—442.

*

Jednym z aspektów kultu Natury jest proponowany przez Maréchala kult istniejącej w niej harmonii: „Bogiem jest ład, dzięki któremu wszechświat istnieje i zachowuje postać, w jakiej możemy go oglądać”¹¹. Powszechną zasadą ładu w przyrodzie jest miłość. Wiąże ona wszystkie elementy przyrody w jeden łańcuch bytów, ożywia wszechświat i ogrzewa go „świętym ogniem”¹². Miłość jest zasadą płodności i tworzenia. Stanowi ona siłę sprawczą harmonii panującej wśród ludzi. Jest elementem najtrwalej wiążącym rodzinę. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że idealnym ustrojem społeczeństwa jest dla Maréchala — w początkowych latach twórczości — patriarchalizm, zrozumiemy obsesję, z jaką głosił kult Miłości, który miał służyć jako czynnik wiążący jego utopijne „rodziny”. Była to swoista transpozycja „miłości” kosmicznej na miłość małżeńską.

Kultowi Miłości poświęcił Maréchal w całości drugie chronologiczne dzieło: *Le Temple de l'Hymen dédié à l'Amour* (1771). Wyrazem owego kultu jest używanie specyficznego sposobu mówienia. Miłość i małżeństwo określane są jako bóstwa i mają one wspólną świątynię, która posiada tajemną moc, zdolną przyciągnąć do siebie wszystkich bez wyjątku śmiertelników. W kulcie Miłości — stwierdza Maréchal — nieznanne jest zjawisko „ateizmu”¹³. Maréchal proponuje zbudowanie świątyni Hymenu i podaje szczegółowy jej projekt¹⁴.

Kult miłości stanowi również próbę zastąpienia chrześcijaństwa przez świecką religię „naturalną”. Maréchal proponuje przy tym nie tylko zastąpienie przedmiotu dotychczasowego kultu, ale również przeobrażenie jego strony obrzędowej. Antychrześcijański charakter nowych ceremonii i symboliki „religijnej” jest bardzo wyraźny. Na miejsce wyobrażeń dobrych i złych duchów wprowadza się symbole przyjaciół i wrogów czystej miłości. Święci katolicy zastąpieni są cnotliwymi małżonkami.

O praktycznej możliwości realizacji kultu Miłości był Maréchal przekonany na podstawie jego powszechności w czasach starożytnych, aczkolwiek w zmystyfikowanej formie. Wskazuje on w związku z tym na ubóstwianie Wenery, Amora, Priapa oraz innych bóstw fallicznych. Wśród współczesnych mu ludów egzotycznych intrygują go „kulty Miłości” u mieszkańców Tahiti. Powołuje się również na fakt, że wielu wybitnych ludzi oddawało hołd jedynie Miłości¹⁵.

Szczególną rolę w Maréchalowskim kulcie Miłości odgrywa kobieta.

¹¹ Tamże, t. V, s. 303.

¹² *Bergeries*, Paris 1770, s. 42.

¹³ *Dictionnaire d'Amour*, Paris 1788, s. 13.

¹⁴ Por. *Le temple de l'Hymen dédié à l'Amour*, s. 46—47.

¹⁵ Por. *Dictionnaire des athées*, s. 10: hasło „Anacréon”.

Jest ona ucieleśnieniem piękna fizycznego i duchowego: „jeżeli coś w naturze zasługuje na cześć boską, to jest nim przede wszystkim piękno”¹⁶. Jest ono bóstwem, w które nigdy się nie wątpi¹⁷, i należy oddawać mu kult, gdzie tylko się je spotka¹⁸. Maréchal zgadza się z Platonem, że piękno poprzedzało bogów¹⁹ i wysuwa przypuszczenie, że deifikacji podlegało w szczególności piękno kobiece. „Wam zawdzięcza przesąd swoje pochodzenie — powiada, zwracając się do kobiet — gdyż łatwo boską rzeczą mogło stać się piękno; dla najpiękniejszej z was budowano pierwsze ołtarze. Piękno ustąpiło miejsca nieśmiertelnym bogom. O, kobiety! Wasz ołtarz zburzono, a wy upokorzone tą zuchwałością zaczęłyście wielbić wątpliwego boga, który wszystko od was przejął”²⁰. Ubóstwione piękno kobiet odnajduje Maréchal w mitycznych Gracjach, Muzach oraz w Wenus. Chodzi mu więc o to, aby przestać wielbić kobietę w postaci zmystyfikowanej, a stworzyć dla niej kult świecki.

Maréchal nie ujmuje kultu kobiety jedynie w płaszczyźnie estetycznej. Nie chodzi mu tylko o uznanie piękna za wartość godną uwielbienia w świeckim znaczeniu tego słowa. Pragnie on uczynić z kultu kobiety narzędzie przebudowy społeczeństwa w duchu szlachetnych i wzniosłych ideałów. Kobieta — jego zdaniem — pomogła mężczyźnie wydostać się ze stanu barbarzyństwa. Dzięki niej dzikus zaczął pisać wiersze. „Macie — apeluje Maréchal do kobiet — w swym ręku najlepszy klucz do naszego serca. Od was tylko zależy dokonanie najbardziej szczęśliwej rewolucji; być może, że tylko wy możecie jej dokonać z powodzeniem. Jako źródło naszych przyjemności możecie również stać się krzewicielkami dobrych obyczajów, a wtedy zrealizujecie próżne tytuły „władczyń” i „bogiń”, jakimi obsypuje was dworska etykieta i fałszywość po to tylko, aby łatwiej was uwieść”²¹. Podobny pogląd na rolę miłości do kobiety w przebudowie społeczeństwa spotykamy u Helvétiusa. Kryje się tu zresztą jeden z licznych paradoksów filozofii Oświecenia, że kult dla kobiety nie oznacza przyznania jej równych z mężczyzną praw w społeczeństwie, a m. in. prawa do wyboru obiektu miłości. Helvétius powoływał się na przykład na czasy starożytne, kiedy bohaterowie otrzymywali w nagrodę za waleczność najpiękniejsze kobiety za żony lub niewolnice. Maréchal nie formułuje tak zdecydowanie swojego poglądu jak Helvétius, ale jeśli weźmiemy pod uwagę jego utopijny socjalizm, wspomniany paradoks nabiera równie ostrych konturów.

Studiując Oświecenie, możemy zrozumieć w pełni późniejszy kult dla

¹⁶ *Mythologie raisonnée à l'usage de la jeunesse*, s. 7.

¹⁷ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 34.

¹⁸ *Voyages de Pythagore*, t. VI, s. 46.

¹⁹ *Antiquités d'Herculanum*, t. III, s. 182.

²⁰ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 36.

²¹ *Dictionnaire d'Amour*, s. 82—83.

kobiety u Augusta Comte'a. Kult ten nie był tylko sublimacją miłości do Clotilde de Veaux, ale miał głębszy sens.

Kult Miłości pragnął Maréchal uzupełnić kultem dla Przyjaźni. Inspiracją był dla niego w tym zakresie jego mistrz Rousseau, o którym pisał w jednym ze swoich pierwszych dzieł, że „uświęcił imię przyjaciół”²². „Przyjaciółom” poświęcił Maréchal miesiąc grudzień swojego *Almanach des républicains*, a w *Hymnes pour les trente six fêtes décadaïres* znajdujemy zatytułowany *À l'Amitié*²³. W hymnie tym przyjaźń powiązana jest z patriotyzmem i republikanizmem — jedynie bowiem demokratyczna republika może stwarzać warunki dla jej zachowania. W związku z tym obserwujemy mieszanie się kultu Przyjaźni z innymi kultami rewolucyjnymi: Równości i Wolności, wyrażającymi aspiracje polityczne i społeczne lewicy demokratycznej w latach 1793—1795. „O święta Przyjaźni! — pisze w tym czasie Maréchal — nadeszło wreszcie twoje królestwo. Nie mogłaś znaleźć schronienia w sercu ludzkim dopóki byli niewolnikami. Jedynie wolny człowiek może być prawdziwym przyjacielem. Tronem przyjaźni jest Równość, a berłem Niepodległość”²⁴. Z czasem bardziej rewolucyjne kulty wypierają stopniowo kult Przyjaźni, aczkolwiek nie eliminują go całkowicie, bo oto jeszcze w 1798 r., znajdujemy w *Le Lucrèce français* zdanie: „Kto posiada przyjaciela, może obejść się bez Boga”²⁵.

Kult Miłości i Przyjaźni jest próbą zastąpienia dotychczasowego społecznego ładu organizacją opartą na więzi naturalnej. Stanowić on miał w koncepcji Maréchala element ideologii służącej zbudowaniu naturalnego społeczeństwa patriarchalnego.

2. KULTY POLITYCZNE I SPOŁECZNE

Wydarzenia rewolucyjne przyczyniły się do spontanicznego powstawania świeckich kultów odpowiadających bardziej potrzebom chwili. Chrześcijaństwu, będącemu podporą ideologiczną kontrrewolucji i społecznego konserwatyizmu, przeciwstawiano kulty sankcjonujące nowy ład społeczny, który u Maréchala przybierał postać komunistycznej utopii. Obiegowe propozycje „uświęcania” pewnych konstruktywnych dla nowego ładu wartości: wolności, równości, prawa, ojczyzny, nabierają w jego dziełach głębszego sensu społecznego i politycznego. Wyrażają one pragnienie urzeczywistnienia faktycznej równości i wolności, sprawiedliwego dla wszystkich prawa i ojczyzny.

²² *Le tombeau de J. J. Rousseau*, Paris 1779, s. 5.

²³ *Hymnes pour les trente-six fêtes décadaïres*, Paris (1794), s. 18.

²⁴ *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 148.

²⁵ *Le Lucrèce français*, s. 204.

Owe kulty o charakterze politycznym są przyporządkowane centralnej kategorii natury i jej ładu, toteż możemy je traktować jako pochodne kultu Natury. Świadczy o tym nadawanie naturze określeń w rodzaju „Słońca Sprawiedliwości”, „Boga Dobroci”, „Boga Pokoju”. W *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale* Maréchal stwierdza kategorycznie, że dopóki społeczeństwo nie zostanie zorganizowane na naturalnych zasadach równości i wolności, nie możemy otaczać tych zasad kultem²⁶. Właśnie o takiej równości i wolności pisze on w hymnie z 1794 r. Wolność i Równość są „dwoma bóstwami, które winny mieć zbudowane ołtarze. Skoro — powiada — natura wyzwala nas z niewoli, nie możemy zapomnieć o kulcie dla Wolności i Równości”²⁷. Podobnie i inne kulty rewolucyjne są przyporządkowane kategorii natury.

Maréchal proponuje wprowadzenie kultu Wolności już w 1781 r., co wskazuje na jego prekursorstwo w stosunku do „religii Wolności” w okresie Rewolucji. Warto podkreślić, że kult Wolności u Maréchala nie ma charakteru abstrakcyjnego. Przez wolność rozumie on położenie kresu feudalnemu uciskowi, zniesienie nierówności majątkowej i zaprowadzenie ustroju patriarchalnego. Wtedy to ludzie będą mogli „oddawać jej prawowity hołd”²⁸. Na początku Rewolucji Maréchal krytykuje tych, którzy z kultu wolności uczynili „nową modę” i dla których jest ona pustym słowem. „Daremnie — powiada — jej imię lśni na waszych kaskach i sztandarach: umiłowanie wolności nie będzie szczere, dopóki będziecie chcieli pozostawać w sytuacji niewolników”²⁹. Wypadki związane z ogłoszeniem w 1792 r. republiki i dojściem do głosu hebertystów natchnęły Maréchala większą ufnością do rewolucji. Być może, że udzielił mu się entuzjazm patriotów sławiących Wolność w czasie rewolucyjnych świąt, a następnie w okresie kultu Rozumu. W efekcie sławi on Bonneville'a, przywódcę Koła Społecznego, jako „prekursora świętej Wolności i trybuna ludu jeszcze przed nastaniem republiki”³⁰. W pieśni poświęconej Wolności zachęca republikanów, aby „pili za zdrowie swego bóstwa i śpiewali do utraty tchu, sławiąc Wolność”³¹. W okresie ruchu dechrystianizacji Maréchal widzi w nowym kulcie antidotum na dawny „fanatyzm” i proponuje sankiulotom stawiać pomniki „świętej Wolności” przy akompaniamencie *Marsylianki* i *Karmanioli*, a jednemu z bohaterów każe wypowiedzieć słowa: *j'idolâtre la Liberté*³².

Z pojęciem wolności wiąże Maréchal ściśle równość, sprawiedliwość

²⁶ *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*, s. 38.

²⁷ *Hymnes pour les trente-six fêtes décadaires*, s. 9.

²⁸ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 65.

²⁹ *Dame Nature à la barre de l'Assemblée Nationale*, s. 35.

³⁰ *Calendrier des républicains*, Paris 1793, s. 126.

³¹ Tamże, s. 76.

³² Por. *La Fête de la Raison*, Paris, an II, s. 10, 14 oraz *Denis le tyran*, [w:] *Oeuvres de Grétry*, Leipzig et Bruxelles, (b.d.w.), livraison XXVIII, s. VI.

i braterstwo. W *Almanach des républicains* proponuje, aby miesiąc wrze- sień był poświęcony „ludziom równym” i żeby dzień 30 września był obchodzony jako „święto Równości i Braterstwa”. Określenie *sainte Egalité* jest na porządku dziennym w utworach Maréchala z lat 1793—1794. Jeżeli chodzi o kult Sprawiedliwości, to warto wspomnieć o hymnie na jej cześć, w którym autor nazywa ją „jedynym bóstwem” będącym podporą dla niewinnych i „prawdziwą opatrnością świata”³³. Gwarantem utrzymania sprawiedliwości jest położenie kresu dawnemu bezprawiu i wprowadzenie nowego ładu opartego na kulcie Konstytucji i Prawa, które winny być wyrazem woli powszechnej. Prawu poświęcił Maréchal pierwszy miesiąc świeckiego kalendarza w *Almanach des républicains*. Z kultem Prawa wiąże się używanie takich określeń jak: „męczennik Prawa”, „misjonarz Konstytucji” itp.

Francja wyzwolona spod despotyzmu, niesprawiedliwości, bezprawia — pisze Maréchal — staje się dla wszystkich swych mieszkańców ojczyzną, której są gotowi wszystko poświęcić. Ojczyzna i patriotyzm stają się więc wartościami godnymi „religijnego” szacunku. „Patriotyzm i miłość dla republiki jest pierwszą religią obywatela”³⁴. „Święte słowa: Wolność i Ojczyzna”³⁵ są bliższe i bardziej zrozumiałe dla republikanów niż chrze- ścijański Bóg i religia. Kult Ojczyzny jest przeciwstawiany chrześcijań- skiemu kosmopolityzmowi, przy czym Maréchalowski patriotyzm prze- sycają głębokie treści społeczne. Jest to więc patriotyzm nowego typu.

Maréchal jest zarazem patriotą i internacjonalistą. Pragnie, by ludowa rewolucja ogarnęła cały świat i wyzwoliła spod jarzma despotyzmu wszy- stkich sankiulotów. Proponuje w związku z tym kult Rodzaju Ludzkiego i Pokoju. W hymnie na cześć rodzaju ludzkiego snuje wizję przyszłych czasów, kiedy to „ludy bez księży i królów, wolne we wszystkich zakąt- kach Ziemi, będą braćmi i przyjaciółmi. Zasmakują one wówczas w słod- kich owocach pokoju”. W innym hymnie Maréchal sławi „dobroczyńców Ludzkości”, którzy winni „odbierać boskie hołdy”. Proponuje też wznieść „ołtarz Wolności Rodzaju Ludzkiego” i zwołanie „światowego kongresu, aby odśpiewać hymn do pokoju przy ołtarzu boga ludzi wolnych”³⁶.

Kult mas ludowych spotykamy po raz pierwszy w Oświeceniu fran- cuskim u Maréchala. Lud to „wielka całość, to byt zawierający w sobie wszelkie byty i przed którym królowie stają się niczym; ta potęga najwyż- sza, nieskończona, najbardziej sprawiedliwa, od której emanuje wszelka władza”³⁷. „Świętą” jest wreszcie sama Rewolucja, która urzeczywistnia ideały Ludu.

³³ *Hymnes pour les trente six fêtes décadaïres*, s. 15.

³⁴ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 184.

³⁵ *Processions*, „Révolutions de Paris”, 9—16 juin 1792, nr 153, s. 594.

³⁶ (Artykuł bez tytułu); tamże, 28 janvier—4 février 1793, nr 134, s. 227.

³⁷ *Qu'est-ce que le peuple?*; tamże, 22—29 janvier 1791, nr 81, s. 133.

3. KULT PRAWDY I CNOTY

Omawiana dotychczas grupa kultów była związana w mniejszym lub większym stopniu z Naturą i jej ładem. Obok niej jednak niezwykle doniosłą rolę w twórczości Maréchala odgrywa kategoria rozumu, z którą wiążą się również pewne świeckie kulty. Kult Rozumu zostanie szerzej omówiony w rozdziale poświęconym problemom Kościoła, gdyż był on nierozzerwalnie związany z rewolucyjną praktyką dechrystianizacyjną.

Obecnie zajmujemy się natomiast kultem Prawdy. Za twórcę i „męczennika” tej świeckiej religii Maréchal uważa Rousseau: „Dostojna Prawdo! Dla ciebie on cierpiał. Pragnąc krzewić twój kult i zyskać ci sympatyków, doświadczył nienawiści. Żyjąc w kajdanach niewoli, chciał umrzeć dla ciebie”³⁸. Wizja tej „prawdy cierpiącej” jest częstym motywem dzieł Maréchala w okresie przedrewolucyjnym. W rozdziale: „De la vérité” jest ona przedstawiona jako „Bogini przykryta szatą, by nie być rozpoznaną, bóstwo bez schronienia, bez kultu, wszędzie źle widziane”³⁹, prześladowane przez ciemnotę i przesąd. W późniejszym okresie rozwija Maréchal znacznie metaforykę pseudoreligijnego sposobu mówienia o Prawdzie, używając takich wyrażeń jak: „Bóg Prawdy”, „apostoł Prawdy”, „świątynia Prawdy”, „męczennik boga Prawdy”, „kult boga Prawdy”, „ołtarz boga Prawdy” i „ambona Prawdy”⁴⁰. Nowym środkiem wyrażania kultu dla Prawdy w okresie rewolucji stają się hymny. W ich zbiorze z 1794 r. opiewa się triumfującą już Prawdę, która rzuca zbawienne światło na „chaos błędów”. Znajdujemy tam charakterystyczne inwokacje, w rodzaju: „O, Prawdo! Przybądź, aby przez swoją obecność przywrócić ład i pokój. Pozwól, aby cię oglądano i palono ci kadzidło, kiedy pojawisz się przybrana jedynie w naturalne powaby”⁴¹. Wyznawcą kultu „świętej Prawdy” pozostał Maréchal w okresie Dyrektoriatu, kiedy następuje stopniowe cofanie się fali rewolucyjnej, zanikanie antyreligijnych wystąpień i renesans katolicyzmu. Wzmianki o tym kulcie znajdujemy jeszcze w *Voyages de Pythagore*.

Trzecią centralną kategorią dla Maréchala była cnota. Znajduje to potwierdzenie również w kultach świeckich. Kult Cnoty obejmuje również tzw. religie: „dobroczynności”, „uczciwego człowieka”⁴², „wrażliwości” (*sensibilité*), „czułości” (*tendresse*), „umiłowania ludzi” (*humanité*). Reprezentantem tak pojętej cnoty był — w przekonaniu Maréchala —

³⁸ *Le tombeau de J. J. Rousseau*, s. 7.

³⁹ *Le livre de tous les âges*, s. 304.

⁴⁰ *Livre échappé au déluge*, s. 1—7.

⁴¹ *Hymnes pour les trente-six fêtes décadales*, s. 14.

⁴² „Francuzi! Może istnieje wiele kultów ale jedynie prawdziwą religią jest religia uczciwego człowieka” — *Des prêtres*; „Révolutions de Paris”, 22—29 octobre 1791, nr 120, s. 170.

Rousseau, na którego mogile proponował wzniesić „Świątynię Cnot”⁴³.

O tym, jak wielką wagę przywiązywał Maréchal do idei zbudowania „Świątyni Cnoty”, świadczy podejmowanie i rozwijanie jej w kilku kolejnych utworach. W tym samym roku co poemat na cześć Rousseau ukazał się utwór: *Le Livre de tous les âges*, którego rozdz. 48 ma tytuł: „Idée d'un Temple des Moeurs”. Autor proponuje, aby „na ołtarzu znajdującym się na środku świątyni umieścić postać z marmuru, której rysy wyrażałyby Cnotę. Aby do niej dojść, trzeba by przejść koło wielu kręgów z popiersiami mędrców godnych zalecenia ze względu na ich dobroczynność i wiedzę. Na każdym piedestale znajdowałyby się wybór ich głównych pism bądź też bardziej jeszcze cenna historia ich życia. Najbardziej nieposzlakowany spośród obywateli pilnowałby świątyni i miał pieczę nad powierzonym mu kultem [...] Każdy dzień roku nosiłby imię mędrca. Chór wybranych młodych dziewcząt i chłopców śpiewałby hymny do Cnoty; pochwała wybranej osoby zapalałaby w sercach asystujących szlachetną ambicję, aby ich imię zostało kiedyś wypisane na kolumnie świątyni”⁴⁴.

Maréchal próbował łączyć kult Cnoty z kultem ojca rodziny i patriarchy. Sądził, że każdy może w swym domu umieścić wizerunki przodków, którzy odznaczeni byli przykładnym życiem. Kult dla nich zachęcałby żyjące pokolenie do ich naśladowania.

Jedną z zewnętrznych form kultu Cnoty obok śpiewania hymnów miało być odmawianie modlitw. Typowym przykładem takiej modlitwy jest *Prière à la Vertu*: „O, ty która wyróżniasz człowieka spośród innych istot. Cnoto! [...] Bądź przewodniczką wszystkich moich myśli i uczynków. Uczyni moje imię drogie równym mi współobywatelom; pozyskuj mi poważanie wśród tych, których zasługa wyniosła na wyższe stanowisko. O, bogini wszystkich czasów i wszystkich krajów, która pozostajesz zawsze taka sama i jesteś jedynie godna ludzkiego serca [...] poświęcam ci całe swe życie”⁴⁵.

Cnocie zadedykował Maréchal kolejny chronologicznie utwór: *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, przy czym formuła: *Ad majorem gloriam Virtutis* wskazuje na wyraźne przeciwstawienie jezuickiemu *Ad majorem gloriam Dei*. O ateistycznym charakterze nowego kultu świadczy wypowiedź autora w Prologu dzieła, że tylko człowiek cnotliwy może stać się ateistą. Maréchal pragnie religię zastąpić świecką moralnością, która istniała przed tamtą, a wyrazem tych pragnień jest ponowienie propozycji zbudowania „świątyni Cnoty”⁴⁶.

⁴³ *Le tombeau de J. J. Rousseau*, s. 8.

⁴⁴ *Le livre de tous les âges*, s. 376.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 57.

4. KULT WIELKICH LUDZI

Kult Cnoty, jak można już zauważyć, wiąże się z kultem wielkich ludzi — nosicieli tych cennych wartości, które zasługują na ów szczególny rodzaj ubóstwiania. Propagując kult wielkich ludzi, Maréchal przeprowadza równocześnie krytykę chrześcijańskiego sposobu wartościowania przejawiającego się w kulcie dla świętych. Podkreślając społeczny charakter aksjologii chrześcijańskiej, zwraca uwagę na fakt, że wielu spośród świętych, których Kościół proponuje wiernym jako wzory do naśladowania, było złymi rodzicami, małżonkami, dziećmi i krewnymi. Porzucali oni najbliższą rodzinę, aby poświęcić się bezużytecznemu społecznie życiu w odosobnieniu. Zastanawiając się nad biografią Jeanne-Françoise de Chantal, która „jako matka i córka czując się zwolnioną, z łaski nieba, z obowiązków związanych z tymi świętymi tytułami, zamknęła na zawsze swoje serce przed głosem natury”, Maréchal wykrzykuje z oburzeniem: „Jakąż hańbą dla ludzkości w tym oświeconym i tolerancyjnym wieku jest palenie kadzidła na ołtarzach wzniesionych ku czci niewdzięcznej córki i okrutnej matki. Wykrzyknijmy więc razem z apostołem: O, altitudo!”⁴⁷ Zwróćmy uwagę, że prawdziwie świętą jest dla Maréchala właśnie funkcja rodziców wychowujących swe dzieci.

Odrzucając katolickie wzory osobowe, Maréchal proponuje zastąpienie ich świeckim kultem dla postaci reprezentujących wybitne, humanistyczne wartości. Już w drugim chronologicznie swoim utworze określa on mianem nieśmiertelnych wybitnych malarzy, jak Michał Anioł i Van Loo⁴⁸. „Boska” jest dlań twórczość poety, „na głos którego drżą tyrani”.

Kiedy Maréchal przestaje koncentrować się na poezji lirycznej i zaczyna przenosić swe zainteresowania na problematykę społeczną, osobą godną kultu staje się dla niego wyraziciel ideałów demokracji i republikanizmu, J.-J. Rousseau⁴⁹. Nie oznacza to, że Maréchal wyzbył się już całkowicie złudzeń związanych z ideą oświeconej monarchii. W 1780 r. obok wyrazów czci dla wielkich obrońców cnoty, jak Sokrates, Katon i Spinoza⁵⁰, składa on hołd wszystkim dobroczyńcom ludzkości, a wśród ich „dobrym władcom”: „Mędrzec przewyższa Boga. Zło, na które Bóg pozwala, naprawia mędrzec. Bóg, który dla zabawy stworzył świat, nie dorówna Regulsowi wracającemu na tortury. Ten, kto bronił Calasa, jest wyższy od Boga pozwalającego znęcać się nad niewinnym. Henryk rozdający wzburzonemu ludowi chleb lepszy jest od dobrego Boga zsyłającego potop na rodzaj ludzki. Nie popełnili wcale przestępstwa nasi prości

⁴⁷ *Nouvelle légende dorée*, t. I, s. 91.

⁴⁸ *Le temple de l'Hymen dédié à l'Amour*, s. 17.

⁴⁹ *Le tombeau de J. J. Rousseau*, s. 8.

⁵⁰ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 8.

ojcowie, umieszczając w niebie podobnych do siebie bohaterów [...] Ołtarze winniśmy stawiać tym, którzy czynią nas szczęśliwymi. Tytus uczynił więcej dla Rzymian niż wszyscy ich bogowie”⁵¹. Przytoczony fragment wskazuje wyraźnie na euhemerystyczną proveniencję Maréchalowskiego kultu wielkich ludzi. Sądzi on, że religijne wielbienie dawnych wybitnych przedstawicieli rodu ludzkiego nie zawsze było złem. Proponuje jednak czcić ich jedynie w formie zdesakralizowanej, dokonując przy tym rewalforyzacji cnót, które reprezentowali. „Wyżej od niedoskonałych bogów — pisze Maréchal — stawiajcie herosów, dobroczynnych władców, mędrców bez skazy. Cudzołożny Jowisz i oszust Merkury nie byli wari Arystydesa i Epikura. A czymże byli rzymscy bogowie Panteonu obok Katona? Jakże marnymi okażą się osoby święte, teologowie, męczennicy z Jezusem na czele, jeśli porównamy ich z Kartezjuszem i Sulym”⁵². Wśród proponowanych wzorów znajdują się postaci mityczne: Prometeusz i Herakles, którzy są uważani przez Maréchala za realnie kiedyś istniejących przywódców ludu w walce z despotyzmem.

Kult wielkich ludzi, który zajmował dużo miejsca we *Fragments...*, stał się przedmiotem dzieła: *Les actions célèbres des grands hommes de toutes les nations*⁵³ (1786). W prospekcie dołączonym do tej książki autor tak precyzuje jej przeznaczenie: „Brakuje wam pomnika, który przemaszając zarazem do oczu i rozumu wryłby na zawsze w waszej pamięci jedynie te czyny, które winniśmy wydobyć z zapomnienia. Taki właśnie pomnik bardziej skromny i bardziej pożyteczny od piramid egipskich proponujemy wznieść na cześć wielkich zmarłych, aby służyli nam za zachętę do współzawodnictwa z nimi wśród żywych”⁵⁴. Prospekt zawiera również projekt „słownika prawdziwie wielkich ludzi”, który zostanie zrealizowany w 1791 r. jako *Dictionnaire des honnêtes gens*.

Wśród postaci, które Maréchal proponuje tam za wzór, znajdujemy nadal dobrych władców: Henryka IV, Karola Wielkiego, Ludwika I i Ludwika IX. Uosobieniem męstwa, związanym jeszcze z pojęciem rycerskiej sławy, są znani dowódcy: Duguesclin i Bayard. Wzorem patriotyzmu jest Regulus oraz bardziej współcześni bohaterowie: Maillard oraz Roger de Sanguinert, który ojczyźnie poświęcił trzech synów. Po raz pierwszy spotykamy nazwiska tyranobójców: Mucjusza Scewoli i Wilhelma Tella. Reprezentantami nowych wzorów osobowych są również patrioci ludowi: Joanna d’Arc — „feniks historii Francji” oraz mniej znane postaci —

⁵¹ Tamże, s. 42.

⁵² Tamże, s. 46.

⁵³ Zachowały się jedynie dwa egzemplarze tego dzieła pochodzące z różnych nakładów. Korzystałem tu z egzemplarza Bibliothèque Royale de Belgique, sygn. II 43209 A, który nie ma karty tytułowej, a strony nie mają paginacji. Egzemplarz Bibliothèque Nationale w Paryżu, sygn. G.U. 790-91-92, składa się z 22 zeszytów.

⁵⁴ *Les actions célèbres des grands hommes*, Prospectus, s. nlb.

z okresu wojny z Anglikami — dzielnego wieśniaka Lalouette'a i jego parobka Grand-Ferrégo.

Dalej idącą rewaloryzację wzorów osobowych możemy zaobserwować w dziele z 1788 r. Maréchal przestaje cenić cnoty rycerskie jako służące złym celom: wojnom religijnym i podbojom. Używając swojego ulubionego zwrotu retorycznego, Maréchal powiada: „Niech zginą więc wszyscy ci wielcy ludzie, plaga innych ludzi, którzy ich podziwiają. Niech błogosławiony będzie wrażliwy i spokojny mędrzec, który korzysta z wiedzy o ludzkim sercu i prawach natury jedynie po to, by oświecać braci swoimi pismami i wskazywać im drogę przez dobry przykład”⁵⁵. Do tego typu ludzi będących wcieleniem mądrości i szlachetnych obyczajów zalicza Maréchal Jana Husa⁵⁶.

Biorąc pod uwagę dotychczasowy rozwój aksjologii Maréchala, pewnym zaskoczeniem są dla nas *Chansons anacréontiques* (1788), w których propaguje on kult Epikura i Anakreonta jako uosobienia miłości i poezji. Był to jednak tylko drobny epizod, związany niewątpliwie z miłością poety do Lucille Duplessis. Już pod koniec 1788 r. ukazuje się *Almanach des honnêtes gens*, zawierający obszerny zbiór wielkich ludzi, którzy zajęli miejsce świętych kalendarza katolickiego. Spośród 329 nazwisk w tym almanachu (niektóre figurują dwukrotnie — przy datach urodzin i śmierci) największą grupę stanowią filozofowie: Demokryt, Epikur, Diogenes, Seneka, Sokrates, Platon i Arystoteles. Daje się zauważyć wyraźna próba eksponowania Pitagorasa i pitagorejczyków. Średniowiecze reprezentuje Boecjusz i Roger Bacon. Liczniejszą grupę stanowią przedstawiciele Renesansu: Morus, Campanella, Cardano, Cesalpino, Machiavelli, Dolet, La Boétie i Montaigne. Racjonalistyczna i libertyńska myśl francuska XVII w. ma takich przedstawicieli, jak Descartes, Gassendi, Charron, Saint-Evremond, La Mothe Le Vayer i Bayle. Obok nich figurują nazwiska filozofów europejskich: Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Grotius. Uwaga Maréchala skupiała się jednak głównie na oświeceniowym materializmie oraz na postępowej myśli społecznej i filozoficznej. Świadczy o tym umieszczenie w almanachu takich postaci, jak Fontenelle, Fréret, Montesquieu, Dumarsais, Maupertuis, Buffon, Boulanger oraz Voltaire, Condillac, Helvétius, Rousseau, Quesnay i Turgot. Spośród filozofów angielskiego Oświecenia znajdujemy Tolanda, Shaftesbury'ego, Collinsa, Bolingbrooka i Newtona. Nieco mniej liczną grupę stanowią przedstawiciele literatury i sztuki. Wysoko ocenił Maréchal w almanachu naukę, mimo że w innych utworach odnosi się do niej sceptycznie. Wśród uczonych znajdujemy m. in. Kopernika.

⁵⁵ *Costumes civiles actuels*, t. II, s. 219.

⁵⁶ Tamże, s. 253.

Nie mniej godne uwagi są również nazwiska ludzi znanych ze swych dążeń i poświęcenia się dla sprawy przebudowy ustroju społecznego w duchu równości i sprawiedliwości. Obok „tyranobójców” i republikanów, jak Brutus, Tymoleon, Barneweldt i De Thou (niefortunny towarzysz Cinq Marsa) znajdujemy ludzi, którzy poświęcili się walce o wolność narodową, jak np. Skanderbeg, i społeczną: Spartakus, Wiclef, Hus i Žižka. Nie mniejszym uznaniem darzył Maréchal twórców (często legendarnych) utopii społecznych i egalitarnych reformatorów. Obok Numy Pompiliusza znajdujemy bardziej współczesne Maréchalowi nazwisko Swifta. O tym, że dążenia do przebudowy społeczeństwa wiążą się jeszcze u Maréchala ze złudzeniami reformistycznymi, świadczą nazwiska znanych filantropów i „dobrych władców”.

W okresie rewolucji aksjologia Maréchala wzbogaca się o nowe wartości. Zmienia się ich hierarchia. W 1790 r. pojawia się po raz pierwszy nazwisko Mesliera⁵⁷. Coraz częściej padają nazwiska „tyranobójców”: Brutusa, Scewoli, Aristogejtona i Harmodiosa. Wiąże się to z ówczesnym przekonaniem Maréchala, iż „święty legion tyranobójców” zgładzi wszystkich tyranów Europy, a wyzwolone ludy będą się ze sobą bratały. Sławi w związku z tym Anakarströma. Pochwala inicjatywę proboszcza Droueta z Villenauw w Szampanii, który postanowił uczcić uroczystością kościelną „pogrzeb tego szwedzkiego Brutusa, boskiego tyranobójcy, który uwolnił Francję od jednego z wrogów”⁵⁸.

W 1791 r. Maréchal zaproponował rewolucjonistom praktyczną realizację kultu wielkich ludzi, który wyparłby kult świętych, pisząc: „Zacni czytelnicy, poświęćcie codziennie jedną godzinę medytacjom nad życiem i dziełami postaci, których imiona przedstawiamy w tym słowniku. Niech każdy wybierze sobie patrona spośród proponowanych osób, dla którego poczuje najwięcej sympatii. Być może, że i wy w przyszłości powiększycie tę zaszczytną listę. Świątynia prawdziwej zasługi jest dość obszerna, aby pomieścić tych wszystkich, którzy okażą się godni wejść do niej”⁵⁹.

W porównaniu do almanachu *Dictionnaire des honnêtes gens* stanowi obszerniejszy katalog nazwisk, ułożonych alfabetycznie. Przy każdej postaci podana jest krótka motywacja umieszczenia jej w słowniku. Po raz pierwszy znalazły się w tym katalogu wielkich ludzi nazwiska filozofów polskich: Kazimierza Łyszczyńskiego i Jana Jonstona. Jeżeli chodzi o filozofów francuskiego Oświecenia, to pojawiły się nazwiska: d'Alemberta i Diderota. Tego ostatniego przyjął Maréchal w poczet wielkich ludzi z zastrzeżeniem, gdyż „oczerniał Jana Jakuba Rousseau”. Ten fakt świadczy

⁵⁷ Por. *Catéchisme du curé Meslier*, s. 4.

⁵⁸ *Obsèques religieuses en l'honneur du Brutus suédois*, „Révolutions de Paris”, 21–28 avril 1792, nr 146, s. 170.

⁵⁹ *Dictionnaire des honnêtes gens*, s. V.

dobitnie o wyjątkowej czci Maréchala dla Rousseau, której dawał wyraz od 1779 r.

Nowością w słowniku jest umieszczenie obok słynnych nazwisk skromnego, ludowego komunisty, H. M. Buche'a, „szewca z Księstwa Luxemburg, który założył Bractwo Szewców i Bractwo Krawców — stowarzyszenia rzemieślników pracujących wspólnie (*en commun*) i poświęcających nadwyżkę produktów niezbędnych do życia na pomoc dla biednych”⁶⁰. Zwiększył się znacznie indeks egalitarnych władców i ustawodawców: Likurg, Pittakos, Zaleukos, Zamolxis i Agis IV. Wśród „dobrych władców” znajdujemy królów polskich: Zygmunta Starego, Zygmunta Augusta, Stefana Batorego i Stanisława Leszczyńskiego. O ewolucji poglądów Maréchala na ideał dobrego władcy świadczy fakt, że Henrykowi IV towarzyszy wzmianka: *avec restriction*.

Wydany przez Maréchala w 1793 r. *Almanach des républicains* przeznaczony jest już nie tyle na użytek „zacnych” ludzi, ile dla rewolucjonistów. Nie znajdziemy w nim już „dobrych władców”, z wyjątkiem legendarnych ustawodawców (np. Likurg). Dyktator rzymski Cincinnatus pojawia się jako ten, który „posiadał jedynie taki zagon pola, jaki był mu potrzebny do życia, i uprawiał go własnymi rękoma”⁶¹.

Almanach des républicains jest przede wszystkim katalogiem „męczenników wolności”, których kult stanie się tak popularny po śmierci Lepeletiera i Marata. Ten nowy charakter zbioru nazwisk wielkich ludzi został określony we wstępie: „Obywatele! Kalendarz Republiki Francuskiej, spis męczenników wolności, nie może przypominać gabinetowych almanachów Kościoła rzymskiego i apostolskiego”⁶². Wśród nowych „męczenników” znajdujemy Burrusa, Trazeasza oraz Afraniusza i Kornutusa, znanych przeciwników Nerona; Katona z Utyki, który występował przeciw Cezarowi; Treboniusza — ofiarę nieudanego spisku przeciw temu władcy; Kallistenesa zgładzonego przez Aleksandra; Cyncerona zamordowanego przez ludzi Antoniusza; Filoksena, który nie chciał kajać się przed Dionizosem Tyranem; Papiniana, który zginął z ręki Karakalli itd. Powiększa też Maréchal listę tyranobójców i tych, którzy do zgładzenia tyranów nawoływali: Kassjusz, Trazybul i bardziej współczesny Knox.

Zrewidował Maréchal swoje poglądy na przedstawicieli Kościoła, których również zamieszczał niekiedy w dotychczasowych swoich almanachach i słownikach. W *Almanach des républicains* usunął on nazwiska wielu papieży i dostojników Kościoła, zachowując lub wprowadzając tylko postaci reprezentujące pewne wartości świeckie: Hennuyer, tolerancyjny biskup z Lisieux, który ratował protestantów przed rzezią w noc św. Bar-

⁶⁰ Tamże, s. 21.

⁶¹ *Almanach des républicains*, Paris 1793, s. 13.

⁶² Tamże, s. 1.

tłomieja; Las Casas, duchowny hiszpański, który bronił Indian przed zbrodniami konkwistadorów oraz kilku świętych wywodzących się z ludu i służących biedocie. Szczególną sympatią darzy Maréchal św. Medarda, biskupa z Noyon, inicjatora „święta cnotliwych kobiet” (*fête des rosières*), w czasie którego przyznawano corocznie nagrodę tej, która najbardziej odznaczała się nienagannym trybem życia. Było to zgodne z kultem Maréchala dla Cnoty i próbą reformy społeczeństwa przez odnowę obyczajów. Przypomnijmy, że druga wersja opery *La Fête de la Raison* nosi tytuł *Rosière républicaine* (1794).

Nie zapomina jednak Maréchal o innej działalności Kościoła, o nietolerancji religijnej, o prześladowaniu i paleniu na stosie wielkich uczonych. Określenie *martyr* figuruje przy nazwiskach Galileusza, Ramusa, Bruna, Husa, Hieronima z Pragi, Doleta, Wiclefa i innych.

W poczet wielkich bojowników o równość społeczną zaliczone są w *Almanach des républicains* i w *Calendrier des républicains* imiona Grakchów, „dwóch gorących przyjaciół ludu”⁶³. Ideał egalitaryzmu odkrywa Maréchal w działalności Klejstenesa, autora prawa „które skazywało na pewien rodzaj wygnania tego, kto w republice chciałby wznieść się zbyt ponad innych bądź pod względem bogactwa, bądź też stanowiska. Klejstenes upamiętnił się tym, że pierwszy podporządkował się tej karze. Jedynie bogacze, ludzie źli i podli szemrali przeciw temu prawu i pomawiali ojczyznę o niewdzięczność”⁶⁴. Uosobieniem ideału społecznej sprawiedliwości jest Tymon Mizantrop, który „nienawdził ludzi jedynie dlatego, że zawsze i wszędzie byli i są oszukiwanymi lub oszustami, niewolnikami lub despotami. Nie można być zbyt optymistą — dorzuca Maréchal — kiedy widząc to, zachowuje się jeszcze wiarę w sprawiedliwość i wolność”⁶⁵. „Męczennikami egalitaryzmu” są — według Maréchala — również Kleomenes⁶⁶; Lateranus (ofiara zemsty Nerona), który głosił ideę wolności i suwerenności ludu; Rienzo — przywódca ludowego powstania w Rzymie w XIV w. oraz Loustallot — republikanin z okresu Rewolucji Francuskiej.

Niektóre postaci z *Almanach des républicains* i *Dictionnaire des honnêtes gens* pojawiają się w kalendarzach Maréchala z 1793 r. jako nosiciele innych wartości niż poprzednio. Autor zaakcentował rewolucyjną i demokratyczną postawę wielu z nich. Nazwisko Spartakusa opatrzył komentarzem: „Musimy pomóc jego pamięć jako ofiary rzymskiego despotyzmu i wpisać jego imię do zaszczytnego katalogu męczenników, ludzi godnych być wolnymi, gdyż był on odważnym inicjatorem świętego powstania”⁶⁷.

⁶³ Tamże, s. 20.

⁶⁴ Tamże, s. 57.

⁶⁵ Tamże, s. 93.

⁶⁶ Tamże, s. 67.

⁶⁷ Tamże, s. 12.

Waleriusz Publikola to „dobry obywatel”, który „respektował i kochał lud”. Anacharsis, który przedtem był określany jedynie mianem „filozofa scytyjskiego”, obecnie urasta do rangi bojownika o społeczną równość: „U Scytów, tak jak wszędzie, prawa nie karały wielkich i bogatych; uderzały one tylko w małych i biednych. Anacharsis głosił wśród współrodaków równość praw, ale jego brat, który nie podzielał jego zdania, gdyż był królem, kazał zabić Anacharsisa”⁶⁸. Jan Hus, Hieronim z Pragi i Wiclef zostają uznani za prekursorów Rewolucji Francuskiej.

Na uwagę zasługuje fakt, że Maréchal dostrzegał w średniowiecznych herezjach walkę plebejuszy o wyzwolenie społeczne: „Obywatele! Wszystko, co zrobiliśmy od 14 lipca 1789 r., Wiclef głosił w XIV wieku. Zgodnie z duchem tego czasu przeszedł on całą Anglię, głosząc wszystkim ludziom wolność i równość, zachęcając ich do zrzucenia, poprzez rozum i prawdę, jarzma królów i księży, do sprzedaży dóbr uzurpowanych przez tych ostatnich; wreszcie do nadania praw na wzór Greków. Obywatele! Kościół obchodzi dziś dzień Niewiniątek, Republika winna zaś oddać hołd pamięci Wiclefa, prekursora Rewolucji Francuskiej”⁶⁹. Godne uwagi jest to, że Maréchal poświęca dużo więcej miejsca przywódcy taborytów, Janowi Žizce, niż Husowi. Podkreśla on fakt, że Žizka „wziął w swe ręce sprawę uciskanych; stanął na czele prześladowanych i posiał strach wśród prześladowców. Pomścił śmierć Jana Husa i Hieronima z Pragi. Był to człowiek wielkiego charakteru, a takich właśnie ludzi potrzeba w okresie rewolucji. Był to zupełnie inny święty niż *Monsieur* święty Marcin, którego święto przypada dzisiaj”⁷⁰. Andrea Doria jest dla Maréchala nie tylko wyzwolicielem swego kraju, ale ustawodawcą, który nie chciał być władcą. „Przyjemniej jest mi żyć wśród równych mi współobywateli niż przewodzić niewolnikom” — mówi on w relacji Maréchala.

Almanach des républicains zawiera również szereg nowych nazwisk filozofów reprezentujących postępową myśl społeczną i materialistyczną, jak np. Knutzen. Nowym dowodem czci dla Rousseau jest propozycja urzędowania 28 czerwca, a więc w dniu urodzin Jana Jakuba, „pielgrzymki” na wyspę topoli w Ermenoville: „Niechaj prawodawcy, urzędnicy, nauczyciele szkół elementarnych, matki, młodzi małżonkowie, kochankowie, wszyscy, którzy ubóstwiają cnotę, wolność, naturę, przyłączą się do wyrażenia ogólnej wdzięczności wobec apostoła i męczennika cnoty, wolności i natury”⁷¹.

Dalszy rozwój poglądów Maréchala na wzory osobowe pokazuje wyraźnie wydany w 1793 r. utwór *Dieu et les prêtres*, będący nową, posze-

⁶⁸ Tamże, s. 34.

⁶⁹ Tamże, s. 132.

⁷⁰ Tamże, s. 108.

⁷¹ Tamże, s. 73.

rzoną wersją *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (1780). Porównując teksty tych dwóch wersji zauważymy, że w późniejszej znika postać Henryka IV oraz Marka Aureliusza. Inny fragment (XVIII) zawiera nadal propozycję kultu Sokratesa i Katona, ale Maréchal usunął stąd zdanie dotyczące kultu Antoniusza i Henryka; miejsce zaś dobrego władcy Tytusa zajął „tyranobójca” Brutus. Znika zupełnie fragment z propozycją ubóstwiania cnotliwych władców. W połowie tegoż roku przyłącza się Maréchal do plebejskiego kultu męczenników wolności: Marata, Chaliera i Lepeletiera. Propaguje nadal kult dla Rousseau. W 1794 r. do swego panteonu filozofów włącza głównego prekursora ideowego babuwistów — Mably'ego ⁷².

W okresie działalności Maréchala w Klubie Panteonu i współpracy z przyszłymi przywódcami Sprzysiężenia Równych nazwiska Mably'ego i Rousseau pojawiają się obok Grakchów, Solona, Brutusa i Pitagorasa. Wszyscy ci wybitni ludzie zaliczani są do prekursorów doktryny babuwistów ⁷³. Uznanie Pitagorasa ⁷⁴ za poprzednika komunizmu podnosi rangę późniejszego dzieła *Voyages de Pythagore*, które niekiedy próbuje się interpretować jako odejście Maréchala od ideałów społecznych z lat 1795—1796. Grakchus, Brutus i Publikola symbolizują wzory tych wartości, które Maréchal popularyzuje na przedmieściach Paryża w okresie przygotowywania powstania babuwistów. Przykładem może być *Nouvelle chanson à l'usage des faubourgs* rozlepiana w formie plakatu ⁷⁵.

Po upadku Sprzysiężenia Równych krzewienie wzorów osobowych babuwizmu było niemożliwe. Rozczarowanie do mas ludowych skłania Maréchala do myśli, że w przyszłości próba rewolucji musi być poprzedzona głębszą i lepiej zorganizowaną akcją uświadamiającą. Większą rolę przypisuje teraz Maréchal wybitnej jednostce, która potrafi odrodzić moralnie, zorganizować i poderwać masy do walki. Stąd się bierze powrót Maréchala do kultu mędrców, gdyż są to „odważni obrońcy śmiałych prawd” i „cnotliwi ateści” ⁷⁶. Właśnie Epikur, Sokrates i Spinoza są wymienieni jako przykład tego typu mędrców, pod których auspicjami mają wychowywać się „ludzie bez Boga”, którzy w przyszłości mają przebudować społeczeństwo ⁷⁷.

Kiedy Maréchal zaczyna dostrzegać w generale Bonapartem przyszłego dyktatora i tyrana, który zdradza idee demokracji i braterstwa ludów, przeciwstawia mu wzory wielkich mężów wykorzystujących inaczej swój

⁷² *Hymnes pour les trente-six fêtes décadaires*, s. 7.

⁷³ *L'opinion d'un homme sur l'étrange procès*, s. 7.

⁷⁴ Tamże, s. 2.

⁷⁵ *Nowa pieśń na użytek przedmieść*, tłum. J. Ficowski, [w:] Ph. Buonarroti: *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, t. II, s. 171.

⁷⁶ *Le Lucrèce français*, s. 102.

⁷⁷ *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, s. 56.

geniusz. Oto Pittakos wywalczył dla swych rodaków wolność, a po dokonaniu tego zrezygnował z proponowanej mu władzy i majątku. Rzekome aforyzmy Pittakosa zawierają w istocie akcenty krytyczne pod adresem polityki Napoleona: „Jeśli chcesz poznać człowieka, daj mu władzę”. „Prawdziwe zwycięstwa odnosi się bez rozlewu krwi”. „Prawdziwa republika jest tam, gdzie lud nie oddaje władzy pyszałkom”. „Dzieciom potrzebne są różgi, ale ludom potrzebne są prawa”⁷⁸. Pittakos nie oszczędzał monarchów, nie kupował pokoju kosztem niewoli ludów, nie bratał się z arystokracją.

Wybitna indywidualność i zdolności Napoleona fascynowały jednak Maréchala. Tym bardziej ubolewał on nad tym, że ów mąż stanu nie pragnął podjąć obrony ideałów demokracji. Co więcej, sukcesy Bonapartego przyczyniły się do dalszej ewolucji poglądów Maréchala na rolę jednostki w historii. W efekcie Maréchal wyraża pogląd, że przywrócenie ludziom wolności i równości może być tylko dziełem wielkiego człowieka. Oto jak każe przemawiać sybilli Bythos: „Powstańcie ludzie Ziemi! Nadchodzą dni sprawiedliwości! Niech odpocznie Bellona! Niech zmęczeni kaci powstrzymają ciosy siekiery. Niech przestanie płynąć krew. Cóż widzę? Z otchłani mórz wyłania się śmiertelny ulubieniec bogów. Idzie przepasany wstęgą prawdy. Pierzchają przed nim ciemności. Nowe światło jaśnieje dla tych, którzy zechcą otworzyć oczy. Przemawia, a jego rady stają się dobroczynnymi wyroczniami. Na jego głos spadają kajdany z rąk nieszczęśliwca, który jęczał w zapomnieniu. Spadają maski z czoła hipokrytów. Ludy zbliżają się i rzucają się sobie w ramiona, zdziwione, że tak długo nie mogły sobie przypomnieć, iż są braćmi i zawstydzone tym, że ktoś musiał im to przypomnieć. Jeden tylko człowiek dokona tego pierwszego w świecie cudu. Jeden człowiek o dobrych intencjach zmieni oblicze świata i przywróci na cierpiącym globie szczęśliwy wiek Astrei, w którym nie splamiono się nawet zabiciem zwierzęcia. Bezczelnie triumfujący demon zła odstąpi palmę pierwszeństwa duchowi dobra. Wszystko ulegnie metamorfozie; nie będzie więcej złych. Nadchodzi królestwo dobrych... Widzę je... Już się ono zbliża... To wszystko. Odejdźcie niewtajemniczeni”⁷⁹.

Wzorem człowieka genialnego i niemal boskiego, mogącego nadać ludom prawa, o jakim pisał Rousseau w *Contract social*, jest dla Maréchala Pitagoras, ów „człowiek nadzwyczajny”, być może najbardziej zdumiewająca postać spośród najslawniejszych ludzi całej starożytności”, „człowiek, którego nawet filozofowie umieścili w hierarchii bytów między Bogiem a człowiekiem”, „który uczynił wszystko, co można uczynić będąc

⁷⁸ *Correctif à la gloire de Bonaparte ou lettre à ce général*; przedruk w: „Revue historique de la Révolution Française” 1912, nr 10, s. 309.

⁷⁹ *Voyages de Pythagore*, t. I, s. 39; por. też *Pour et contre la Bible*, s. 145.

uzbrojonym w geniusz i cnotę”. Upowszechniana przez Pitagorasa prawda miała być etapem wstępnym do rewolucyjnego zrywu mas przeciw tyranii. Mimo swojego mesjanizmu Maréchal nie przestaje uznawać rewolucji społecznej za definitywny akt kładący kres społecznemu uciskowi i nierówności.

Nie mogąc otwarcie propagować wzoru rewolucjonistów broniących sprawy mas ludowych, jakimi byli Marat i Chalier, Maréchal obleka ich znów w kostium antyczny i zarazem mityczny — Prometeusza i Heraklesa. Maréchalowski Prometeusz to nie tylko rywal bogów. Już w utworze z 1789 r. jest on bojownikiem o społeczną równość, który wypowiada znamienne słowa do uciskanych: „Stworzyłem was wszystkich równymi. Z tchnieniem życia wpoilem wam ducha wolności. Pozwoliliście zgasnąć temu płomieniowi. Idźcie precz, wyrzekam się was jako dzieci”⁸⁰. Ta sama postać Prometeusza pojawia się we *Voyages de Pythagore*. Zaprowadził on wśród ludzi równość, ale nie potrafili jej zachować. Pojawili się wśród nich despotci, którzy skazali go na tortury. Jednak sępy nie szarpiają jego wątroby, a „orzeł Kaukazu uszanował w nim przyjaciela, męczennika wolności”. Nie mogąc dokonać wyzwolenia ludzi, Prometeusz rzeźbi w glinie nowy model człowieka, obrońcy suwerenności ludu, którego wargi zdają się wyrażać słowa: „Sprawiedliwość dla uciskanych! Śmierć dla ciemiężycieli!”⁸¹. W swojej inwokacji do Wolności Prometeusz określa się jako jej „apostoł i męczennik”⁸². Maréchalowski Prometeusz nie jest jednak buntownikiem bezsilnym. Jego bezsilność jest chwilowa, gdyż jego idee przeniknęły do szerokich mas. Herakles zapoznał z nimi Scytów, którzy obalili władzę despotów i uwolnili Prometeusza.

Pewne akcenty mesjanistyczne związane z kultem wielkich ludzi odnajdujemy w *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Maréchal wyraża tam przekonanie, że genialny człowiek rozszyfruje do końca zagadkę utrzymywania się religii i znajdzie sposób na jej wyeliminowanie: „Moralisliści, a nawet sami filozofowie mają nadzieję, że pojawi się człowiek, który ośmieli się na głos powiedzieć całą prawdę. Niechaj dobroczyńcą rodzaju ludzkiego ogłoszony będzie ten mądry prawodawca, który odkryje sposób na wykorzenie z umysłu ludzkiego słowa «Bóg», owego ponurego talizmanu, który był przyczyną tylu zbrodni i tylu nieszczęść”⁸³.

Zanalizowane materiały pozwalają nam stwierdzić, że spośród wszystkich wzorów osobowych Maréchal eksponuje najbardziej wzory bojow-

⁸⁰ *Premières leçons du fils aîné d'un roi*, s. 6.

⁸¹ *Voyages de Pythagore*, t. V, s. 129.

⁸² Przypomnijmy podobne określenie K. Marksa: „W gronie świętych kalendarza filozoficznego Prometeusz jest najbardziej dostojnym świętym i męczennikiem”. Przedmowa do dysertacji: *Różnica między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura*, w: K. Marks F. Engels: *O religii*, Warszawa 1956, s. 11.

⁸³ *Dictionnaire des athées*, s. LX.

ników poświęcających życie dla urzeczywistnienia ideału społecznej równości i wolności, który przybiera najczęściej formę ustroju komunistycznego. Pod tym względem nie dorównuje Maréchalowi późniejszy twórca *Calendrier positiviste*, August Comte⁸⁴. Mimo że wprowadza on około 130 nazwisk figurujących w samym tylko *Almanach des honnêtes gens* Maréchala, to jednak nie znajdziemy wśród „pozytywistycznych świętych” Spartakusa, Wiclefa, Żizki, Marata.

Rozwinięte przez Oświecenie, a w szczególności przez Maréchala, świeckie kulty miały również wpływ na późniejszą filozofię religii i religioznawstwo. Ich kontynuacją jest w XIX w. nie tylko kult Ludzkości A. Comte'a, ale również kult nauki u E. Renana. Przekonanie Maréchala i innych twórców świeckich religii o tym, że świeckie wartości oraz ich nosiciele i symbole mogą stać się przedmiotem zbiorowego przeżycia — podobnie jak symbole religijne, znalazło odzwierciedlenie w teorii religijnego faktu u Durkheima. Jednym z podstawowych źródeł jego socjologii religii, o czym się często zapomina, było wnikliwe studiowanie przez Durkheima kultów Rewolucji Francuskiej.

Jeżeli chodzi o marksizm, to znajdujemy w nim odbicie i rozwinięcie, na wyższym etapie, krytyki mieszczańskiej aksjologii dokonanej m. in. przez Maréchala. Mianowicie, Maréchal dostrzega, że nie wszelkie wartości mogą być proponowane jako przedmiot kultu. W swoim zamiłowaniu do świeckiego „religiotwórstwa” nie posuwa się nigdy do „ubóstwiania” wartości mało cennych i potępia kult egoizmu, rozpustnego życia, a zwłaszcza kult pieniądza: „Lecz jest niewątpliwie bóg, co wszystko może — pisał w 1780 r. — Na jego rzadkie zalety każdy jest wrażliwy. Od berła do pastuszego kija wszędzie jest wielbiony i wszyscy najchętniej służą temu ojcu innych bogów. Ma swoich męczenników, dokonuje cudów. Jego obecność każe wyroczniom milczeć lub przemawiać. Kto dotknął jego ołtarza, ten wyleczon z chorób. Obdarzony jego łaską nie zna więcej biedy. Jego faworyci mogą czynić, co im się podoba. W tego boga nikt jeszcze nie zwątpił, a wszyscy na wyścigi głoszą jego chwałę. Cnota, talenty, a nawet piękno otrzymuje od niego siłę, bez niego jest się niczym. Jest to pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy... Zegnijcie kolana śmiertelni! Tym bogiem jest złoto”⁸⁵.

Przytoczony pogląd Maréchala wskazuje na przybliżanie się go do zrozumienia alienującej roli pieniądza i jego fetyszyzację. Jest to intuicyjny załazek tego typu myślenia, które poprzedzało naukowe teorie wypracowane przez marksizm. Mamy w szczególności na myśli problem fetyszyz-

⁸⁴ Por. M. Skrzypek: *Pozytywistyczny kult Ludzkości*; „Euhemer” 1961, s. 23—43. Pozytywistyczne kalendarze reprodukuje B. Skarga: *Comte*, Warszawa 1966, wklejka.

⁸⁵ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 17.

mu pieniądza w *Kapitale* Marksa⁸⁶ oraz krytykę „religii kapitału” u P. Lafargue’a⁸⁷.

W literaturze marksistowskiej problem świeckich kultów nie znalazł zainteresowania odpowiadającego jego doniosłości. Dużą przeszkodę stanowiło błędne utożsamianie wszystkich tych kultów z próbą restytuowania religii w ogóle. Ta niesłuszna tendencja została przewyciężona przez marksistów francuskich⁸⁸ w odniesieniu do kultów świeckich Rewolucji Francuskiej.

Oświeceniowe kulty świeckie mogą być rozpatrywane jako etap pośredni między aksjologią religijną a świecką. Teologia proponowała pewne wartości ukryte pod szatą religijną. Twórcy świeckich kultów posługiwali się świadomie religijnym sposobem mówienia dla określania treści i wartości, które uważali za godne najwyższej aprobaty. Dalszym etapem jest przejście do cenięcia wartości i ich indywidualnego lub zbiorowego przeżywania bez konieczności uciekania się do religijnego sposobu mówienia. Religijny sposób mówienia⁸⁹ stosowany świadomie nie prowadzi do religii (używanie np. terminu „boski” nie oznacza wówczas rzeczywistego uznania boskości) i sam ulega desakralizacji przez to, że odzwierciedla świecką rzeczywistość; np. wyraz „święto” używany w takich kontekstach jak „Święto Pracy”, „Święto Matki” nie kojarzy nam się nigdy z religią. Wyraz „święto” jest jednak coraz częściej zastępowany innymi określeniami — „dzień” lub „rocznica”. Występuje więc tutaj dowolność a nie konieczność.

5. OD KULTÓW ŚWIECKICH DO ATEIZMU „OTWARTEGO”

Zastępowanie religijnej aksjologii przez wartości świeckie stanowi zasadniczy element postawy ateistycznej Maréchala. Nie jest to ateizm koncentrujący się na negacji religii, ale na poszukiwaniu w niej pewnych wartości, które materialista mógłby akceptować po odrzuceniu zmystyfikowanej, religijnej formy. Maréchalowska krytyka religii nie stanowi autonomicznego przedmiotu refleksji w jego filozofii. Jest ona zawsze zaangażowana w problem przekształcania rzeczywistości społecznej. Dlatego też odcina się on od ateizmu burzącego religię jedynie dla jej burzenia

⁸⁶ K. Marks: *Kapitał*, Warszawa 1951, t. I, s. 76—89.

⁸⁷ P. Lafargue: *La Religion du capital* (1886). Tekst dostępny w przedruku: P. Lafargue: *Textes choisis*, Paris 1970, s. 192—238.

⁸⁸ A. Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958, s. 282—310.

⁸⁹ Interesujące jest rozróżnienie, wprowadzone przez J. Wierusza Kowalskiego (*Język a kultura*, „Studia Religioznawcze” nr 6, Warszawa 1973, s. 7), między „językiem religijnym” a „językiem przedmiotowo-religijnym”. Maréchal posługuje się, zgodnie z tą nomenklaturą, językiem przedmiotowo-religijnym.



Święto Filozofii i Patriotyzmu — sztych wg rysunku Nicolas Maréchala, brata Sylwaina

albo też dla odrzucenia wszelkich norm życia społecznego. Znamienne jest pod tym względem odcięcie się od ateizmu Sade'a, którego Maréchal świadomie nie włączył do *Dictionnaire des athées*⁹⁰. Ateista — według Maréchala — to przede wszystkim człowiek cnotliwy, który w swoim postępowaniu kieruje się głosem sumienia. Jest on „człowiekiem honoru”, na którym można polegać. W jego czynach przejawia się jak najdalej idąca bezinteresowność. Prawdziwy ateista jest filantropem. Jest również dobrym ojcem rodziny, synem, krewnym i przyjacielem.

Obowiązki człowieka bez religii nie wyczerpują się w życiu moralnym. Ateista musi być człowiekiem rozumnym i stale wzbogacającym swoją wiedzę, oświata czyni go bowiem tolerancyjnym. Prawdziwy ateista to również człowiek aktywny, który potrafi bronić swojej wolności i dąży do zbudowania sprawiedliwego ustroju społecznego. Nie jest takim „ospały mędek”, oderwany od świata uczony, niewrażliwy na istniejące zło. Ateista dąży do przywrócenia złotego wieku, kiedy nie było prywatnej własności, a człowiek należał nie do społeczeństwa ale do natury⁹¹.

Przystępując do opracowania *Dictionnaire des athées*, który ukazał się w 1800 r., Maréchal chciał sporządzić katalog ludzi nie uznających istnienia Boga, a mimo to mogących służyć za wzór przykładowego życia. O tej intencji autora świadczy jego przedmowa: „Nie będzie zbędnym zdanie czytelnikowi sprawy z głównego motywu, którym kierowaliśmy się ustalając tę listę. Cały ten tom, złożony z nazwisk ateistów, w większości godnych pod każdym względem polecenia, może zbawiennie oddziaływać na tych, którzy wierzą w Boga lub z niego żyją. Przez dotknięcie ich lub obudzenie w nich bardziej chwalebnych odruchów może on wywołać odruch tolerancji i roztropności. Jeden tylko człowiek, przywiedziony do zdrowego rozsądku, będzie nam wystarczającą zapłatą za trudy poniesione przy opracowywaniu tego zarysu”⁹². Tak więc Maréchal uprawia swoistą historię ateizmu, o charakterze zdecydowanie dydaktycznym. Nie zamierza on natomiast dostarczać czytelnikowi rzetelnej wiedzy o życiu i poglądach poszczególnych ateistów, ale pragnie go przekonać o wielkiej liczbie ludzi niewierzących, którzy mogą służyć potomnym za wzór do naśladowania z racji cnotliwego życia, a zarazem stanowić kontrargument dla wpajanego ludziom przez Kościół przekonania, że ateizm demoralizuje.

Pierwsze wypowiedzi na temat ateistów, którzy przyciągali uwagę Maréchala, znajdujemy w *Antiquités d'Herculanum* (1780). Szczególnie

⁹⁰ Znamienna jest pod tym względem wypowiedź J. Lalande'a, współpracownika i kontynuatora *Dictionnaire* Maréchala: „Chciałbym wymienić pana de Sade'a; ma on dosyć inteligencji, rozumu i wiedzy. Jednak jego niecne powieści o Justynie i Julii każą nam wyrzucić go z sekty, w której mówi się tylko o cnocie. *Second supplément au Dictionnaire des athées*, par Jérôme de la Lande, s. 119.

⁹¹ *Dictionnaire des athées*. s. V.

⁹² Tamże, s. LXIV.

interesuje go postać Epikura, przy czym odcina się on od skrajnie hedonistycznej interpretacji jego etyki przez libertynów. Epikur jest dla niego filozofem, który „oddał przyjemność w ramiona mądrości”⁹³ i „wypogodził czoło moralności, strojąc je kwiatami filozofii”. Uznając przyjemność za najwyższą wartość, Epikur — zdaniem Maréchala — miał na myśli przede wszystkim „przyjemność wynikającą z przyjaźni”. Za ateistę uważał Maréchal również cynika Diogenesa⁹⁴, który wraz z Antysteneselem dowiódł, że „moralność może mieć bohaterów, a cnota entuzjastów”. Odróżnia Maréchal ich zbyt mało przyzwoite zwyczaje od „wzniosłości ich zasad, bezinteresownego poświęcenia, surowości obyczajów”. Pitagoras, który występuje w *Antiquités d’Herculanum* jeszcze jako głosiciel „podwójnej doktryny”, tzn. ateizmu dla wtajemniczonych i religii dla ludu, we *Fragments d’un poème moral sur Dieu* (1780) jest już zwolennikiem świeckich kultów. Maréchal zaleca bowiem „chwalić Boga, ale tylko takiego, którego wielbił Pitagoras”⁹⁵. Chodzi prawdopodobnie o Boga-Naturę, gdyż w późniejszych utworach Maréchala Pitagoras występuje jako filozof panteista. Świadczyłyby o tym również zachwyty autora nad postawą moralną i nauką Spinozy, dla którego „Bogiem stał się wszechświat”⁹⁶. Podobne względy skłoniły go do zainteresowania się postacią Giordano Bruna⁹⁷. We *Fragments...*, które Maréchal poprzedził zbiorem wypowiedzi na temat ateizmu, zawarta jest myśl rozwinięta w *Dictionnaire des athées*. Autorzy tych wypowiedzi: Rousseau, św. Justyn, teolog protestancki Jurieu, Hobbes — zostali zresztą do słownika włączeni. Maréchal wskazuje mianowicie, że wielu ludzi reprezentujących różne postawy wobec religii głosi pewne myśli wspólne: życie zgodne z własnym sumieniem, tolerancję religijną, poważanie ludzi cnotliwych, którzy *christiani sunt quamvis athaei* jak powiada, powołując się na św. Justyna.

Znacznie poszerza się krąg ateistów w dziełach Maréchala z lat 1787—1788. W *Museum de Florence* znajdujemy informacje o Euhemerze, a w *Costumes civils actuels* — o Diagorasie.

Almanach des honnêtes gens (1788) przynosi nazwiska takich materialistów i ateistów, jak Bruno, Campanella, Dolet, Hobbes, Toland, Dumarçais, Helvétius — i innych, o których już wspominaliśmy. Z mniej znanych postaci Maréchal tam wymienia Nicolas Boindina (1676—1751). Zaśługi tego „cnotliwego ateisty” propaguje on w wielu późniejszych utworach. Był on — według Maréchala — człowiekiem dobroczynnym, hojnym, dobrym przyjacielem, a przy tym „głosił publicznie ateizm”.

⁹³ *Antiquités d’Herculanum*, t. VI, s. 33,

⁹⁴ Tamże, t. III, s. 77.

⁹⁵ *Fragments d’un poème moral sur Dieu*, s. 27.

⁹⁶ Tamże, s. 8.

⁹⁷ *Antiquités d’Herculanum*, t. VI, s. 46.

W 1790 r. pisze Maréchal po raz pierwszy o J. Meslierze. Choć mało jest prawdopodobne, że znał on w tym czasie jego *Testament*⁹⁸ i raczej korzystał z informacji dostarczonych mu przez lekturę Voltaire'a, a później Naigeona, to jednak zdobywa się na własny pogląd na tego filozofa. Świadczy o tym epitafium zamieszczone w *Catéchisme du curé Meslier*: „Tu spoczywa proboszcz z Etrépigny, wioski w Szampanii. Zmarł w 1733 [data błędna — przejęta od Voltaire'a] w wieku 55 lat. Przed śmiercią odwołał wszystko, co głosił za życia: nie potrzebował wierzyć w Boga, aby być uczciwym człowiekiem”⁹⁹. Sam *Catéchisme* nie nawiązuje do *Testament*. Meslier stanowi jedynie synonim ateisty w tytule dzieła. Jest to jak gdyby katechizm ateisty¹⁰⁰. Dobroczynność i współczucie dla biednych oto cechy Mesliera eksponowane przez Maréchala w *Dictionnaire des honnêtes gens* (1791). O innych filozofach materialistach, którzy się tam znaleźli, jak również w *Almanach* i *Calendrier des républicains* z 1793 r. była już mowa w rozdziale poprzednim.

Wydając w 1793 r. nową, poszerzoną wersję *Fragments d'un poème moral sur Dieu* pt.: *Dieu et les prêtres*, Maréchal uzupełnił znacznie wybór wypowiedzi o ateistach. Wśród autorów tych wypowiedzi pada po raz pierwszy nazwisko Vaniniego, któremu autor przypisuje następujące zdanie: „Filozofowie są zazwyczaj ateistami”¹⁰¹. W latach 1796—1798 powołuje się Maréchal najchętniej na „obrońców śmiałych prawd, spokojnych pisarzy, cnotliwych bezbożników”, Epikura, Lukrecjusza i Spinozę¹⁰². W *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu* (1798) stwierdza, że „Ludzie bez Boga pracują nad biografią rozumowaną prawdziwych HSD [Hommes sans Dieu], którzy żyli w przeszłości i których tak oczerniano! Ten «Słownik» dowiedzie, że byli oni wszyscy oświeceni i cnotliwi”¹⁰³. Dodaje również (w regule XLVII), że *Dictionnaire* będzie zaopatrzony w obszerny wybór wypowiedzi poważnych autorytetów na rzecz HSD. Wypowiedzi Maréchala wskazują na zamiar — który prawdopodobnie był już w dużym stopniu zrealizowany — opracowania *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Wydanie tego dzieła poprzedziło jeszcze ukazanie się *Voyages de Pythagore* (1799).

Zafascynowanie pitagoreizmem jako doktryną materialistyczną było znamienne nie tylko dla twórczości Maréchala. Filozof z Samos intrygował niemal wszystkich filozofów drugiej połowy XVIII w. Na materialistyczne pierwiastki jego nauki zwracał uwagę Holbach. Condorcet widział w jego

⁹⁸ Por. M. Dommanget: *Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris 1965, s. 428.

⁹⁹ *Catéchisme du curé Meslier*, s. 4.

¹⁰⁰ Por. B. Porszniew: *Mielje*, Moskwa 1964, s. 13.

¹⁰¹ *Dieu et les prêtres*, s. XXII.

¹⁰² *Le Lucrèce français*, fragment XCIV.

¹⁰³ *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, s. 34.

teorii liczb prekursora nowożytnej teorii nauki polegającej na sprowadzaniu wszelkich zjawisk do ich prostych elementów, którymi można by operować na zasadzie działań matematycznych. Tenże Condorcet widział w mędrca z Samos demokratę i przeciwnika tyranii. Teoria podwójnej prawdy: jednej dla wąskiego kręgu wtajemniczonych, drugiej dla szerokich mas, którą realizował Pitagoras, stała się przyczyną niezwyklej popularności pitagoreizmu wśród masonerii.

Wydobywanie przez Maréchala materialistycznych elementów pitagoreizmu nie było pozbawione podstaw. Pitagoras był uczniem Anaksymandra. Jeśli dla filozofów jońskich zasadą świata był jeden z jego elementów, to Pitagoras upatrywał ją we wzajemnych związkach wszelkich elementów wyrażanych za pomocą liczb. Wszystko, co istnieje w świecie, istnieje przez harmonię poszczególnych bytów. Ta powszechna harmonia w świecie jest przez Pitagorasa identyfikowana z bóstwem albo z duszą świata. W ten sposób „bóg jest w świecie, a świat jest w bogu. Świat i bóg to jedno i to samo”¹⁰⁴. Stąd wyprowadza Maréchal wniosek, że „Spinoza był pitagorejczykiem”¹⁰⁵. Metempsychoza jest interpretowana przez Maréchala jako zmiana form niezniszczalnej i wiecznej materii. „Zarówno narodziny jak i śmierć człowieka — powiada — to metempsychoza”. Cząsteczki ciała ludzkiego żyły przed jego urodzeniem i żyć będą po jego śmierci w coraz to nowych istotach. W takiej interpretacji filozofia Pitagorasa nie jest dualistyczna, ale monistyczna: ciało i dusza, to materia i rządzące nią prawidłowości. Maréchal zdawał sobie sprawę z trudności utrzymania owej interpretacji pitagoreizmu, toteż uciekał się do argumentu, że Pitagoras był zwolennikiem podwójnej prawdy. Był ateistą dla siebie i dla swoich uczniów. Jego doktryna egzoteryczna przystosowana była do mentalności ludu. Filozof z Samos i reformator Krotony był zwolennikiem komunizmu. Taki pogląd nie był odosobniony. Podobny sąd znajdziemy w słynnym dziele Barthélémy’ego o Anacharsisie¹⁰⁶, które Maréchal znał i powoływał się na nie w *Voyages de Pythagore*.

Dokonana przez Maréchala ocena filozofii pitagorejskiej jest w znacznej mierze słuszna. Największym mankamentem tej oceny jest natomiast ahistoryczne ujęcie pitagoreizmu, który przecież rozwijał się i przekształcał przez około dwieście lat. We współczesnych pracach marksistowskich natomiast spotyka się stwierdzenie, że w pitagoreizmie są zawarte elementy materialistycznej filozofii przyrody i teorii nauki, ale z jednoczesnym podkreśleniem ewoluowania w stronę platońskiego idealizmu¹⁰⁷.

¹⁰⁴ *Voyages de Pythagore*, t. V, s. 300.

¹⁰⁵ Tamże, s. 305.

¹⁰⁶ Por. J.-J. Barthélémy: *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, Paris 1970, t. VI, s. 333, 339. (Pierwsze wydanie 1788).

¹⁰⁷ Por. A. F. Łosiew: *Istoria anticznoy estietiki*, Moskwa 1963; tenże: *Pifa-*

Marksistowski historyk filozofii, G. Thomson, występuje również przeciw tradycyjnym poglądom, jakoby Pitagoras reprezentował społeczne i polityczne ideały arystokracji. Uważa go za umiarkowanego demokratę, który wyrażał interesy klasy średniej: rzemieślników i kupców. Pitagorejczy — zdaniem Thomsona — mieli poglądy zbliżone do Solona, biorąc czynny udział w politycznej walce o rozwój produkcji towarowej, a „różnili się od filozofów (z Miletu) i Solona tym, że byli zwykłymi obywatelami i przez to z ruchem ludowym łączyły ich ściślejsze więzy solidarności”¹⁰⁸. Maréchal przecenia radykalizm myśli społecznej i politycznej Pitagorasa, natomiast jego poglądy o postępowej roli pitagoreizmu są, jak się okazuje, uzasadnione. Inna sprawa, że Pitagoras w dziele Maréchala często wyraża jego poglądy, pełniąc funkcję „antycznego kostiumu” dla zamaskowania treści komunistycznych i rewolucyjnych. Zabieg ten stosuje Maréchal we wszystkich swoich dziełach naukowych, co obniża ich wartość. Zdajemy sobie jednak sprawę, że Maréchalowi nie zależało na mianie historyka filozofii, erudycja zaś w jego dziełach służy propagandzie komunistycznej i ateistycznej. Ilustruje to m. in. *Dictionnaire des athées*.

Słownik, opracowany w układzie alfabetycznym, na zasadzie antologii wypowiedzi poszczególnych ateistów bądź też wypowiedzi o nich, obejmuje 1202 hasła¹⁰⁹. Tekstom tym towarzyszy zazwyczaj komentarz Maréchala, który można łatwo odróżnić ze względu na poprzedzanie go skróttem „N. B.” (*nota bene*) oraz inny format czcionek. Hasła nie zawierają dat urodzin i śmierci poszczególnych osób, ani też danych biograficznych. Autor — jak widzimy — nie miał pretensji do dania pracy naukowej z historii ateizmu. Jedyłą jego troską było dostarczenie czytelnikom godnych naśladowania wzorów osobowych. Ateiści są przede wszystkim propagatorami i obrońcami cnoty, rozumu i sprawiedliwości społecznej. Nie wszystkie nazwiska są eksponowane w jednakowym stopniu. Świadczą o tym rozmiary poszczególnych haseł. Najdłuższe ma Jacob Dupont, który publicznie, na posiedzeniu Konwencji, stwierdził, że jest ateistą i domagał się zniesienia religii¹¹⁰.

goreizm [w:] *Filosofskaja Encikłopedija*, Moskwa 1967, t. 4, s. 261.

¹⁰⁸ G. Thomson: *Pierwsi filozofowie*, Warszawa 1966, s. 324.

¹⁰⁹ J. Lalande podaje w *Notice sur Sylvain Maréchal, avec des suppléments pour le Dictionnaire des athées*, s. 13, że słownik ten zawiera 800 haseł. 1057 artykułów naliczył Léonard Aléa: *Antidote de l'athéisme, ou Examen critique du Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris 1800, s. 13. Liczbę tę przyjmuje również M. Dommanget: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire*, s. 373. Opatrując hasła „Słownika” kolejnymi numerami doszedłem do liczby 1199. Należy jeszcze dodać 3 hasła w „Additions”, które znajdują się po wstępie: *Discours préliminaire ou Réponse à la demande: Qu'est-ce qu'un athée*, s. LXXII. Jeśli więc pominiemy fakt, że niektóre hasła mogłyby stanowić jedno, jak np. „Pythagore”, „Pythagorás”, „Pythagoriciens” oraz że występują hasła poświęcone poszczególnym autorom a niezależnie od tego — w pewnych przypadkach — ich dziełom, to ogólna ich liczba wynosi 1202.

¹¹⁰ Por. M. Skrzypek: *Jacob Dupont (1755—1823) o nauce i laicyzacji szkoły*;

Innym sposobem wyróżnienia niektórych postaci było wymienienie ich nazwisk we wstępie do *Dictionnaire*. Polemizując z tezą, że ateizm demoralizuje ludzi, Maréchal stwierdza, iż ludzie wierzący, jak św. Dominik, Karol IX, Ludwik XVI, Pitt i Maury, nigdy nie dorównali wielu cnotliwym filozofom: „Pracowity Bayle'u! Nieskalany Spinozo! Mądry Frérecie! Skromny Dumarsais! Zacny Helwecjusz! Łagodny Holbachu! itd.; wy wszyscy, pisarze-filozofowie, którzy odrzucacie Boga po to tylko, aby wyzwolić moralność od nieczystej domieszki! Czyż moglibyście zdemoralizować świat? Azaliż godzi się robić z ateisty kozła ofiarnego, na którego Hebrajczycy zrzucali wszelkie swoje nieprawości?”¹¹¹. Spośród innych postaci godnych polecenia jako wzory znajdujemy Pitagorasa, Epikura, Lukrecjusza i Chaulieu¹¹².

Niektórym ateistom nadaje Maréchal zaszczytny tytuł: *ecce Vir*, który przeciwstawiony jest tytułowi: *ecce homo*. W tej opozycji wyrażona jest podstawowa różnica między świeckimi i religijnymi postawami moralnymi. *Ecce homo* to człowiek dźwigający w pokorze i poniżeniu swój krzyż i przyjmujący bez protestu cierniową koronę. Ateista natomiast jest to człowiek dzielny, aktywny, który „dumny jest, że za życia zginał kolana tylko przed rodzicami. Chodził po ziemi pewnym krokiem i z podniesioną głową — jak równy pośród równych — i tłumaczył się tylko przed własnym sumieniem. Życie jego pełne jest jak sama przyroda: *ecce Vir*”¹¹³. Tytuł ten uzyskało u Maréchala jedynie sześć postaci: François Arnaud, Epikur, Helvétius, Hobbes, Pitagoras i Sydney. Nie wiadomo, dlaczego wyróżnił Arnaud. Nic nam nie mówi komentarz. Inaczej przedstawia się sprawa z Epikurem, który jest „człowiekiem genialnym”, materialistą uznającym przyrodę za jedyne bóstwo. Jest to wreszcie człowiek wysoce cnotliwy. Powołuje się Maréchal na zdanie Bayle'a o Epikurze: „Nie wypowiemy nigdy wystarczającej ilości pochwał o zacności jego obyczajów”. Zarówno dla Bayle'a jak i dla Maréchala Epikur i jego szkoła są przykładem, że społeczeństwo ateistów może istnieć i być wzorem organizacji społecznej. Maréchal akcentuje zwłaszcza fakt, że uczniowie Epikura wyrzekali się własności prywatnej. Akceptuje on takie postulaty etyki epikurejskiej: męstwo, gardzenie bogactwem, stanowiskami i zaszczytami, przyjaźń i życzliwość dla otoczenia. O motywach, którymi kierował się Maréchal wyróżniając postać Pitagorasa, była już mowa. Hobbes zasłużył sobie na tytuł *ecce Vir* ze względu na obronę idei społeczeństwa ateistów. Wysooko ceni Maréchal materialistyczną filozofię Hobbesa, którego uznaje

„Euhemer”, 1967, nr 1—2 (56—57), s. 53—61, tenże: *Quelques personnalités rationalistes du passé*. „Cahiers Rationalistes”, avril 1964, nr 264, s. 115—117.

¹¹¹ *Dictionnaire des athées*, s. XXXVI.

¹¹² Tamże, s. XXVII.

¹¹³ Tamże, s. XXV.

również jako cnotliwego ateistę. Inne wartości reprezentuje Algernon Sydney, stanowiący wzór bojownika z despotyzmem. „Nie uznawał on innej religii i nie praktykował innego kultu poza Wolnością, której był gorącym apostołem i szlachetnym męczennikiem”¹¹⁴. Helvétius był jednym z tych filozofów francuskiego Oświecenia, którzy łączyli materializm z demokratycznym ideałem przyszłego społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że jego twórczość szczególnie zainteresowała Maréchala. W *Dictionnaire* jednak zostały wyeksponowane myśli o niezależności moralności od religii i o możliwości istnienia społeczeństwa ateistów. „Należy do przesytu powtarzać tę myśl — pisze Maréchal w komentarzu do hasła „Helvétius” — że jeśli człowiek chce być mądry i szczęśliwy, to w żadnych okolicznościach i w żadnej porze życia nie powinien mieć innych bóstw poza swoim umysłem i sercem. Człowiek jest sam sobie Bogiem”¹¹⁵. Ponieważ „Helvétius nazywał moralność jedyną religią świata; ponieważ twierdził, że zło, jakie przynoszą religie, jest rzeczywiste a dobro urojone; że religie są pożyteczne jedynie księżom i tyranom, zasługuje on na miano: *ecce Vir*”¹¹⁶.

Pisząc *Dictionnaire*, Maréchal korzystał z obszernej literatury poświęconej problemowi ateizmu. Studiował przede wszystkim *Dictionnaire historique et critique* oraz inne dzieła Bayle’a. Od niego przejął też główną myśl, wokół której został zorganizowany obszerny materiał faktograficzny *Dictionnaire des athées*. Wszystkie hasła służą mianowicie ilustracji tezy Bayle’a, że ateści mogą być ludźmi cnotliwymi. Innym wspólnym rysem słowników Bayle’a i Maréchala jest doszukiwanie się w poglądach poszczególnych filozofów panteizmu, utożsamionego przez Maréchala z ateizmem. Wiemy, że Bayle był jednym z pierwszych entuzjastów filozofii Spinozy¹¹⁷, przy czym znał on jego doktrynę na podstawie rękopisu dzieła J. M. Lucasa¹¹⁸: „Lucas — wg Vernière’a — jest hagiografem, który wywyższa swego bohatera; Spinoza przed żydowskimi teologami przypomina Jezusa przed Kajfaszem [...] Wyłania się nowa postać, nowy typ człowieka wykraczający poza realia życia doczesnego tego filozofa, typ cnotliwego ateisty”¹¹⁹. Taki wizerunek Spinozy przetrwał do Rewolucji Francuskiej. „Za czasów Konwencji — pisze Vernière — ateizm wściekłych [raczej hebertystów — M. S.] przeciwstawia się ciągle Robespierre’owskiemu kultowi Istoty Najwyższej. Sekta ateistyczna z «braćmi»: Nageonem, Lalan-

¹¹⁴ Tamże, s. 432.

¹¹⁵ Tamże, s. 183.

¹¹⁶ Tamże, s. 184.

¹¹⁷ Por. P. Vernière: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954 s. 26.

¹¹⁸ J.-M. Lucas: *Vie de Monsieur Benoît de Spinoza*, „Nouvelles Littéraires”, Amsterdam 1719.

¹¹⁹ Tamże, s. 27.

dem i Maréchalem zachowuje wśród burzy spoistość. Nie dziwny się, że Spinoza jest wielkim mężem tego środowiska”¹²⁰.

O kulcie Maréchala dla Spinozy wspominaliśmy. Hasło jemu poświęcone w *Dictionnaire des athées* wskazuje bardziej niż wszystkie inne wzmianki Maréchala o tym filozofie, że korzystał on z informacji Bayle'a. W hasle tym odnajdujemy dwa fragmenty zaczerpnięte z *Dictionnaire historique et critique*¹²¹. Drugi z tych fragmentów kończy się sformułowaniem: „Dawno już sądzono, że Bóg i świat są jednym i tym samym bytem. Wszyscy zgodzą się, że Spinoza odznaczał się dobrymi obyczajami”.

Konfrontując teksty haseł słownika Maréchala z artykułami *Dictionnaire historique et critique* oraz z *Pensées diverses sur la comète*, udało się ustalić, że Maréchal posługuje się cytatami z Bayle'a w co najmniej 96 hasłach, przy czym 22 hasła zawierają fragmenty nie podpisane jego nazwiskiem. Biorąc pod uwagę fakt, że Maréchal zaczerpnął od autora *Dictionnaire historique et critique* podstawowe idee, którymi się kierował przy redagowaniu swojego słownika i że cytował go obficie od innych myślicieli, można stwierdzić, że dzieła Bayle'a były głównym źródłem Maréchalowskiego poglądu o możliwości istnienia świeckiej moralności.

Na drugim miejscu pod względem cytowanych fragmentów, bo 28 — znajduje się *Philosophie ancienne et moderne* Naigeona¹²², na trzecim zaś dzieła Dupuisa¹²³ (19 cytatów). Często również sięgał Maréchal do *Encyclopedii* Diderota oraz do dzieł La Mothe Le Vayera, który był propagatorem idei społeczeństwa ateistów.

Poza autorami zajmującymi się ateizmem z pozycji wolnomyślicielskich, znajdujemy w *Dictionnaire des athées* szereg ateografów-teologów, którzy dostarczyli Maréchalowi informacji. Wielu z nich przypisywał sympatię dla ateizmu albo wprost postawę ateistyczną. Należą tu przede wszystkim: F. Garasse, M. Mersenne i J. Hardouin. Wszyscy trzej zostali włączeni do grona ateistów w słowniku Maréchala. Jeżeli chodzi o François Garasse'a (1585—1631), to Maréchal wskazuje na fakt, że jego dzieło¹²⁴ (skierowane przeciwko tzw. *beaux esprits*) było krytykowane przez teolo-

¹²⁰ Tamże, część II, s. 676.

¹²¹ Por. *Dictionnaire des athées*, s. 446 (drugi akapit hasła: „Spinoza”) oraz P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, Paris 1820, t. XIII, s. 416 i 421 (I wyd. — 1697 r., II poszerzone — 1702 r., III — 1720 r.). Znane jest mi również wydanie z 1730 r. w Amsterdamie. Maréchal nie podaje, z którego z nich korzystał, dlatego konfrontowałem jego *Dictionnaire* z najbardziej kompletnym wydaniem paryskim słownika Bayle'a z 1820 r.

¹²² *Encyclopedie méthodique, Philosophie ancienne et moderne*. Par M. Naigeon. A Paris 1791, t. I; Paris 1792 — t. II; Paris an II — t. III.

¹²³ *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*. Par Dupuis. A Paris an III, 12 vol. oraz *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris an VI.

¹²⁴ *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Etat, à la religion et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus de la Compagnie de Jésus*. A Paris chez Sebastien Chappélet..., MDCXXIII.

gów, m. in. przez Ogiera, który nazwał je „kloaką bezbożności”. Pozytywnie natomiast wyrażał się o nim libertyn G. Naudé. Nowe dzieło Garasse’a *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* zostało zaatakowane przez jansenistę Saint-Cyрана, który zarzucał mu, że zawiera twierdzenia „bezbożne i heretyckie”. Podobnie oceniła je Sorbona. Bayle przyznawał, że książka „bardziej nadawała się do podsycania ateizmu niż do jego burzenia”¹²⁵. Ten właśnie fragment skłonił Maréchal do zajęcia się postacią Garasse’a, a w konsekwencji włączenia go do *Dictionnaire*. Komentując wypowiedź Bayle’a, Maréchal pisze: „Garasse i Hardouin nie uprawiali kalumnii. Ci, których podają za ateistów, są nimi rzeczywiście, bądź otwarcie, bądź w swym postępowaniu”¹²⁶. Zarzuca im Maréchal jedynie to, że głoszenie ateistycznych poglądów utożsamiają z przestępstwem. Oczywiście, dziś wiemy, że Garasse nie miał zamiaru bronić w swoim dziele ateizmu, a krytyka ze strony jansenistów była tylko epizodem toczącej się na innym tle walki z jezuitami.

W tym samym roku co *La doctrine curieuse* Garasse’a ukazało się dzieło minimity, Marin Mersenne’a (1588—1648)¹²⁷. Wspominając o tym, że Mersenne ocenia liczbę ateistów w Paryżu na 60 tysięcy (relacja niedokładna, bo Mersenne twierdził, że w Paryżu jest 50 tys. ateistów, a 60 tys. w całej Francji), Maréchal dorzuca: „nie licząc siebie”. Uważa, co prawda, że lista ateistów sporządzona przez Mersenne’a była nieroztropnością z jego strony, ale wskazywała ona, że mimo prześladowań ateizm rozprzestrzeniła się. Przytaczając fragment z nowego dzieła Mersenne’a¹²⁸, które wyszło w latach 1624—1625, Maréchal pragnie wykazać, że jest on filozofem przyrody, zwolennikiem panteizmu. „Według tego fragmentu — pisze Maréchal — Spinoza mógłby zaliczyć Mersenne’a do swoich najbardziej zdecydowanych zwolenników”¹²⁹.

Nie ulega wątpliwości, że Maréchalowska ocena Mersenne’a, podobnie jak i Garasse’a, jest mylna i zbyt serio traktuje on krytykę ze strony ich przeciwników. Dowodem tego, że oskarżenia o ateizm były często wysuwane przez zwalczające się wzajemnie ugrupowania w samym Kościele, jest przykład jezuita Jean Hardouina (1646—1729), który w traktacie: *Athaei detecti*¹³⁰ umieścił na liście ateistów wielu teologów jansenistów:

¹²⁵ P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, t. VII, s. 23.

¹²⁶ *Dictionnaire des athées*, s. 164.

¹²⁷ F. Marini Mersenni, O.M.Fci de Paula, *Questiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione*. In hoc volumine athei et deistae impugnantur et expugnantur..., Lutetiae Parisiorum 1623.

¹²⁸ *L’Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie. Ensemble la réfutation du Poème des déistes*, par F. Marin Mersenne de l’Ordre des PP. Minimes. A Paris chez P. Bilaine, MDCXXIV. Druga część, tamże MDXCXIV.

¹²⁹ *Dictionnaire des athées*, s. 280.

¹³⁰ Traktat ten znajduje się w: Joannis Harduini E. Societate Jesu — *Opera Varia*, Amstelodami 1733.

Janseniusa, Quesnela, Legranda, Arnauda, Nicole'a Pascala i in. Zdaniem Maréchala „Jean Hardouin mógłby zamknąć własnym nazwiskiem listę «ateistów wykrytych»”. Kiedy wytyka — powiada Maréchal — współtowarzyszom swojej szkoły, że czynią z Boga abstrakcję, to czymże ma być dla niego Bóg? „Jeśli Bóg nie jest abstrakcją, musi być cielesny. Trzeba wybierać. W obydwu przypadkach Hardouin i jego przeciwnicy są albo ateistami, albo spinozystami”¹³¹. A więc religia nie ma własnych treści.

Garasse, Mersenne i Hardouin dostarczyli Maréchalowi przeszło 50 nazwisk teologów posądzanych o ateizm, które on skrzętnie odnotował, przyznając jednak, że „nie wszystkie wymienione nazwiska należą do ateistów. Prawdziwi ateści nie są aż tak liczni”. Są to przeważnie „uczciwi teolodzy”, którzy „wygłaszali ateistyczne maksymy, nie zdając sobie z tego sprawy”. Na tej zasadzie Maréchal włączył do *Dictionnaire* nawet Mojżesza, Mahometa i Jezusa. Eksponując ziemskie treści religii, bagatelizował więc problem formy, przez co zacierał różnicę między religią a ateizmem.

Spśród ateografów, którzy wywarli wpływ, choć już mniej istotny na dobór nazwisk w *Dictionnaire* Maréchala, należy odnotować myślicieli antycznych: Cycerona, Plutarcha i Diogenesa Laertiosa. Jeżeli chodzi o przedstawicieli myśli renesansowej, to powołuje się on na dzieło Joviusa¹³². Nie ma wzmianki o Guillaume Postelu, natomiast często powołuje się Maréchal na dzieło Voetiusa¹³³ oraz na Spizeliusa¹³⁴. Osobne hasło poświęcił Reiserusowi¹³⁵. Poddając krytyce sztuczną, opartą na kryteriach czysto formalnych, jego klasyfikację postaw ateistycznych Maréchal proponuje, aby „zamiast tych subtelných rozróżnień, poklasyfikować wszystkich ludzi na dwie kasty; dobrych i złych, niezależnie od ich przekonań religijnych i politycznych”¹³⁶. Ta wypowiedź stanowi jeszcze jeden dowód, że dla Maréchala podstawą rozróżnienia ateistów i nieateistów są kryteria etyczne.

Z późniejszych ateografów, których cytuje Maréchal, wymienić trzeba Cuperusa¹³⁷. W poświęconym temu autorowi hasle Maréchal słusznie podkreśla zbieżność jego poglądów z panteizmem Spinozy. Studiując to dzieło

¹³¹ *Dictionnaire des athées*, s. 181.

¹³² Paolo Giovio (1483—1552): *Elogia veris clarorum virorum imaginibus apposita quae in Musaeo Ioviano Comi spectantur*, Venetiis 1546.

¹³³ Gijsbert Voet (1588—1676): *Selectarum disputationum theologicarum*, pars prima, Ultrajecti 1648.

¹³⁴ Gottlieb Spitzel (1639—1691): *Scrutinium atheismi historico-aetiologicum*, Augsburg 1663.

¹³⁵ Antonius Reiserus (1628—1686): *De origine, progressu et incremento antitheismi, seu atheismi epistolaris disseratio ad clarissimum virum Theophilum Spizelium*, Augustae Vindelicorum 1669.

¹³⁶ *Dictionnaire des athées*, s. 390.

¹³⁷ Franciscus Cuperus (1629—1692): *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata*, Roterodami 1676.

odnosimy wrażenie, że polemika ze Spinozą przeradza się niekiedy w apologię. „Otwarta” postawa ateistyczna Maréchala pozwoliła mu więc dostrzec w myśli Cuperusa — jak również i u innych teologów — wewnętrzne sprzeczności. Wyodrębniając w niej elementy materializmu, wzbogacił nimi własny ateizm. Czasami posuwał się jednak zbyt daleko, utożsamiając owe materialistyczne wątki dzieł teologicznych z ateistyczną postawą ich autorów.

Nie udało się Maréchalowi wykorzystać odpowiednio szeregu dzieł ateograficznych, choć były mu znane, a które mogły wzbogacić jego poglądy. Powołuje się m. in. na Boureau-Deslandesa¹³⁸. Utwór jego zawiera zbiór wypowiedzi ateistów, którzy wygłaszali przed śmiercią antyreligijne sentencje. Znał też pracę duńskiego autora Pontoppidana¹³⁹ oraz dzieło francuskiego herezjografa Pluqueta¹⁴⁰.

Jeżeli chodzi o ateografów XVIII w., których Maréchal wyróżnił poświęcając im hasła w *Dictionnaire des athées*, to wymienić należy Buddeusa¹⁴¹, następnie Jenkinusa (Philippsa)¹⁴², Reimanna¹⁴³, którego pracę *Historia universalis* znał, gdyż podaje bardzo dokładny jej opis bibliograficzny i stwierdza, że „przydałoby się trochę filozofii w tym erudycyjnym dziele”. Wydaje się jednak, że zbyt mało skorzystał Maréchal z tego autora, który jest uznawany za „najwybitniejszego historyka ateizmu przed Robertsonem, Mauthnerem i Woronicynem”¹⁴⁴.

Osobną grupę mało wykorzystanych materiałów, do których Maréchal sięgał w pracy nad *Dictionnaire des athées* stanowią słowniki biograficzne Morériego¹⁴⁵, Nicérona¹⁴⁶ oraz roczniki „La France littéraire” Samuela Formeya. Ta obszerna grupa literatury ateograficznej została przez Ma-

¹³⁸ André François Boureau-Deslandes (1690—1757): *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Amsterdam 1712, Bibliografię kolejnych wydań *Réflexions* podaje R. Geissler: *Boureau-Deslandes ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin 1967, s. 191.

¹³⁹ Eric Pontoppidan (1698—1764): *La Force de la vérité pour convaincre les athées et les déistes* (przekł. francuski z 1758 r.).

¹⁴⁰ François André Adrien Pluquet (1716—1790): *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, Paris 1762.

¹⁴¹ Johann Franz Buddeus (1667—1729): *Theses theologicæ de atheismo et superstitione veriis observationibus illustratae et in usum recitationum Academicorum editae*, Jenae 1717.

¹⁴² Thomasius Jenkinus (Philipps): *Historia atheismi*, Basilea 1709.

¹⁴³ Jacob Friedrich Reimann: *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesiae 1725.

¹⁴⁴ A. Nowicki: *Przedmiot i zadania historii ateografii*, „Euhemer” 1966, nr 5(54), s. 6.

¹⁴⁵ L. Moréri: *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Paris 1732, 6 vol. in folio oraz Supplément, Paris 1735, 2 vol. in folio. (I wyd. w 1670 r.).

¹⁴⁶ Nicéron: *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, avec le catalogue raisonné de leurs ouvrages, Paris 1727—1745, 43 vol.

réchala wykorzystana przede wszystkim do sporządzenia katalogu ateistów, nie wpływając na jego koncepcję ateizmu.

Słownik Maréchala jest przede wszystkim zestawem cnotliwych ateistów. Oznacza to, że autorowi chodziło głównie o wyeksponowanie świeckiej moralności. Według niego nie może być mowy o prawdziwym ateizmie, jeżeli nie będzie się on wiązał z postulowaniem pozytywnych zasad, na których mogłoby się opierać świeckie społeczeństwo. Posuwa się nawet do utożsamiania ateizmu bardziej ze świecką moralnością niż z negacją istnienia Boga. Tym właśnie należy wytłumaczyć ów paradoksalny — jak może się wydawać fakt — że umieścił w *Dictionnaire* wielu teologów i ludzi wierzących, znanych z moralnego życia, którego zresztą nie uważał za efekt wiary. Z ideą tą spotykaliśmy się już we wszystkich poprzednich Maréchalowskich kalendarzach, almanachach i słownikach wielkich ludzi. Można więc stwierdzić, że Maréchal, który na pierwszy plan wysuwa to, co łączy ludzi wierzących i niewierzących, a nie co ich dzieli, czyli pewne wartości ziemskie, nie zaś różnice światopoglądowe, jest myślicielem bardzo oryginalnym w swojej epoce i bardzo nowoczesnym.

PAŃSTWO A KOŚCIÓŁ

Epoka, w której żył Maréchal, była okresem przełomu w tradycyjnych stosunkach między państwem a Kościołem. Do wybuchu Rewolucji Francuskiej Kościół był ściśle powiązany z ustrojem feudalnym i stanowił jedno z głównych ogniw jego struktury. Nie tylko dostarczał on religijnej ideologii uświęcającej władzę monarchów, ale sam był wielkim feudalnym posiadaczem. Związany był więc nie tylko z nadbudową, lecz również z feudalną bazą. Dlatego też obalenie *ancien régime*'u musiało w sposób konieczny doprowadzić do wystąpienia burżuazji przeciw Kościołowi.

Znamienne, że nawet najbardziej zdecydowani materialści i ateści francuscy XVIII w., przekonani o irracjonalności religii i jej społecznie szkodliwej funkcji, jednocześnie myślą o reformie stosunków między przyszłym państwem a Kościołem. Piewcy wzniosłych zasad Rozumu, Prawdy, Cnoty są jednocześnie bardzo praktycznie myślącymi *bourgeois*. Krytykują oni bogacenie się duchowieństwa nie dlatego, że są przeciwni bogaceniu się w ogóle, lecz dlatego, że pieniądze są przez Kościół bądź kumulowane, bądź trwonione, a nie przeznaczane na rozwój przemysłu i handlu. Filozofowie i ekonomiści zwalczają zakony i domagają się ich zniesienia, gdyż zakonnicy mogliby dostarczać manufakturom tanich rąk do pracy. Bezżeństwo mnichów i księży jest ośmieszane przede wszystkim dlatego, że hamuje ono przyrost ludności; zgodnie zaś z poglądami fizjokratów liczba ludności stanowi o bogactwie i sile państwa. Majątki kościelne stają się szczególnym przedmiotem pożądania burżuazji, toteż jej ideologowie nawołują do ich przejęcia na własność „narodu” i wyznaczenia duchowieństwu pensji uzależniającej go od przyszłych władz.

Radykalni w sferze teorii filozofowie Oświecenia pragną unicestwić religię. Jednocześnie, w płaszczyźnie praktyki, szukają możliwości ułożenia stosunków między nowym państwem a Kościołem. Wśród różnych koncepcji dominuje model podporządkowania Kościoła państwu. Zwolennikami takiego rozwiązania kwestii Kościoła w nowym państwie są m. in. Voltaire, Raynal i Holbach.

Mniej popularna była idea oddzielenia Kościoła od państwa. Sądzi się często, że zrodziła się ona dopiero pod koniec XVIII w. w Stanach Zjednoczonych. Znajdujemy ją jednak już na początku XVIII w. we Francji, w anonimowym utworze *Difficultés sur la religion*, a później u Mably'ego, Montesquieu, Turgota, Helvétiusa, w *Encyclopédie* Diderota i w *Cahiers de doléances*. W okresie Rewolucji Francuskiej oddzielenie było proponowane przez Duponta de Nemours, Clootsa, Condorceta i innych.

Postulat zespolenia religii i polityki w jedną całość pojawił się w XVIII w. u Hobbesa. We Francji jego zwolennikami byli: abbé de Saint-Pierre, Rousseau, Helvétius, a przede wszystkim Raynal. Jak widzimy, niektórzy filozofowie wahali się między różnymi modelami ułożenia stosunków między instytucjami religijnymi i świeckimi. Idea powiązania religii i polityki opierała się również na kultach świeckich. Inną wersją tego modelu stosunków między państwem a Kościołem miało być wprowadzenie deistycznego kultu Istoty Najwyższej. Kult ten głosili m. in. Rousseau i Voltaire.

Ostatnią z proponowanych wersji rozwiązania relacji Kościół — państwo było ustanowienie społeczeństwa ateistów, którego idea wiąże się z przeświadczeniem o istnieniu prymitywnych ludów bez religii. Takie przekonanie, u źródeł którego leżało niezrozumienie religii prymitywnych, toruje sobie drogę już od XVI w. Na przełomie XVII i XVIII w. idea społeczeństwa ateistów została wysunięta przez Bayle'a. W ciągu XVIII w. trwały ożywione dyskusje wokół owego „paradoksu Bayle'a”. Do zwolenników społeczeństwa ateistów należeli m. in. La Mettrie, Helvétius, Holbach, Diderot. W okresie Rewolucji za tym opowiedział się Cloots, który — podobnie jak większość ówczesnych filozofów — wiązał społeczeństwo ateistyczne z kultami świeckimi. Jedynym myślicielem, który proponował zbudowanie społeczeństwa ateistów bez uciekania się do kultów pseudo-religijnych był J. P. Salaville.

Znamienne, że zdecydowaną niepopularnością w filozofii francuskiego Oświecenia odznacza się model unormowania stosunków między państwem a Kościołem na zasadzie konkordatu z papieżem. Przypomnijmy, że papieństwo było przedmiotem powszechnych ataków w pracach filozofów XVIII w. Krytyka ta zmierzała do pozbawienia papieża wpływu na sprawy polityczne Francji oraz do zniesienia wszelkich opłat na rzecz głowy Kościoła. Wydaje się, że również w tej kwestii zdecydowały materialne interesy przygotowującej rewolucję burżuazji.

Powszechność antypapieskich tendencji należy tłumaczyć również rozwojem jansenizmu, który pod religijną formą ukrywał świeckie aspiracje francuskiego mieszczaństwa. Świadczą o tym tendencje określane jako gallikanizm, prezbiterianizm i parafializm. Wiemy zresztą, że gallikanizm

był nie tylko nurtem kościelnym, lecz także świeckim i że oba te nurty zmierzały do ścisłego przystosowania Kościoła do nowej francuskiej rzeczywistości społecznej i ekonomicznej. Dopiero w okresie Rewolucji Francuskiej uzewnętrzni się doniosłość polityczna jansenizmu jako prądu mieszczańskiego. Chodziło w nim o to, aby sterowanie Kościołem znalazło się w rękach francuskiej narodowej burżuazji.

Jednym z przejawów gallikanizmu był jansenistyczny episkopalizm. Jego radykalnym reprezentantem był E. Richer, wraz z uczniami, którzy twierdzili, że Bóg powierzył władzę nad Kościołem biskupom, a nie papieżowi. Dalej od richerystów poszedł N. do Travers, głosząc, że zwierzchnią władzę w diecezji posiada synod księży. J. Duguet uznawał natomiast potrzebę wybierania księży i biskupów przez parafian. Mieszczańskie tendencje tych ruchów teologicznych są wyraźne. Wiemy przecież, że wyższe duchowieństwo w okresie przedrewolucyjnym rekrutowało się głównie spośród arystokracji, a większość niższego duchowieństwa wywodziła się ze stanu trzeciego. Demokratyzacja Kościoła oznaczała więc właśnie dojście do głosu mieszczaństwa. Nie przypadkowo więc ruch demokratyczny w Kościele będzie wyraźnie rzutował na poglądy filozofów Oświecenia oraz działaczy Rewolucji Francuskiej.

Kiedy zastanowimy się nad stosunkiem rewolucyjnych władz do Kościoła zauważymy, że realizują one konsekwentnie zasady wypracowane przez mieszczańskich ideologów. Będąca w latach 1789—1792 u władzy liberalna burżuazja zadowolili się ustanowieniem konstytucyjnej monarchii. W stosunku do Kościoła nie wychodziła ona poza ideę zreformowania go i podporządkowania. Wyrazem tych dążeń było uchwalenie w 1790 r. konstytucji cywilnej duchowieństwa (*Constitution civile du clergé*). Fiasko tej konstytucji, spowodowane antyrewolucyjną postawą papieża i części kleru francuskiego, doprowadziło do próby wyeliminowania chrześcijaństwa i zastąpienia go na przełomie 1793 i 1794 r. kultami świeckimi: Rozumu, Wolności, Ojczyzny, bohaterów rewolucji. Ów okres dechrystianizacji wiąże się ze specyficzną sytuacją polityczną i ekonomiczną. Wielka burżuazja wypowiedziała w 1792 r. wojnę monarchom Europy, nie umiejąc jej poprowadzić. Wobec niebezpieczeństwa, jakie zawisło nad Francją na skutek niepowodzeń wojennych i wewnętrznej kontrrewolucji, do głosu zaczęły dochodzić siły coraz bardziej radykalne. W sierpniu 1792 r. obalono władzę króla, a we wrześniu Konwencja proklamowała republikę. W 1793 r. władzę przejął organ dyktatury jakobińskiej, Komitet Ocalenia Publicznego. Obok tej scentralizowanej władzy wyłonionej przez Konwencję zrodził się autonomiczny ruch ludowy. Ruchem tym starali się pokierować, jesienią 1793 r., hebertyści — lewicowi jakobini zgrupowani wokół Komuny Paryża. Zdawali sobie oni sprawę, że konsekwentnie rozprawić się z wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi mogą tylko masy

ludowe. Opierając się na sankiulotach, pragnęli zaspokajać ich żądania ekonomiczne. Przyłączyli się do ogólnonarodowego ruchu dechrystianizacji — który stanowił przede wszystkim element rewolucyjnego terrorku — i w wielu departamentach nim kierowali. Walka z kontrrewolucyjnym duchowieństwem przeradzała się stopniowo w walkę z religią jako orężem wrogów rewolucji, a tym samym wrogów najbardziej patriotycznych mas ludowych. Dechrystianizacja przyczyniła się do przeważenia szali zwycięstwa na stronę rewolucji również w tym sensie, że dostarczyła, dzięki konfiskacie kosztowności kościelnych, środków pieniężnych na prowadzenie wojny i na pomoc ekonomiczną dla mas plebejskich ponoszących główny ciężar walki. Kiedy niebezpieczeństwo minęło, burżuazja przystąpiła do rozbicia ruchu ludowego. Do głosu zaczęły dochodzić elementy coraz bardziej umiarkowane. Wiosną 1794 r. Robespierre, przy poparciu dantonistów, posłał na gilotynę hebertystów. W miejsce ateistycznego kultu Rozumu pragnął wprowadzić deistyczny kult Istoty Najwyższej. W lipcu tegoż roku sam został stracony przez reakcję termidorańską, która próbowała ożywić katolicyzm, wykazując wobec niego większą tolerancję. Zniosła konstytucję cywilną duchowieństwa i zrealizowała częściowo program oddzielenia Kościoła od państwa. Kościół był jednak nadal ściśle nadzorowany, gdyż niebezpieczeństwo kontrrewolucji jeszcze nie minęło. Kolejne zarządzenia termidorianów, a od jesieni 1795 r. Dyrektoriatu, ograniczały bądź też rozszerzały uprawnienia Kościoła, zależnie od sytuacji politycznej. Jednocześnie Dyrektoriat popiera deistyczny kult teofilantropów, ale także świecki kult dekadowy. Ta chwiejna polityka prowadzona była do chwili objęcia — w 1799 r. — władzy przez Napoleona, który doprowadził do zawarcia w 1801 r. konkordatu z Piusem VII i pogodzenia burżuazyjnego państwa z Kościołem.

1. PROGRAM REFORMY KOŚCIOŁA

Maréchal jest filozofem, który — w odróżnieniu od wielu innych uczniów Encyklopedystów żyjących w okresie Rewolucji Francuskiej — poparł swoje poglądy teoretyczne zaangażowaniem w praktyczną przebudowę rzeczywistości społecznej. W latach poprzedzających rewolucyjny przełom przygotowywał on teoretyczne podstawy przeobrażeń feudalnej struktury Kościoła. Już we wczesnych swoich utworach pokazuje on różne aspekty konserwatyzmu Kościoła, przejawiające się zarówno w założeniach doktrynalnych jak w organizacji instytucjonalnej. Krytykuje społecznie szkodliwą funkcję religii. Pisząc w 1781 r. o starożytnych kapłanach, których obdarzano przydomkiem *parasiti*, jako że żywili się ofiarami składanymi ich bogom, Maréchal powiada: „Dziś bardziej niż kiedykolwiek epitet

ten zbliżony jest do swojej etymologii”¹. Twierdzi, że najbiedniejsze są te kraje, w których najsilniejsze są wpływy duchowieństwa. Gdzie ludzie myślą o zbawieniu wiecznym i przeznaczają swoje dobra na pomnożenie bogactw Kościoła, tam panuje ekonomiczne zacofanie, nędza i ciemnota. Twierdzenia swoje ilustruje Maréchal przykładami z Hiszpanii, Portugalii i Rosji.

Będąc przekonany, że przyrost ludności jest źródłem rozkwitu państwa, Maréchal krytykuje zakony i celibat księży. Duchownych, którzy z racji swego stanu nie utrzymują rodziny, nazywa egoistami i obywatelami bezużytecznymi. Krytykuje też dobroczynność uprawianą przez Kościół. Proponuje, aby zapobiegać nędzy ludu w sposób bardziej skuteczny, to znaczy przez zmianę ustroju.

Głęboko współczuł Maréchal protestantom, którzy cierpieli ucisk religijny, będąc jednocześnie nosicielami ekonomicznego postępu. Z radością powitał „edykt tolerancji” z 1787 r., zatwierdzony przez Parlament 9 stycznia następnego roku. Do edyktu tego nawiązuje on w *Almanach des honnêtes gens*, gdzie proponuje dalsze kroki zmierzające do zaprowadzenia równości wyznań. Znajdujemy tam więc — zamiast świętych katolickich — twórców religii monoteistycznych: Mojżesza, Jezusa i Mahometa oraz przedstawicieli różnych odłamów chrześcijaństwa. Maréchal oddaje hołd opiekunom protestantów — Henrykowi IV i jego matce, a jednym z czterech wydarzeń, które uważał za godne upamiętnienia jest wydanie edyktu nantejskiego. Obok przedstawicieli poszczególnych wyznań *Almanach* zawiera nazwiska wielu ateistów. Tę intencję likwidowania między ludźmi religijnych barier oddaje zamieszczona przez autora uwaga: „Ponieważ mieszkańców ziemi dzieli kult, spróbowałem zbliżyć ich poprzez wspólny węzeł braterstwa. Przysłowie bowiem powiada: «Zacni ludzie są wszędzie». Właśnie nimi zająłem się w tym utworze. Do *Almanach des honnêtes gens* będzie mógł sięgać zarówno katolik jak i protestant, luterańin, anglikanin, chrześcijanin i mahometanin, poganin i żyd². Tak więc „Sylvain poprzez swój *Almanach* popierał tych, którzy żądali rozciągnięcia na wszystkich tolerancji przyznanej jedynie protestantom”³.

Dnia 14 lipca 1789 r. wybucha rewolucja. Zgromadzenie Narodowe pozbawia duchowieństwo majątków uchwałą z 2 listopada. Maréchal wita z radością tę uchwałę. Wskazując na zbieżność daty wydania dekretu ze Świętem Zmarłych, wyraża nadzieję, że krok ten będzie początkiem upadku materialnej potęgi Kościoła. Nawołuje księży, aby powrócili do apo-

¹ *Antiquités d'Herculanum*, t. II, s. 156.

² *Almanach des honnêtes gens*. L'an premier du règne de la Raison. Pour la présente année (Paris 1788), s. nlb.

³ M. Dommanget: *Sylvain Maréchal, précurseur du calendrier révolutionnaire*, „International Review for Social History”. Amsterdam 1938, s. 318.

stolskiej prostoty, wyrzekli się bogactw i podporządkowali się rewolucji. Stwierdza, że niższe duchowieństwo nie ma powodów do obawy przed rewolucją. „Zdrowa część duchowieństwa — powiada — ma wszystko do zyskania od rewolucji, wyższe i średnie natomiast ma rzeczywiście wszystko do stracenia”⁴.

W okresie klerykalnej kampanii przeciw dekretowi z 2 listopada Maréchal prowadzi ożywioną polemikę z obrońcami kościelnych majątków. Przeciwstawia się poglądom, jakoby uchwała Zgromadzenia naruszała XVII artykuł Deklaracji Praw uświęcający prawo własności. Kościół był — jego zdaniem — tylko użytkownikiem majątków przekazanych mu przez ofiarodawców wraz z obowiązkiem udzielania pomocy biednym. Skoro warunek ten nie został spełniony, państwo ma prawo przejąć majątki kościelne, które staną się dobrem narodowym. Gromadzenie bogactw przez duchowieństwo jest sprzeczne z zasadami chrześcijaństwa, a w obliczu ekonomicznej katastrofy Francji byłoby przejawem antypatriotycznej postawy sług Kościoła. „Kiedys — pisze Maréchal — biskup z Tours odstąpił nagiemu nędzarzowi połowę ubrania i przez ten gest humanitaryzmu zasłużył sobie na świątynię i ołtarze. A przecież co roku obchodzicie panowie z wyższego i średniego duchowieństwa święto przypominające z wieku na wiek dobroć świętego Marcina. Tymczasem widzieliśmy na kilka dni przed tą uroczystością, jak odwracaliście oczy od ojczyzny, która upada z wycieńczenia u waszych stóp. Słyszeliśmy waszą chłodną odpowiedź udzieloną narodowi, który będąc w nędzy upomniał się o dobra oddane wam w szczęśliwszych czasach, że dobra te nie przekraczają waszych potrzeb”⁵.

Polemizując z abbé Maurym, głównym obrońcą interesów wyższego duchowieństwa w Zgromadzeniu Narodowym, który oceniał wartość dóbr kościelnych na 180 milionów liwrów, Maréchal stwierdza, że wartość ta sięga 30 miliardów. Krytykując Maury'ego Maréchal zauważa, że musi być on świetnym mówcą, aby przekonać wiernych o swym ewangelicznym ubóstwie, mając 800 ferm dostarczających mu 30 tys. liwrów dochodu. W swojej krytyce duchowieństwa Maréchal wyraża poglądy bliskie biedocie paryskich przedmieść. Opisując ceremonię przeniesienia Zgromadzenia Narodowego z Wersalu do Paryża, cieszy się, że wielcy dostojnicy Kościoła byli wrogo witani przez ludność — zwaną przez nich „pospółstwem” i „kanalią” — która wyrażała respekt wobec tych „pasterzy, którzy dzielą się z nią swoim chlebem i mieszkają pod tym samym słomianym dachem”⁶. Demaskuje też różne formy wrogiej postawy duchowieństwa

⁴ *Coup d'oeil sur l'état actuel du clergé*, „Le Tonneau de Diogène ou les Révolutions du Clergé”, 1790, nr 1, s. 2—3.

⁵ Tamże, nr 3, s. 18.

⁶ Tamże, nr 1, s. 3.

wobec nowego porządku, a zwłaszcza wobec dekretu z 2 listopada, jak pogróżki pod adresem nabywców kościelnej ziemi, wycinanie i sprzedaż lasów, tworzenie kontrrewolucyjnych ugrupowań; Maréchal wskazuje na jedyną drogę, którą winno pójść duchowieństwo, a mianowicie przyłączenie się do rewolucji. Aprobując w związku z tym postawę patriotycznej części duchowieństwa, jak np. abbé de La Salcette, który złożył w Zgromadzeniu projekt uchwały, aby każdy ksiądz mający ponad 3 tys. liwrow dochodu składał nadwyżkę na „ołtarzu ojczyzny”.

W okresie poprzedzającym uchwalenie konstytucji cywilnej duchowieństwa (1790) Maréchal krytycznie ustosunkowuje się do idei podporządkowania księży państwu i wyznaczenia im pensji. Uważa, że Kościół winien być oddzielony od państwa. Zwracając się w tym czasie do księży powiada: „Świat winien kończyć się dla was na progu świątyni, w której obsługujecie ołtarze. Poza kościołem nie ma dla was funkcji”⁷. Mimo tej postawy aprobuje on te postulaty *Constitution*, które były zbieżne z jego poglądami. Tak np. już na początku 1790 r. proponował, aby „po śmierci pasterza wszystkie jego owieczki zbierały się i wyznaczały następcę bądź w osobie jego wikariusza bądź kogoś spośród duchownych diecezji”⁸. Mimo pewnych zastrzeżeń Maréchal ustosunkował się więc pozytywnie do *Constitution*. Wyrazem tego są jego wystąpienia na łamach „*Révolution de Paris*”. „Prawa *ancien régime*’u czy też biskup z nominacji ludu — pisał Maréchal — który otrzymuje w swym episkopalnym domu nową konstytucję cywilną duchowieństwa, winien ją przyjąć jako drugi tom ewangelii, odnosząc się do niego z takim samym szacunkiem i ślepą wiarą jak do poprzedniego”⁹. Opowiadając się za wprowadzeniem w życie *Constitution*, Maréchal krytykuje dotychczasowych biskupów, którzy twierdzą, że nominacje duchownych drogą wyborów są nieważne i w związku z tym należy uważać ich za „intruzów”. Wybory — zdaniem Maréchala — są bardziej legalnym sposobem nominacji niż protekcja. Dają one równe szanse wszystkim księżom w uzyskiwaniu wyższych godności kościelnych. W nowej organizacji Kościoła biskup będzie tylko „starszym bratem proboszcza” albo „pierwszym proboszczem w departamencie”. Rewolucja winna zresztą pójść dalej i zlikwidować wszelki dystans między biskupem a księdzem. Taką reformę winno się zacząć od zniesienia specjalnych strojów biskupów.

Wobec jawnie kontrrewolucyjnej postawy części episkopatu, która postanowiła nie respektować uchwał Zgromadzenia Narodowego, Maréchal wzywa do stosowania środków nadzoru i nawet represji wobec najbardziej zagorzałych wrogów rewolucji. W listopadzie 1790 r. rzuca on apel: „Oby-

⁷ Tamże, nr 17, s. 85.

⁸ Tamże, nr 4, s. 29.

⁹ *Des serments*, „*Révolutions de Paris*”, 1^{er} janvier 1791, nr 78, s. 678.

watele 83 departamentów, daliście już wystarczające dowody umiarkowania i cierpliwości; ponieważ przywróciliście sobie prawo wybierania biskupów i proboszczów, należy do was również i prawo nadzoru. Korzystajcie z niego! Nie można dłużej przejawiać apatii i słabości, która nie licuje z godnością człowieka wolnego. Kilka pouczających przykładów wystarczy, aby powstrzymać tych spośród biskupów, którzy pragnęliby stanąć na drodze do rewolucji, zatrzymać jej marsz. Wezwanie dwóch czy trzech spośród tych panów przed trybunał ludu i osądzenie ich bez prawa odwołania uczyni innych lepszymi patriotami albo przynajmniej bardziej oględnymi wrogami”¹⁰. Księży można tolerować — twierdzi Maréchal — i żyć z nimi w zgodzie pod warunkiem, że będą przestrzegali zasad Ewangelii, będą nauczycielami moralności, wyrzekną się dziesięcin i prebend, przyjmą konstytucję cywilną duchowieństwa i zadowolą się pensją, którą im ona gwarantuje.

Walka o wprowadzenie owej *Constitution* toczyła się również na innym froncie. Musiała ona zostać zaakceptowana przez króla. Zabiegano również, aby „ochrzcił” ją papież. Rozmowy na ten temat toczyły się drogą dyplomatyczną za pośrednictwem kardynała de Bernis. Żadna spośród osób prowadzących rokowania, tzn. papież, król i ambasador Francji w Watykanie, nie była zainteresowana w pomyślnym ich zakończeniu. Wszyscy oni przyjmowali taktykę gry na zwłokę. Król zmuszony był akceptować *Constitution* jedynie na skutek presji sił rewolucyjnych. Niepoślednią rolę odegrała w tym zakresie działalność Maréchala jako redaktora „*Révolutions de Paris*”. Demaskował on kunktatorstwo króla i próbował rozwiać nadzieje na akceptację konstytucji cywilnej przez papieża, który w listach do króla potępiał „nowatorstwo”. Wskazywał Maréchal również na kardynała de Bernis jako człowieka wrogiego rewolucji, biskupa, który swoją duchowną funkcję zawdzięczał protekcji faworytek króla. Polityka króla wywołała — jego zdaniem — większość nieszczęść spowodowanych zbrojnymi powstaniem katolickiej kontrrewolucji. Fakt, że „nie wyraził on publicznie swego przystąpienia do katolicyzmu narodowego”, ośmielił duchowieństwo wrogie uchwałom Zgromadzenia.

Po upadku rozruchów skierowanych przeciw protestantom w czerwcu 1790 r., kontrrewolucja katolicka odżyła, jesienią tegoż roku, w innych częściach kraju. Efektem zamieszek był dekret Zgromadzenia z 27 listopada o obowiązku składania przysięgi na wierność narodowi przez biskupów, proboszczów i innych duchownych „będących urzędnikami publicznymi”. Biskupi i król próbowali odwlec termin przysięgi, wysyłając posła do papieża z prośbą o zaakceptowanie konstytucji cywilnej duchowieństwa względnie poczynienia pewnych ustępstw wobec władz rewolucyjnych.

¹⁰ *Conduite anti-patriotique des évêques de France*, tamże, 13—20 novembre 1790, nr 71, s. 303.

Papież z kolei zwlekał z odpowiedzią. W tej sytuacji Maréchal rozpoczyna na łamach „Révolutions de Paris” kampanię na rzecz rychłego złożenia przysięgi. Proponuje aby rewolucja poszła dalej w reformie Kościoła i zastąpiła księży przez ojców rodzin, którzy „nie będą wyprawiali posłańca do Rzymu, by dowiedzieć się czy mogą z czystym sumieniem przysięgać, że chcą żyć albo umrzeć jako ludzie wolni”. Jedyne przysięga na wierność narodowi będąca świadectwem patriotyzmu może zrehabilitować duchowieństwo za jego niesławną przeszłość. Ociąganie się króla z akceptowaniem dekretu o przysiędze nie zwalnia księży od jej złożenia, gdyż domaga się tego prawowity władca Francji — lud: „Opinia publiczna uchwaliła wcześniej od Zgromadzenia i zatwierdziła wcześniej od króla przysięgę nakazaną księżom. I złożą ją oni na pewno, jeśli nie chcą być skazani przez opinię publiczną na zemstę ludu”¹¹.

Wcześniej od innych rewolucjonistów doszedł Maréchal do przekonania o znikomej skuteczności dekretu o przysiędze. Już na początku 1791 r. stwierdza, że przysięga jest zbędna. Księża winni podlegać ogólnym prawom państwowym. Jeśli są kontrrewolucjonistami, to pozostaną nimi niezależnie od przyrzeczenia złożonego w imię Boga. „Imię Najwyższego nie powinno wiązać się ze sprawami tego świata. Niebieski gwarant ludzkich umów jest zbyt daleko, aby zmusić złych do dotrzymania cywilnych paktów”. Księża — pisze Maréchal — zawsze bardziej będą się lękali utraty majątków niż piekła. Jako urzędnicy państwowi winni podlegać tym samym prawom, co wszyscy inni urzędnicy. Dotychczasowy rozwój wypadków rewolucyjnych utwierdza więc Maréchala w przekonaniu o słuszności preferencji dla modelu oddzielenia Kościoła i państwa.

Nie uszły uwagi Maréchala dalsze wydarzenia związane ze stosunkami między rewolucyjną Francją a papieżem. Kiedy ludowe powstanie w Avignonie obaliło władzę Piusa VI, rada miejska uchwaliła przyłączenie miasta do Francji. Podobne powstanie wybuchło w Comtat Venaissin. Zgromadzenie Narodowe zwlekało z zajęciem stanowiska wobec tej uchwały. Nieprzychylną postawę wobec wydarzeń w Avignonie i Comtat zajmował również król. Maréchal potępił politykę króla stwierdzając, że „krew, która jeszcze płynie w Comtat, winna spaść na głowę Ludwika XVI”. Oburzał się na „zbrodnie ultramontanistów popełnione w Avignonie” w walce ze zwolennikami przyłączenia się do Francji.

Jesienią 1791 r., kiedy wzmagające się rozruchy na tle religijnym spowodowały nową uchwałę Zgromadzenia o przysiędze księży na wierność narodowi (29 listopada 1791), Maréchal ustosunkował się negatywnie do tego dekretu. Jego krytyka idzie jednak znacznie dalej. Dochodzi do wnio-

¹¹ *Adresse au peuple des campagnes, touchant le clergé*, tamże, 11—18 décembre 1790, nr 75, s. 508.

sku, że źródłem wszelkiego zła jest konstytucja cywilna duchowieństwa. W związku z tym pisze: „Przede wszystkim nie należało w ogóle pozostawić tak zwanego stanu duchownego. Niszcząc jego dawną korporację, nie trzeba było narzucać osobnej przysięgi duchowieństwu, które chciano zachować dzięki osobnej konstytucji. Należało włączyć księży do masy zwykłych obywateli”¹². Słowem, Maréchal pragnął bądź oddzielenia, bądź też zniesienia Kościoła jako instytucji i daleko idącej laicyzacji stanu kapłańskiego, którego skrajną wersją było powoływanie ojców rodzin na funkcje „kapłanów”. Taki też sens mają jego wywody na temat podporządkowania duchowieństwa wspólnym prawom dla wszystkich obywateli. Nie można kontynuować tradycji owych czasów, twierdził, kiedy księża podlegali tylko prawu kanonicznemu, a inni obywatele — prawu cywilnemu. Przestępstwo należy karać niezależnie od przynależności obywatela do kasty społecznej. Dekret o specjalnej przysiędze dla księży nie tylko nie zapobiega złu, ale stwarza niebezpieczeństwo wykorzystania jej do uprawiania działalności kontrrewolucyjnej. Swoją tezę ilustruje Maréchal pouczającą przypowieścią o „przysięgającym wilku przebranym w skórę jagnięcia”, któremu nieopatrznie powierzono pilnowanie stada¹³. Już w 1791 r. Maréchal dochodzi do wniosku, że podział na księży zaprzysiężonych i uchylających się (*réfractaires*) nie odpowiada podziałowi na patriotów i kontrrewolucjonistów. Słowo ksiądz i *réfractaire* są dla niego synonimami¹⁴. Do podobnego wniosku dojdą inni rewolucjoniści w 1793 r. Dalszy rozwój wypadków rewolucyjnych w znacznym stopniu potwierdzał pogląd Maréchala. Konstytucyjne duchowieństwo stanowiło bowiem jedną z głównych sił obozu Żyromy, która reprezentowała oportunistyczne skrzydło burżuazji, niezdolne do rewolucyjnych przeobrażeń. Żyromyści musieli więc być rozbici jako ugrupowanie polityczne przez rewolucyjny odłam mieszczaństwa, jakobińską „Górę” i sankiulotów.

Wydanie w 1792 r. zakazu noszenia strojów duchownych poza świątynią uważał Maréchal za doniosły krok zmierzający do uczynienia z księży „urzędników moralności” i do osłabienia dotychczasowej ich „korporacji jeszcze zbyt mocnej dzięki swym strojom”. Odtąd — pisał — nie będzie księży poza kościołem a ci, którzy zapragną ich widzieć, mogą udać się do świątyni. Dla uzasadnienia słuszności dekretu Zgromadzenia Prawodawczego o noszeniu strojów kościelnych Maréchal przypominał, że Chrystus i apostołowie ubierali się tak samo, jak wszyscy inni ludzie. Wskazuje też na przykład kwaków, u których każdy ze zgromadzonych może być kapłanem. Proponuje, aby idąc ich śladem znieść specjalne

¹² *Encore des prêtres*, tamże, 3—10 décembre 1791, nr 126, s. 431.

¹³ Por. *Examen du décret contre les réfractaires*, tamże, 19—26 novembre 1791, nr 124, s. 333.

¹⁴ Tamże, s. 326.

stroje księży i ograniczyć ceremonie religijne do czytania ewangelii, przy czym każdy mógłby być lektorem. Przytacza interesujący precedens. Oto w wiosce Vandeuil koło Epernay (dep. Marne) mieszkańcy wybrali na proboszcza robotnika dniówkowego, nazwiskiem Pierre Bonnet. Komentując ten fakt, Maréchal pisze: „Niewątpliwie Pierre Bonnet zapragnie iść śladami pasterzy pierwotnego Kościoła, którzy nie rezygnowali z pracy rąk i zarabiali na życie tak, jak przed ich wybraniem, nie będąc ciężarem dla swych parafian. Będzie on więc zarazem proboszczem i wyrobnikiem. Ożeni się, o ile tego już nie uczynił, gdyż stanowisko proboszcza nie jest zajęciem wyłącznym, zwalniającym od tego, by być pracowitym człowiekiem i dobrym obywatelem”¹⁵. Fakt ten ilustruje specyficzne wykorzystanie i rozwinięcie idei parafializmu.

Maréchalowski plan laicyzacji stanu duchownego kolidował z kolejnymi specjalnymi zarządzeniami władz dotyczącymi księży. Dlatego też w czasie dyskusji nad projektami ustawy o deportacji księży wypowiedział się przeciw takiemu sposobowi rozwiązywania problemu kontrrewolucyjnego duchowieństwa. Domagał się jego nadzorowania i karania w razie potrzeby, a jednocześnie wzmocnienia oświatowej akcji wśród ludu¹⁶.

Wysuwany przez Maréchala w latach 1790—1792 program reformy Kościoła zawiera dwa podstawowe postulaty: oddzielenie Kościoła (wszystko, co ma związek z religią, winno koncentrować się wewnątrz świątyni) oraz laicyzacja stanu duchownego (ksiądz ma być tylko świeckim nauczycielem moralności i państwowym urzędnikiem). Jednak jest to tylko program minimum przystosowany do praktycznych możliwości jego realizacji w tym czasie. Nie możemy zapominać, że Maréchal był już w tym okresie materialistą i ateistą. Jego programem maksimum była całkowita dechryścianizacja Francji. Właśnie rozwój rewolucyjnej sytuacji w 1793 r. doprowadził w sposób obiektywny do próby urzeczywistnienia tego.

2. W STRONĘ PAŃSTWA ŚWIECKIEGO

Chociaż Maréchal był głównym teoretykiem i prekursorem rewolucyjnego sposobu dechryścianizacji, to jednak nie brał on bezpośredniego udziału w wypadkach z nią związanych. Jego poglądy nieraz znacznie się różniły od idei dechryścianizacyjnych 1793 r. Ogólnie jednak biorąc, akceptował myśl o rewolucyjnym zniesieniu religii. Po raz pierwszy pojawia się ona w jego *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (1781), gdzie

¹⁵ *Abolition de l'habit des prêtres*, tamże, 31 mars-7 avril 1792, nr 144, s. 71.

¹⁶ Por. *Déportation des prêtres*, tamże, 21—28 avril 1792, nr 146, s. 151—159.

nawołuje do zburzenia materialnych symboli kultu¹⁷, a nawet ołtarzy¹⁸. Jeśli nawet ucieka się w tym apelu do poetyckiej przenośni, to niemniej samo wezwanie jest wielce symptomatyczne.

W 1790 r., kiedy Zgromadzenie zajmowało się problemem sprzedaży majątków kościelnych, Maréchal snuł wizję zlikwidowania duchowieństwa i religii. W tytule jego antyklerykalnej gazety: „Beczka Diogenesa albo Rewolucje Duchowieństwa” dopatrywano się zapowiedzi „rewolucyjnej walki między filozofią a religią”. Już w pierwszym numerze pisma znajdujemy charakterystyczne pod tym względem „proroctwo”: „Czyżby już nadeszły czasy przepowiedziane przez Prawodawcę chrześcijan? Jeszcze trochę a spustoszenie zapanuje w świętych miejscach. Pozbawione starych ornamentów świątynie porosną trawą, a księża zasymilowani z ludźmi żyjącymi z pracy własnych rąk nie będą dłużej honorowani pośród zgromadzeń wiernych. Duch buntu opanuje bezreligijnych obywateli. Zaatakują oni jednocześnie świeckie i kościelne potęgi. Duchowieństwo przestanie być kastą [...] Dzieci Kościoła zostaną wydziedziczone, a ojcowizna sanktuarium przejdzie w ręce Skarbu. Bezbożna tolerancja zniszczy wszelkie granice oddzielające wiernego od odszczepieńca, dzieci światła od dzieci ciemności, a dawni kaci Chrystusa zostaną nazwani braćmi przez samych chrześcijan”¹⁹. Ta pierwsza kampania na rzecz dechrystianizacji sięgnęła na autora represje ze strony Konstytuanty pod zarzutem „otwartego zwalczania wrodzonych idei”. Gazeta przestała wychodzić, a jej redaktor musiał ukrywać się przed aresztowaniem.

Nasilenie latem 1790 r. walk religijnych na południu Francji oraz przeniesienie się ośrodków kontrrewolucji do innych departamentów stało się przedmiotem głębokiej troski Maréchala, której dał wyraz w artykułach publikowanych na łamach „Révolutions de Paris”. Wobec tych wydarzeń twierdzi on, że ograniczenie praktyk religijnych do wnętrza świątyni może okazać się środkiem niewystarczającym. Jeżeli księża będą tam szerzyli antyrewolucyjne nastroje, to trzeba będzie zniszczyć oręż, którymi się posługują, tzn. religię. „Jeśli zobaczymy — powiada — że perfidni wrogowie ukryci za bezwolnym posągiem będą kazali mu przemawiać lub poruszać się, tak jak sobie oni zażyczą, to dla odebrania im wszelkiej możliwości szkodzenia unicestwimy ołtarz i Boga”²⁰. Tak więc rozwój obiektywnych wydarzeń rewolucyjnych prowadził do radykalizacji poglądów Maréchala na sprawę stosunków między państwem a Kościołem. Maréchal krytykuje umiarkowaną politykę religijną Zgromadzenia Naro-

¹⁷ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 57.

¹⁹ *Morceau du sermon anti-patriotique prêché à Chaillot, le premier janvier 1790*, „Le Tonneau de Diogène ou les Révolutions du Clergé”, nr 1, s. 8.

²⁰ *A Louis XVI, pour l'année 1792*, „Révolutions de Paris”, 24—31 décembre 1791, nr 129, s. 567.

dowego, które zamiast troszczyć się o wcielenie w życie konstytucji cywilnej duchowieństwa winno było znieść religię w uchwalonej w 1791 r. konstytucji państwowej.

Opowiadając się za rewolucyjno-administracyjnym sposobem zniesienia religii, Maréchal próbuje go uzasadnić teoretycznie. Prowadząc polemikę z poglądami, że zwalczanie siłą chrześcijaństwa przysparza mu jedynie „męczenników” jak za czasów Dioklecjana, Maréchal wysuwa kontrargument, który świadczy o próbie dialektycznego ujęcia tego problemu. Twierdzi mianowicie, że należy brać pod uwagę zmienioną sytuację historyczną: „różnica między tamtymi czasami a dzisiejszymi polega na tym, że wtedy prześladowano ich [księży] za wszelkie cnoty apostołskie. Dzisiaj natomiast pragniemy wykorzenieć ich fanatyzm, hipokryzję, żądę władzy, egoizm i wszelkie zbrodnie”²¹. Przewidywanie Maréchala okazało się trafne. Rewolucyjna sytuacja w 1793 r. doprowadziła do istotnej zmiany religijnej świadomości dużej części mas ludowych. Miejsce męczenników Kościoła zajęli „męczennicy rewolucji”.

Popierając we wrześniu 1793 r. ruch, który przerodzi się wkrótce w masową dechrystianizację Paryża, Maréchal kładzie nacisk na to, że akcja antyreligijna musi towarzyszyć likwidowaniu dawnych instytucji społecznych i politycznych, utrudniających zbudowanie społeczeństwa opartego na równości i sprawiedliwości społecznej. Chodziło mu więc nie o samą religię, ale o religię jako element feudalnej struktury społeczno-politycznej z jej całą ideologiczną nadbudową. „Przesady — powiada — wzajemnie się podtrzymują. Trzeba je zaatakować frontalnie i zwalczać je jednocześnie”²². Dlatego też wiosną i latem 1793 r. Maréchal aprobejuje akcję burzenia symboli rojalizmu i wzywa Komunę, towarzystwa ludowe, a nawet Konwencję, aby zniszczyła nie tylko ślady królestwa, ale również i „fanatyzmu”²³.

Likwidowanie materialnych przedmiotów kultu było typowym zjawiskiem w okresie dechrystianizacji, przy czym nie chodziło tylko o usunięcie religijnych symboli, ale o wykorzystanie kościelnych kosztowności na cele rewolucji. Maréchal popierał obie te tendencje, które się zresztą uzupełniały. Było to zgodne z jego poglądem o „atakowaniu przesądów od frontu” i rewolucyjnym burzeniu religii²⁴. Rekwizycja kościelnych kosztowności spotykała się również z jego aprobatą. Sądzi, że srebra kościelne przetopione w „narodowym tyglu” są przeznaczane dla „dzielnych sankiulotów, którzy walczą na granicy”. Święci ze złota i innych szlachetnych

²¹ *Encore des prêtres*, tamże, 3—10 décembre 1791, nr 126, s. 430.

²² *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 13.

²³ Por. *Encore sur le château de Versailles*, „Révolutions de Paris”, 20 juillet-3 août 1793, nr 211, s. 60.

²⁴ Tamże, s. 13.

metali pomogą utrzymać ochotników, którzy odczuwają wszelkie niedostatki.

Popiera też Maréchal żądania sankiulotów, aby znieść wydatki na utrzymanie księży. Zwracając się do władz w tej sprawie pisze: „Żądamy od was dekretu chroniącego wolność przekonań, ustawy, dzięki której obywatel nie byłby już zmuszany do opłacania księży, w których nie wierzy. Niech płacą ci, którzy jeszcze wierzą, ale dlaczego mamy zmuszać do płacenia tego haraczu szczerego republikanina, który nie uznaje innej religii poza kultem wolności i miłości ojczyzny?”²⁵

Mniej jednoznaczna jest postawa Maréchala wobec księży, którzy zrzucali sutannę (*deprêtrisation*), pragnąc tym odgrodzić się zdecydowanie od kontrrewolucji i zmanifestować swój patriotyzm. Maréchal niezupełnie dowierzał tak szybkiej metamorfozie poglądów księży, którzy publicznie przyznawali, że byli „szarlatanami i oszustami”. Podejrzewał ich o brak szczerości. Mimo to, pisząc libretto do opery Grétry’ego *La Fête de la Raison*, zamieszcza w nim scenę (VIII), w której proboszcz pojawia się pośród tłumów zebranych na świeckiej uroczystości, zrzuca sutannę i oświadcza, że pragnie „wyrzec się oszustwa”, wkłada *bonnet de la liberté* i ogłasza, że zostaje sankiulotem”²⁶. Wydaje się jednak, że w tym przypadku Maréchal zrobił ukłon w stronę nastrojów szerokich mas sankiulotów, którzy z entuzjazmem witali takie sceny. Nic więc dziwnego, że ksiądz z libretta opery wzywa do tego samego papieża. Scenę, w której papież oświadcza, że „ksiądz i papież są tylko szarlatanami i zonglerami” zawiera również sztuka Maréchala *Le jugement dernier des rois*.

Bardziej niż przypadki depretryzacji cieszyły Maréchala małżeństwa księży, które popierał od początku rewolucji. Była to — jego zdaniem — najlepsza droga do laicyzacji duchowieństwa. Tak np. w kwietniu 1793 r. wyrażał radość z faktu, że pierwszy wikariusz z kościoła św. Małgorzaty w Paryżu ożenił się, a następnie nadał swojemu synowi imię Wilhelm Tell²⁷. Dalej idącą ideą Maréchala w okresie dechrystianizacji była głoszona już w 1792 r. koncepcja „świeckich misjonarzy” i „apostołów wolności”. Niechaj — powiada — ludzie oświeceni odrywają się od czasu do czasu od swych zajęć, aby sprawować misje na wsi, a wtedy dawni misjonarze będą zmuszeni ustąpić im miejsca”. W 1793 r. aprobował on działalność tych „misjonarzy”, którymi często byli komisarze Konwencji.

Przytoczone poglądy Maréchala wskazują na zbieżność jego postawy z dechrystianizatorskimi koncepcjami hebertystów. Jego zbliżenie do polityki religijnej Chaumette’a i Komuny datuje się od końca 1792 r. Kiedy w okresie świąt Bożego Narodzenia tego roku Komuna, korzystając z pra-

²⁵ Tamże, s. 42.

²⁶ *La Fête de la Raison*, s. 21.

²⁷ (Bez tytułu), „*Révolutions de Paris*”, 27 avril-4 mai 1793, nr 199, s. 267.

wa o zakazie zebrań nocnych, wydała zarządzenie o zamknięciu kościołów w noc wigilijną, wybuchły w Paryżu rozruchy. Maréchal solidaryzuje się jednak z uchwałą Komuny i wskazuje na kontrrewolucyjny charakter ugrupowań, „na czele których stali ludzie nie uczęszczający zazwyczaj na mszę, ludzie przystrojeni w złoto i klejnoty, rojaliści wdychający za nocą św. Bartłomieja przeciw patriotom, jak słusznie zauważa prokurator Komuny”²⁸. Mimo poparcia dla polityki Komuny Maréchal potrafił zachować wobec niej dystans. Krytykował te jej kroki, które podejmowała bez wystarczającej motywacji i uzasadnień teoretycznych. Kiedy np. uchwaliła zastąpienie święta Trzech Króli świętem Sankiulotów, Maréchal wyraża zdanie, że ta innowacja nie ma szans praktycznej realizacji. „Kiedy chce się znieść dawny zwyczaj — powiada — trzeba go zastąpić przez nowy, związany ściśle z okolicznością powstania poprzedniego, aby powab nowości był jednocześnie rekomendacją dla słuszności motywu”²⁹. Pogląd ten wskazuje na ściśle wiązanie przez Maréchala redukcjonistycznej teorii religii z praktyką, która ma służyć demystyfikacji tego, co uległo religijnemu zmystyfikowaniu. W związku z tym proponuje, aby na miejsce święta Trzech Króli wprowadzić święto Dobrego Sąsiedztwa, gdyż w ten sposób można nawiązać do tradycji, z której tamto święto się wywodzi. Kiedyś bowiem w tym dniu zbierali się mieszkańcy osiedli na wspólną ucztę, w czasie której dzielono się ciastem zwanym *gâteau du roi*, i wybierano „królem bobu” tego, kto znajdował ukryte w cieście ziarno bobu.

We wrześniu 1793 r., a więc w okresie bezpośrednio poprzedzającym dechrystianizację Paryża, zacieśniają się więzi współpracy między Maréchalem a Chaumettem. Właśnie wtedy prokurator Komuny przechodzi ze stanowiska deistycznego na ateizm. Gdy Chaumette przebywał w Nevers, gdzie uczestniczył w wypadkach związanych z dechrystianizacją przeprowadzaną przez Fouchégo, Maréchal kończył rozszerzoną wersję *Fragments d'un poème moral sur Dieu pt. Dieu et les prêtres*. Właśnie ten utwór zadedykował prokuratorowi Komuny.

Rękopis utworu Maréchal przekazał Doinowi, przyjacielowi Chaumette'a który załatwił wydanie u drukarza Komuny, Patrisa. Wkrótce Doin pisał do Chaumette'a: „Wszyscy spośród twoich przyjaciół, których widuję i którym przekazuję wieści od ciebie, ściskają cię. Zwłaszcza Maréchal każe się przypomnieć twej pamięci”³⁰. Chaumette przyjął dedykację Maréchala z zadowoleniem, co znalazło odbicie w jego korespondencji. Wkrótce po powrocie z Nevers, zaproponował 5 października Komunie,

²⁸ *Messe de minuit à Paris*, tamże 22–24 décembre 1792, nr 181, s. 46.

²⁹ *De la fête des rois, de leurs tombeaux à Saint-Denis et de leurs coeurs au Val-de-Grâce*, tamże, 29 décembre 1792–5 janvier 1793, nr 182, s. 83.

³⁰ A. Mathiez: *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution Française*, Paris 1907, s. 161–162.

aby uchwaliła przyjęcie republikańskiego kalendarza Maréchala. Ten z kolei wyraża radość, że departament Nièvre wyzwolił się spod władzy duchowieństwa³¹. Propagował również Maréchal lansowany przez Komunę świecki kult „męczennika rewolucji” Chaliera³².

Jak już wspominaliśmy, jednym ze sposobów rozwiązania przez Rewolucję Francuską problemu stosunków między religią a polityką było zastąpienie religii tradycyjnej przez kultury świeckie, wyrażające m. in. polityczne aspiracje rewolucjonistów. Szczególnie doniosłą rolę odegrał w tym zakresie kult wielkich ludzi i „męczenników wolności”. Był on pierwszym przejawem i jednym z najbardziej doniosłych aspektów ruchu dechrystianizacji, gdyż prowadził do eliminowania kultu świętych, przeciwstawiając im świeckie wzory osobowe. Miejsce świętych męczenników zajęli „męczennicy rewolucji”.

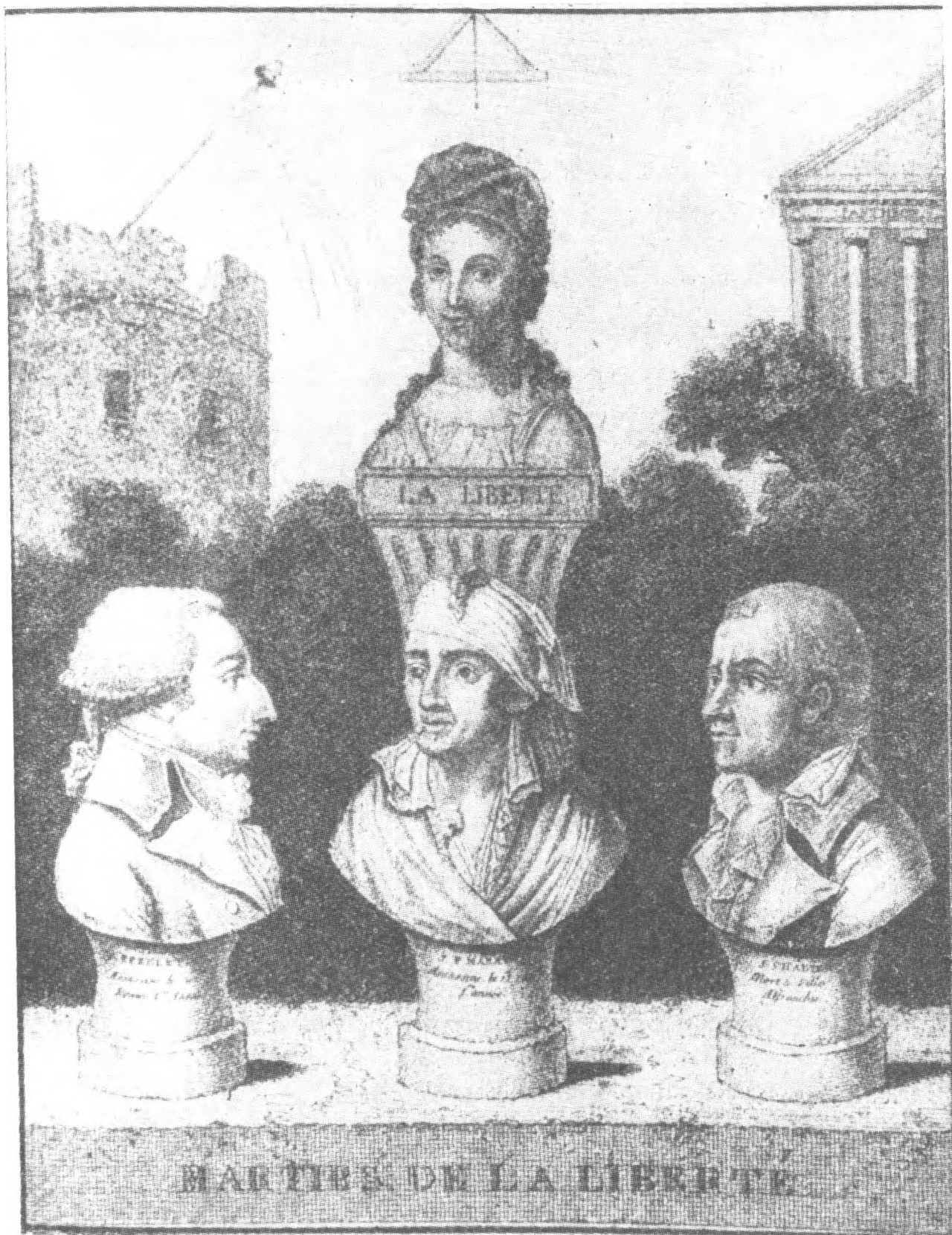
Dnia 20 stycznia 1793 r. został zamordowany przez rojalistę Parisa członek Konwencji, Michel Lepeletier, który w czasie procesu Ludwika XVI głosował za skazaniem go na karę śmierci. Dnia 13 lipca tegoż roku zginął ulubiony przywódca mas plebejskich, Jean-Paul Marat, zasztyletowany przez współdziałającą z żyrondistami Charlotte Corday. Kilka dni później, 16 lipca, kontrrewolucjoniści Lyonu zgilotynowali Joseph Chaliera. Śmierć tych popularnych wśród ludu rewolucjonistów, która nastąpiła w najbardziej krytycznym okresie Rewolucji, wzbudziła tak bardzo patriotyczne i republikańskie nastroje sankiulotów, że zaczęli głosić „apoteozę” nowych „męczenników”, organizować uroczystości żałobne z przemówieniami i hymnami na ich cześć, umieszczać ich popiersia w salach obrad sekcji Paryża i towarzystw ludowych, wznosić im obeliski.

Ów kult „męczenników wolności” został wystarczająco zbadany przez historyków Rewolucji Francuskiej³³ i nie zachodzi potrzeba, aby go obszerniej w tym miejscu omawiać. Interesuje nas natomiast zajęte wobec niego stanowisko Maréchala. Trzeba podkreślić, że w odróżnieniu od wielu innych filozofów Oświecenia, jest on myślicielem, który wiąże konsekwentnie swoje założenia teoretyczne z rewolucyjną praktyką. Ta praktyka przyczyniała się z kolei do modyfikacji jego poglądów na kultury świeckie. Z tego też względu sądziliśmy, że należy wyodrębnić kultury świeckie, nie będące jedynie domeną teoretycznej refleksji Maréchala, ale obiektywnym zjawiskiem historycznym, wobec którego zajął on określone stanowisko. Ten stosunek Maréchala do kultów świeckich, uprawianych praktycznie przez rewolucjonistów w ramach przebudowy stosunków między religią a polityką, stanowi obecnie przedmiot naszego zainteresowania.

³¹ *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 17.

³² Por. A. Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958, s. 306.

³³ A. Soboul: *Sentiment religieux et cultes populaires*, „Annales de la Révolution Française”, 1957, nr 148.



„Męczennicy wolności” — Michel Lepeletier, Jean-Paul Marat, Joseph Chalier
(Musée Carnavalet, Paris)

Chalier był czczony przede wszystkim przez Komunę. Nic tedy dziwnego, że właśnie tę postać demokracji, zbliżonego do programu hebertystów uczcił Maréchal w jednym z artykułów publikowanych sukcesywnie od jesieni 1793 r. (od *vendémiaire an II*), na łamach „*Décades du Cultivateur*” i przedrukowanych w postaci książkowej w 1794 r. jako *Tableau des événements révolutionnaires*: „Męczennicy, których czcił z taką pompą Kościół — pisze Maréchal — nie mogą być porównywani do bohaterskiego Chaliera. Kiedy stanął na szafocie, usłyszano tylko tych kilka słów: «oddaję swe serce patriotom, a ciało bandytom». Jedyłą pasją Chaliera była miłość ojczyzny, którą podniósł aż do entuzjazmu i zapomnienia o samym sobie. Jego bezinteresowność była heroiczną, a jego bohaterstwo nie było chwilowe. Zamordowany na mocy wyroku zbrodniczego stronictwa, nie pozostawił po sobie nic, aby można było spłacić chociaż dług wdzięczności wobec osób, które oddały mu drobne przysługi. Mieszkańcy wiosek, o was myślał on przede wszystkim”³⁴. Bohaterstwo, patriotyzm, bezinteresowność, ubóstwo — oto cechy przywódcy sankiulotów, jakie Maréchal eksponuje sławiąc „męczennika wolności”.

Stanowisko Maréchala wobec kultu Marata cechuje natomiast pewna powściągliwość. Świadczy to również o jego prohebertystowskiej orientacji, hebertyści odnosili się bowiem do „Przyjaciela Ludu” niezbyt przychylnie. Problem tych, wzajemnych zresztą, animozji między Komuną i Maratem nie został jeszcze należycie zbadany. Faktem jest, że po jego śmierci Komuna niezbyt aktywnie włączała się do oddawanego mu kultu. Przed Radą Komuny wystąpił jednak 11 sierpnia 1793 r. „poeta rewolucji” Dorat-Cubières i odczytał poemat ku czci Marata, co zostało uznane jako akt wysoce patriotyczny³⁵. Komuna zarządziła nawet wydrukowanie poematu i wysłanie go do towarzystw ludowych, ale podobne wyrazy hołdu dla Marata były w Komunie odosobnione. Maréchal doceniając tego wybitnego rewolucjonistę krytykował go jeszcze za życia za zapędy dyktatorskie³⁶. Zmienił on swoje stanowisko w okresie władzy Robespierre’a. W hymnie *Aux martyrs de la Liberté* z 1794 r. ośmiela się na przekór „Nieprzekupnemu” słać „Przyjaciela Ludu” obok Chaliera i Lepeletiera, a więc pragnie restytuować kult dla tej „trójcy męczenników” z 1793 r., kiedy pisze:

„Żyć będą w historii imiona
Brutusa, Scewoli i Chaliera.
Któż mógłby zapomnieć
Marata i Lepeletiera?”³⁷.

³⁴ *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 63.

³⁵ *Réimpression de l'ancien „Moniteur”*, Paris 1841, t. XVIII, s. 369.

³⁶ *De la maison militaire de la Convention Nationale*, „*Révolutions de Paris*”, 6—13 octobre 1792, nr 170, s. 124.

³⁷ *Hymnes pour les trente-six fêtes décadares*, s. 8.

Szerszy oddźwięk w pismach Maréchala znalazł kult dla Brutusa, który często uzupełniał trójcę rewolucyjnych „męczenników wolności”, a niekiedy wchodził w jej skład. Brutus podobnie jak Marat był symbolem republikanizmu i walki z tyranią. Maréchal — jak wiadomo — proponował „uświęcić” jego imię jeszcze przed Rewolucją. W *Almanach des honnêtes gens* wyróżnił tego starożytnego republikanina, poświęcając mu dwa z czterech dni przeznaczonych na uczczenie wielkich wydarzeń historycznych: 15 marca — zabicie Cezara i 1 czerwca — wypędzenie Tarkwiniuszy. Wysuwając w 1790 r. propozycję utworzenia „legionu tyranobójców”, których zadaniem byłoby zgładzenie wszystkich tyranów, Maréchal powołuje się na przykład Brutusa: „Dlaczego zwlekamy z przywróceniem tego niezaprzeczonego prawa ludzi, z którego korzystał z takim bohaterstwem Harmodios, Aristogeiton, Scewola i obaj Brutusowie?”³⁸. W odróżnieniu od Mesliera, który stawiał Brutusa na równi z Ravaillakiem i Clementem, Maréchal wzbrania się przed utożsamianiem królobójców kierujących się tylko religijnym fanatyzmem (*Deo juvante*) z tyranobójcami pragnącymi dobra narodu i ojczyzny (*patria jubente*). „Bodillon — powiada — nie był królobójcą pochodzącym ze szkoły jezuickiej, ale tyranobójcą przepojonym świętymi zasadami sprawiedliwości. Między Ravaillakiem a Brutusem jest różnica taka, jak między niebem a ziemią”³⁹. Bohaterem wolności” nazywa Maréchal Brutusa w *Dictionnaire des honnêtes gens* (1791). W 1793 r. kult Brutusa miał już więc w Maréchalu swojego prekursora i propagatora.

Obok kultu „męczenników wolności”, tyranobójców i republikanów starożytnych, jak Brutus i Scewola, rewolucjoniści propagowali kult filozofów, uważanych za prekursorów wydarzeń z lipca 1789 r. W 1791 r. do Panteonu został przeniesiony Voltaire. Domagano się szczególnych wyrazów czci dla Descartesa i Mesliera. W sali obrad jakobinów znajdowało się m. in. popiersie Helvétiusa (do rozbicia go przez Robespierre’a 5 grudnia 1792 r.). Szczególną popularnością wśród mas cieszył się Rousseau, którego wizerunkami zastępowano „króla” w kartach do gry i którego *Contrat social* zastępował dzieciom katechizm. Tego właśnie filozofa darzył największą sympatią bliski masom plebejskim Maréchal. Jeszcze przed Rewolucją, w utworze *Le tombeau de J. J. Rousseau*, nawoływał on do oddawania hołdu temu „nieprzekupnemu obrońcy świętych praw ludzkości” i męczennikowi wolności. Pragnął, aby na grobie Jana Jakuba zbudowano „świątynię Cnoty”⁴⁰. Przejawem apoteozy tego filozofa jest propozycja inskrypcji na posąg Jana Jakuba Rousseau⁴¹ wysunięta przez Ma-

³⁸ *Tyrannicides*, „Révolutions de Paris”, 4—11 décembre 1792, nr 74, s. 447.

³⁹ Tamże, s. 448.

⁴⁰ *Le tombeau de J. J. Rousseau*, s. 8.

⁴¹ *Inscription en style lapidaire pour la statue de Jean Jacques Rousseau*, „Révolutions de Paris”, 1^{er} janvier 1791, nr 78, s. 699—700.

réchala w 1791 r., gdzie autor sławi „apostoła Cnoty”, „przyjaciela Prawdy”, „wroga ucisku i tyranii”. Nazwisko Rousseau figuruje również we wszystkich rewolucyjnych almanachach, kalendarzach i słownikach Maréchala.

Pod koniec 1793 r. Maréchal widzi w Rousseau głównego prekursora ruchu hebertystów a nawet dechrystianizacji. Komentując zrzeczenie się przez Gobela funkcji biskupa metropolitalnego, Maréchal pisze: „Dobry J. J. Rousseau nie kochał nigdy księży, a zwłaszcza biskupów. Ach, jakże przyklasnąłby wnioskowi obywateli Wersalu, którzy żądają pozostawienia pustej siedziby episkopatu, ubrania dzielnych sankiulotów dzięki środkom uzyskanym ze sprzedaży kościelnych ozdób oraz złotych i srebrnych naczyń służących do mszy”⁴². Zwracając się do ludności wiejskiej, Maréchal wyraża nadzieję, że portrety Rousseau zajęły już w ich chatach miejsca świętych obrazów: „Patrioci wiosek, imię J. J. Rousseau jest wam znane, a jego święte wizerunki są umieszczane pod waszymi słomianymi strzechami. Powinniście oddawać mu cześć”⁴³. Nazywa go Maréchal pierwszym z „dobroczyńców ludzkości” i „męczenników wolności”, których imiona winny być „błogosławione” i wryte w pamięci. Poważanie symboli poświęconych Rousseau uważa Maréchal za „religijny” obowiązek. Przypomnijmy, że popiersia ulubionych filozofów Maréchala, a więc Rousseau, Franklina, Montesquieu i Voltaire’a znalazły się przed wejściem do katedry Notre-Dame przekształconej w „świątynię Rozumu” w czasie święta w dniu 10 listopada 1793 r.

Z kultem wielkich ludzi wiąże się koncepcja świeckiego kalendarza. Aczkolwiek Maréchal proponował nieco odmienną jego wersję od przyjętej przez Konwencję, to nie mniej pozostaje jego prekursorem. Myśl o opracowaniu nowego kalendarza znajdujemy u Maréchala już w 1781 r. Snując rozważania na temat starożytnych sposobów rachuby czasu, dorzuca on uwagę: „Można by dodać, że kalendarz mimo sukcesywnych reform dokonywanych przez poszczególne ludy może być nadal przedmiotem poprawek. Byłoby pożądane, aby powstał jeden kalendarz dla wszystkich ludów, które oświeca to samo słońce”⁴⁴. Wyrażoną tu główną myślą — uniwersalizmem, będą się też kierowali twórcy kalendarza z 1793 r. Z uniwersalizmem zaś wiąże się świeckość kalendarza. Maréchal, proponując wprowadzenie nowego systemu rachuby czasu, pragnął go uniezależnić od wierzeń religijnych, których różnorodność pociągała za sobą odmienność kalendarzy. Urzeczywistnieniem tego zamiaru było wydanie w 1788 r. *Almanach des honnêtes gens*. Jego autor zrywa z „erą chrześcijańską” i proklamuje

⁴² *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 37.

⁴³ Tamże, s. 36.

⁴⁴ *Antiquités d'Herculanum*, t. III, s. 167.

„pierwszy rok panowania Rozumu”. Ten sposób datowania został zresztą przez niego użyty już w 1780 r., na karcie tytułowej *Fragments d'un poème moral sur Dieu*. Początek roku zostaje przeniesiony w almanachu na marzec, co jest próbą nawiązania do kalendarzy starożytnych, kalendarzy ludów prymitywnych, do tradycji starofrancuskiej, a być może do nowszej tradycji masońskiej. Nazwy miesięcy są podwójne: tradycyjne i nowe numeryczne, czyli Mars albo *Princeps, April — Alter, Mai — Ter, Juin — Quartile, Juillet — Quintile, Aoust — Sextile*. Następnie idą *Septembre, Octobre, Novembre, Décembre*, zgodne z numeryczną kolejnością kalendarza rzymskiego, oraz *Janvier* albo *Undécembre* i *Février* albo *Duodécembre*. Dzięki przesunięciu początku roku ze stycznia na marzec, miesiące: *septembre, octobre, novembre, décembre* odzyskują swoje etymologiczne uzasadnienie (*septem ab imbre — septembre*; analogicznie też pozostałe miesiące). Nazwy *Undecembre* i *Duodecembre* nawiązywały również do francuskiej tradycji ludowej.

Miesiące zostały podzielone na dekady, co było również nawiązaniem do tradycji starożytnej⁴⁵, a jednocześnie oznaczało propagowanie dziesiętnego systemu metrycznego. Dekada eliminowała tradycyjną niedzielę. Zniesione zostały w kalendarzu Maréchala wszystkie święta chrześcijańskie. Jedyne święta poza dekadą przypadają na pięć dni dodatkowych (*épagomènes*). Mają one charakter laicki⁴⁶ i poświęcone są kolejno: Miłości (31 marzec), Małżeństwu (31 maj), Wdzięczności (31 sierpień) i Przyjaźni (31 grudzień). Dzień 31 stycznia Maréchal proponował świętować jako dzień wszystkich Wielkich Ludzi, których daty urodzin i śmierci są nieznane, a więc ich nazwiska nie mogą zostać umieszczone przy poszczególnych dniach roku w miejsce imion świętych.

Dictionnaire des honnêtes gens z 1791 r. zawiera nazwiska wielkich ludzi z krótką charakterystyką ich życia i czynów, co ma ułatwić wybranie sobie spośród nich „patrona”⁴⁷.

Do idei świeckiego kalendarza powraca Maréchal na początku 1792 r., kiedy Zgromadzenie, przeciwstawiając się zbyt daleko idącym tendencjom reformatorskim, uznało, że rok będzie zaczynał się jak dawniej 1 stycznia. Zdaniem Maréchala, dawna era skończyła się wraz z upadkiem Bastylli 14 lipca 1789 r. Nowa rachuba czasu winna zacząć się od tego pamiętnego dnia, tym bardziej że 14 lipca jest datą niezbyt odległą od astronomicznego lata. Francuzi winni pójść śladem Greków i Rzymian i rozpocząć nową erę od wielkiego wydarzenia w życiu swego narodu. Proponuje więc

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Projekt ustanowienia tych świąt laickich spotykamy w *Le tombeau de J. J. Rousseau*, s. 5. W *L'âge d'or*, Paris 1782, s. 10, znajdujemy już wszystkie święta przypadające na dni dodatkowe w almanachu.

⁴⁷ *Dictionnaire des honnêtes gens*, s. V.

Maréchal obchodzenie dnia 14 lipca jako jedyne specjalnego święta w roku ⁴⁸.

Dalszą ewolucję poglądów Maréchala na świecki kalendarz zawiera wydany na początku 1793 r. *Almanach des républicains*. Autor pragnie pogodzić święta „polityczne” z „moralnymi”. Kolejne miesiące roku, poczynając tym razem od stycznia, poświęca Prawu, Ludowi, Ojcom, Małżonkom, Kochankom, Matkom, Ludziom Wolnym, Republikanom, Ludziom Równym, Rozumowi, Dobremu Sąsiedztwu i Przyjaciołom, przy czym ich święta mają być obchodzone w ostatnim dniu miesiąca. Poza tymi uroczystościami mają być obchodzone rocznice wielkich wydarzeń politycznych, jak zabójstwo Cezara, przysięga w Sali Gry w Piłkę, zdobycie Bastylli itd. Rok 1793 nazywa autor „pierwszym rokiem Republiki Francuskiej”.

Uchwalony w 1793 r. przez Konwencję kalendarz republikański zawiera w sobie wiele elementów przejętych z almanachów Maréchala, co potwierdzają liczni znawcy ⁴⁹. Nowa era rozpoczyna się w nim od doniosłej daty politycznej — ustanowienia republiki, która jest jednocześnie zbieżna z datą astronomiczną — jesiennym zrównaniem dnia z nocą. Twórcy kalendarza republikańskiego, podobnie jak Maréchal, stosują podział miesięcy na dekady i ustanawiają pięć dni dodatkowych, przeznaczonych na cywilne święta. Zasadnicza różnica występuje w nazwach miesięcy i dni. Na miejsce numerycznych nazw miesięcy wprowadzono nomenklaturę utworzoną przez Fabre d'Eglantine'a i odnoszącą się do zjawisk zachodzących w przyrodzie. Poszczególne dni są poświęcone nie wielkim ludziom, ale różnym przedmiotom, zwierzętom i roślinom związanym z gospodarką rolną i życiem na wsi. Maréchalowi nie była obca ta koncepcja. Już w 1788 r. szeroko rozwodzi się nad kalendarzami ludów prymitywnych, w których nazwy miesięcy pochodzą od pojawiania się zwierząt w poszczególnych porach roku ⁵⁰. Fabre d'Eglantine natomiast poświęcił zwierzętom wszystkie pentady. Nazwy miesięcy z kalendarza republikańskiego są niemal zbieżne z opisanym przez Maréchala kalendarzem pierwotnym mieszkańców Kanady, w którym kwiecień był miesiącem roślin (odpowiednik *prairiala*) a maj — kwiatów (*floréal*), wrzesień był miesiącem zbóż, gdyż w tym czasie zbierano kukurydzę (*messidor*); styczeń określano miesiącem zimna, a luty — śniegów (por. *nivôse*, *pluviôse* i *ventôse*) ⁵¹.

Wiele pomysłów Maréchala, które nie zostały wykorzystane w kalen-

⁴⁸ *Quatorze juillet 1789, seule et véritable ère de la liberté française; „Révolutions de Paris”, 7—14 janvier 1792, nr 131, s. 86.*

⁴⁹ Zdaniem H. Welschinger: *Les almanachs de la Révolution*, Paris 1884, s. 3, „almanach Sylvaina Maréchala jest pierwszym, który mógł być inspiracją dla idei kalendarza rewolucyjnego”.

⁵⁰ *Costumes civils actuels*, t. III, s. 166.

⁵¹ Tamże, t. IV, s. 274.

darzu rewolucyjnym, było przedmiotem dyskusji w Komitecie Wychowania Publicznego. Dnia 26 czerwca 1793 r. Lakanal proponował w Konwencji wprowadzenie święta Małżeństwa, Równości oraz świąt związanych z rewolucyjnymi wydarzeniami⁵². Lequinio zaś w przedłożonym Konwencji 2 lipca 1793 r. planie wychowania publicznego zajmuje się m. in. reformą kalendarza. W ślad za Maréchałem proponuje, aby rok zaczynał się w czasie wiosennego zrównania. „Znieście — powiada — erę wprowadzoną przez zabobon i ignorancję, i niech sama przyroda wskaże wam erę, jaką winniście wybrać”⁵³. Romme, przedstawiając 20 września tegoż roku raport o nowym kalendarzu, wprowadzał nazwy miesięcy podobne do nazw z *Almanach...* i *Calendrier des républicains*. Spośród siedmiu projektów kalendarza, nad którymi dyskutowano 5 października, cztery z nich były opracowane w duchu kalendarza Maréchala⁵⁴. Za przyjęciem *Calendrier des républicains* opowiedziała się całkowicie Komuna. W dniu 5 października „prokurator Komuny pragnąc, aby obchodzono święta tylko na cześć wolności i równości i aby przypomnieć sobie pamiętne dni rewolucji, zacierając jednocześnie nawet najmniejsze ślady fanatyzmu, prosi aby przyjęto kalendarz republikański ułożony przez obywatela Maréchala i aby ten kalendarz został wprowadzony w życie”⁵⁵. Wobec uchwalenia przez Konwencję nowego kalendarza, Komuna zmuszona była tę uchwałę odwołać. O popularności kalendarza Maréchala świadczą również liczne ich imitacje wydane w okresie Rewolucji⁵⁶.

Mimo że Konwencja przyjęła projekt kalendarza, którego autorem był Fabre d'Eglantine, Maréchal przyjął jej uchwałę z aprobatą. Widział w tym kalendarzu środek „burzenia przesądów”. Wypowiadając się na temat uchwały, pisał: „Nasz kalendarz został zmieniony i kiedy przyzwyczajmy się do nowego, nie będziemy żałować, że tak się stało. Nie znajdziecie w nim masy leniów i złoźników, których duchowieństwo stawiło za wzór”⁵⁷. Wypowiedź ta była kierowana do szerokich kręgów wiejskich czytelników „*Décades du Cultivateur*” i nie zawiera merytorycznej oceny nowego kalendarza. Ocenę taką znajdujemy w „*Révolutions de Paris*”. Krytykując przyjęte nazwy miesięcy Maréchal zauważa, że *messidor* nie jest miesiącem żniw w całej Francji, a *vendémiaire* — winobrania. Te ujemne strony kalendarza dadzą o sobie jeszcze bardziej znać —

⁵² J. Guillaume: *Procès verbaux du Comité d'Instruction Publique*, Paris 1891, t. I, s. 514—515.

⁵³ *Réimpression de l'ancien „Moniteur”*, t. XVII, s. 52.

⁵⁴ M. Dommanget: *Sylvain Maréchal, précurseur du calendrier révolutionnaire*; „*International Review for Social History*”, Leiden 1938, vol. III, s. 329.

⁵⁵ *Réimpression de l'ancien „Moniteur”*, t. XVIII, s. 50.

⁵⁶ H. Welschinger: *Les almanachs de la Révolution*, s. 65—66 oraz M. Dommanget: *Déchristianisation à Beauvais et dans l'Oise*, Beauvais 1922, s. 85—86.

⁵⁷ *Tableaux historiques des événemens révolutionnaires*, s. 2.

jego zdaniem — gdy rewolucja obejmie inne kraje. „Lepiej było — powiada — trzymać się nazw numerycznych albo politycznych: nazywać na przykład styczeń miesiącem sprawiedliwości ludu w związku ze straceniem Kapetynga, lipiec — miesiącem Bastylli, wrzesień — Republiki itd.”⁵⁸ Krytykuje jednak wersję numerycznych nazw dni proponowaną przez Fabre d’Eglantine’a: *primidi, duodi, tridi* itd. gdyż — jak powiada — tego rodzaju złożenia przypominają okres, kiedy poszczególne dni były związane z przesadami religijnymi⁵⁹.

Kult wielkich ludzi i „męczenników wolności” wiązał się w miarę rozwoju wypadków rewolucyjnych z innymi kultami, a zwłaszcza z kultem Rozumu, który w połowie listopada 1793 r. zajął centralne miejsce w laickich uroczystościach. Głównym ośrodkiem propagującym ten kult była Komuna. Maréchal, który ściśle z nią współpracował, wywarł decydujący wpływ na genezę i kształtowanie się zewnętrznych form kultu w Paryżu. Dostarczył on też szereg pomysłów świątyni przeznaczonych na użytek świeckich kultów. Co prawda nie znajdujemy wśród nich opisu świątyni Rozumu, ale „świątyni bogini Hymenu” w utworze *Le Temple de l’Hymen* (wzorowanym na *Temple de Gnide Montesquieu*, „świątyni dobrych obyczajów” (*Le Temple de bonnes moeurs*) w *Le livre de tous les âges* i „świątyni Cnoty” (*Le temple de la Vertu*) we *Fragments d’un poème moral sur Dieu*. Wszystkie te świątynie stały się wzorem dla słynnej „świątyni Rozumu” (*Le temple de la Raison*), na którą przemieniono katedrę Notre-Dame w Paryżu, w dniu 10 listopada 1793 r., zastępując w niej symbole katolickie symboliką świecką.

Podobnie pierwowzorem „bogiń Rozumu”⁶⁰ jest Maréchalowska „bogini Hymenu”. Ową boginkę siedzącą na podwyższeniu i otoczoną kwiatami cechuje „majestatyczna postać”, „świeże i żywe lica”, jest „skromną, ale nie będąc smutną, i powściągliwą bez pruderii”. Kiedy wychodziła ze „świątyni”, chór śpiewał na jej cześć hymny. Wizerunek bogini Hymenu i propozycje uroczystości na jej cześć przypominają późniejszą „boginię Rozumu” i jej fetowanie w dniu 10 listopada. Podobne uroczystości zaczęły się wkrótce odbywać w całej Francji.

Ow pierwowzór był zresztą doskonalony przez Maréchala w kolejno ukazujących się utworach. Jeden z najbardziej sugestywnych portretów bogini Rozumu znajdujemy w *Dictionnaire d’amour* (1788), gdzie pod hasłem „*La Raison*” autor pisze: „Gdybym chciał stworzyć jej portret, wybrałbym na modelkę najstarszą z Gracji. Naszkicowałbym kobietę

⁵⁸ *Sur les dénominations du calendrier de la république*, „Révolutions de Paris”, 7—14 brumaire an II, nr 213, s. 139.

⁵⁹ *Dimanche* pochodzi od złożenia: *dies dominica*; *lundi* od *lunae dies*; *mardi* od *Martis dies*; *mercredi* — *Mercurii dies*; *jeudi* — *Jovis dies*; *vendredi* — *Veneris dies* i *samedi* — *sabatti dies*.

⁶⁰ *Le Temple de l’Hymen, dédié à l’Amour*, s. 41.

jeszcze młodą, niezbyt poważną ani też płołą, która lubiłaby uśmiechać się, której otoczenie przyjemne i mające pewną ogładę podobałoby się i byłoby interesujące. Trzymałaby ona bukiet róż, z których obrywałaby kolce, aby tym bezpieczniej rozkoszować się ich zapachem”⁶¹. Bogini Rozumu — pisze Maréchal — „nie zawsze ubiera się w suknię czarną i powłóczystą, nie zawsze zamieszkuje beczkę Diogenesa. Towarzyszy ona Sokratesowi wszędzie, nawet pośród zabaw z dziećmi, którymi nie gardzi!” Według relacji ze „świąt Rozumu” pełnymi powabów kobietami, „cudem natury” były aktorki: Aubry, Maillard czy też Momoro, kiedy przybrane w białą szatę odgrywały w 1793 r. rolę „bogini”. W „świątyniach Rozumu” znajdowały się najczęściej posągi filozofów.

Inspirację do tworzenia symbolicznych postaci uosabiających Rozum czerpał Maréchal z mitologii starożytnej. Szczególnie Atena, bogini mądrości i sztuki wojennej, mogła łatwo stać się boginią Rozumu i Rewolucji. Włócznie Ateny zastąpiono piką, a kask — czerwonym *bonnet*, który nosiły boginie Rozumu. Maréchala wyraźnie intrygowała postać Ateny, „tej bogini będącej symbolem Natury, Mądrości, Rozumu i Dobrego Smaku”, którą „przedstawiano z kaskiem na głowie, z włócznią w prawej ręce, świecącą tarczą w lewej, ubraną w suknię mieniącą się kolorami tęczy”⁶². Wiadomo również, że Maréchal zachwycał się nieustannie postaciami trzech Gracji. Określał je jako „bóstwa wiosny życia”, najwspanialsze uchwycenie przez artystów najbardziej pociągających powabów natury. Właśnie ten ideał piękna kobiecego, przeniesiony w XVIII w. na *rosière* z Salency i Julię z *Nouvelle Héloïse* Rousseau, znalazł odbicie w symbolice kultu Rozumu.

Nieodłączną częścią programu świąt związanych z tym kultem były hymny śpiewane na cześć Rozumu. Maréchal już na wiele lat przed rewolucją specjalizował się w tego rodzaju utworach poświęconych bóstwom — symbolom świeckich wartości. W hymnie z 1771 r. znajdujemy użyty w sensie symbolu wyraz „Rozum”. „Nie szukajcie szczęścia — pisze Maréchal — Obiecuje je wam Natura, Rozum je pokazuje, Cnota do niego wieździe, Hymen je daje”⁶³. Hymny do Rozumu tworzył Maréchal w okresie dechrystianizacji. Najbardziej znany znajdujemy w tekście opery *La Fête de la Raison*⁶⁴.

Libretto tej opery pokazuje doskonale stosunek Maréchala do kultu Rozumu. Autor wyraża pełną dla niego aprobatę, z nieznacznymi tylko zastrzeżeniami i pewnymi propozycjami zmian. Opera — zauważmy —

⁶¹ *Dictionnaire d'Amour*, Paris 1788, s. 77.

⁶² *Mythologie raisonnée à l'usage de la jeunesse*, s. 191. Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się pod tytułem: *Le Panthéon ou les figures de la fable*, Paris (1787).

⁶³ *Le temple de l'Hymen, dédié à l'Amour*, s. 48.

⁶⁴ *La Fête de la Raison*, s. 18—19. Przedruk w *Recueil d'hymnes républicains et de chansons guerrières et patriotiques*, Paris (1793—1794), s. 3—4.



Święto Rozumu i Wolności

<http://cm.org.pl/is>

powstała w pierwszych dniach ruchu dechrystianizacyjnego Paryża, ale termin jej wystawienia ustalono na 26 grudnia 1793 r. W tym czasie dechrystianizacja wkroczyła już w fazę zanikania. Robespierre'owski Komitet Ocalenia Publicznego, który zwalczał kultury świeckie, zakazał wystawienia opery. Autor musiał dokonać w niej zasadniczych zmian, usuwając wszystko, co wiązało się z kultem Rozumu. W efekcie premiera odbyła się 2 września 1794 r. Opera nosiła zmieniony tytuł: *La rosière républicaine*.

Dzieło Maréchala w pierwotnej swej wersji było pomyślane jako wzorzec programu uroczystości związanych ze świętami Rozumu. Wśród postaci sztuki widzimy osoby partycypujące zazwyczaj w owych uroczystościach: mera i urzędnika komuny, którzy kierują ceremonią, księdza w scenie *déprêtrisation* (któremu mer życzy, aby swoim postępowaniem zasłużył na miano „adoptowanego dziecka Republiki”), boginię Rozumu, młodych republikanów, tłum kobiet, a wśród nich zakonnice, oraz chór wieśniaków śpiewający rewolucyjne pieśni i hymn na cześć Rozumu.

Stawiając na wstępie sztuki pytanie: czy należy wprowadzać kult Rozumu w sposób rewolucyjny? Maréchal odpowiada twierdząco⁶⁵. Proponuje, aby znieść przesady, które nie mają już zwolenników, i aby miejsce księdza zajęli urzędnicy. Tak więc Maréchal zostaje propagatorem rewolucyjnego kultu Rozumu. Nie popiera jednak angażowania przypadkowych aktorek do roli „bogini Rozumu”. Proponuje, aby była ona wybierana przez komuny spośród najbardziej zacnych dziewcząt w okolicy. W *La fête de la Raison* rolę bogini gra Alison, która reprezentuje „proste obyczaje” i „patriotyczne cnoty”. Słowem, pragnie on „wielbić Rozum pod wdziękami Gracji”. Pozostałe sceny sztuki zgodne są z formą i duchem ówczesnych uroczystości na cześć Rozumu.

Mimo nasilającej się opozycji przeciw dechrystianizacji ze strony Robespierre'a i Komitetu Ocalenia Publicznego, Maréchal należy, na przełomie 1793 i 1794 r., nadal do jej głównych propagatorów. W swojej publicystyce z tego okresu stara się odpowiedzieć na zarzuty, że dechrystianizacja i kult Rozumu są sprzeczne z wolnością religijnych przekonań: „Wolność kultów pozostała — powiada — nienaruszona, nikt nie jest zmuszony do porzucania swojej kaplicy, aby palić kadzidło na ołtarzu filozofii”⁶⁶. Kultury rewolucyjne — w jego przekonaniu — uwalniają ludzi od religii dominującej i od opłacania przez wszystkich obywateli kultu, którego często nie uznają, a „Republika jest ulem, który nie chce utrzymywać niewygodnych, leniwych i przewrotnych szerszeni [trutni!]”⁶⁷. Popiera Maréchal uchwałę Komuny o zakazie sprawowania przez księży funkcji publicznych. W stosunku do ludzi wierzących postuluje uciekanie się

⁶⁵ *La Fête de la Raison*, s. 12.

⁶⁶ *Tableaux historiques des événements révolutionnaires*, s. 54.

⁶⁷ Tamże, s. 43.

jedynie do perswazji i dobrego przykładu. W związku z wygasaniem fali dechrystianizacyjnej i wycofywaniem się z niej hebertystów, Maréchal proponuje nową formę propagowania kultu Rozumu, a mianowicie przeniesienie ceremonii z nim związanych z miejsc publicznych do wnętrza domów. Wzywa ojców rodzin, aby odczytywali dzieciom Deklarację Praw i śpiewali hymny na cześć Rozumu i Wolności ⁶⁸.

Pod koniec stycznia 1794 r., w wystąpieniach Maréchala przebija nuta niepewności i wewnętrznej rozterki. Oto kult Rozumu i dechrystianizacja, która miała usunąć religię na zawsze, zaczynają słabnąć. Powstaje chaos w religijnej polityce władz lokalnych. Jedni zamykają kościoły, inni natomiast je otwierają. Maréchal zadaje więc pytania: dlaczego tak się dzieje? Czyżby miał rację Robespierre, że ruch ten został wywołany w nieodpowiedniej chwili? Czy prawdą jest, że nadmiar gorliwości w zwalczaniu przesądów religijnych może służyć sprawie wrogów rewolucji? Czyżby Komuna padła ofiarą błędnej koncepcji? Wszystko przecież wskazuje na to, że działała ona w dobrej wierze. Do ruchu przyłączyła się przecież również i Konwencja! Ale dlaczego Konwencja zachowuje milczenie? Dlaczego nie odpowiada na petycję w sprawie zniesienia opłacania księży? Dlaczego nie popiera kultu Rozumu? A przecież „kult Rozumu jest kultem jedynie odpowiadającym republikanom. Ma on również tę przewagę, że nie kosztuje państwa w okresie kiedy Republika winna być oszczędna” ⁶⁹. Jeśli kult Rozumu upada, depretryzacje słabną, księża zaczynają odprawiać msze i spowiadać, to do czego zmierzamy? Na to pytanie oczekuje Maréchal odpowiedzi od Prudhomme’a — a faktycznie od Robespierre’a.

W kolejnym artykule, stanowiącym rzekomo odpowiedź na postawione wyżej pytania, daje się zauważyć to samo uczucie niepewności: „Za wiele ode mnie żądasz, mój drogi czytelniku, więcej chcesz wiedzieć ode mnie samego”. Niemniej próba takiej odpowiedzi została przez Maréchala podjęta. Słusznie zauważa on, że dechrystianizacja była wynikiem rewolucyjnej sytuacji, której nie przewidziała nawet Konwencja. „Zdumiewającym faktem jest to, że ów nieprzewidziany krok uczyniono w departamencie leżącym poza Paryżem” ⁷⁰. Stwierdzenie to świadczy niewątpliwie o próbie obrony hebertystów przed zarzutem rozpoczęcia przez nich dechrystianizacji. Ruch ten był — zdaniem Maréchala — spontaniczny. Proponuje on nadal organizować święta cywilne połączone z imprezami oświatowymi i rozrywkowymi. „Parę popularnych wykładów, parę ładnych piosenek patriotycznych, trochę muzyki, wojskowych pokazów i to wszystko co jest potrzebne aby umilić wolne chwile klasy pracowniczej (*la classe laborieu-*

⁶⁸ Tamże, s. 86.

⁶⁹ *À L. Prudhomme*, „Révolutions de Paris”, 27 janvier—6 février 1794, nr 223, s. 479.

⁷⁰ *Réponse de Prudhomme à la lettre du numéro précédent, sur la fête de la Raison*; tamże, 6—13 février 1794, nr 224, s. 505.

se)”⁷¹. Jeszcze raz wyraża Maréchal przekonanie, że „kult Rozumu stanie się powszechny i przyćmi wszystkie inne kultury, nie mieszając się z nimi”⁷². Jednocześnie Maréchal czyni pewne ustępstwa na rzecz polityki Robespierre’a głosząc zwalczanie „przesądów” jedynie drogą przekonywania i przyciągania ludzi do kultów świeckich poprzez atrakcyjne święta cywilne.

Upadek dechrystianizacji towarzyszący odpływowi fali rewolucyjnej i łatwość odradzania się katolicyzmu skłoniły Maréchala do wysunięcia tezy, że trwałe usunięcie religii nie może być dokonane metodą rewolucyjną. „Nie można — powiada — zlikwidować przesądu religijnego, który krzewił się w ciągu czternastu wieków, przez krótkotrwałą zryw”⁷³. Nie wystarczy znieść Kościół jako instytucję, ale trzeba uwolnić umysły ludzi od religii. W związku z tym Maréchal przypisuje pierwszorzędne znaczenie oświacie.

Zmienia się również i jego postawa wobec hebertystów. Pochwalając podjętą przez nich akcję antyreligijną, zaczyna wątpić w szczerość ich intencji. Prawdopodobnie pod wpływem robespierre’owskiej propagandy konstatuje, że „wszyscy ci ludzie spowodowali najprzód małą rewolucję religijną, aby przejść następnie do powstania politycznego, którego owoce sami chcieli zebrać. Pozory przemawiały na ich korzyść. Było przecież rzeczą godną pochwały radzić dobremu ludowi unieszkodliwienie księży i zastąpienie kościołów katolickich świątyniami Rozumu”⁷⁴. Tej postawy Maréchala nie spowodowały oportunizm i kapitulacja wobec Robespierre’a, gdyż ujemne sądy o hebertystach wypowiadał on również w utworach znacznie późniejszych.

3. STOSUNEK DO RELIGII DEISTYCZNYCH

Pewne zbliżenie Maréchala do religijnej polityki Robespierre’a wiosną 1794 r. nie oznacza aprobowania jego deizmu. Wiemy, że kultowi Istoty Najwyższej towarzyszył system świąt, które nawiązywały do świeckich kultów z okresu wcześniejszego. Maréchal pragnął więc wykorzystać religijną politykę Robespierre’a w ten sposób, że popierał propagowanie świeckich uroczystości, lecz odrzucał jednocześnie ideę Istoty Najwyższej. Dlatego też opracował on zbiór hymnów przystosowany do programu świąt cywilnych uchwalonych dekretem z 18 floréala: *Hymnes pour les trente-six fêtes décadaires*. W relacji ze święta, w dniu 20 prairiala, Maréchal nie

⁷¹ Tamże, s. 506.

⁷² Tamże.

⁷³ L. P r u d h o m m e: *Histoire générale des crimes commis pendant la Révolution Française*, Paris 1796, t. VI, s. 523 (autorem cytowanego fragmentu jest Maréchal).

⁷⁴ *Tableaux historiques des événements révolutionnaires*, s. 110.

używa określenia *Etre Suprême*, mówi natomiast: „Bóg ludzi wolnych, który nie jest Bogiem księży, uśmiechający się poprzez tarczę słoneczną do tej uroczystości”. Aprobuje on kult, którego świątynią jest sklepienie nieba, świecznikiem — słońce, ołtarzem — „święta Góra”, ofiarami — kwiaty i owoce, w którym zamiast śpiewania pobożnych pieśni wznosi się okrzyki: „żyć wolnym albo umrzeć!”. Kult Istoty Najwyższej zostaje przez Maréchala przekształcony w kult Natury i Wolności⁷⁵. Próbuje go wiązać z „kultem domowym”, którego kapłanami byłiby ojcowie rodzin. Nie wspominając o fragmentach święta z 20 prairiala, mających wymowę antyateistyczną, Maréchal solidaryzuje się z hasłami towarzyszącymi uroczystości: „Sprawiedliwość czyni ludzi równymi”, „Lud francuski wypowiada się za wolnością świata”, „Porzućmy księży, wróćmy do Prawdy”.

Zdecydowanie antyrobepierre'owską wymowę ma hymn poświęcony męczennikom wolności, w którym znajdujemy nazwiska Marata, Lepeletiera i Chaliera. Robespierre odnosił się wrogo do ludowych kultów związanych z czcią dla tych rewolucjonistów. Ustanawiając „święto męczenników” dekretem z 18 floréala nie wymienił żadnego z nazwisk, które słaui Maréchal. Mimo że w przemówieniu poprzedzającym uchwalenie dekretu wymienia on nazwisko młodego bohatera: Barra, to jednak nie chodziło mu o sławienie konkretnych „męczenników”, ale o ustanowienie święta „męczenników wolności” w sensie abstrakcyjnym. „Kult nieznanego męczennika abstrakcyjnej wolności — pisze Soboul — zastępował pod auspicjami Istoty Najwyższej kult konkretny i polityczny Przyjaciela Ludu. Nieprzywykli do takiego języka sankiuloci, którym popiersia Marata zastąpiły w kościołach posągi świętych, byli bardzo zakłopotani. Najbardziej świadomi, mało wrażliwi na ogólne znaczenie i doniosłość polityczną nowego kultu, ujrzeni w nim nowy środek walki z organizowanymi przez siebie ceremoniami dekadowymi”⁷⁶. Kultowi Istoty Najwyższej przeciwstawiali oni nadal kult Marata. Nic dziwnego więc, że 3 prairiala władze zakazały organizowania świąt, które nie mieściły się w programie zawartym w dekrete z 18 floréala. W związku z tym „sławienie pamięci Marata we floréalu roku II zawierało sens polityczny. Było to, zwłaszcza po dekrete z 18 floréala, manifestowanie przynajmniej nieprzychylności w stosunku do nowego rządu”⁷⁷. Taki sens miało również propagowanie w tym czasie kultu Marata przez Maréchala.

Krytykę Robespierre'a i kultu Istoty Najwyższej prowadzi Maréchal w wydanym w roku III (1794—95) utworze: *Les crimes des empereurs turcs*. Nawijając do wydarzeń związanych z pierwszym świętem na cześć Istoty Najwyższej, kiedy Robespierre odegrał rolę arcykapłana nowego

⁷⁵ Tamże, s. 146.

⁷⁶ A. Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958, s. 976.

⁷⁷ Tamże, s. 977.

kultu, Maréchal porównuje go do Mahometa⁷⁸: „Obaj spostrzegli, że najszybszą i najpewniejszą drogą do ubóstwiania ich było ustanowienie nowego albo raczej odnowienie dawnego kultu. Podawali się oni za reformatorów swych czasów i głosili z emfazą i dumą, że ich celem jest doprowadzenie ludzi do dawnej prostoty obyczajów i czystego teizmu”. Robespierre podawał się za „mędrca natchnionego przez Istotę Najwyższą”. W imię tej Istoty zwalczał ateistów, stosując terror. Nieco wcześniej znieważył pamięć wielkiego filozofa Helvétiusa, rozbijając jego popiersie w Klubie Jakobinów⁷⁹. Pragnąc stać się nowym mesjaszem, popierał mistyczną sektę Katarzyny Théot, która ogłosiła się matką boga, a prorokami owego boga mieli być: kartuz dom Gerle i Robespierre. Maréchal w ostrych słowach potępił sektę Katarzyny Théot, którą nazywa żartobliwie Théos: „Podczas gdy lud francuski dokonywał ekspiacji za siedemnaście wieków fanatyzmu i przyznawał się wobec boga ludzi wolnych do winy odziedziczonej po naszych dobrych ale zaślepionych i fanatycznych przodkach, wtedy to pewien kartuz, były członek Konstytuanty, dom Gerle i stara intrygantka, „Matka Boga” czyli Katarzyna Théos, kierowana z daleka przez Bergasse’a, Lally-Tolendala i Monniera, chcieli spróbować — w oparciu o słabe umysły — dokonania małej kontrewolucji religijnej, której celem było rzucenie nas ze związanymi rękoma pod stopy księży i królów”⁸⁰. W słowach tych zawiera się krytyka społecznej funkcji mistycyzmu religijnego jako doktryny sprzecznej z ustrojem społecznej równości i demokracji. Podobne argumenty służyły Maréchalowi do krytyki kultu Istoty Najwyższej.

Po tym, co stwierdziliśmy, zachodzi pytanie: jak wobec tego usprawiedliwić udział Maréchala w Sprzysiężeniu Równych, które — według Buonarrotiego — pragnęło kontynuować deizm Robespierre’a, a jednocześnie dążyło do zbudowania państwa komunistycznego. Chcąc wyjaśnić ten problem, musimy przede wszystkim stwierdzić, że relacja Buonarrotiego, gorącego wielbiciela myśli Robespierre’a, nie jest w pełni obiektywna. Jeśli mówi on o odrzucaniu przez sprzysiężenie „zbłąkania ateistów”, to nie występuje on w imieniu całego tajnego dyrektoriatu, a przynajmniej nie w imieniu Maréchala i Babeufa⁸¹. Wydaje się, że ci ateści pragnęli uniknąć rozdzwieków na tle poglądów na religię w imię wspólnej walki

⁷⁸ *Les crimes des empereurs turcs*, Paris an III (1794—1795), s. IX—XII.

⁷⁹ Było to 5 grudnia 1792 r. Obszerniej na temat pisze dr Robinet: *Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution*, Paris 1898, t. II, s. 330.

⁸⁰ *Tableau historique des événements révolutionnaires*, s. 137.

⁸¹ W. P. Wołgin: *Sprzysiężenie Równych i ich idee społeczne*, [w:] Ph. Buonarroti: *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, t. I, s. 35. „Należy zaznaczyć — pisze Wołgin — że tylko część babuwistów podziela idee religijne Buonarrotiego; wielu babuwistów wyowiadało poglądy ateistyczne (Sylvain Maréchal i in.)”. Podobnie wyowiada się A. Mathiez: *La théophilantropie et le culte décadaire*, Paris 1904, s. 45—46.

o realizację wzniosłych celów społecznych i politycznych. Niemniej wskazywali oni w czasie dyskusji nad świętami dekadowymi na fakt, że „wszelka forma religijna stwarza nowe przesady”⁸².

W formowaniu się poglądów Sprzysiężenia Równych na religię można zaobserwować również zjawisko odwrotne: deści przyjmowali pewne koncepcje ateistów, zwłaszcza Maréchala. Znajdujemy w ich doktrynie podstawowe elementy jego „kultu domowego”, jak np. organizowanie uroczystości z okazji ważnych wydarzeń w rodzinie: zawierania małżeństw, prezentacji noworodków, „obywatelskiej konfirmacji” młodzieży, czczenia pamięci zmarłych. Problem „osądu zmarłych”, który miał być dokonywany na wzór starożytnego Egiptu, stanowi *curiosum* programu babuwiistów. Zrozumieć je możemy jedynie, gdy sięgniemy do dzieł Maréchala. Chodzi mianowicie o to, że „chcąc, by najbardziej nawet okryty sławą obywatel czegoś pragnął i czegoś się obawiał, zamierzano przejąć we Francji zwyczaj starożytnego Egiptu poddający zmarłych osądowi, na podstawie którego przyznawano lub odmawiano im honorów przy złożeniu do grobu”⁸³. Sprawa ta intrygowała Maréchala w jego badaniach nad kulturą, a zwłaszcza religią Egiptu, gdyż wiązała się ona z Maréchalowską koncepcją „prawa” do ziemskiej nieśmiertelności tylko dla człowieka „zaczego”. Tak więc, gdy umiera zły władca Amasis we *Voyages de Pythagore*, lud postanawia nie umieszczać go w Labiryncie. „Bogowie i lud Egiptu uznają Amasisa za niegodnego, aby po śmierci znalazł się w miejscu przeznaczonym dla zmarłych cnotliwych. Nie będzie się on cieszył życiem wiecznym wśród uczciwych ludzi”⁸⁴. „Równi” zamierzali czcić pamięć obywateli przez wznoszenie im pomników z opisami ich zasług, wiedzy i patriotyzmu. Miejsce ich spoczynku byłoby „święte”. Pilnowaliby go najbardziej cnotliwi starcy, którzy „przykładem swym zachęcaliby naród do składania pożytecznych hołdów pamięci uczciwych ludzi”⁸⁵. Jest to niewątpliwie koncepcja Maréchala, którą sformułował w *Le Livre de tous les âges* (1779). Jego jest również idea wpisywania nazwisk zasłużonych ludzi do „rejestru obywatelskiego”. Do poglądów Maréchala sięgnęli członkowie dyrektoriatu sprzysiężenia, wyznaczając starcom szczególną rolę w życiu publicznym. Starcy mieli być wychowawcami młodzieży, stróżami moralności i sprawować godność kapłanów świeckiego kultu wielkich ludzi. Otaczani byłiby specjalnym szacunkiem i synowską czcią (*piété filiale*). W programie religijnym „Równych” znajdują również odbicie proponowane przez Maréchala kultury: Przyrody, Wolności i Równości.

Do „kultu domowego” Maréchala nawiązywali — być może — rów-

⁸² Ph. Buonarroti: *Sprzysiężenie Równych*, t. I, s. 117.

⁸³ Tamże, t. I, s. 228.

⁸⁴ *Voyages de Pythagore*, t. II, s. 338.

⁸⁵ Ph. Buonarroti: *Sprzysiężenie Równych*, t. I, s. 228.

niez teofilantropi, którzy spośród ojców rodzin wybierali kapłanów nowego kultu i powierzali im funkcje udzielania „sakramentów” chrztu, konfirmacji, małżeństwa. Jednak podczas gdy starcy w kulcie domowym Maréchala składają ofiary bogu Przyrody, to teofilantropi uznają Boga transcendentnego, stwórcę świata. Była to jedna z przyczyn, dla której Maréchal nie poparł nowego kultu. Od teofilantropów różniły Maréchala również i poglądy polityczne. Podczas gdy oni cieszyli się poparciem Dyrektoriatu, Maréchal miał w pamięci jego rozprawę ze Sprzysiężeniem Równych. W swojej krytyce teofilantropii Maréchal akcentuje właśnie fakt przejścia jej wyznawców na służbę Dyrektoriatu. Twierdzi, że dopóki to nie nastąpiło, teofilantropia hamowała odradzanie się katolickiej reakcji. W związku z tym powiada, że „gdybyśmy musieli wybierać między dwoma rodzajami zła, lepiej byłoby stanąć na chwilę po stronie zła mniejszego i stać się raczej teofilantropami niż księżmi”⁸⁶. W pośmiertnie wydanym utworze Maréchala *De la Vertu* (1807) znajdujemy również wzmiankę o „nowych sekciarzach teofilantropach, którzy daremnie zaniepokoiili przez chwilę innych. Ich rytuał był niewinny. Głosili Boga i Cnotę, ale o Bogu mówili bez fanatyzmu, a o Cnocie bez dostojeństwa i elokwencji”⁸⁷.

Głównym zarzutem, jaki Maréchal wysuwa pod adresem teofilantropów, jest ten, że najbardziej nawet „niewinny” kult religijny z czasem wyrodnieje. Śpiewanie hymnów do Boga i głoszenie moralności nie zawierało w sobie nic złego, ale od tego zaczęli twórcy wszelkich kultów. „Teofilantropi nie są jeszcze całkowicie księżami, ale mogą się nimi stać”⁸⁸. Głoszą oni tylko namiastkę prawdy. „Jednak przyszedł czas, że można i należy ogłosić całą prawdę”.

Ogłoszenia „całej prawdy” podjął się Maréchal publikując broszurkę *Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu* (1797—1798), w której przeciwstawia się koncepcji państwa opartego na kulcie deistycznym. Próbuje on stworzyć model organizacji społecznej, w której praktykowano by jedynie ateistyczne kultury świeckie. Jest to koncepcja powiązania oświeceniowej utopii „społeczeństwa ateistycznego” z pozytywnym programem zastąpienia dotychczasowej religii kultami świeckimi. Wydanie *Culte et lois* poprzedzały refleksje na temat ludów bez religii i możliwości stworzenia społeczeństwa ateistycznego. Maréchal zebrał obszerną faktografię „ludów bez religii”, o których istnieniu filozofowie XVIII w. byli szczerze przekonani. Prezentuje nam kolejno mieszkańców okolic Kazania i Orenburga: „ten lud ciemny o prostych obyczajach, który nie ma kodeksu i kultu, obcy wszelkiej cywilizacji”⁸⁹, mieszkańców Kamczatki, którzy nie

⁸⁶ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 214.

⁸⁷ *De la Vertu*, s. 145.

⁸⁸ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 213.

⁸⁹ *Costumes civils actuels*, t. I, s. 321.

wielbią żadnego Boga i nie znają życia pozagrobowego; prymitywne ludy zamieszkujące obszary Chile, dla których religia nie stanowi żadnego problemu itd. Na podstawie tych przykładów Maréchal dochodzi do pewnych uogólnień. Powiada mianowicie, iż „z relacji przekazywanych przez podróżników można wysunąć wniosek, że ludy absolutnie niezależne są zawsze te, które nie mają świątyń ani kapłanów. Z chwilą gdy lud uzna bogów, wkrótce nie omieszka cierpieć i królów, gdy pojawiają się tyrani, za nimi przyjdą księża”⁹⁰. Osiemnastowieczna hipoteza o istnieniu szczęśliwych ludów bez religii jest u Maréchala jednym z punktów dojścia do koncepcji społeczeństwa ateistycznego i komunistycznego, które pragnął zorganizować.

Spółeczeństwo ateistów miało być państwem cnoty, o którym marzyli filozofowie XVII i XVIII w. Maréchal skrzętnie notuje ich wypowiedzi, które mają przekonać czytelnika o słuszności takiego przedsięwzięcia. Przytacza m. in. zdanie Hobbesa⁹¹, nieco później powołuje się na swego głównego prekursora Bayle’a i cytuje obszernie jego fragmenty na temat możliwości istnienia społeczeństwa ateistów⁹², jak również wypowiedzi Leibniza, La Mettriego, Diderota i Raynala.

Pretekstem, który posłużył Maréchalowi do ogłoszenia swojego projektu społeczeństwa ateistów było wezwanie Przewodniczącego Rady Pięciuset — 1 vendémiaire an VI, 1797 — aby filozofowie wskazywali „instytucje zdolne krzewić i udoskonalać moralność publiczną”. Odpowiadając na ten apel, Maréchal stwierdza, że „nie istnieje jeszcze żadna instytucja przeznaczona specjalnie do zwalczania wiary w Boga; przesądu, który przynosi najwięcej zła. Niezwłoczne utworzenie takiej instytucji uznawane jest milcząco przez wszystkich zdrowo myślących ludzi”⁹³. W ten sposób pojawia się u Maréchala postulat powołania do życia organizacji wolnomysłicielskiej, której podstawowe komórki miały jednak stać się ogniwami nowej, egalitarnej organizacji społecznej.

Tytuł dzieła wydaje się być paradoksalny. Jest w nim mowa o „ludziach bez Boga” (*hommes sans Dieu* — w skrócie HSD) a jednocześnie o kulcie. Miał to być jednak świecki kult Cnoty. Maréchal spodziewał się prawdopodobnie, że pseudoreligijna forma kultu Cnoty przyciągnie do niego ludzi wierzących. Pragnął również przeciwstawić religię „ludzi bez Boga” (słowo „ateista” było już w czasie Dyrektoriatu niepopularne), kultowi teofilantropów⁹⁴.

⁹⁰ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 6.

⁹¹ *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, s. 4.

⁹² *Dieu et les prêtres*, s. XXIII.

⁹³ *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, s. 7 i 8 nlb.

⁹⁴ Na antyteofilantropijne akcenty dzieła Maréchala zwraca uwagę A. Mathiez w *La théophilantropie et le culte décadaire*, s. 284—286.

Czyny *HSD* będą uwieczniane w Księdze Cnoty, która jest materialnym przedmiotem kultu, a jej fragmenty mają być publikowane w rocznikach „*Mémoires de la Société sans Dieu*”. Artykuł VII Statutu precyzuje, że „*HSD* wielbią Cnotę w budynku, który nie służył żadnemu innemu kultowi”. Chciał przez to Maréchal uniknąć sytuacji teofilantropów, którzy dzielili świątynie z katolikami, co powodowało częste scysje. Na bramach świątyni widnieć miał napis: „Praktykujcie Cnotę dla niej i dla siebie samych”. Wewnątrz świątyni, na miejscu przeznaczonym do przechowywania Księgi Cnoty ma palić się kadzidło i ma się składać kwiaty. Kapłanki kultu Cnoty mają śpiewać hymny na jej cześć. Jeden z takich hymnów został włączony przez Maréchala do Statutu⁹⁵. „Wierni” zbierają się w każdą dekadę albo pentadę — Maréchal podobnie jak teofilantropi pragnie przystosować nowy kult do republikańskiego kalendarza. Wprowadzenie świąt pentadowych zasługuje na uwagę, gdyż jest wyrazem demokratyzmu Maréchala. Wiemy, że zastąpienie tygodnia dekadą było jedną z głównych przyczyn niepopularności tego kalendarza wśród mas plebejskich, gdyż przedłużało tydzień roboczy.

Artykuł XIII głosi, że „*HSD* nie mają podwójnej doktryny: bardziej szczerzy i odważni od wielu filozofów starożytnych i współczesnych, wygłaszają i publikują wszystkie swoje myśli”. Jak wiemy, idea podwójnej doktryny polegająca na tym, że ateizm byłby udziałem małej grupy filozofów, którzy wobec ludu występowałiby jako głosiciele istnienia Boga, była krzewiona przez wielu myślicieli Oświecenia, reprezentujących „ateizm arystokratyczny” względnie deizm typu wolterowskiego i robes-pierre’owskiego. Odrzucenie podwójnej doktryny w stowarzyszeniu *HSD* świadczy również o tym, że Maréchal nie chciał, by stało się ono organizacją ezoteryczną. Potwierdza to na pozór zaskakująca formuła, że *HSD* „nie otwierają szkoły, nie zakładają sekty skierowanej jedynie przeciw dowodzeniu istnienia Boga”. Stowarzyszenie ateistów miało stawiać sobie zadania o wiele szersze. Maréchal pragnął uczynić z poszczególnych jego komórek zalążki nowej organizacji społecznej. Wyjaśnia to reguła XVI: „Ich religią jest naturalna miłość, która każe współczuć nieszczęściom bliźniego, która skłania do zbierania się aby móc pracować wspólnie (*en commun*) i położyć przez to kres nieszczęściom”⁹⁶. Innymi słowy, Stowarzyszenie *HSD* podejmuje babuwistowską ideę społeczeństwa komunistycznego, która byłaby realizowana w sposób pokojowy; na posiedzenia „przychodzi się bez broni; *HSD* są ludźmi pokoju”⁹⁷. Komunizm ateistycznego społeczeństwa nosi jednak cechy maréchalowskiego patriarchy.

⁹⁵ *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, s. 14–16.

⁹⁶ Tamże, s. 19.

⁹⁷ Tamże, s. 21.

„Ojciec rodziny”, „starzec”, „patriarcha” odgrywa rolę szczególną w nowym społeczeństwie. Jako wychowawca młodzieży przyprowadza swoje dzieci na spotkania, albowiem „instytucja HSD otacza szczególną pieczę dorastające pokolenie”. W czasie zebrań młodzież nie ma uprawnień przyznawanych osobom starszym — jedyną różnicą dzielącą ludzi jest bowiem różnica płci i wieku. Taką myśl głosił Maréchal już w swoim *Manifeste des Egaux*.

Zgodnie z artykułem XXI, członkowie Stowarzyszenia „nie zbierają się nigdy w liczbie większej od ilości muz”. Ta na pozór dziwna klauzula nie jest pozbawiona sensu. Zebrania HSD miały być spotkaniami dziewięciu ojców rodzin, które miały stanowić komunę opartą na wspólnocie pracy. Liczba 9 wynika z nawiązywania Maréchala do tradycji starożytnej i masonskiej⁹⁸. Ograniczoną do tak małego grona liczbę zbierających się można tłumaczyć również próbą stosowania pewnych zasad konspiracji. Do podobnych środków ostrożności można też zaliczyć propozycję, aby HSD byli oddzieleni od osób asystujących z zewnątrz białą zasłoną z napisem: „Ze wszystkich błędów największym jest wiara w Boga”, spoza której HSD odpowiadają na pytania asystujących. „W przyszłości — powiada Maréchal — być może, będą występować publicznie z mniejszą dozą tajemnicy”.

Kult HSD zawiera szereg elementów patriarchalnego kultu „domowego”, w którym funkcje kapłanów pełnią ojcowie rodzin i patriarchowie osiedli. HSD udzielają ostatniego „pocieszenia filozoficznego” umierającym. Co najmniej siedemdziesięcioletni HSD błogosławią noworodki. W czasie tej ceremonii ojciec dziecka składa następujące ślubowanie: „Obiecuję i podejmuję się wychowania syna jedynie w zasadach Rozumu i Cnoty”. Innym „sakramentem” udzielanym przez „kapłanów” jest konfirmacja, w czasie której młodzież składa przyrzeczenie: „Wierzę w Cnotę; moje serce odczuwa ją i kocha. Jedynie ona jest święta i tylko jej ufam. Poza Cnotą wszystko jest wątpliwe”. Patriarchowie błogosławią pary małżeńskie. HSD nie uznają rozwodów. Dzień śmierci jednego z dziewięciu HSD jest obchodzony uroczyście. Po ceremonii pogrzebu odbywa się uczta (*Banquet des Neuf* albo *Saturnales de la Philosophie*). Miejsce zmarłego zajmuje wówczas jego następca wybrany spośród ojców rodzin, którzy skończyli pięćdziesiąt lat cnotliwego życia i mogą poszczycić się wzorowo wychowanym potomstwem lub adoptowaniem sieroty.

W chwili przyjmowania nowego członka Stowarzyszenia kładzie on rękę na Księdze Cnoty i wygłasza formułę: „Obiecuję i zobowiązuję się walczyć nieustannie za pomocą jedynej broni jaką jest Rozum z wielkim i fatalnym błędem wiary w Boga”. Stowarzyszenie nie przyjmuje w swe

⁹⁸ Por. np. nazwę łoży, „Neuf Soeurs”, na której czele stał Lalande.

szeregi ateistów, którzy popełnili jakieś przestępstwo lub odrzucają wiarę w Boga, by móc zejść łatwiej z drogi Cnoty. Członkami Stowarzyszenia nie mogą być ponadto królowie i inni władcy, ani ich pensjonariusze, szlachta i służba dworska, tudzież żadne osoby, które gwałcą wolność lub wyrzekają się jej. Mają oni rekrutować się z ludzi dysponujących własnymi środkami utrzymania, ale „odmawiają przyjęcia każdego osobnika, którego fortuna przekracza trzykrotnie jego potrzeby”⁹⁹. Ta klauzula jest wynikiem obaw Maréchala, aby luksus nie stał się przyczyną zepsucia obyczajów nowej społeczności. Wskazuje ona jednocześnie na drobnomieszczańskie elementy myśli Maréchala. „HSD wychowują sami swoje dzieci a małżeństwa zawierane są wewnątrz rodzin stowarzyszonych” (LXXVIII). Lęk przed utratą samowystarczalności przez stowarzyszenie podyktował też Maréchalowi reguły precyzujące, że HSD „nie jadają u innych”, „nie pobierają żadnych opłat ani zbiorowo, ani też indywidualnie” (LXXX). „Zazdrośnie strzegąc swojej niezależności, wzbraniają się przed opieką rządów” (LXXXII). Nie potrzebują oni żadnej pomocy, gdyż „sami sobie potrafią wystarczać”. Odmawiają też udziału w życiu politycznym kraju. Interesuje ich jedynie odnowa obyczajów (XC). Jednak „HSD nie są bez ojczyzny” (XCI). W razie niebezpieczeństwa służą pomocą krajowi.

Maréchal nie spodziewa się, że instytucja HSD spotka się z przyjaznym przyjęciem władz. Ustanawia w związku z tym szereg reguł, którymi członkowie Stowarzyszenia winni kierować się w przypadku prześladowań. „Jeśli wbrew wszelkiemu prawu odmówi się im zapewnienia bezpieczeństwa pod pretekstem, że jest rzeczą niebezpieczną mówić ludowi całą prawdę o religii, nie porzucą oni swojej świętej instytucji” (XVI). Mogą przyjąć jedynie nową nazwę „Przyjaciół Cnoty” (CXVII). Biernie, ale z męstwem znoszą prześladowania, więzienie, a nawet skazanie na śmierć.

Utopijny, społeczno-reformatorski charakter projektu Maréchala podkreśla przedostatnia reguła Statutu: „Skazani na wygnanie, wyjeżdżają z całymi rodzinami, żywiąc nadzieję, że uda im się założyć na jakiejś bezludnej wyspie, z dala od księży i tyranów, kolonię ludzi cnotliwych” (CII). O tym, że Maréchal zamierzał przystąpić do praktycznej realizacji tej swojej specyficznej utopii społecznej, świadczy fakt, że kończy on swój utwór apelem aby „czytelnicy, którzy czują się godni wstąpienia do Stowarzyszenia” zgłaszali swój akces.

Idee HSD miały być rozpowszechniane przez asystowanie osób postronnych w ich zebraniach. Podobnemu celowi miały służyć publikacje. Poza wspomnianą już Księgą Cnoty i Pamiętnikami Towarzystwa HSD

⁹⁹ *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, s. 48.

mają być wydane; Elementarz moralności oraz „Rocznik, w którym każdy dzień nosi imię mędrca *HSD* i przedstawia epizod z jego życia” (XLV). Członkowie Stowarzyszenia opracowują również biografię rozumowaną prawdziwych *HSD*, „którzy pojawili się dotychczas i których tak oczer-niano! Słownik ten ma wykazać, że wszyscy oni byli cnotliwi i oświeceni”. Każdej postaci słownika mają towarzyszyć wypowiedzi znanych ludzi na ich temat. Pomysł ten zostanie urzeczywistniony przez Maréchala w 1800 r., kiedy wyda on *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Żadna z prac drukowanych przez *HSD* nie jest podpisywana indywidualnie. „Wszyscy *HSD* są solidarni” (XL) i wspólnie ponoszą za wszystko odpowiedzialność. Wszelkie dzieła Stowarzyszenia udostępniane są publiczności. Ponadto *HSD* mają domowy teatr, w którym wystawiają sztuki propagujące ducha ich instytucji. Corocznie urządzą też zebrania, podczas których „człowiek biegle w fizyce demonstruje doświadczenia wskazujące na potęgę natury, która nie potrzebuje czynników nadprzyrodzonych”. *HSD* utrzymują kontakty z organizacjami zagranicznymi i wymieniają z nimi poglądy. Dokumenty ich opatrywane są pieczęcią z wizerunkiem zwiniętego węża, co było znakiem wieczności i samowystarczalności materii, przejętym — według Maréchala — od kapłanów egipskich.

Do idei „republik *HSD*” powracał Maréchal w późniejszych utworach. Znamienny pod tym względem apel rzuca on w *Le Lucrèce français*: „Nadszedł czas, aby ogłosić całą prawdę i założyć republikę ludzi bez Boga”¹⁰⁰. Podejmując wątek kolonii ateistów w *Pensées libres sur les prêtres*, Maréchal zauważa, że „republika jezuitów w Paragwaju wykazuje możliwość realizacji instytucji, którą winno podjąć towarzystwo mędrców. Któż przeszkodziłby towarzystwu filozofów, aby wzorem jezuitów i przy lepszych niż oni intencjach, dokonało przekształcenia dzikusów w ludzi, a nie w niewolników. Czyż złem byłoby zjednoczenie wielu osób mające na celu naprawę, dzięki swej światłości i wysiłkom, zaniebdań, jakich dopuściła się metropolia w stosunku do swych kolonii? [...] Filozofowie nie nakazywaliby mieszkańcom Paragwaju, aby im służyli jak to czynili despotyczni jezuici. Byliby bardziej kochani przez ludy wyciągnięte z barbarzyństwa dzięki wysiłkom pozbawionym korzyści własnej. We wdzięcznych tubylcach znaleźliby swoich gorących obrońców”¹⁰¹.

Nową wersję utopijnego społeczeństwa komunistyczno-ateistycznego *HSD* zawierają *Voyages de Pythagore* (1799), a mianowicie ten ich fragment, w którym Maréchal przedstawia wewnętrzną organizację szkoły Pitagorasa w Krotonie. Pitagorejczycy rządzą się podobnymi prawami jak *HSD*. Bardziej jednak został zaakcentowany komunistyczny charakter

¹⁰⁰ *Le Lucrèce français*, s. 171.

¹⁰¹ *Pensées libres sur les prêtres*, s. 52.

filozoficznej sekty. Przystępujący do szkoły pitagorejczyków muszą dać wyraźne dowody dezaprobaty dóbr, które staną się „wspólną własnością przyjmującej go nowej rodziny”¹⁰². Wspólnota majątkowa staje się w nowej utopii regułą naczelną. „Pierwszym i ostatnim prawem naszego stowarzyszenia — powiada Pitagoras — prawem, które zawiera wszelkie inne reguły, jest pokazanie wzoru i realności ustanowienia zbiorowego życia i pierwotnej wspólnoty dóbr, której nikłe ślady przetrwały w ludzkiej pamięci. Niech każdy zrezygnuje z «mojego» i «twojego» — oto nasza najbardziej charakterystyczna dewiza”¹⁰³. Wśród pitagorejczyków istnieje podobnie jak u *HSD* podział na wtajemniczonych i asystujących, przy czym kandydaci do komuny podlegają pieczołowitej opiece, badaniu i kształceniu zdolności oraz skłonności. W trosce o rozwój osobowości pitagorejczyków „nie dopuszcza się wyłącznego uprawiania pracy fizycznej lub umysłowej, jako że te skrajności są jednakowo wrogie doskonaleniu rodzaju ludzkiego”¹⁰⁴. Rozwój intelektualny członków sekty musi iść w parze z troską o utrzymanie zdrowia, bez którego „nie ma szczęścia i nie ma filozofii”. Pitagorejczycy wstają więc o świcie, ubierają się w lniane szaty i uprawiają ćwiczenia fizyczne. Ścisłe zachowują higienę ciała. Odżywiają się skromnie, unikając potraw mięsnych. Warto przypomnieć, że Maréchal, jak również wielu innych filozofów Oświecenia, propagował „reżim pitagorejski”. Było to zgodnie z nakazem natury, która ustanawiała — ich zdaniem — więź solidarności między ludźmi i całym królestwem przyrody. Znamiennym rysem organizacji jest ścisłe przestrzeganie tajemnicy. Tym tłumaczy się m. in. popularność szkoły Pitagorasa wśród rewolucyjnych organizacji Europy. Konspiracyjny, masoński charakter organizacji podkreśla fakt, że jej członkowie poznają się za pomocą specjalnych znaków wrytych na pierścieniach. Dewizą pitagorejczyków jest czynienie dobra i mówienie prawdy. Żyją cnotliwie ale, w odróżnieniu od *HSD*, czczą Naturę i zmarłych przodków. Są oni ludźmi pragnącymi spokoju. Unikają rozlewu krwi i liczą na pokojową przebudowę ustroju społecznego. Jednak w *Dictionnaire des athées* znajdujemy wezwanie do ateistów, aby przeciwstawiali się złu siłą¹⁰⁵.

Pragnąc przekonać czytelnika o możliwości realizacji społeczeństwa ateistów, Maréchal podaje przykłady ludów bez religii, które żyły pomyślnie, wskazuje też na próby utworzenia takiego społeczeństwa czynione przez filozofów. Powołuje się m. in. na Plotyna, który ubiegał się u cesarza i cesarzowej o to „by zbudowali w Kampanii miasto dla założenia kolonii filozofów ateistów”. „Ten wielki i piękny przykład republiki bez

¹⁰² *Voyages de Pythagore*, t. V, s. 350.

¹⁰³ Tamże, s. 354.

¹⁰⁴ Tamże, s. 350.

¹⁰⁵ *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, s. LIV.

Boga — dorzuca Maréchal — jest możliwy do zrealizowania; byłaby ona przedsięwzięciem godnym rządu francuskiego”¹⁰⁶.

Ostatnie dzieło Maréchala: *De la Vertu*, które wydano pośmiertnie, zawiera prawdziwy apel do ludzkości o podjęcie realizacji jego utopii. Przypomina on podstawowe założenia dzieła: *Culte et lois d'une Société d'hommes sans Dieu*, powołuje się jeszcze raz na autorytet Bayle'a, by wreszcie rzucić po raz ostatni wezwanie: „Rodziny człowiecze! Spróbowaliście wszelkich ustrojów politycznych, wszelkich religijnych kultów ale nie stałyście się przez to szczęśliwsze. Czemuż nie spróbujecie oprzeć się na Cnocie?”¹⁰⁷ Ta wizja społeczeństwa ateistycznego i komunistycznego jest ostatnią i najbardziej radykalną wersją realizacji „paradoksu Bayle'a” w XVIII w.

Maréchal interesował się żywo wydarzeniami związanymi z pozycją Kościoła we Francji w okresie władzy Napoleona. Postać tego wybijającego się w okresie Dyktatoratu generała fascynowała go. Sądził, że ów niepospolity człowiek mógłby dokonać dzieła odnowy demokracji i ograniczenia roli Kościoła. Tym większe było jego rozczarowanie, kiedy Bonaparte zaczął pertraktować z papieżem. Krytykując pokój zawarty w Tolentino, Maréchal powiada: „Będąc na Kapitolu Bonaparte mógł jednym słowem obrócić w proch tę starożytną teokrację, najgorszy ze wszystkich despotyzmów”¹⁰⁸.

Szybko zorientował się Maréchal w polityce Napoleona mającej na celu uczynienie z duchowieństwa podpory dyktatorskiej władzy dla utrzymania w ryzach mas ludowych¹⁰⁹. W wydanej w 1802 r. *Histoire de la Russie* porównuje politykę Napoleona do postępowania carów rosyjskich, którzy szafowali krwią ludu, by stać się bohaterami i zdobywcami, a kosztem mas plebejskich opłacali sowicie duchowieństwo, przynoszące więcej podbojów — jak sam powiadał — niż żołnierze¹¹⁰. Kiedy Maréchal opisuje zbrodnie cara Iwana, który po dokonaniu mordów i grabieży „klekał w kaplicach, wznosząc do Boga splamione krwią i pełne łupów ręce”, nie trudno się domyśleć, że chodzi o Napoleona, który uczęszczał na nabożeństwa w czasie pobytu w Mediolanie w 1800 r. Być może, że to właśnie głos Maréchala dotarł do niego¹¹¹, kiedy pisał do Cambacérès i Lebruna: „Dziś, cokolwiek powiedzą ateści z Paryża, idę na wielką ceremonię połączoną z odśpiewaniem *Te Deum* w katedrze Mediolanu”.

Potępia Maréchal dewizę Napoleona, która przyświecała mu w per-

¹⁰⁶ Tamże, s. 353.

¹⁰⁷ *De la Vertu*, s. 253.

¹⁰⁸ *Correctif à la gloire de Bonaparte*, s. 126.

¹⁰⁹ Por. *Pour et contre la Bible*, s. XXXI.

¹¹⁰ Por. *Histoire de la Russie*, Paris 1802, s. 71.

¹¹¹ *Promemoria (sic!) Bounaparcie (sic!) dla sprostowania sławy jego czyli list do tegoż generała*, b.m.w. (1799), s. 3.

traktacjach z papieżem nad konkordatem, że księża są mu potrzebni dla uzupełnienia aparatu policyjnego¹¹².

Niepokoilo Maréchal również odradzanie się konserwatywnej ideologii religijnej w życiu intelektualnym i artystycznym na przełomie XVIII i XIX w. Szczególnie ostro krytykuje tych przedstawicieli literatury francuskiej, którzy zajmują się ośmieszaniem ateizmu¹¹³ i zmierzają do odbudowania za wszelką cenę autorytetu Kościoła. Krytykuje też *Atalę* Chateaubrianda: „Przykro patrzeć — pisze — jak w XIX wieku młody jeszcze człowiek marnuje swój talent, aby uczynić przyjemnymi mszę i szkapple-rze, księży i jezuitów”¹¹⁴. Wiele cierpkich słów pada również pod adresem członków Institut National des Sciences et des Arts stanowiących grupę ideologów, którzy popierali politykę Napoleona. Zarzuca im Maréchal brak konsekwencji i odwagi w głoszeniu materialistycznych poglądów. Uważa ich za ludzi małodusznych, którzy zwodząc własne sumienie popierają politykę dyktatora. Nazywa ich „strachliwymi i ospałymi mędrkami”, wstydzającymi się swoich poglądów i chodzącymi do kościoła jedynie w obawie, aby ich nie posądzono o bezbożność. Koncepcjom Napoleona i ideologów przeciwstawia Maréchal program zbudowania państwa świeckiego i wierzy, że jego idea zostanie kiedyś zrealizowana. „Pierwszy rok XIX wieku — pisze Maréchal zwracając się do księży — nacechowany jest dużym nasileniem religijnej reakcji. Spryt, z jakim wykorzystujecie wszelkie dogodne okoliczności, i tupet, z którym nadużywacie tego sprytu, niepokoi przyjaciół rozumu. Niech będą oni jednak spokojni. Wiedziecie, że rozum nigdy nie utraci swoich praw. Jego ogień podtrzymywany nie-licznymi ale czystymi rękami nigdy nie zagaśnie. Jego płomień może jedynie przygasnąć na krótki lub dłuższy czas, lecz nigdy nie zabraknie mu łączywa, aby rozpaść się jeszcze większym płomieniem”¹¹⁵.

Maréchal przewidywał, że urzeczywistnienie laickiego społeczeństwa nastąpi w ciągu najbliższych dwóch stuleci. Wielką rolę w procesie laicyzacji wyznaczał nauce. „Liczba ateistów — utrzymywał Maréchal — wzrasta proporcjonalnie do liczby geometrów, astronomów, fizyków, chemików, słowem wszystkich prawdziwych uczonych. Jeżeli w następnym wieku utrzyma się ten wspaniały duch nauki, to w roku 2000 nie będzie się mówiło już o Bogu i księżach inaczej, niż dzisiaj mówi się o wilkołakach i wielkoludach”¹¹⁶.

Idea zorganizowania świeckiego i zarazem komunistycznego społeczeństwa jest tym elementem myśli Maréchala, który nie stracił do dziś swo-

¹¹² *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, s. XXXI.

¹¹³ Tamże, s. XXXVI.

¹¹⁴ *Pour et contre la Bible*, s. IX; por. *Dictionnaire des athées*, s. XXXVIII.

¹¹⁵ *Pour et contre la Bible*, s. XIX.

¹¹⁶ *Dictionnaire des athées*, s. 476.

jej aktualności. Ciągłe żywy jest problem świeckiej obrzędowości towarzyszącej najważniejszym momentom życia człowieka. W niewielu krajach dokonano całkowitej laicyzacji życia społecznego. Daleki od rozwiązania jest projekt utworzenia uniwersalnego kalendarza, który był podejmowany po Maréchalu przez A. Comte'a, a następnie przez światowy¹¹⁷ i polski¹¹⁸ ruch wolnomyślicielski. Nad projektem uniwersalnego kalendarza pracują od 1954 r. eksperci ONZ. Przyznają oni, że jedną z głównych przeszkód w jego realizacji jest postawa instytucji religijnych różnych krajów¹¹⁹. Problem ten był również przedmiotem obrad II Soboru Watykańskiego¹²⁰. Oświadczenie Soboru na ten temat wskazuje, że kwestia powszechnego kalendarza, który mógłby ułatwić współpracę międzynarodową, znajduje się ciągle w impasie.

Problem kalendarza jest tylko jednym z wielu problemów szczegółowych, których realizację podjęła Rewolucja Francuska i jej postępowi działacze. Przypomnijmy, że to wtedy wprowadzono po raz pierwszy w dziejach ustawę o rozwodzie. Komuna Paryża dokonała laicyzacji szkolnictwa, stanu cywilnego i świąt narodowych. Do tych postępowych tradycji nawiązuje w pełni kultura socjalistyczna.

¹¹⁷ Por. *Union Mondiale des Libres-Penseurs*, Bruxelles 1880, Prague 1936; *Le Calendrier laïc international*, s. 149—151.

¹¹⁸ H. Halpern, A. Żbikowski: *Ilustrowana encyklopedia wolnomyślicielska*, Lublin 1929, s. 31.

¹¹⁹ Obszerniej tę problematykę porusza czasopismo „Ciel et Terre”, 1961, nr 9—10.

¹²⁰ Oświadczenie *Drugiego Watykańskiego Soboru Powszechnego w sprawie reformy kalendarza*; „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1964, nr 3, s. 173—174.

ZAKOŃCZENIE

Studia nad teorią religii Sylvaina Maréchala stanowiły okazję do podjęcia pewnych poszukiwań metodologicznych na temat oświeceniowej teorii religii w ogóle. Opierając się na analizowanych w tej pracy materiałach, staraliśmy się wykazać, że punktem wyjścia w rozważaniach nad oświeceniową teorią religii winien stać się jej redukcjonizm. Takie ujęcie pozwoliło nam dostrzec wewnętrzną spójność poglądów myślicieli XVIII-wiecznych na religię — spójność, dotychczas nie dostrzeganą¹.

Przyjmując redukcjonizm za podstawę analizy rozważań Maréchala nad religią, próbowaliśmy również znaleźć związek między poszczególnymi typami redukcji a odpowiadającymi im kultami świeckimi. Dostrzeżenie faktu, że treścią teologii jest przyroda, której cechy zostały oderwane od niej i przypisane istotom nadprzyrodzonym, prowadzi Maréchala do idei świeckiego kultu Natury. Podobnie świecki kult wielkich ludzi jest konsekwencją dokonanej wcześniej euhemerystycznej redukcji teologii. Zwrócenie uwagi na fakt, że bogami stali się również despotyczni władcy, narzucający przemocą kult dla siebie, stanowi dla Maréchala pierwszy krok do zrozumienia konieczności zbudowania takiego ustroju społecznego, w którym możliwość tego rodzaju deifikacji nie mogłaby zaistnieć. Ustrojem takim miał być komunizm. Utopia społeczna Maréchala ma więc ścisły związek z jego teorią religii i właśnie ona rzutuje na jej oryginalność.

Redukcja antropologiczna pozwoliła Maréchalowi dostrzec w religii odbicie cech człowieka podniesionych do rangi absolutu i mistyfikację pewnych wartości. Większość świeckich kultów proponowanych przez autora *Almanach des honnêtes gens* jest wyrazem dążenia do zbudowania nowej, świeckiej aksjologii przy zmianie hierarchii wartości. Dotychczasowym ideałom religijnym przeciwstawia on ideał człowieka rozumnego, uczciwego, kochającego piękno świata rzeczywistego, aktywnego i zmierzającego do jego przebudowy w duchu „wspólnego szczęścia”.

¹ Przykładem tego typu pracy jest F. E. Manuel: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, s. 326.

Te najbardziej ogólne podstawy Maréchalowskiej teorii religii mają trwałą wartość, choć wiele jego szczegółowych twierdzeń o religii uległo dezaktualizacji. Wynika to nie tylko z sygnalizowanego wcześniej faktu, że filozofowie Oświecenia nie znali obiektywnych praw rządzących społeczeństwem oraz wytworami społecznej świadomości. Stąd wzięła m. in. początek Maréchalowska idea powrotu do patriarchalnej wspólnoty jako społeczności realizującej równość i nie znającej wiary w transcendentnego Boga. Oświeceniowa teoria religii nie dysponowała jeszcze osiągnięciami poszczególnych nauk pomocniczych, które wówczas zaczęły dopiero się tworzyć.

Dane etnograficzne były najczęściej czerpane z relacji amatorów: podróżników, kupców, wojskowych, misjonarzy — a więc ludzi nie mających naukowego przygotowania do opracowania tego typu faktografii. Pierwsze naukowe wyprawy etnograficzne mają miejsce na przełomie XVIII i XIX w. i są organizowane przez specjalistyczne towarzystwa i instytucje². Maréchalowi nie było jeszcze dane korzystać z wyników prac tych placówek. Niewłaściwie zebrana faktografia, z której korzystał, rodziła błędne poglądy, jak np. przekonanie o istnieniu w XVIII w. ludów ateistycznych. Poza tym sama alegorystyczna interpretacja przedmiotów kultu, którą się posługiwał, sprzyjała zacieraniu różnic między poszczególnymi formami wierzeń ludów prymitywnych. Kult zwierząt, przedmiotów, posągów — wszystko to było traktowane jako przejawy kultów astralnych i solarnych.

Owczesny stan nauk historycznych nie pozwalał na odróżnianie faktów rzeczywistych od legendarnych, postaci historycznych od mitycznych. Maréchal hołduje w zasadzie euhemeryzmowi uznającemu realne istnienie niemal wszystkich bohaterów mitologii. Czasami wyjaśnia też genezę niektórych bogów, uciekając się do różnych typów redukcji jednocześnie. Tak np. Jowisz jest uważany bądź za personifikację przyrody jako całości, bądź za ubóstwionego despotę, bądź też za egalitarnego prawodawcę.

Niski poziom językoznawstwa porównawczego, które zaczęło formować się na początku XIX w. — a więc już po śmierci Maréchala w 1803 r. — prowadziło przy dominacji koncepcji dyfuzjonistycznych do nadużywania etymologii w wyprowadzaniu genealogii poszczególnych bóstw.

Oświeceniowa refleksja nad religią była zaangażowana w ideologiczną walkę, która toczyła się w przedrewolucyjnej Francji. Fakt ten miał również pewne ujemne strony, gdyż w bezwzględnej krytyce religii odchodziło niekiedy od obiektywnych, naukowych argumentów, „robiąc strzały

² S. Moravia: *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1970, s. 104—109, 212—217. W 1799 r. powstało we Francji Towarzystwo Obserwatorów Człowieka, które zorganizowało wyprawę naukową do Australii. W 1805 r. powstała tzw. Akademia Celtycka, zajmująca się m. in. badaniem folkloru.

z wszelkiego drewna". Uprawianie tego rodzaju krytyki religii zdarzało się również Maréchalowi. Dodajmy, że w niezgodzie z faktami byli często i teologowie, którzy próbowali interpretować prymitywne wierzenia znanych nam ludów jako degenerację mozaizmu i chrześcijaństwa po to, by wykazać powszechność objawienia.

Z XVIII-wiecznym przekonaniem o tym, że religia jest źródłem wszelkiego zła społecznego, wiąże się zbytnia agresywność sformułowań, jakimi posługuje się Maréchal mówiąc o wszelkich religiach, ich kapłanach i wierzących. Swoisty styl francuskich myślicieli XVIII w., tej epoki, która poprzedziła rewolucję, nie może jednak prowadzić do deprecjacji ich poglądów. Wychodząc z tego założenia, pragnęliśmy wykazać w teorii religii Maréchala istnienie załączków koncepcji, które przejmie filozofia religii i religioznawstwo XIX w. Zwróciliśmy m. in. uwagę na oświeceniowy redukcjonizm jako na niższy szczebel redukcjonizmu Feuerbacha i klasyków marksizmu. W ostatnich latach czynione są również próby wykazania oświeceniowej proveniencji niektórych poglądów na religię u Hegla³. Powszechnie uznaje się kontynuację pewnych osiągnięć oświeceniowej teorii religii przez ewolucjonizm⁴. Chodzi w szczególności o przyjęcie rozwijającej się umysłowości człowieka jako przyczyny ewolucji religii, w której wyróżnia się etapy: fetysyzmu, politeizmu i monoteizmu, a dalej — o nagromadzenie faktów etnograficznych i o kult przodków. Kariera oświeceniowego pojęcia fetysyzmu zasługiwałaby na osobne zbadanie⁵, podobnie jak wiele innych pojęć wypracowanych przez tę epokę. Tak np. w XVIII w. spotykamy już określone „etnologia”. Stosuje je w swojej *Anthropologie* (1788) A. C. Chavannes. Ewolucjonizm kontynuuje tradycję oświeceniową również w zakresie tematyki i metod badawczych, jak np. koncentrowanie się na poszukiwaniu genezy religii (pojmwanej jako przeżytek) — co było zresztą słabą stroną religioznawstwa ewolucjonistycznego⁶, oraz trzymanie się oświeceniowej metody historyczno-porównawczej.

Oświeceniowa astralistyka, której Maréchal był przedstawicielem, odżyła na przełomie XIX i XX w. w postaci szkoły astralistycznej w religioznawstwie. Opowiadając się za Babilonem jako kolebką kultów astrali-

³ J. D'Hondt: *Hegel secret*, Paris 1968, s. 83—113; tenże: *De Hegel à Marx*, Paris 1972, s. 36—73, 98—105; tenże: *Bóg jako zwierciadło*, „Euhemer” 1972, nr 4 s. 53—58.

⁴ J. Lutyński: *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź 1956, s. 68, 78; M. Nowaczyk: *Antropologiczno-ewolucjonistyczna szkoła w religioznawstwie*, „Euhemer” 1964, nr 4, s. 111; A. Waligórski: *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 122—123.

⁵ Problemowi temu poświęcono m.in. osobny numer czasopisma „Nouvelle Revue de Psychanalyse” 1970, nr 2, zatytułowany: *Objets du fétichisme*, s. 1—256.

⁶ J. Keller: *Religie „wczorajsze” i „dzisiejsze”*, [w:] *Religie wczoraj i dziś*, Warszawa 1971, s. 9—12.

stycznych, Maréchal reprezentował tendencje rozwiniętą przez nowożytną asyriologię. Podejmując problem kultów lunarnych, był prekursorem E. Stuckena. Wraz z Dupuisem i Volneyem wysunął tezę o mitycznym, m. in. astralnym, pochodzeniu Jezusa. Zostanie ona podjęta przez B. Baue-
ra, A. Drewsa, A. Niemojewskiego i przez religioznawstwo marksistow-
skie, zwłaszcza przez R. J. Wippera. Dodajmy, że Maréchal reprezentuje
również drugi nurt, opowiadający się za historycznością Jezusa. Tak więc
w Oświeceniu zaznaczyły się już dwa podstawowe stanowiska w sprawie
genezy postaci Jezusa, które utrzymują się do dziś.

Przekonanie Maréchala i innych oświeceniowych teoretyków kultów
świeckich, w których to kultach świeckie wartości i ich symbole są przed-
miotem zbiorowego przeżycia, stało się załącznikiem koncepcji faktu religij-
nego u Durkheima, który wnikliwie studiował filozofię okresu Oświecenia⁷
i Rewolucji Francuskiej⁸. Samo pojęcie zbiorowego przeżycia religijnego,
innego jakościowo od przeżycia indywidualnego, zostało przez Durkheima
przejęte również od Oświecenia⁹. Myśl filozofów XVIII w. o specyficznym
charakterze religijnych przeżyć zbiorowych będzie rozwinięta przez psy-
chologię tłumów (G. Le Bon, E. Ferri, P. Rossi, G. Tarde) z przełomu
XIX i XX w.¹⁰

Psychopatologia religii Freuda i psychologów francuskich (J. M. Char-
cot, M. Murisier, T. Ribot, P. Janet), która rozkwitła u schyłku XIX w.
i w pierwszej połowie naszego wieku, miała również swoich poprzedni-
ków w Maréchalu i innych filozofach Oświecenia angielskiego i francus-
kiego¹¹.

Inną dziedziną, której początków należy szukać w XVIII w., jest
językoznawstwo religioznawcze. Chodzi zwłaszcza o komparatystykę języ-
kową oraz o alegorystykę wyjaśniającą powstawanie wiary w bogów jako
skutek metaforycznego sposobu mówienia. Koncepcje te odnajdziemy
w początkach XIX w. u E. Burnoufa i M. Müllera oraz w późniejszej
francuskiej szkole filologicznej.

⁷ Por. E. Durkheim: *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris 1953, s. 178, 193—194.

⁸ Poglądy Durkheima na kultury świeckie wypracowane m. in. na podstawie
znajomości problemów religijnych okresu Rewolucji Francuskiej stały się inspiracją
dla niektórych historyków; por. A. Mathiez: *Les origines des cultes révolutionnaires*,
Paris 1904, gdzie autor przejmując pogląd Durkheima na kultury świeckie
jako religijne ze względu na to, że ich symbole stanowiły przedmiot zbiorowego
przeżycia.

⁹ R. Pomeau: *La religion de Voltaire*, Paris 1956, s. 132, 358; 461; J. Adamski:
Sekrety wieku Oświecenia, Kraków 1969, s. 147—158.

¹⁰ J. Szczepański: *Socjologia*, Warszawa 1967, s. 242—247.

¹¹ Por. R. A. Knox: *Enthusiasm, a Chapter in the History of Religion with
Special Reference to the 17th and 18th Centuries*, Oxford 1950; J. P. Deconchy:
La psychologie des faits religieux, [w:] *Introduction aux sciences religieuses*. Sym-
posium recueilli par H. Desroches et P. Séguay, Paris 1970, s. 148—151.

Dostrzeżenie w XVIII w. — m. in. przez Montesquieu i Maréchala — zdeterminowania zjawisk religijnych przez czynniki biologiczne, klimatyczne i geograficzne oraz postulat badania religii w jej powiązaniu ze środowiskiem ekologicznym znajdują swoją kontynuację w geografii religioznawczej.

Przykłady prekursorstwa oświeceniowej teorii religii wobec obecnego naukowego religioznawstwa można by mnożyć. Jednak przede wszystkim chodziło nam o to, aby wykazać ciągłość historii badań nad religią, w czym Oświeceniowi, a także Maréchalowi przypadła odpowiednia rola.

BIBLIOGRAFIA

W niniejszej bibliografii nie mogliśmy wymienić wszystkich dzieł i artykułów Maréchala, gdyż jest ich zbyt wiele. Podajemy więc tylko najważniejsze. Obszerniejszy wykaz dzieł Maréchala, ich przekładów oraz rękopisów zawiera monografia M. Dommangeta: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire. „L'homme sans Dieu”*, Paris 1950, s. 445—493.

Tytuły dzieł Maréchala podaję ściśle według stron tytułowych, z zachowaniem XVIII-wiecznej pisowni. Z prac o Maréchal, które udało mi się zebrać chyba w komplecie, podaję tylko wybór. Układ obu części bibliografii jest chronologiczny.

1. WAŻNIEJSZE DZIEŁA SYLVAIN MARÉCHALA

- Bergeries*. Par M. Maréchal. A Paris, Chez Gauguery, Librairie, rue des Mathurins. M. DCC. LXX. Avec Approbation et Privilège du Roi, II+200 pp.
- Le temple de l'hymen, dédié à l'amour. Suivi d'une anecdote véritable*. A Genève et se trouve à Paris chez Roset, Libraire, à la Rose d'Or, rue et vis à vis l'Eglise des Cordeliers. MDCCLXXI, VIII+129 pp.
- Le tombeau de J.—J. Rousseau. Stances*. Par M. P. Sylvain M^{xxx}. A Ermenonville, Et se trouve à Paris, Chez Cailleau, Imprimeur-Libraire, rue Saint-Séverin. MDCCLXXIX, 8 pp.
- Le Livre de tous les âges ou le Pibrac moderne. Quatrains moraux*. Par M. P. Sylvain Maréchal, Avocat en Parlement. A Cosmopolis, Et se trouve à Paris, Chez Cailleau, Imprimeur-Libraire, rue Saint-Séverin. MDCCLXXIX, VIII+205 pp.
- Antiquités d'Herculanum. Ou les plus belles Peintures antiquites, et les Marbres, Bronzes, Meubles, etc., etc. trouvés dans les excavations d'Herculanum, Stabia et Pompéia*, Gravées par F. A. David. Avec leurs explications, Par P.-S. Maréchal. Tome Premier. A Paris, Chez l'Auteur, F. A. David, rue Pierre-Sarrazin, n° 13. MDCCLXXX — an XI [1803], 12 vol.
- Ad majorem gloriam Virtutis. Fragments d'un poème moral sur Dieu*. A Athéopolis. L'an Premier du règne de la Raison, 1781, 91 pp.
- L'âge d'or, recueil de contes pastoraux*. Par le Berger Sylvain. A Mitylène; Et à Paris, Chez Guillot, Libraire de Monsieur, rue de la Harpe, au-dessus de celle des Mathurins, 1782, 144 pp.
- Choix de quatrains moraux de Pybrac, Favre, Mathieu, Godeau, Fénelon, Sylvain Maréchal, François de Neufchâteau, et de quelques autres*. A Gnomopolis, Et

se trouve à Paris, Chez Cailleau, Imprimeur-Libraire, rue Galande, 1784, en 2 parties (1^{re} XIV+232 pp.; 2^e 204 pp.).

Livre échappé au déluge, ou pseumes nouvellement découverts; Composés dans la langue primitive par S. Ar-Lamech, De la Famille Patriarchale de Noé; translétés en François par P. Lahceram, Parisipolitain. A Sirap, Ou à Paris, Chez l'Editeur, P. Sylvain Maréchal, Bibliothèque Mazarine, Collège des 4 Na. L'an de l'Ere Vulgaire, 1784, VIII+100 pp.

Na str. 7-8 nlb. autobiografia pióra Maréchala: *Notice historique sur l'auteur des Pseumes*.

Dialcque entre une religieuse et la nature. S.l., 1785, 18 pp.

Tableaux de la Fable; ou Nouvelle histoire poétique des Dieux, Demi-Dieux et héros de la Fable; Représentés par figures et accompagnés d'explication par M. M. J. Grasset de Saint Sauveur et Sylvain M^{xxx}. Dédiés à Madame la Comtesse de Genlis. A Paris. Au Bureau, rue des Prouvaires, maison de M. Pavard, Marchand Papetier, 1785—1788, 10 t.

Les Actions célèbres des grands hommes de toutes les Nations, Dessinées par les meilleurs maitres et gravées par P. Moithey. Accompagnées d'une notice biographique et d'un essai en style lapidaire par M. P. Sylvain Maréchal. A Paris, Chez l'Auteur, rue du Jour, n° 30, Maison d'un Marchand de vin, Chez Cailleau, Imprimeur-Libraire, rue Galande, n° 64. 1786—?

Faits et actions héroïques et historiques des Grands Hommes. A Paris chez Noyon, aîné, Librairie, rue du Jardinot. S.d. [346 pp.].

Le Panthéon ou les figures de la fable, dessinées par M. Gois, Sculpteur du Roi... et gravées par Simon; avec leurs historiques par M. S. Maréchal. (Paris? 1787).

Histoire de France, représentée par figures gravées, par David, accompagnées de Discours par les citoyens Guyot, Silvain Maréchal, A Paris, chez l'auteur, 1787—1791, 5 vol.

Tableaux de la Fable, ou Nouvelle histoire poétique des Dieux Demi Dieux. Dessinés et gravés par les meilleurs Artistes, Avec le Texte explicatif De M. R. Silvain M. L. Tome I. A Paris Chez Pavard, Éditeur Rue St. Jacques N° 240, 1788, 12 vol.

Costumes civils actuels de tous les peuples connus, dessinés d'après nature, gravés et coloriés, accompagnés d'une notice historique sur leurs coutumes, moeurs, religions, etc., rédigés par M. Sylvain Maréchal, à Paris, chez Pavart, 1788, 4 vol.

Chansons anacréontiques du Berger Sylvain. A Paris, chez l'Auteur, rue des Prêcheurs n° 29, chez l'Editeur P. Remy, R. des Grands Augustins et chez J. B. G. Musier, Libraire, Quai des Augustins. [1788], 52 pp.

Dictionnaire d'Amour, Par le Berger Sylvain. A Gnide, Et se trouve à Paris, Chez Briand, Libraire, maison de M. Crapart, place St-Michel, et au premier février, quai des Augustins N° 50, 1788, 1^{re} partie XXVII+122 pp. 2^e partie 132 pp.

Histoire de la Grèce, Représentée par figures, Accompagnée d'un précis historique. Par M. P. Silvain Maréchal. S.l.n.d.

Almanach des honnêtes gens. L'an premier du règne de la Raison. Pour la présente année. [1788] — 1 karta formatu 4°.

Apologues modernes à l'usage du Dauphin; premières leçons du fils aîné d'un roi, Bruxelles 1788, 118 pp.

Premières leçons du fils aîné d'un roi. Par un Député présomptif aux futurs Etats Généraux. A Bruxelles, 1789, 118 pp.

Tableaux de la Révolution française. Dessinés et gravés en couleurs, avec un Texte historique; Par M. Sylvain Maréchal. A Paris De l'Imprimerie de Laurens

- junior. Libraire-Imprimeur de la Nation, rue St-Jacques, vis-à-vis celle des Mathurins, n° 37, (1789), 4 pp. — prospekt dzieła, które się nie ukazało.
- Catéchisme du curé Meslier*. Mis au jour par l'Editeur de l'Almanach des honnêtes gens. L'an premier du règne de la Raison et de la Liberté; de l'Ere vulgaire 1789. (Paris 1790), 55 pp.
- Décret de l'Assemblée Nationale Portant règlement d'un culte sans prêtres. Ou moyen de se passer de prêtres sans nuire au culte. Suivi De notices historiques servant de Pièces justificatives*, A Paris, 1790, 26 pp.
- Les erreurs religieuses et politiques enfin dévoilées ou le poète sans préjugés*. A Rome, De l'Imprimerie du Pape, [Nîmes] l'An de la Liberté 1790, 93 pp.
- „Le Tonneau de Diogène ou les Révolutions du Clergé”. 1790.
 Numery 1—16 zawierają wyłącznie teksty Maréchala; numery 17—19 — Maréchala i innych; w pozostałych (20—33) nie występują już jego prace.
- Nouvelle légende dorée, ou Dictionnaire des Saintes*. Mis au jour par S. M. Rédacteur de l'Almanach des honnêtes Gens. A Rome, Rue des Prêcheurs (1790), t. I^{er} — IV+176 pp; t. II — 168 pp.
- Ważniejsze z artykułów Maréchala opublikowanych w „Révolutions de Paris dédiées à la nation et au district des Petits Augustins”. Publiées par L. Prudhomme, à l'époque du 12 juillet 1789. Paris; t. VI, 1790:
Motions populaires, sauve-garde de la liberté nationale, n° 68, 23—30 octobre, p. 113—120; *Conduite anti-patriotique des évêques de France*, n° 71, 13—20 novembre, p. 302—304; *Tyrannicides*, n° 74, 4—11 décembre, p. 445—453; *Adresse au peuple des campagnes touchant le clergé*, n° 75, 11 décembre, p. 501—509.
- Dictionnaire des Honnêtes gens*. Rédigé par P. Sylvain Maréchal; Pour servir de correctif aux Dictionnaire des Grands hommes; Précédé d'une Nouvelle Edition de l'almanach des honnêtes gens. A Paris, Chez Gueffier jeune, Libraire-Imprimeur, Quai des Augustin, n° 17, 1791, XI+127 pp.
- Dame Nature à la barre de l'Assemblée nationale*. A Paris, chez tous les marchands de nouveautés. 1791, 46 pp.
- Les Crimes des Reines de France, depuis le commencement de la Monarchie jusqu'à Marie-Antoinette*, Publiés par L. Prudhomme. Avec cinq gravures. Prix 4 livres, broché. A Paris au bureau des Révolutions de Paris, Rue des Marais F.S.G. n° 20. A Lyon, chez Prudhomme Aîné, 1791, XVI+466 pp.
- Maréchal jest autorem: *Avant-propos* (s. I—XVI) oraz *Crimes de Marie-Antoinette d'Autriche, Dernière reine de France* (s. 433—466).
- Le Museum de Florence ou Collection des pierres gravées, statues, mérailles et peintures qui se trouvent à Florence...* gravé par M. David avec des explications françaises, par M. P. Sylvain Maréchal, *Médailles*, tome V... Paris, M. David, 1791, 171 pp. et LX planches.
- Wg M. Dommangeta: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire...*, s. 473, jedynie t. V opracował Maréchal, a pozostałe — Mulet. Natomiast w egzemplarzu Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego sygn. 28.20.4.690 nazwisko Maréchala figuruje w t. VII—VIII (1801—1802).
- Ważniejsze artykuły z „Révolutions de Paris” opublikowane w 1791 r.:
Suite aux tyrannicides, n° 77, 25 décembre—1 janvier t. VI, p. 615—627; *Des sermens*, n° 78, 1 janvier, t. VI, p. 673—678; *Inscription en style lapidaire pour la statue de Jean Jacques Rousseau*, *ibid.*, p. 699—700; *Du clergé tel qu'il est, et tel qu'il doit être*, n° 79, 8—15 janvier, t. VII, p. 8—17; *Qu'est-ce que le peuple*, n° 81, 22—29 janvier, t. VII, p. 133—140; *Des pauvres et des riches*, n° 82, 22—29 janvier—5 février, t. VII, p. 160—175; *Du divorce*, n° 85, 19—26 février, t. VII, p. 331—339; *Réponse à des observations de M. de la Harpe insérées au Mercure du 23 avril contre un article de notre n° 82 intitulé Des Pauvres et*

- des Riches, n° 96, 7—14 mai, t. VIII, p. 242—250; *Examen du rapport de l'ancien évêque d'Autun sur l'éducation nationale*, n° 114, 10—17 septembre, t. IX, p. 465—476; *Des prêtres*, n° 120, 22—29 octobre, t. X, p. 162—170; *Guerre des prêtres*, n° 124, 19—26 novembre, t. X, p. 321—326; *Examen du décret contre les réfractaires*; *ibid.*, p. 326—335; *Encore des prêtres*, n° 126, 3—10 décembre, t. X, p. 427—432.
- Ważniejsze artykuły z „Révolutions de Paris” opublikowane w 1792 r.:
- Réponse aux reproches qu'on nous fait de n'avoir rien dit à Marie-Antoinette pour l'année 1792*, n° 131, 7—14 janvier, t. XI, p. 49—52; *Quatorze juillet 1789 seule et véritable Ere de la liberté française*, *ibid.*, p. 84—90; *Le Roi de la fête*; *ibid.*, p. 90—94; *Les revenans de Riom en Auvergne*, n° 132, 14—21 janvier, t. XI, p. 125—127; *Funérailles honorables d'un supplicié*, p. 128; *Mouvements du peuple contre les accaparements*, n° 133, 21—28 janvier, t. XI, p. 149—163; *Des honneurs du triomphe militaire*, n° 134, 28 janvier—4 février, t. XI, p. 197—204; *Des piques*, n° 136, 11—18 février, t. XI, p. 293—305; *Des prédicateurs de carême*, n° 138, 25 février—3 mars, t. XI, p. 417; *De la fête civique projetée pour les soldats de Château-Vieux*, n° 142, 24—31 mars, t. XI, p. 582—587; *Abolition de l'habit de caractère des prêtres*, n° 144, 7—14 avril, t. XII, p. 67—73; *Déportation des prêtres*, n° 146, 21—28 avril, t. XII, p. 151—159; *Obsèques religieuses en l'honneur du Brutus Suédois*; *ibid.*, p. 170—171; *Processions*, n° 153, 9—16 juin, t. XII, p. 492—495; *Rapport et projet du décret de M. Condorcet, sur l'organisation de l'Instruction publique*, n° 155, 23—30 juin, t. XII, p. 593—600; *Des Moeurs républicaines*, n° 170, 6—13 octobre, t. XIV, p. 97—106; *Messe de minuit à Paris*, n° 181, 22—29 décembre, t. XV, p. 45—47.
- Notice biographique sur P. Sylvain Maréchal par lui-même*, [w:] *Chefs-d'oeuvres de poésies philosophiques et descriptives du XVIII siècle*, Paris 1792, t. III, p. 95—101.
- Almanach des républicains, pour servir à l'instruction publique*; Rédigé par P. Sylvain Maréchal, Auteur de l'Almanach des Honnêtes Gens. A Paris, Chez les Directeurs de l'Imprimerie du Cercle social, rue du Théâtre-François, n° 4, 1793, XII+132 pp.
- Calendrier des Républicains*. Rédigé par P. Sylvain Maréchal, Auteur de l'Almanach des Honnêtes Gens. Edition revue et corrigée. L'an premier de la République Française, 1793, 127 pp.
- Correctif à la Révolution*. A Paris, chez les Directeurs de l'Imprimerie du Cercle Social, rue du Théâtre-français, 1793, l'an II de la République, 314 pp.
- Dieu et les prêtres, fragments d'un poème philosophique*, Par Sylvain M...1. L'an premier de la Raison. A Paris, Chez le c. Patris, imprimeur-libraire de la Commune, rue de l'Observatoire, N° 182, et Devaux, libraire, Palais-Egalité. L'an II de la République française, XXVI+115 pp.
- Le Jugement dernier des rois*, Prophétie en un acte, en prose. Par P. Sylvain Maréchal, Jouée sur le théâtre de la République, au mois Vendémiaire et jours suivants. A Paris, De l'Imp. de C. F. Patris, Imprimeur de la Com., rue du faux-bourg St. Jacques, aux ci-devant Dames Ste Marie. L'an second de la République française, une et indivisible, X+36 pp.
- La Fête de la Raison*, Opéra en un acte, Jouée par l'Opéra national le sextidi, première décade de Nivôse, de l'an deuxième de la République. A Paris, De l'Imp. de C. F. Patris, Imprimeur de la Commune, rue du faux-bourg St-Jacques, aux ci-devant Dames Ste Marie. L'An deuxième de la République française, une et indivisible, 23 pp.

La Mythologie mise à la portée de tout le monde. (S. 1.) 1793.

Ważniejsze artykuły z „Révolutions de Paris” opublikowane w 1793 r.:

A la république française pour l'année 1793, n° 182, 29 décembre—5 janvier, t. XV, p. 49—56; *De la fête des rois, de leurs tombeaux à Saint-Denis et de leurs coeurs au Val de Grâce*, ibid., p. 81—84; *Section des Quatre Nations*, n° 183, 5—12 janvier, t. XV, p. 119—120; *Hymne chanté à la fête de l'Hospitalité*, n° 197, 13—20 avril, t. XVI, p. 164; *Bon-Dieu de Lagny-en-Brie, département de Seine-et-Marne*, n° 197, 13—20 avril, p. 164—166; *De l'Instruction publique et de l'éducation nationale*, n° 208, 29 juin—6 juillet, p. 625—635; *Sur les dénominations du calendrier de la république*, n° 213, 7—14 brumaire an II, t. XVII, p. 137—139.

Recueil d'hymnes républicains et de chansons guerrières et patriotiques par S. Maréchal et autres auteurs. Paris, Basset et Dufart, (An II), 71 pp.

Denys le tyran, Opéra en un acte. Paroles de Sylvain Maréchal, Musique de Grétry. Représenté pour la première fois sur le théâtre des Arts (Opéra), le 6 Fructidor an II (23 Août 1794). Paris, De l'Imp. de C. F. Patris, Imprimeur de la Commune, rue de faux bourg St-Jacques, aux ci-devant Dames Ste Marie. An II, 20 pp.

Hymnes pour les Trente six fêtes décadaires. Par le C. Sylvain Maréchal, Suivi d'un Calendrier pour l'an III de la République. A Paris, Chez Basset, marchand d'Estampes, rue Jacques, n° 670, Et chez Dufart, Libraire, rue Honoré, Maison d'Auvergne, An III, 42+16 pp.

Tableau historique des événements révolutionnaires, Depuis la fondation de la République jusqu'à présent, rédigé principalement pour les campagnes. Par Sylvain Maréchal. A Paris, Chez Dufart, Imprimeur-Libraire, rue Honoré, maison d'Auvergne, N° 100, Section des Tuileries; Basset, rue Jacques, au coin de celle des Mathurins; Langlois, Imp.-Libr., rue Thionville; Demoraine, rue du Petit-Pont; Caillot, Imprimeur-Libraire, rue du Cimetière André-des-Arts; Louis, Libraire, rue Severain. An III de la République, 192 pp.

Les Crimes des Empereurs turcs depuis Osman I jusqu'à Sélim IV. Avec gravures. A Paris, Au Bureau des Révolutions de Paris, Rue des Marais F.G. N° 20 An III de République française, XXIV+606 pp.

Maréchal jest autorem *Discours préliminaire*, ss. XXIV oraz fragmentu o Selimie III. s. 597—606.

Recueil d'hymnes républicains et de chansons guerrières et patriotiques; Par le P. Sylvain Maréchal, Et autres Auteurs, Suivi d'un Calendrier pour l'an III de la République. A Paris, Chez Basset, Marchand d'Estampes rue Jacques, N° 670 Et chez Dufart, Libraire, rue Honoré, Maison d'Auvergne, 42+14 pp.

Maréchal jest autorem pierwszych dwudziestu pieśni, s. 1—36.

Décades du cultivateur ou Précis historique des événements révolutionnaires de la République française, Cours de morale naturelle pour chaque mois de l'année: l'agriculture pratique, la médecine rurale et vétérinaire, 1794, 2 vol.

Maréchal jest autorem tylko *Précis historique des événements révolutionnaires*.

Ważniejsze artykuły z „Révolutions de Paris” opublikowane w 1794 r.:

À L. Prudhomme, n° 223, 8—18 pluviôse, an II, t. XVII, p. 478—480; *Des livres de la première éducation*, n° 224, 18—25 pluviôse, p. 497—499; *Réponse de Prudhomme à la lettre du n° précédent sur la fête de la Raison*, ibid., p. 504—506.

Chanson nouvelle à l'usage des faubourgs — afisz, b.m. i d.w. oraz przedruk w „L'Eclairer du Peuple”, nr 5, 1796, s. 45—46.

Opinion d'un Homme sur l'étrange procès intenté au Tribun du peuple et à quelques autres écrivains démocrates, „Tribun du Peuple”. n° 40, 5 ventôse an IV

(23 février 1796), t. III, 252—262. — Ponadto przedruk w osobnej broszurce (Paris), De l'imprimerie des Patriotes de 92, ss. 8.

Le Panthéon ou les figures de la Fable avec leurs historiques. A Paris 1796, 159 pp.

Manifeste des Egaux, [w:] Copie des pièces saisies dans le local que Babeuf occupait lors de son arrestation. Paris, Frimaire — nivôse an V, t. I, p. 159—163.

Histoire générale et impartiale des erreurs, des fautes et des crimes commis pendant la Révolution française. A dater du 24 août 1787. Contenant le nombre des individus qui ont péri par la Révolution, de ceux qui ont émigré, et les intrigues des factions qui pendant ce temps ont désolé la France. Orné de gravures et de tableaux. A Paris. Rue des Marais, n° 20 Faubourg-Germain. An V de la République (1797 vieux style), 6 vol.

Maréchal jest autorem: *Introduction historique*, t. III, s. 1—25; *Des Juifs. Services qu'ils ont rendu dans la révolution*, s. 43—45; *Crimes du Parlement de Paris*, s. 45—48; *Crimes du Clergé en 1788*, s. 72—74; *Résultat du règne de l'Assemblée législative*, t. IV, s. 100—109[209]; *R. sultat général*, t. VI, s. 513—526.

Pensées Libres sur les prêtres. A Rome, Et se trouve à Paris, Chez les Marchands de Nouveautés. L'an I^{er} de la Raison, et VI de la République Française, (1797), 216 pp.

Culte et Loix d'une Société d'hommes sans Dieu. L'an I-er de la Raison, VI de la République Française, 64 pp.

Correctif à la gloire de Bonaparte, ou lettre à ce général. A Venise. Et se trouve à Paris. Chez Lenfant, Libraire. Palais-Egalité, première cour à droite adossée à la grille. L'an VI, 29 pp.

Relation exacte et véritable de tout ce qui vient de se passer à Rome. Et découverte d'un grand ouvrage mis à l'Index de Rome, par le Pape et les Inquisiteurs, contenant les noms et les portraits, d'après nature des Prêtres, Nobles et Agio-teurs de France et d'Europe. A Rome, et se trouve à Paris, Chez le citoyen Tisset, rue de la Sonnerie n° 2, près le Châtelet. Et chez tous les Marchands de Nouveautés. An VI, 1798, 32 pp.

*Le Lucrèce français; Fragmens d'un poème, Par Sylvain M***1.* Nouvelle édition, Revue, corrigée et considérablement augmentée. A Paris. L'An VI, 220 pp.

Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Sparte, en Sicile, à Rome, à Carthage, à Marseille et dans les Gaules; suivis de ses lois politiques et morales. A Paris, chez Deterville, Libraire, Rue du Battoir, N° 16, Quartier de l'Odéon. An septième, 6 vol.

Histoire universelle en style lapidaire. De l'Imprimerie du Crapelet. A Paris, Chez Deterville, Libraire, rue du Battoir, n° 16, quartier de l'Odéon, 1800, 20+CLXXXVII pp.

Dictionnaire des athées anciens et modernes. Par Sylvain M.....1. A Paris Chez Grabit; libraire, rue du Coq-Honoré, n° 133, An VIII, LXXV+524 pp.

Pour et contre la Bible, Par Sylvain M***. A Jérusalem, l'an de l'ère chrétienne M.DCCCI, XXXV+404 pp.

La femme abbé, ouvrage de Sylvain Maréchal. A Paris, Chez Ledoux, Libraire, rue Haute-feuille, n° 31, 1801, 2+255 pp.

Mythologie raisonnée à l'usage de la jeunesse, par S... M... A Paris, Chez L. Pelletier, Libraire, rue Saint-André des Arcs, n° 82, 1802 (An XI), 158 pp.

Histoire de la Russie, réduite aux seuls faits importants. A Londres, Et se trouve à Paris, chez F. Buisson, Imprimeur-Libraire, rue Hautefeuille, n° 20; Mongie l'ainé, Lib., Galerie de bois, n° 224, Palais du Tribunat. A Rouen, chez Frère l'ainé, Libraire sur le Port. An X (1802), VIII+390 pp.

De la vertu; par Sylvain Maréchal, auteur du Dictionnaire des athées. Précédé d'une notice sur cet écrivain; et suivi du *Livre de tous les âges*, par le même auteur. Avec portrait. A Paris, Chez Léopold Collin, libraire, rue Git-le-coeur, n° 4, 1807, 382 pp.

2. WYBÓR MATERIAŁÓW ŹRÓDŁOWYCH I PRAC O MARÉCHALU

L'Arrêt de la Cour du Parlement qui condamne un imprimé sans nom d'Imprimeur, ayant pour titre: Almanach des honnêtes Gens, à être lacéré et brulé, par l'Exécuteur de la Haute-Justice, dans la Cour du Palais, au pied du grand Escalier d'icelui, [w:] *Almanach des honnêtes gens*. L'an du premier règne de la raison pour la présente année, S.l.n.d., 24 pp.

Tekst oryginalny, z 1788 r., objętości 8 stron, znajduje się w Archives Nationales: A. D. III 27 A Paris.

B...N (Bulidon?): *Fragments d'un Poème sur Dieu, Analyse de l'ouvrage, „Annales universelles et méthodiques”*, 28 décembre 1790, t. III, nr 180, s. 341—349.

S[abatier] de Castres [Antoine]: *Les trois siècles de littérature française ou Tableau de l'esprit de nos écrivains depuis François I-er jusqu'en 1779 par ordre alphabétique* par M. l'abbé S... de Castres, 4^e édition, La Haye 1791, t. III, s. 37—38.

Haute Cour de la Justice. [w:] *Copie des pièces saisies dans le local que Babeuf occupait lors de son arrestation*, 2 vol., Paris, Frimaire — nivôse an V, t. I, s. 50, 68, 70, 74, 159—163.

Discours des accusateurs nationaux, défenses des accusés et de leurs défenseurs, faisant suite aux Débats du procès instruit contre Drouet, Babeuf et autres (Floréal an V), [Paris 1797], t. IV, s. 74, 255.

[Aléa L.]: *Antidote de l'athéisme, ou Examen critique du Dictionnaire des athées anciens et modernes*, A Paris, Vendémiaire an IX (septembre 1800), ss. 164.

Désessarts N.: *Siècles littéraires de la France, ou nouveau Dictionnaire historique de tous les écrivains français morts et vivants, jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris 1800—1803, 7 vol., t. IV, 1801, s. 271-272.

[Aléa L.]: *La Religion triomphante des atteintes de l'impiété. Seconde édition refondue et augmentée de l'Antidote de l'athéisme*, Paris 1802, cz. I—II.

Delisle de Sales J.-B.: *Mémoire en faveur de Dieu*, Paris 1802, ss. VIII+431. *Catalogue des livres de feu M. P.-Sylvain Maréchal, dont la vente se fera le lundi 24 prairial an XI (13 juin 1803) et jours suivans, cinq heures de relevée, dans une des salles de M. Sylvestre rue des Bons-Enfans, n° 12. — Se distribue chez Solvent, libraire, rue du Coq-Saint-Honoré, n° 123, ss. 32.*

La Lande J. de: *Notice sur Sylvain Maréchal avec des supplémens pour le Dictionnaire des Athées*, ss. 64.

La Lande J. de: *Second supplément au Dictionnaire des Athées*, 1805, ss. 56.

[Gacon-Dufour M.-A.-J.]: *Notice sur Sylvain Maréchal*; [w:] *De la Vertu* par Sylvain Maréchal, s. 1—72.

[Rotermund H. W.]: *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten Lexiko*, Bremen 1813, t. 4, s. 686—689.

Abbé Lesurre: *Essai historique sur les progrès des lumières dans le Royaume des Pays-Bas*, [Gand 1816], s. 117—119.

- Arnault A.-V., Jay A., Jouy E., Norvins J.: *Biographie nouvelle des contemporains*, Paris 1823, t. XII, s. 412.
- Lablée J.: *Mémoires d'un homme de lettres*, Paris 1824, (ss. V+352), s. 53, 69—70.
- Buonarroti Ph.: *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donne lieu, et des pièces justificatives, etc., etc.*, Bruxelles, à la Librairie Romantique, rue de la Madeleine, n° 458, 2 vol., 1828.
- Germond J.-B.-L.: *Notice nouvelle sur la vie et les oeuvres de Sylvain Maréchal*, [w:] *Dictionnaire des athées anciens et modernes* par Sylvain Maréchal. Deuxième édition [...] Bruxelles 1833, s. 9—23.
- Quérard J. M.: *France littéraire ou dictionnaire bibliographique*, Paris 1833, t. V, s. 521—524.
- Babeuf, „Sprawy Emigracji Poszytami Ogłaszane”. Część II, Bruxela 1838, s. 18.
- Dykcyonarz Biograficzny Powszechny*, Warszawa 1844, t. II, s. 67.
- [Collin de Plancy J.—A.—S.]: *Sylvain Mareschal, épisode des fastes de la philosophie du dernier siècle*, Par le neveu de mon oncle, Plancy et Paris 1847, ss. 32.
- Damiron Ph.: *Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande*, Paris 1857, (ss. 126), s. 75—99.
- Damiron J.-Ph.: *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle*, 3 vol., Paris 1858—1864, t. II, s. 443—447.
- [Louisy G. P.]: *Nouvelle biographie générale*, Paris 1863, t. 33, s. 522—526.
- G[ogockij] S.: *Fiłosowskij leksikon*, Kijew 1866, t. III, s. 381—382.
- Charavay G.: *La vie et les oeuvres de Sylvain Maréchal*; „L'Amateur d'Auto-graphes”, 1—16 mars 1868, nr 149—150, s. 78—79.
- Pellet M.: *Elysée Loustallot et les „Révolutions de Paris” (juillet 1789—septembre 1790)*, Paris 1872, ss. 308.
- Larousse P.: *Grand dictionnaire universel*, Paris 1873, t. X, s. 1156.
- Malon B.: *Histoire du socialisme*, Lugano 1879, ss. 627.
- Noack Ludwig: *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1879, s. 584.
- Welschinger H.: *Le Théâtre de la Révolution*, 2 éd., Paris 1881, (ss. 524), ss. 201—204, 271—272.
- Fétis E.: (wstęp do Maréchala *Denys le Tyran*), [w:] *Oeuvres de Grétry*, Leipzig et Bruxelles (1883—1936), livraison XXIX, s. III—IV.
- Fétis E.: (wstęp do Maréchala *La Rosière Républicaine*), tamże, s. V—VI.
- Spronck M.: *Un poète du XVIII siècle et un poète de nos jours*; „Révolution Française”, juillet-décembre 1884, t. VII, s. 31—40.
- Advielle V.: *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris 1884, t. I, s. 201—202; t. II, s. 277.
- Welschinger H.: *Les Almanachs de la Révolution*, Paris 1884, (ss. 238 + 2 nlb.), s. 1—7, 11, 16, 39, 62—65, 68.
- Grande Encyclopédie Universelle*, (Paris 1885—1901), t. XXIII, s. 50.
- Franklin A.: *Histoire de la Bibliothèque Mazarine et du Palais de l'Institut*, Paris 1891, s. 224, 237—238.
- Boursin E., Challamel A.: *Dictionnaire de la Révolution Française*, Paris 1893, (ss. VIII+935), s. 468.
- Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de literatura, ciencias y artes*, Barcelona 1893, t. 12, s. 384.
- Estreicher K.: *Bibliografia polska*, Kraków 1893, t. 13, s. 247.

- Joyau E.: *La philosophie en France pendant la Révolution (1789—1795)*, Paris 1893, (ss. 307), s. 148—154.
- Lumière H.: *Le Théâtre français pendant la Révolution, 1789—1799*. Paris (1894), (ss. XI+488), s. 212—220.
- Le comte d'Ixxx [Gay J.]: *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'amour, aux femmes et au mariage, et des livres facétieux, pantagruéliques, scatologiques, satyriques, etc.*, 4^e éd., Paris 1894—1896, t. I, s. 56—57; t. III, s. 1112.
- Lichtenberger A.: *Le socialisme au XVIII^e siècle*, Paris 1895, (ss. VIII+473), s. 36, 76, 440—442, 458, 465.
- Amiable L.: *Les origines maçonniques du Musée de Paris et du Lycée; „La Révolution Française”*, décembre 1896, t. 31, s. 487.
- Grand Carteret J.: *Les Almanachs français*, Paris 1896, ss. CX+847.
- Lichtenberger A.: *Le socialisme et la Révolution française*, Paris 1899, (ss. 316), s. 47—49, 56, 132, 145, 312.
- dr Robinet (J.-F.-E.): *Dictionnaire historique et biographique de la Révolution et de l'Empire*, Paris (1899), t. II, s. 509—511.
- Catalogue des ouvrages et éditions de Guy du Faure, seigneur de Pibrac, depuis 1542 jusqu'à nos jours avec la nomenclature des livres parlant de cet illustre personnage*, Orléans 1901.
- Tourneux M.: *Journal intime de l'abbé Mulot*, Paris 1902, (ss. 112), s. 77, 79, 84, 86, 98, 100.
- Mathiez A.: *Une brochure anti-bonapartiste en l'an VI. Les Prédilections de Sylvain Maréchal*, „La Révolution Française”, janvier—juin 1903, t. 44, Paris, s. 249—255.
- Mathiez A. *La théophilanthropie et le culte décadaire*, Paris 1904, (ss. V + 753), s. 45, 284—286, 541.
- Clément F., Larousse P.: *Dictionnaire des opéras* (Dictionnaire lyrique). Revu et mis à jour par Arthur Pougin, Paris, Librairie Larousse (1905), s. 307, 335, 985.
- Thomas A.: *La doctrine des Egaux*. Paris 1906.
- Karmin O.: *Sylvain Maréchal et le Manifeste des Egaux*, „Revue historique de la Révolution Française”, 1910, s. 507—513.
- Robiquet P.: *Buonarroti et la secte des Egaux*, Paris 1910, s. 331.
- Brissot J.-P.: *Mémoires*, publiés avec Etude critique et Notes par Cl. Perroud, Paris (1911), t. I, (ss. LI+397), s. 175—176.
- Dommanget M.: *L'Origine de la grève générale*, „La Franche-Comté Socialiste”, 16 décembre 1911.
- Karmin O.: *Essai d'une bibliographie de Sylvain Maréchal*, „Revue historique de la Révolution Française”, 1911, nr 6, s. 262—267; nr 7, s. 437—443.
- Karmin O.: *Essai d'une bibliographie de Sylvain Maréchal*, Chalons-sur-Saône 1911, ss. 12.
- Mathiez A.: *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Paris 1911, (ss. 533), s. 384—386.
- Dommanget M.: *Boileau, Sylvain Maréchal et Lafargue*, „La Franche-Comté Socialiste”, 1912, nr 66.
- Dommanget M.: *L'Origine de la grève générale*, „L'Ecole émancipée”, 12 avril 1913.
- Dommanget M.: *Sylvain Maréchal et le „Tonneau de Diogène”*, „Annales révolutionnaires”, mars—avril 1914, nr 2, s. 165—178.
- Dommanget M.: *Sylvain Maréchal et le „Tonneau de Diogène”*, (Paris) 1914,

- ss. 16 (przedruk z „Annales révolutionnaires”).
- K[armin] O.: *Deux lettres de Sylvain Maréchal contre l'état des rues parisiennes en 1786 et 1787*, „Revue historique de la Révolution Française”, 1915, nr 24, s. 301.
- Robertson J. M.: *A Short History of Freethought Ancient and Modern*, 3 ed., London 1915, t. I, s. 11; t. II, s. 244, 289, 522.
- Andler Ch.: *Le Manifeste Communiste de K. Marx et Engels*, Paris (1922), (ss. 211), s. 65.
- Dommanget M.: *Apologues de Sylvain Maréchal*, Paris (1922), ss. 12. nlb.
- Mauthner F.: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart und Berlin 1922, t. III, s. 440—441.
- Dommanget M.: *La structure et les méthodes de la Conjuration des Egaux*, Paris 1924, s. 5, 68—69.
- Mauthner F.: *Atieizm w epokę Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, Leningrad—Moskwa 1924, s. 62—63.
- Nettlau M.: *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864*, Berlin 1925, (ss. 235), s. 43—49.
- Dommanget M.: *Le Dictionnaire des athées de Sylvain Maréchal*, „L'Ecole émancipée”, 26 décembre 1926.
- Brocher B.: (notatka wstępna do wyboru fragmentów *Dictionnaire des athées*), [w:] *Les meilleurs oeuvres rationalistes des XVIII et XIX siècles*, Ed. l'Idée Libre, n° 7 (avril 1926), ss. 28.
- Woronicyń I.: *Swietskij kaliendar Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, „Atieist” 1926, nr 9, s. 1—3.
- Halpern H., Żbikowski A.: *Ilustrowana encyklopedia wolnomyślicielska*, Lublin 1929, (ss. 162), s. 31.
- Michajłow [Zacher] J.: *Iz istorii diechristianizacji epoki Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, „Atieist”, 1930, nr 53, s. 1—46.
- Woronicyń I. P.: *Istoria atieizma*, wyd. 3, Moskwa 1930, s. 404—411.
- Fridland C.: *Atieizm i bor'ba s cirkowiju w epokę Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, Moskwa 1933, cz. I, s. 56.
- Zévaès A.: *Les grands manifestes du socialisme français au XIX siècle*, Paris 1934.
- Fusil C.-A.: *Sylvain Maréchal ou l'homme sans Dieu. H.S.D. 1750—1803*, Paris 1936, ss. XI+276.
- Litauer J.: *Reforma kalendarza*, „Wolnomyśliciel Polski”, 1 styczeń 1936, nr 2, s. 4.
- Bolszaja Sowietskaja Encikłopedia, Moskwa 1938, t. 38, s. 112—113; wyd. 2, 1954, t. 26, s. 27.
- Dommanget M.: *Sylvain Maréchal, précurseur du calendrier révolutionnaire*, „International Review for Social History”, t. 3, Leiden 1938, s. 301—332.
- Mongait A.: *Kult Razuma i kult Wierchownogo Suszczestwa*; „Antireligioznik”, 1941, nr 2, s. 30—37.
- Momodżjan Ch. N.: *Silwen Mareszal*, „Izwestija Akadiemii Nauk Armianskoj SRR”, 1944, nr 1—2.
- Dommanget M.: *Sylvain Maréchal et Babeuf*, „La Revue Internationale”, septembre 1946, t. II, nr 8, s. 144—160.
- Croce B.: *Vite di avventura di fede e di passione*, 2 ed., Bari 1947, (ss. 456), (La vita di un rivoluzionario Carlo Lauberg), s. 407.
- Louis P.: *Cent cinquante ans de pensée socialiste*. Paris 1947, ss. 261, s. 13—14.

- Dommanget M.: *L'Homme sans Dieu*, „La Libre Pensée”, janvier 1949, nr 35, s. 1—2.
- Bernstein S.: *Buonarroti*, Warszawa 1950, ss. 217, s. 18, 73, 88, 93, 114.
Dans une sensationnelle lettre inédite au citoyen Dumont, Babeuf démontre la machination dont il fut la victime en 1793; „Les Lettres françaises”, 27 avril 1950, nr 309, s. 6.
- Dommanget M.: *Sylvain Maréchal. L'égalitaire. „L'homme sans Dieu”. Sa vie-son oeuvre (1750—1803)*, Paris 1950, ss. 510+8 nlb.
 Recenzja — Lefebvre G.: „Annales historiques de la Révolution Française”, 1951, nr 123, s. 309—311.
- Saitta A.: *Filippo Buonarroti*, Roma 1950, t. I, s. 235, 262, 265, 273, 286, 287; t. II, s. 303.
- Arnim M.: *Internationale Personalbibliographie 1800—1943*, Stuttgart 1952, t. II, s. 122.
- Buonarroti Ph.: *Sprzysiężenie Równych*, Warszawa 1952, t. I, s. 335, t. II, s. 250.
- Oksman J. G.: *Iz istorii agitacjonno-propagandistskoj literatury dwadcatych godow XIX wieka — Oczerki iz istorii dwiżenija diekabristow*, Moskwa 1954, s. 475—515.
- Vernière P.: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954. Deuxième partie, s. 676—678, 700.
- Dommanget M.: *Le Catéchisme du curé Meslier de Sylvain Maréchal*, „Bulletin Rationaliste” (de la Haute-Savoie), 1955, nr 32, s. 1—3.
- Land S.: *U istokow „Ody k junosti”*, [w:] *Litteratura słowianskich narodow*, Moskwa 1956, s. 5—64.
- Istoria francuzskoj literatury*, Moskwa 1956, t. II, s. 71—80.
- Mathiez A.: *Rewolucja Francuska*, Warszawa 1956, (ss. 640), s. 94, 339, 574, 575, 631.
- Nikitina I. A.: *Obszczestwienno-politiczeskije wzgłady S. Mareszala i ich klaszowaja suszcznost' [w:] Iz istorii babuwizma*, Uczyenye Zapiski Moskowskogo Gorodskogo Piedagogiczeskogo Instituta im. W. P. Potiemkina. Moskwa 1956, t. 58, s. 141—174.
- A. Nowicki: „Bóg” jako „modus loquendi”. *Uwagi o łączeniu ateistycznej treści z pseudoreligijną formą w „Słowniku ateistów” Sylvain Maréchala*; „Euhemer” 1958, nr 6, s. 17—20.
- Soboul A.: *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958, (ss. 1168), s. 288, 827, 828, 1118.
- Momdżjan Ch. N.: *Silwen Mareszal*; [w:] S. Mareszal: *Izbrannyje ateistyczeskije protiwiednienija*, Moskwa 1958, (ss. 464), s. 5—44.
- Bourgin G.: *Quelques inédits sur Babeuf et ses amis*. „Annales historiques de la Révolution Française”, 1959, nr 157, s. 252—257.
- Manuel F. E.: *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Massachusetts 1959, (ss. 336), s. 262—263, 323.
- Wielikowski S.: *Poeticzeskoje nasledje uczastnikow „Zagowora Rawnych” G. Babefa*, „Woprosy Litieratury”, 1959, nr 2, s. 197—208.
- Kuczerenko G.: *Rol' Silwena Mareszala w „Zagoworie Rawnych”*, „Nowaja i Nowiejszaja Istoria”, Moskwa 1961, nr 6, s. 114—121.
- Mazaure C.: *Babeuf et la Conspiration pour l'Egalité*, Paris 1962, (ss. 242), s. 110—113.
- Kuczerenko G. S.: *Socjalno-politiczeskije wzgłady Silwena Mareszala. K wo-*

- prosu o wlijanii Žana Melje na atieisticzeskuju i socialisticzeskuju mysl Francji XVIII w., [w:] *Istoria socialisticzeskich uczenij*, Moskwa 1962, s. 149—185.
- Uj Magyar Lexikon, Budapest 1962, t. 4, s. 548.
- Dalin W[iktor] M[oisiejewicz]: *Grakch Babef nakanunie i wo wriemja Wielikoj Francuzskoj Riewolucji (1785—1794)*, Moskwa 1963, (ss. 616), s. 26, 186, 320, 366, 425, 427, 430, 433, 495, 515, 516, 518, 529, 558, 559, 563, 568, 576, 577, 579, 580, 585, 589, 590.
- Dementjew E. G.: *Filosowskij roman w epochu Francuzskoj Riewolucji (1789—1794 gg.)*, „Wiestnik Leningradskogo Uniwiersiteta”, 1963, nr 8, s. 74—85.
- Dommanget M.: *L'idée de grève générale en France au XVIII^e siècle et pendant la Révolution*, „Revue d'histoire économique et sociale”, Paris 1963, nr 1, s. 38—42.
- Dommanget M.: *L'homme sans Dieu, Sylvain Maréchal*; „La Raison”, 1963, nr 71.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes*, Paris 1963, t. VII, s. 70.
- Nowicki A.: *Sylvain Maréchal*, [w:] *Filozofowie o religii*, Warszawa 1963, t. II, s. 153—155.
- Richter T.: *Einleitung*, [w:] *Theater der Revolution; Maréchal — Das Jüngste Gericht der Könige*; Majakowski — *Mysterium buffo*. Berlin 1963, (ss. 221), s. 5—44.
- Schnelle K.: *Nachbemerkung*, [w:] *Was ist ein Atheist? — Manifest der Gleichen*. Leipzig 1963, (ss. 63), s. 45—50.
- Wielikowskij S.: *Silwen Mareszal — piewec bogoborcztwa i kommunistycznej mieczty*, [w:] *Poety francuzskich riewolucji 1789—1848*, Moskwa 1963, 280, s. S. 99—110.
- Kuzniecowa W. N.: *Mareszal Silwen*, [w:] *Kratkij nauczno-atieisticzeskij słowar'*, Moskwa 1964, (ss. 642), s. 337, 475.
- Mazauric C.: *Babeuf si Conspiratia pentru Egalitate*, București 1964, (ss. 254), s. 114—115.
- Mondžjan Ch. N.: *Mareszal Pier Silwen*, [w:] *Filosofskaja Enciklopedija*, Moskwa 1964, t. III, s. 297.
- Obłomijewskij D.: *Litieratura Francuzskoj Riewolucji 1789—1794 gg.*, Moskwa 1964.
- Zahorski A.: *Paryż lat Rewolucji i Napoleona*, Warszawa 1964, (ss. 275), s. 71, 188, 269.
- Bergmann K. H.: *Babeuf, gleich und ungleich*, Köln 1965, (ss. 622), s. 126, 127, 132, 143, 146, 148, 150—152, 260, 270, 271, 279, 285—287, 302, 364, 389, 432, 501, 504, 506, 514, 516, 525, 606.
- Dommanget M.: *Le curé Meslier athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris 1965, (ss. 553), s. 428—432.
- R[zadkowska] E.: *Maréchal Sylvain*, [w:] *Mały słownik pisarzy francuskich, belgijskich i prowansalskich*, Warszawa 1965, s. 145—146.
- Joannisjan A. R.: *Kommunisticzeskije idiei w gody Wielikoj Francuzskoj Riewolucji*, Moskwa 1966, (ss. 432), s. 13, 72, 141—149, 151—160, 178, 242, 364, 420, 422, 424—426, 429.
- Krywielew J. A.: *Kak kritikowali Bibliju w starinu*, Moskwa 1966, (ss. 168), s. 105, 106—108, 111, 123, 127, 129, 130, 131, 132, 137—138.
- Sokołow N. P.: *Istoria swobodomyслиa i atieizma w Jewropie*, Moskwa 1966, s. 224, 226—229, 236.
- Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1966, t. VII, s. 43.
- Arvon H.: *L'Athéisme*, Paris 1967, (ss. 126), s. 67—68.

- Safronow S. S.: *P. S. Mareszał i jakobinska republika 1793—1794 gg.*, „Giercenowskije Cztiennija”, Leningrad 1967, s. 68—71.
- Kuczereńko G. S.: *Sud’ba „Zawieszczanija” Joana Melje w XVIII wieku*, Moskwa 1968, (ss. 210), s. 11, 12, 22, 27, 131, 133, 135, 137—194, 208.
- Dalin W. M.: *Napoleone e i babuvisti*, „Studi Storici” 1969, nr 3, s. 471—472.
- Dommanget M.: *L’Introduction du marxisme en France*, Lausanne—Paris, 1969, (ss. 232), s. 26, 35, 200, 227.
- Kuzniecowa W. N.: *Mareszał Silwen. Kratkij nauczno-atieistyczny słownik*, Moskwa 1969, s. 408—409.
- Safronow S. S.: *Kommunistyczne idee P. S. Mareszala*, „Uczennye Zapiski Leningradzkiego Pedagogicznego Uniwersytetu” 1969, t. 307, s. 265—277.
- Skrzypek M.: *Sylvain Maréchal a Polska*, „Euhemer” 1969, nr 4, s. 55—65.
- Dommanget M.: *Sur Babeuf et la Conjuración des Egaux*, Paris 1970, (ss. 392), s. 214—290.
- Grigorian M. M.: *Kurs lekcji po historii ateiizmu*, Moskwa 1970, (ss. 232), s. 161—162.
- Safronow S. S.: *Silwen Mareszał przeciw gienierala Bonaparta*, [w:] *Giercenowskije Cztiennija. Kratkoje soderżanije dokładow.*, Leningrad 1970, s. 86—88 (Istoriczeskije nauki, wydanie 2, Leningradzki Gosudarstwennyj Pedagogicznyj Institut im. Giercena).
- Skrzypek M.: *Francuscy prekursorzy Feuerbacha, Oświeceniowa redukcja teologii do antropologii*, „Euhemer” 1970, nr 2, s. 87—91.
- Skrzypek M.: *Naturystyczna teoria religii we francuskim Oświeceniu*, „Studia Religioznawcze” 1970, nr 3, s. 51—64.
- Skrzypek M.: *La Fortune de Jean Meslier en Russie et en Union Soviétique*, „Dix-huitième Siècle” 1971, nr 3, s. 134, 140—142.
- Skrzypek M.: *Oświeceniowa metaforyka w Leninowskiej teorii religii*, „Euhemer” 1971, nr 3, s. 63—65.
- Leist O. E.: *Politiczeskaja ideologia utopiczeskich socjalistów Francji w XVIII wieku*, Moskwa 1972, (ss. 158), s. 123—127.
- Manuel F. E.: *U źródeł nowoczesnego religioznawstwa*, Warszawa 1973, (ss. 325), s. 269—270.
- Skrzypek M.: *Utopia społeczna Sylwaina Maréchala i jej filozoficzne przesłanki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 19, 1973, s. 105—134.
- Skrzypek M.: *Sylvain Maréchal et son utopie sociale*, „Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting” 1973, nr 3—4.
- Aubert F.: *Les femmes doivent-elles apprendre à lire? Une polémique en 1801, autour du „Projet d’une loi portant défense à lire aux femmes” de Sylvain Maréchal*, [w:] *Studi sull’ uguaglianza*, red. C. Rosso, Pisa 1973, s. 76—97.

Sylvain Maréchal — Representative of the Enlightenment Theory of Religion

Summary

The subject of the present work is Maréchal's theory of religion. As it does not constitute a distinct domain of his thought, its analysis was introduced by an exposition of Maréchal's philosophy and social utopia. The following categories of Maréchal's philosophy have been isolated: "nature", "order of nature", "reason" as well as "virtue". It has been shown how the philosophical materialism of Maréchal is related to his social utopia, where egalitarianism and communism constitute a realization of the demands of nature, reason and virtue.

Accepting reductionism as a methodological basis of his theory of religion Maréchal rejects the supernatural character of human beliefs, considering them to be only a mystified reflection of material reality. In the process of deification described by Maréchal objective as well as subjective factors have been singled out. As far as the objective factors are concerned, the naturistic, anthropological and euhemeristic reductions have been isolated. On the other hand epistemological and psychological problems have been classed among the subjective factors. Indissoluble unity of both kinds of factors has also been pointed out. For Maréchal regards religions as products of the cognitive process of the objective reality as well as of the emotional attitude toward it. The determining role in the deity creating process Maréchal assigns to the material needs of man to his dependence on the natural and social environments.

Reducing theology to the deification of nature Maréchal substantiates in that way the universality of the astral, solar and aquatic cults. In monotheistic gods he recognizes the religious mystification of the whole nature. In contradistinction to Boulanger, Maréchal stresses the rôle of the positive emotional attitudes toward nature. He thinks that gratitude to her was a religion-creating factor more important than fear.

Taking recourse to the euhemeristic reduction Maréchal indicates that religion has come into being either as a product of gratitude to the "benefactors of humanity", or as a result of coercion exerted by rulers and of fear of them. It should be added that Maréchal accentuates the latter of these ways of deification. He stresses, too, that religion is a product of society based on private property, social inequality and injustice. It is interesting to note that Maréchal is the first of the Enlightenment thinkers who systematically uses the mataphor of "opiate" with reference to the social function of religion.

Prior to Feuerbach, Maréchal evolves an idea that God was created in the likeness of man. This anthropological reduction of theology has a specific character, since it treats man at the same time as subject and object of the religion-creating

process. Particularly valuable is integrating of the anthropological and euhemeristic reductions which we find in Maréchal's system. Its creator thinks that it is the man favored with exceptionally enhanced qualities that is a model of the idea of God. Most often a despot acts as a model of this kind.

Evaluating Maréchal's theory of religion the author of the work finds that reductionism is a characteristic feature of the materialist interpretation of religion in general. The successive phases of the development of materialist views on the theory of religion differ, however, with regard to the methods of reduction as well as to the preferences for some of its types. The author polemizes therefore with the view that the Enlightenment theory of religion is altogether idealistic. He admits, however, that it is contradictory and comprises both materialist and idealistic elements. The latter are connected with the Enlightenment thinkers' view on society. They find the genesis of religion not in the economic infrastructure determining the social superstructure, but in the superstructure itself. Pre-Marxist reductionism, however, has much contributed to the formation of the theory of alienation and the Enlightenment criticism of the social function of religion has been put to a good use by Marxism for class analysis of religious phenomena and thereby raised to a higher level of a different quality.

These two aspects of Maréchal's view on the genesis and social function of religion are reflected in his interpretation of the Bible. Maréchal thinks that it is possible to distinguish in it the elements being products of the deception (imposture) of priests as well as elements being fruits of phantasy of people dreaming of a better and more righteous world. He perceives, too, the evolution of Christianity from its stage as a religion of the poor and oppressed people to its stage as a religion supporting the political establishment in the Middle Ages.

Considering religion as a mystification of certain mundane contents and values Maréchal wants to demystify it and exhorts the significance of secular cults. The idea of these cults is based on the conviction that religion does not comprise any specific contents and therefore it is possible to recognize these mundane contents and values as deserving of particular respect in themselves. Since religion is, for instance, a mystification of nature, then nature itself should be considered "divine". In this case, therefore, Maréchal gives the pseudoreligious form to his secular ideas, aiming thereby not at the restitution of religion, but at overcoming it. This need to introduce this type of secular cults Maréchal justifies by his conviction that so called common people are attached to external, ritualistic appearances of religion. Offering them a substitute of religion, therefore, would be of service to forming the secular axiology as well as rational consciousness. In this connection Maréchal defines the role of secular cults as a "scaffolding", which would be dismantled after creating a secular society.

Perceiving in Maréchal's idea of the secular cults the manifestation of the metaphysical way of thinking the author at the same time expresses his opinion that the secular cults from the period of the French Revolution cannot be evaluated from the point of view of Engels' criticism of Feuerbach's "religion of love", because this criticism cannot be referred to all historical epochs. Admittedly the secular cults from the period of the French Revolution were directed against all religions based on the belief in supernatural beings. These cults constituted an important element of the antifeudal ideology created both by the bourgeoisie and the people.

The problem of the secular cults is connected in Maréchal's conception with the accents he puts on the positive contents of the secular ethics. Maréchal thinks that to be an atheist, it is not enough to negate the existence of God and religious

ethics, but it is necessary to cultivate some social values and ideals. For Maréchal, therefore, an atheist is an honest, rational man fighting for social justice. Maréchal not only stresses the need to develop the positive contents of the secular ethics, but is also convinced that the religious believers can, too, cultivate secular values. He thinks, therefore, that religious believers may lead their life honestly, although it is not the merit of their religion. Thus accentuating things which bind people, and not these which divide them, Maréchal anticipates a very modern attitude.

Convinced that the best criterion of a theory is its practical application, the author was anxious to show how and how far Maréchal put into practice his ideas concerning the theory of religion as an active participant of the French Revolution. Admittedly the Revolution realized different models of relations between state and Church worked out by the philosophy of Enlightenment: to these models belonged, among others, subordination of Church to state, substitution of secular cults for religion, substitution of deistic cults for religion, separation of Church and state, concordat between state and Church. Maréchal was an adherent of the most modern model of the separation of both institutions. Simultaneously he took part in the revolutionary dechristianization of France in the years 1793—94 and preached the cult of Reason of other secular cults. And it was the revolutionary practice itself which let him perceive the falsity of the view that there exists a possibility of permanent overcoming of religion by means of administrative decrees and without a reconstruction of the “society which has gone awry”.

Sylvain Maréchal. Le représentant de la théorie de la religion au siècle des lumières

Résumé

Le sujet de ce travail est la théorie de la religion de Maréchal. Vu qu'elle ne constitue pas un domaine séparé de sa pensée, on l'a précédé d'une analyse présentant sa philosophie et son utopie sociale. On a distingué les catégories suivantes de la philosophie de Maréchal: la nature, l'ordre de la nature, la raison et la vertu. On a montré comment le matérialisme philosophique de Maréchal s'associe à l'utopie sociale, dans laquelle l'égalitarisme et le communisme résultent des postulats de la nature, de la raison et de la vertu.

Prenant la réductionnisme pour base méthodologique de sa théorie de la religion, Maréchal repousse le caractère surnaturel des croyances humaines et ne voit en elles qu'un reflet mystifié de la réalité terrestre. On a distingué les facteurs objectifs et subjectifs dans le processus de la déification décrit par Maréchal. En ce qui concerne les facteurs objectifs on a dénombré la réduction naturiste, anthropologique et evhémériste. On a rangé la problématique épistémologique et psychologique au nombre des facteurs subjectifs. On a insisté sur l'unité indissoluble des aspects objectifs et subjectifs, car Maréchal considère la religion comme un effet du processus de la connaissance de la réalité objective et de l'attitude émotionnelle envers elle. Le rôle déterminant dans le processus de la déification est attribué par Maréchal aux besoins matériels de l'homme et à sa dépendance par rapport au milieu naturel et social.

En réduisant la théologie à la déification de la nature, Maréchal motive ainsi le caractère universel des cultes astralistes, solaires et aquatiques. Il reconnaît dans les divinités monothéistes une représentation mystifiée de la nature prise dans son ensemble. Il accentue, contrairement à Boulanger, le rôle des sentiments psychiques positifs envers la nature. À son sens la reconnaissance envers elle serait un facteur générateur de la religion plus déterminant que celui de la peur.

En recourant à la réduction evhémériste, Maréchal démontre que la religion, est, soit une résultante de la reconnaissance envers les „bienfaiteurs de l'humanité”, soit de la contrainte exercée par les puissants et de la crainte qu'ils inspirent. L'accent est porté sur cette seconde voie de déification. Maréchal insiste que la religion est le produit de la société basée sur la propriété privée. Avec cela, il utilise systématiquement — comme premier penseur des lumières — la métaphore de l'„opium” en décrivant la fonction sociale de la religion.

Avant Feuerbach il développe cette pensée, que Dieu a été créé à l'image de l'homme. Cette réduction anthropologique est une réduction spécifique, car l'homme est en elle à la fois l'objet et le sujet de la déification. L'association de la réduction anthropologique avec la réduction evhémériste, faite par Maréchal, nous paraît

singulièrement importante. Il croit que Dieu n'est qu'une image de l'homme se distinguant par des qualités humaines exceptionnelles et agrandies. Le plus souvent, c'est un despote terrestre.

En donnant l'évaluation de la théorie de la religion chez Maréchal, l'auteur constate que le réductionnisme constitue un trait caractéristique de toute interprétation matérialiste de la religion. Les phases successives du développement du matérialisme dans le domaine de la théorie de la religion diffèrent, par contre, par la manière d'effectuer la réduction et par la préférence pour certains de ses types. L'auteur s'élève contre l'opinion suivant laquelle la théorie de la religion à l'époque des lumières est entièrement idéaliste. Il reconnaît cependant qu'elle est contradictoire en elle-même et qu'elle renferme à la fois des éléments du matérialisme et de l'idéalisme. Ces derniers apparaissent dans les idées des penseurs du XVIII^e sur la société. Ils ne cherchent pas les origines de la religion dans l'infrastructure économique mais dans la superstructure politique. Mais le réductionnisme pré-marxiste a contribué à la naissance de la théorie de l'aliénation et la critique éclairée des fonctions sociales de la religion a été reprise par le marxisme dans l'analyse de classe des phénomènes religieux et portée ainsi à un degré plus haut et qualitativement différent.

Cette double compréhension des origines et de la fonction sociale de la religion par Maréchal, trouve son reflet dans ses vues sur la Bible. Il pense, qu'on peut distinguer en elle les éléments surgissant de l'imposture des prêtres, de ceux qui constituent l'effet de la fantaisie du peuple, revant un monde meilleur et juste. Il distingue aussi une évolution du christianisme comme religion des pauvres et des opprimés, vers une religion servant d'appui à l'autorité politique à l'époque du Moyen-Âge.

Voyant dans la religion la mystification de certains sujets et valeurs terrestres, Maréchal désire l'accomplissement de sa démystification et propage à cet effet les cultes laïques. L'idée de ces cultes est basée sur la conviction que la religion n'a pas de contenu spécifique, et si tel est le cas, on peut considérer ces contenus et ces valeurs mêmes comme dignes d'un respect particulier. Si p.ex. la religion n'est qu'une mystification de la nature, on peut croire la nature elle-même „divine”. Maréchal se sert donc, dans ce cas, seulement d'une façon pseudoreligieuse de parler. Il vise par ce moyen non à rétablir la religion mais à la faire disparaître. Le besoin d'introduction de cultes de ce genre se fonde chez Maréchal sur la conviction que les gens simples s'attachent avant tout aux manifestations extérieures, rituelles de la religion. Leur donner un succédané de la religion pourrait donc contribuer à la formation d'une axiologie laïque et d'une conscience rationnelle. Aussi définit-il le rôle des cultes laïques comme un „échafaudage” qui serait détruit une fois construite la société laïque.

Apercevant dans l'idée des cultes laïques chez Maréchal une manifestation de la façon métaphysique de penser, l'auteur croit, en même temps, que les cultes laïques de la période de la Révolution Française ne peuvent pas être appréciés à travers le prisme de la critique, faite par Engels, de la „religion de l'amour” chez Feuerbach, car elle ne peut concerner toutes les époques historiques. On sait que les cultes laïques de la Révolution Française ont été dirigés contre toutes les religions basées sur la croyance dans les êtres surnaturels. Ils constituaient un élément important de l'idéologie antiféodale, tant bourgeoise que populaire.

Le problème des cultes laïques, chez Maréchal, est une mise en valeur des contenus positifs de la morale laïque. Il pense qu'il ne suffit pas de nier l'existence de Dieu et de repousser la morale religieuse, mais qu'il faut cultiver certaines

valeurs et certains idéaux sociaux. L'athée pour Maréchal, c'est donc un homme honnête, pensant, luttant pour la justice sociale. À cette conception de la morale laïque, s'associe la conviction de Maréchal que la morale laïque peut être cultivée par les croyants. Il pense donc que les croyants peuvent vivre honnêtement, bien que ce ne soit pas le mérite de leur religion. En accentuant ainsi ce qui unit les hommes et non ce qui les sépare, Maréchal se place sur une position très moderne.

Prenant pour axiome que la théorie se démontre le mieux par la pratique, l'auteur a voulu montrer comment et dans quelle mesure Maréchal réalisait ses vues sur la théorie de la religion en tant que militant de la Révolution Française. On sait que la Révolution introduisait différents modèles de rapports entre l'Etat et l'Eglise, élaborés par la philosophie des lumières et, entre autres, la soumission de l'Eglise à l'Etat, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le concordat avec l'Eglise etc. Elle réalisait aussi, par ailleurs, la substitution de cultes laïques et de cultes déistes à la religion. Maréchal se prononçait pour le modèle le plus moderne de la séparation. En même temps, il a versé sa contribution à la déchristianisation révolutionnaire dans les années 1793—1794, propageant le culte de la Raison ainsi que d'autres cultes laïques. Ce n'est que la pratique révolutionnaire qui lui a permis d'apercevoir la fausseté de ses vues sur la possibilité de dépasser la religion par la voie administrative sans la transformation de la „société gauchement organisée”.

Сильвен Марешаль. Представитель просветительской теории религии

Резюме

Предметом настоящей работы является теория религии Марешаля. Так как она не составляет отдельной области его мышления, ее анализу предшествует представление философии и общественной утопии Марешаля. Выделены следующие категории философии Марешаля: «натура», «порядок природы», «разум» и «добродетель». Показывается, каким образом философский материализм Марешаля связан с общественной утопией, в которой эгалитаризм и коммунизм являются осуществлением постулатов природы, разума и добродетели.

Принимая редукционизм методологической основой своей теории религии, Марешаль отбросил сверхъестественный характер человеческих верований и видит в них только мистифицированное отражение земной действительности. Выделены объективные и субъективные факторы в описанном Марешалем процессе деификации. Что касается объективных факторов, выделены натуралистическая, антропологическая и евгемеристическая редукции. К субъективным факторам зачисляются теоретико-познавательная и психологическая проблематики. Указывается на неразрывное единство объективных и субъективных аспектов, потому что Марешаль рассматривает религию как плод процесса познания объективной действительности и эмоционального подхода к ней. Детерминистическую роль в процессе боготворения признает Марешаль материальным потребностям человека, которого ставит в зависимость от окружающей естественной и общественной среды.

Редуцируя теологию к обожествлению природы, Марешаль обосновывает таким образом всеобщность астральных, солярных и акватических культов. В монотеистических божествах утверждает религиозную мистификацию природы в целом. В противоположность Буланжеру, он подчеркивает роль положительных психических чувств по отношению к природе. Считает, что благодарность к ней была фактором, создающим религию в большей степени, чем страх.

Прибегая к евгемеристической редукции, Марешаль показывает, что религия возникла либо как продукт благодарности к «благодетелям человечества» либо как эффект принуждения со стороны владык и страха перед ними. Подчеркивается, прежде всего, второй из перечисленных способов деификации. Марешаль отмечает, что религия возникла в обществе, основанном на частной собственности, общественном неравенстве и несправедливости. При этом он систематически употребляет — как первый мыслитель Просвещения — метафору «опиума» по отношению к общественной функции религии.

Перед Фейербахом Марешаль развивает мысль, что бог был создан на подобие человека. Эта антропологическая редукция теологии является специфической редукцией, так как человек выступает в ней одновременно как субъект и объект создания религии. Особенно ценным является то, что Марешаль связывает антропологическую

редукцию с евгемеристической. Он считает, что бог является изображением человека, обладающего исключительными преувеличенными качествами. Ним чаще всего является земной деспот.

Производя оценку теории религии у Маршалля, автор отмечает, что редукционизм является отличительной чертой материалистической интерпретации религии вообще. Зато очередные фазы развития материализма в области теории религии отличаются в способе проведения редукции и в предпочтении некоторых ее типов. Таким образом, автор полемизирует с взглядом, что просветительская теория религии идеалистическая в целом. Зато признает, что она внутренне противоречива и содержит одновременно элементы материализма и идеализма. Эти последние связаны с взглядами мыслителей Просвещения на общество. Генезиса религии они ищут не в экономическом базисе, управляющем надстройкой, а в самой надстройке. Однако домарксистский редукционизм способствовал возникновению теории отчуждения, а просветительская критика общественных функций религии была использована марксизмом для классового анализа религиозных явлений и поднята тем самым на более высокий и качественно разный уровень.

Двойное понимание Маршаллем генезиса и общественной функции религии находит отражение в его взглядах на Библию. Он считает, что можно в ней выделить элементы, являющиеся плодом обмана священников, а также элементы, представляющие плод фантазии народа, мечтающего о лучшем справедливом мире. Замечает также эволюцию христианства от религии бедных и угнетенных людей к религии, как поддержки политической власти в период средневековья.

Считая религию мистификацией некоторых земных содержаний и ценностей, Маршалль желает провести ее демистификацию, провозглашая светские культы. Идея этих культов опирается на убеждение, что религия не имеет специфических для нее содержаний, а если так, тогда можно считать эти земные содержания и ценности как сами по себе заслуживающие особого внимания. Для примера, поскольку религия является мистификацией природы, следует считать саму природу «божественной». Маршалль послуживается в этом случае только псевдорелигиозным способом рассуждения. Таким образом он стремится не к восстановлению религии, а к ее преследованию. Необходимость введения такого рода светских культов Маршалль опирает на убеждение, что простой народ привязывается прежде всего к внешним обрядовым проявлениям религии. Предоставление ему религии в таком виде служило бы формированию светской аксиологии и рациональной сознательности. В связи с этим он определяет роль светских культов как «строительных лесов», которые были бы уничтожены после построения светского общества.

Замечая в идее светских культов у Маршалля проявление метафизического способа мышления, автор считает одновременно, что светские культы периода Французской Революции не могут оцениваться сквозь призму проведенной Энгельсом критики «религии любви» у Фейербаха, которая не может относиться ко всем историческим эпохам. Нам известно, что светские культы периода Французской Революции были направлены против всех религий, опирающихся на веру в сверхъестественные существа. Они составляли важный элемент антифеодальной идеологии как буржуазной, так и народной.

Проблема светских культов связана у Маршалля с подчеркиванием положительных содержаний атеизма. Он считает, что недостаточно отбросить существование бога и религиозной морали, чтобы стать атеистом, но что для этого необходимо культивировать некоторые ценности и общественные идеалы. Атеистом Маршалль считает честного, умного человека, борющегося за общественную справедливость. С этим замыслом, подчеркивающим необходимость развития положительных содер-

жаний атеизма связано убеждение Марешаля, что культивировать светские ценности могут также верующие люди. По его мнению, верующие могут вести себя честно, хотя это не является заслугой их религии. Таким образом, подчеркивая то, что объединяет, а не делит людей, Марешаль занимает весьма современную позицию.

Считая, что наилучшим оправданием теории является практика, автор старается показать, каким образом и в какой мере Марешаль осуществлял свои взгляды на теорию религии как деятель Французской Революции. Известно, что революция реализовала разные модели отношений между государством и церковью, выработанные философией Просвещения, такие как например, подчинение церкви государству, введение светских культов вместо религии, введение деистических культов вместо религии, разделение церкви и государства, конкордат с церковью. Марешаль высказывался за наиболее современной моделью разделения. Одновременно он принимал участие в революционной дехристианизации Франции в 1793—1794 гг. и пропагировал культ разума и другие светские культы. Именно революционная практика позволила ему обнаружить фальшивость взглядов о возможности устойчивого преодоления религии административным путем без перестройки «общества, организованного навыворот».

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
I. Filozofia i utopia społeczna	32
1. Natura, rozum, cnota	32
2. Społeczeństwo Równych	38
II. Teoria religii	48
1. Redukcja naturystyczna	50
2. Redukcja antropologiczna	60
3. Redukcja euhemerystyczna	65
III. Za i przeciw Biblii	73
IV. Kultury świeckie	83
1. Kult Natury	84
2. Kultury polityczne i społeczne	89
3. Kult Prawdy i Cnoty	92
4. Kult wielkich ludzi	94
5. Od kultów świeckich do ateizmu „otwartego”	105
V. Państwo a Kościół	119
1. Program reformy Kościoła	122
2. W stronę państwa świeckiego	129
3. Stosunek do religii deistycznych	147
Zakończenie	161
Bibliografia	166
1. Ważniejsze dzieła Sylvain Maréchal	166
2. Wybór materiałów źródłowych i prac o Maréchal	172
Summary	179
Résumé	182
Резюме	185



Cena zł 40.—