

MAŁGORZATA KARPIŃSKA
*Instytut Historyczny
Uniwersytetu Warszawskiego*

„PO HEREZJI PRZYSZEDŁ BRAK WIARY” *. DECHRYSYANIZACJA — PRZYPADEK REWOLUCYJNEJ FRANCJI

Kościółowi dość wcześnie przestał wystarczać sam symbol chrztu jako wyznaczający przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej. Rosło przekonanie, że dla zbawienia wierny musi poznać i zrozumieć przynajmniej część zasad wiary, a więc podlegać jakiejś edukacji religijnej¹. Potrzebę tę wzmacniały kolejne przełomy w pośredniowiecznym Kościele: reformacja, a później pojawienie się pokolenia „żarliwych dusz” poszukującego wielu różnorodnych, czasem bardzo indywidualnych dróg do Boga. Kiedy i jak, ale przede wszystkim dlaczego w tym mozolnym, a bez wątpienia nie zakończonym² marszu rozpoczął się proces odwrotny — dechrystianizacji, wreszcie jakie kształty przybierał i jak dalece był trwały — to pytanie ważne i inspirujące zarówno dla teologów, jak i historyków. Indywidualne akty apostazji, agnostycyzmu czy ateizmu zdarzały się oczywiście zawsze, jednak szczególnie w Oświeceniu, zasady wiary oraz Kościół, niemal w równej mierze protestancki co katolicki, stały się nie tyle obiektem szczególnej krytyki, ile podsądnym w gigantycznym procesie wytoczonym chrześcijaństwu. Przywołuję to porównanie Paula Hazarda³ nie tylko ze względu na

* A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 2005 (oryg. franc. 1994), s. 189.

¹ Por. M. Venard, *Wychowywać po chrześcijańsku*, w: *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin i in., Kraków 2009 (oryg. franc. 2007), s. 275.

² Mówił o tym m.in. Gabriel Le Bras, por. m.in. „Cahiers d’histoire” (Lyon), t. 9, 1964, z. 1 specjalny: *Actes du Colloque d’histoire religieuse* (Lyon, 3-6 octobre 1963), s. 184. Wedle niego trudno w ogóle mówić o dechrystianizacji, bo to zakładałoby istnienie schryścianizowanego społeczeństwa.

³ P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972 (oryg. franc. 1956), s. 41-55; idem, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974 (oryg. franc. 1953).

szczególną fascynację jego pracami. Hazard użył go właściwie w znacznej mierze dla podkreślenia dramatyzmu i skali ówczesnych napięć; oddaje ono jednak też złożoność sytuacji ówczesnego Kościoła. „Oskarżony” nie był bowiem tylko ofiarą prądów dziejowych, ciążyło na nim wiele przewin. Nie był też pozbawiony obrońców, były ich wcale nie małe rzesze. Sędziami w tym procesie było społeczeństwo, ale też przyszły rewolucyjny establishment, dogmatyczni uczniowie pokolenia „filozofów”, będący równocześnie wykonawcą wyroku, jakim była formalna dechrystianizacja zapoczątkowana uchwaleniem 5 października 1793 r. kalendarza rewolucyjnego. Przywołany w tytule cytat z Tocquevillovskiego *Dawnego ustroju i rewolucji* wskazuje wyraźnie, gdzie należy szukać korzeni zachwiania wiary. Herezja miała rozmaite imiona, często też w istocie niezrozumiałe dla wiernych podstawy, zawsze natomiast dramatyczne konsekwencje. W wymyślonej przez Denisa Diderota, a rozpadającej się na oczach czytelników *Kolumnadzie Hipotez*⁴, zawierającej najważniejsze zasady cywilizacji, dział z fundamentami wiary zajmował bardzo pokaźne miejsce. „Reformacja była pierwszym wybuchem niszczycielskiego indywidualizmu” — pisał, patrząc wstecz, Pierre Gaxotte⁵; wtedy też boleśnie doświadczono, że na tym „najlepszym ze światów” nie ma niczego pewnego, nawet Boga. Nie przypadkiem Diderotowska *Kolumnada Hipotez* była pokryta pajęczynami jako symbolem jej starości. Oświecenie otwierało długi szereg tyleż entuzjastycznych, co bezkrytycznych wielbicieli nowości i gloryfikatorów postępu⁶; Kościół zaś opierał się i czerpał z tradycji. Wierze szkodził też racjonalizm, ale tylko ten we własnej opinii wszechwiedzący, uparcie logiczny, szyderczo prześmiewczy (Wolter podpisywał się czasem pseudonimem Chrystokpina (Christomoque)) i nietolerancyjny wobec inaczej myślących, szczególnie gdy byli oni księżmi⁷. A przecież „żarliwa wiara i wysublimowany racjonalizm często ze sobą się łączą”⁸, o czym przekonuje choćby lektura *Rozumnego chrześcijaństwa* Johna Locke’a.

W oświeceniowym akcie oskarżenia przeciw Kościołowi znalazły się także i inne jego przewiny, choćby skandaliczny styl życia wielu duchownych; rozrzutność, pycha czy lenistwo, ale też zastraszający brak wiary spointowany gorzko przez Ludwika XVI, gdy odmówił awansu kardyna-

⁴ D. Diderot w *Les Bijoux indiscrets* <<http://www.gutenberg.org/files/37491/37491-h/37491-h.htm>>, (dostęp: 23 XI 2014).

⁵ P. Gaxotte, *Rewolucja francuska*, Gdańsk 2001 (oryg. franc. 1928), s. 58.

⁶ Por. N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa 2001 (oryg. ang. 1999), s. 28–43.

⁷ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989 (oryg. franc. 1971), s. 225–252.

⁸ C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 2008 (oryg. ang. 1932), s. 24.

łowi Loménie de Brienne, wypowiadając słynne zdanie: „Przydałoby się, aby przynajmniej arcybiskup Paryża wierzył w Boga”⁹. Oczywiście wszystkie te wady nie dotyczyły całego kleru, było wielu duchownych, także i wyższych hierarchów oddanych wierze i wiernym, grzech nielicznych ciążył jednak na wszystkich. Zapewne też wszystkie te przywary występowały i wcześniej. Nigdy dotąd jednak nie były tak szeroko upubliczniane. Mnożące się gazety, broszury i pamflety formowały we Francji opinię publiczną w nowoczesnym znaczeniu tego słowa. Przysłowiowa kucharka dzięki opublikowaniu budżetu państwa francuskiego mogła dyskutować o królewskich wydatkach, czytała też o tzw. aferze naszyjnikowej, w której kardynał de Rohan, usiłując namówić do cudzołóstwa Marię Antoninę, wszedł w podejrzone konszachty i nabył dla niej bajecznie drogi naszyjnik. Informowanie opinii publicznej o rozmaitych nadużyciach w Kościele było zresztą ulubionym zajęciem antyklerykałów-racjonalistów — szyderczo np. zliczających, jak monstrualnie wysoki musiałyby być krzyż Zbawiciela, gdyby zsumować wszystkie czczone zeń drzazgi przechowywane jako relikwie. Nawet opowiadający się za duchowością i niezbędnością religii Jean-Jacques Rousseau bezlitośnie krytykował w *Emilu* kult cudów, choć równocześnie wierzył, że ludzkość jest zdolna osiągnąć doskonałość! W końcu już tylko krok było do negacji Boga, choć głośno czynili tak niezbyt liczni, głównie ze względu na Jego przydatność porządkującą moralność „maluczkich”¹⁰.

Najbardziej kompromitujący dla Kościoła był jednak jego związek z państwem. Paradoksalnie choć przez poprzednie wieki decydował o sile i pozycji Kościoła, to w XVIII w. stał się największym balastem. Wynikało to oczywiście przede wszystkim z kryzysu państwa, a Kościół, sakralizując monarchię, dawał teoretyczną i instytucjonalną podporę coraz silniej kontestowanemu absolutyzmowi; zbudowany na zasadzie hierarchicznej, wydawał się głównym elementem petryfikacji dawnego porządku, wreszcie jako największy posiadacz ziemski traktowany był nieomal jak żyrant stale rosnących królewskich długów. Ów „klimat opinii” złowroźnie podsumował Diderot — „ludzie dopiero wtedy będą wolni, kiedy udusi się ostatniego króla wnętrznościami ostatniego z księży”¹¹. Związek władzy i Kościoła był dodatkowo nie tylko kłopotliwy, ale i obłudny — królewska cenzura przymykała oko na ataki na duchownych, gorszące naśmiewanie się z religii; państwo, chowając się za księżowskie plecy, miało nadzieję na uśmierzenie w ten sposób podrażnionych nastrojów społecznych. Samo też, wspierając

⁹ Cyt. za J. Baszkiewicz, *Ludwik XVI*, Wrocław 1983, s. 184.

¹⁰ Ten osiemnastowieczny awerroizm, akcentujący wyjątkową rolę filozofów w społeczeństwie, szczególnie silny był w myśli Woltera.

¹¹ J.F. La Harpe, *Cours de littérature ancienne et moderne*, Paris 1840, s. 417.

gallikanizm, wysyłało niejedną zatrutą strzałę w kierunku swego formalnego sojusznika.

Kościół nie do końca „stał się niemy”¹², choć faktycznie znacznie mniej skutecznie korzystał z nowych technik komunikowania się ze społeczeństwem. Usiłował podejmować reformy, np. powołano Komisję zakonną (1766–1780). Sprawna intelektualnie i odważna była grupa teologów i filozofów, którzy podjęli dialog z racjonalizmem (np. Claude Marie Guyon, Louis de Bonald)¹³. Ważny był trud i codzienna praca wielu duchownych parafialnych. Wywodzący się najczęściej ze stanu trzeciego proboszczowie i wikariusze, blisko 100 tys. w całym kraju, zazwyczaj lepiej rozumieli społeczne frustracje, „dostarczali pociechy swym parafianom i jedli z nimi z jednej misy”¹⁴. Na wsi proboszcz pełnił wiele ważnych funkcji, nie tylko sakralnych. W rzadko zaludnionej, nie mającej zwartych wiosek Wandei, gdzie na co dzień chłop „rozmawiał z własną krową”, kościół był miejscem niedzielnych mszy, ale też spotkań towarzyskich i narad gminnych, a ksiądz pełnił role: spowiednika, nauczyciela chłopskich dzieci, doradcy i pomocnika w codziennych sprawach¹⁵. Chrzczył, ale też bawił się na chrzcinach; bywał surowym krytykiem przełożonych, ale i żarliwym obrońcą wiary, o której potrafił mówić parafianom językiem prostym i zrozumiałym. Niedzielne kazania były często najlepszą propagandą ciągle niewystarczająco znanego od tej strony kontroświecenia, choć i nierzadko wspierały nową filozofię¹⁶.

Tymczasem dziecko urodzone we Francji w połowie XVIII stulecia rozpoczynało, a potem wiodło swe życie i poznawało świat w rytmie wyznaczanym przez katolicyzm¹⁷. I nie chodzi tu tylko o obecność duchownych w najważniejszych momentach ludzkiego życia — przy chrzcie, akcie małżeństwa czy pochówku. Kościelne dzwony wyznaczały wszak stały porządek dnia, niedziela rytm tygodniowy, święta — powtarzalność rytmu rocznego. Święci byli wzorem wychowawczym, opoką w wydarze-

¹² A. de Tocqueville, op. cit., s. 195.

¹³ O anty-Oświeceniu, jak we Francji określa się ruch kontroświeceniowy, zob. np. D. Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris 2000.

¹⁴ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVIII w.*, t. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, Warszawa 1986 (oryg. franc. 1971), s. 269.

¹⁵ O dobrym wykształceniu niższego kleru i oświeceniowej zawartości jego biblioteczek por. D. Julia, *Ksiądz*, w: *Człowiek oświecenia*, red. M. Vovelle, Warszawa 2001 (oryg. wł. 1992), s. 372–385.

¹⁶ Nb. używanie przez kaznodziei na wsi gwar regionalnych było podstawą kpín i krytyki, por. A. Cabantous, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600–1830)*, Paris 2013, s. 147 n.

¹⁷ W liczącej w przededniu wybuchu rewolucji ok. 27 mln mieszkańców Francji 95% stanowili katolicy.

niach nadzwyczajnych i całkiem banalnych. Kościół określał to, co dozwolone i co zakazane, ale także wpływał na kształt jadłospisu, ustalając dni postne i ze świątecznym *menu*. Sztuka sakralna kształtowała gusty wiernych, przede wszystkim jednak ich *imaginarium*, albowiem to Kościół był wówczas dostarczycielem najbardziej powszechnego i najszerzej rozumianego kodu kulturowego¹⁸. Szczególnie też ważny był wzór Świętej Rodziny. Obecność w Kościele była potwierdzeniem życia we wspólnocie, która pomagała, wspierała, ale też kontrolowała i karała. Tych zależności było jeszcze więcej, kształtowały one „cywilizację przyzwyczajień”, choć jak przekonują badania poszczególnych diecezji, bynajmniej nie tak monotonna w swym kształcie, jak by to mogło wydawać się z perspektywy Paryża¹⁹.

Religijne dyskusje „filozofów” docierały do niezbyt licznej grupy społeczeństwa, ale już to wystarczało, by od połowy wieku: malał popyt na książki „nabożne”²⁰, w czasie niedzielnych mszy narastał nieprzystojny gwar i nieobyczajne zachowanie²¹, zanikały bractwa, malała liczba praktyk religijnych, zmieniały się obyczaje seksualne, dostrzegalne były skutki kontroli urodzeń. Niedzielnej obecności w kościele nie sprzyjał także rosnący areał winnic.

Procesy te w znacznym stopniu obejmowały całą Europę, ale nie wszędzie były równie szybkie i konsekwentne²². Być może więc powolny proces dechrystianizacji trwałby dalej, może zachwiałyby nim jakaś charyzmatyczna jednostka czy atrakcyjny ruch odnowy wiary. Jednak latem 1789 r. w ogólnym poruszeniu, zamieszaniu i zapędzie do znoszenia rozmaitych przywilejów i obalania barier dechrystianizacja przyspieszyła. Jej początkowy etap dotyczył osłabienia pozycji Kościoła jako instytucji – na tym polu poważnym ciosem była wolność religijna ustalona przez Deklarację Praw Człowieka i Obywatela (26 VIII 1789) oraz konfiskata dóbr kościelnych (2 listopada tr.). Mimo to ufano jeszcze w braterską zgodę wszystkich stanów i „alians Ewangelii i Wolności”²³. Dobry nastrój zburzyła, niespodziewanie dla prawodawców, konstytucja cywilna

¹⁸ O bogactwie przekazu kulturowego np. w popularnej literaturze dewocyjnej por. P. Martin, *Une Religion des livres (1640-1850)*, Paris 2003, passim.

¹⁹ Por. J. Delumeau, op. cit., t. 2, s. 274. Monotonii krajobrazu religijnego przeczą szczegółowe badania wykorzystane m.in. w: *Histoire de la France religieuse*, red. J. Le Goff, R. Rémond, t. 3: *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris 2001, passim.

²⁰ F. Furet, J. Ozouf, *Lire et écrire*, Paris 1977, passim.

²¹ A. Cabantous, op. cit., s. 100 n.

²² Np. pod koniec tego okresu we Francji zaczyna lekko rosnać liczba powołań. J. Delumeau, op. cit., t. 2, s. 266.

²³ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 281.

duchowieństwa (12 VI 1790). Ta, jak ją nazwano później, „żagiew waśni”²⁴ miała zreorganizować Kościół francuski według postulatów przedrewolucyjnych, także samego duchowieństwa, w duchu gallikanizmu i prezbiterianizmu²⁵. Rozdarcie sumień, zarówno duchownych, jak i wiernych, nastąpiło wraz z wprowadzeniem dla księży przysięgi wierność wobec tej konstytucji (27 XI 1790) i rychłe potępienie jej przez papieża Piusa VI (10 III 1791). Odmowa złożenia przysięgi nie tylko skutkowałą pozbawieniem duchownych prawa do udzielania sakramentów i głoszenia kazań, czyniła z nich automatycznie w oczach władzy wrogów rewolucji²⁶. Byli zmuszeni opuścić swe parafie, wpisywano ich na listę „osób podejrzanych”, w sierpniu 1792 r. nastąpiła pierwsza z kolejnych fala deportacji księży do terytoriów zamorskich.

Ofiarami rozdarcia sumień byli wierni, w opuszczonych parafiach pozostawali bez wsparcia duchowego, nie mogli odbywać chrztów, pogrzebów, prowizorycznie tylko rejestrowano egzystencjalne wydarzenia. Przez jakiś czas spontanicznie, bez księdza zbierali się na msze, organizowali procesje, ale życie religijne zwalniało, odchodzono od praktyk religijnych²⁷. Nie potrafili temu zaradzić księża tzw. konstytucyjni, zwani pogardliwie trutonami²⁸ (*truton*, etymologia słowa niejasna), uznawani za oportunistów, krytykowano też ich poziom moralny.

Równolegle laicyzowało się państwo²⁹ wprowadzając cywilne śluby, rozwody, przejmując księgi stanu cywilnego, usuwając ze szkół lekcje religii. W drugiej połowie 1793 r. pojawił się nowy etap instytucjonalnej dechrystianizacji rozpoczęty ustanowieniem nowego kalendarza³⁰. Znikła w nim m.in. niedziela zastąpiona przez rzadsze, bezduszne dni dekadowe, stare święta zastąpiły „sankiulotydy” – poświęcone afirmacji nowych wartości. Za kalendarzem podążał, ku radości zegarmistrzów, podział doby

²⁴ A. Lallié, *Le Diocèse de Nantes pendant la Révolution*, Nantes 1893, s. 30; cyt. za R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda — Departament Zemsty*, Warszawa 2003 (oryg. franc. 1986), s. 58.

²⁵ Konsekwentnie też dążono do usunięcia członków wspólnot zakonnych z życia religijnego: 10 sierpnia 1792 r. rozwiązano zakony. To zakonnicy stali się też głównymi ofiarami tzw. masakr wrześniowych 1792 r.

²⁶ Złożenia przysięgi odmówiła blisko połowa duchownych.

²⁷ Taka generalizacja jest konieczna, ale obarczona błędem. Tak więc np. w Wandei rosła gorliwość religijna, a związki między parafianami a ich duchownymi zacieśniły się i nabierały nowego wymiaru. Por. R. Secher, op. cit., s. 76–84.

²⁸ R. Secher, op. cit., s. 75.

²⁹ Formalna laicyzacja nastąpiła jednak dopiero po thermidorze.

³⁰ U podstaw projektu leżały nie tylko cele antyreligijne, ale także filozoficzne i ekonomiczne. Był kontynuacją podziałów administracyjnych i ustanowienia systemu metrycznego por. J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja francuska 1789–1794. Społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1983, s. 463–469.

na 20 godzin; policja zaś miała pełne ręce roboty, ścigając wcale licznych wypoczywających i odświętnie ubranych w niedziele, pilnym obserwacjom poddawano też wówczas dzwony, które zresztą niebawem zaczęto zdejmować. W następnej kolejności zmieniano odwołujące się do świętych nazwy miast, np. miejscowość Saint-Cyr w dep. Vienne przemianowano na La Constitution, Rezygnowano również z imion kojarzących się ze świętymi, zastępowano je np. antycznymi. Zdarzały się też bezczeszczenia kościołów, niekiedy burzenie kościelnych wież, naruszających jakoby zasadę równości, czy „abdykacje”³¹, tj. zmuszanie księży konstytucyjnych do rezygnacji z kapłaństwa i zawierania małżeństw. Sprzeciw wobec władzy rewolucyjnej budził nie tyle sam dechrystianizacyjny charakter ruchu, ile jego nieokiełznany i spontaniczny charakter, w którym wyrażał się nie tylko sukces postępującej dechrystianizacji, ale też rosnące napięcie polityczne i strach społeczny wywołany wojną z koalicją antyfrancuską, kontrrewolucyjnym zagrożeniem wewnętrznym (Wandea, Tulon) czy sukcesy rewolucyjnej propagandy poszukującej kolejnych „wrogów”³².

Tej spontaniczności towarzyszył program nowej religii. W jej panteonie obok bezosobowego, naczelnego Rozumu³³ pojawiały się też: Wolność, Równość i Braterstwo, w nawiązaniu do antyku przedstawiane jako kobiety z nagimi biustami. Powoli powstawało w istocie lustrzane odbicie religii katolickiej. Znane i zrozumiałe dawne formy kościelne wypełniane były jedynie nowymi, rewolucyjnie pożądanymi treściami. Np. przygotowane wedle scenariusza Jacques’a-Louisa Davida obchody Święta Braterstwa (sierpień 1793) to pochod odwzorowujący procesję Bożego Ciała. Stacje przywołują najważniejsze rewolucyjne wartości. Z punktu widzenia estetyki ich projekt był rodzajem synkretyzmu religijnego tyleż podniosłym, co niezrozumiałym dla przeciętnego uczestnika³⁴. Rozmiar trudności w tworzeniu nowych symboli obrazuje próba symbolicznego przedstawienia pojęcia równości. Użyto do tego kilku odważników zawieszonych obok siebie na linie około metra nad ziemią, przejść pod nimi musieli wszyscy uczestnicy pochodu, wszyscy r ó w n o zmuszeni do pochylecia się pod tym symbolem. Plan religijny uzupełniali święci rewolucyjni.

³¹ „Abdykacje” dotknęły ponad połowę kleru, który złożył przysięgę.

³² Siła, zasięg i gwałtowność tych wydarzeń była różna w całej Francji. Opisał ją dokładnie Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Paris 1988, s. 230–256.

³³ Bóstwo Rozumu często uosabiała kobieta.

³⁴ Np. stacja pierwsza to Fontanna Odrodzenia usytuowana na ruinach Bastylii. W jej centralnym miejscu znajdował się posąg Izdydy, z jej obfitych piersi tryskało źródło, z którego pili wszyscy deputowani. Zob. А. Шнаппер, *Давид свидетель своей эпохи*, Москва 1984, s. 122.

Wątpiących³⁵, że tak właśnie kreowano wizerunki Josepha Barra, Agricoli Viali, a nade wszystko Jeana-Paula Marata, powinien, jak sadzę, przekonać w tym duchu namalowany przez J.-L. Davida kanoniczny obraz *Śmierć Marata*. Marat przedstawiony jest na nim w sposób daleki od realizmu. Widzowi wydaje się, że ma do czynienia z antycznym bohaterem leżącym na katafalku, a nie cierpiącym na chorobę skórą, spędzającym większość dnia w wannie, w której zresztą został zasztyletowany. Zawój na głowie to zwykły ręcznik, a leżące w nieładzie tkaniny to nie gieźła, tylko prześcieradła kąpielowe. Ułożenie ciała nawiązuje do licznych przedstawień Zdjęcia z Krzyża. Marat-„święty” ma tu też swoje atrybuty — pióro nawiązuje do jego zawodu dziennikarza³⁶. Drugim atrybutem, zrozumiałym dla współczesnych mu, jest widoczna na stoliku tzw. asygnata Marata³⁷. Marat miał gardzić pieniędzmi, oddając je potrzebującym. Jedyne jego majątek stanowiła dwudziestopięciofrankowa asygnata, chciał nią wspomóc skarżącą się na swój los i proszącą go w liście o spotkanie Charlotte de Corday, swą przyszłą morderczynię. Stąd asygnata leży na stoliku na liście od niej. Maratowi wystawiano też ołtarze, recytowano doń inwokacje „O serce Marata! O serce Jezusa!” itp. Podobnie „święte” są wizerunki i legendy hagiograficzne innych bohaterów³⁸.

Nową religię i ten etap dechrystianizacji przyjmowano dość spokojnie, generalnie bez spektakularnych oporów³⁹. Trudno jednak zapominać o panującej wówczas atmosferze podejrzeń, wzajemnych inwigilacjach, rozkręcającym się wówczas terrorze i o charakterystycznym milczeniu źródeł nie oddających religijności prywatnej, ukrywającej się w zaciszu domu, oddalonych od wsi stodołach czy lasach. Dechrystianizacja pogłębiła na pewno procesy laicyzacji, ale i rozbicia społecznego we Francji. Szczególnie ten ostatni aspekt zaważył na kolejnej odsłonie nowej religii — próbie wprowadzenia kultu Istoty Najwyższej. Ów dobrotliwy deistyczny konstrukt miał wygasić religijne napięcia, wzmocnić rozchwianą moralność i stać się instrumentem integracji społecznej. Nie obrastał w hierarchie czy obrzędy, ale też i nie było po temu czasu. Zainicjowany wystąpieniem Maximiliena Robespierre’a z 7 maja 1794 r., właściwie rozplynął się wraz z thermido-

³⁵ W ową „świętość” Marata wątpi Mona Ozouf, *Święto rewolucyjne 1789–1799*, Warszawa 2008 (oryg. franc. 1976), s. 344.

³⁶ Marat wydawał poczytną, skierowaną do sankiulotów gazetę „L’Ami du peuple”.

³⁷ Znaczenia tego symbolu nie potrafił jednak już dostrzec Patrick de Rynck, *Jak czytać malarstwo: rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, Kraków 2005 (oryg. ang. 2004), s. 360–361.

³⁸ J.-L. David namalował też wspaniały i poruszający obraz przedstawiający wyabstrahowanego z czasu i przestrzeni pięknego, niewinnego, nagiego J. Barra.

³⁹ Zdarzały się gwałtowniejsze protesty, ale dominował bierny opór i odwet, tj. bezczeszczenie rewolucyjnych symboli.

rem, ale był wyraźnym sygnałem kresu persekucji religijnych, a jego otwarta koncepcja pozwalała znaleźć tu miejsce większości wierzących. Złowroźnie zaciążyło jednak na niej nazwisko jej twórcy.

Skutki dechrystianizacji i laicyzacji nie zniknęły wraz z zamieraniem i wreszcie końcem rewolucji⁴⁰. Napięcia i wątpliwości pozostały, niosąc różnorakie konsekwencje. Zmieniał się Kościół, jego miejsce w państwie, zmieniali się wierni – jedni ostygli w swym religijnym zapale, inni wręcz przeciwnie – stali się bardziej żarliwi czy dogmatyczni. To właśnie ten epizod dechrystianizacyjny skłonił Alexisa de Tocqueville’a do stwierdzenia: „Kiedy wiara opuściła duszę, te nie stały się, jak to często bywa, puste i ułomne, natychmiast napełniły się uczuciami i ideami, które na pewien czas zajęły miejsce wiary i od razu nie pozwoliły im się ugiąć”⁴¹.

⁴⁰ Zob. J. Delumeau, *Au sujet de la déchristianisation*, „Revue d’histoire moderne et contemporaine”, t. 22, 1975, s. 52–60.

⁴¹ A. de Tocqueville, op. cit., s. 195.