

JOLANTA KORKUĆ (Kraków)

## DECHRYSZTIANIZACJA WE FRANCJI 1793–1794

### Przywódcy, animatorzy, uczestnicy

Rozważanie początków procesu dechrystianizacji w społeczeństwie francuskim związane jest wciąż z licznymi kontrowersyjnymi opiniami na ten temat i nie rozstrzygniętymi pytaniami, które dotyczą postaw Francuzów wobec religii Kościoła przed rewolucją. O ile bowiem konstatacja na temat rzeczywistego kryzysu religijnego wśród wyższych, piśmiennych warstw społecznych wydaje się obecnie nie budzić kontrowersji, o tyle odpowiedź na pytanie o kondycję duchową całego narodu pozostaje nadal niejednoznaczna.

Niektórzy spośród współczesnych historyków francuskich, jak G. Cholvy, P. Chaunu czy M. Vovelle zwracają uwagę na nie dokończoną dzieło reformy trydenckiej, pisząc o spadku liczby powołań, wzroście liczby dzieci nie ochrzczonych oraz z nieprawego łoża. Przyjmują oni, iż przed 1789 rokiem Francuzi nie byli w pełni schryścianizowani<sup>1</sup>, w wyniku czego dechrystianizacja trafiła na podatny grunt. Natomiast historiografia katolicka uznaje, że cios, jaki zadały Kościołowi dotknięte „wolnomyślicielstwem” elity rewolucji, ugodził w społeczeństwo wierzące<sup>2</sup>. Powołuje się ona m.in. na relacje ówczesnych biskupów, którzy w drugiej połowie XVIII w. obserwowali w wielu rejonach kraju nasilenie praktyk religijnych, podkreśla, iż przed rewolucją ukazało się ok. półtora miliona ksiązek religijnych, co w dobie dzieł encyklopedystów może świadczyć o zadziwiającym wręcz zainteresowaniu sprawami wiary. Wydaje się ponadto, że późniejsze doświadczenia rewolucji, tj. opór ludności wobec prób oderwania jej od Kościoła, wskazują na to, jak silne były owe tradycyjne więzy między

<sup>1</sup> Por. G. Cholvy, *Les peuples de France entre religion et révolution (1760–1830)*, [w:] J.-C. Martin (red.), *Religion et Révolution*, colloque de Saint-Florent-le-Vieil, Paris 1994; J. Delumeau, *Reformy chrześcijańskie w XVII i XVIII w.*, t. 2, *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, Warszawa 1987.

<sup>2</sup> J. de Viquerie i J. Dumont podkreślają, że przed rewolucją praktyka religijna nie była zaniedbywana, a piętnaście lat później czwarta część Francuzów nie uczestniczyła już w Świątach Wielkanocnych; J. de Viquerie, *Christianisme et Révolution*, Paris 1986; J. Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilèges*, Paris 1984.

parafią, proboszczem a wiernymi, nawet jeśli niekoniecznie oznaczało to głęboką wiarę i w pełni świadome uczestnictwo we wspólnocie religijnej.

Jedno nie ulega wątpliwości: rewolucja była dla procesu dechrystianizacji etapem decydującym. Z pewnością w 1789 r. nieliczni tylko przeciwnicy religii spodziewali się radykalnych przemian. Jednak z roku na rok, w miarę jak kolejne dekryty ograniczały rolę Kościoła, stawał się on, zespolony z obaloną monarchią, coraz wyraźniej „ciałem obcym” w ramach nowego porządku. Niezmiernie istotny w tym kontekście jest fakt, że rewolucyjne działania wymierzone w jedność duchowieństwa zakończyły się sukcesem: podział duchownych na zaprzysiężonych i niezaprzysiężonych był potężnym ciosem osłabiającym Kościół. Jednocześnie postawa rewolucjonistów ulegała radykalizacji, a nastroje antyklerykalne czy antykościelne upowszechniały się. W cztery lata po wybuchu rewolucji okazało się, że rewolucjoniści gotowi byli do wymazania z życia Francji nie tylko Kościoła, ale w wielu przypadkach też religii chrześcijańskiej.

Nawet jak na niezwykle warunki czasu rewolucji wydarzenia przełomu lat 1793–1794 niejednokrotnie znamionował przebieg wyjątkowo gwałtowny i tragiczny. Dechrystianizacja roku II była bowiem najpotężniejszym ruchem o charakterze religijnym, jakiego doświadczyła republikańska Francja. Przy tym po raz pierwszy od 1789 r., czyli od czasu Wielkiej Trwogi, Francja przeżyła wypadki, które były tak powszechne i miały tak poważny zasięg. W przeciwieństwie do wielu innych wydarzeń decydujących o losach rewolucji, w których z reguły uczestniczyła stolica i kilka większych miast, tym razem ruch objął bezpośrednio swym zasięgiem szerokie obszary prowincji, małe miasteczka i wsie oraz znaczną część społeczeństwa francuskiego. Jednocześnie dechrystianizacja, inaczej niż Wielka Trwoga, utrzymywała kraj w zawierusze przez stosunkowo długi czas.

Paroksyzm dechrystianizacji rozpoczął się z końcem września 1793 r. (vendémiaire roku II, wg kalendarza republikańskiego), aby trwać przez zimę i wiosnę, wygasając latem 1794 r. Był to dla Republiki czas niezwykle trudny. Prowadziła w tym okresie wojnę z Europą, wojnę domową w Wandei i wojnę z federalistami. Jednocześnie od wielu miesięcy rząd, poprzez swoich wysłanników i urzędników, nie zaprzestawał kontrolowania postępów świadomości rewolucyjnej w społeczeństwie. A wszelkie akcenty antykościelne i antyreligijne były, w sposób naturalny dla rewolucji, ważną częścią takiej propagandy.

Pierwsze sygnały o regularnych akcjach zwróconych przeciw Kościołowi i wierze pochodziły z Nièvre, gdzie już od września istniał silny ośrodek dechrystianizacji. Wcześniejsze niż w Paryżu wystąpienie prowincji nie powinno jednak mylić. Inicjatywa należała tu nie do miejscowych republikanów, lecz do wysoko postawionych urzędników

paryskich: reprezentanta rządowego Josepha Fouché i pełnomocnika Komuny Paryskiej Anaxagorasa Chaumette'a. Fouché, nie ukrywający swoich sympatii dla radykalnej propagandy antykościelnej hebertystów i Komuny, jeszcze latem 1793 r. wysłany został przez rząd z misją reprezentanta w celu ściągnięcia kontrybucji dla armii. Nie posiadał żadnych instrukcji w kwestiach dotyczących Kościoła, głównie z uwagi na to, że rząd nie podzielał hałaśliwej postawy antyreli-gijnej Komuny i oficjalnie uchylał się od odpowiedzialności za jakie-kolwiek akcje wymierzone w kościoły i duchownych. Mimo tego, że postępowanie Fouchégo w tym zakresie było samowolne, to jednak fakty zmuszania księży do „abdykacji”, czyli zrzeczenia się kapłaństwa oraz do małżeństw, a także laicyzacja cmentarzy, nie spotkały się z najmniejszym sprzeciwem ze strony stolicy. Fouché zainaugurował dechrystianizację wystawieniem popiersia Brutusa w katedrze w Nevers 21 września, a już 6 października pisał do Paryża, że nie można spotkać w okolicy człowieka, który uczyniłby znak krzyża. Podobnie znamieną rolę, jaką odgrywał w tych dniach Chaumette, który według wielu źródeł był animatorem wydarzeń w Nièvre<sup>3</sup>. Przez całą jesień gorąco angażował się też w popularyzowanie dechrystianizacji w Paryżu<sup>4</sup>. Ścisłe współpracował na tym polu z hebertystami, którzy z kolei mieli niezaprzeczalny wpływ na nastroje wśród ludności stolicy.

Pod wpływem hebertystów, uprzedzając jakąkolwiek reakcję ze strony rządu, Komuna zaczęła sankcjonować dechrystianizację dekretami. Ofensywa Chaumette'a doprowadziła do uchwały o zatrzymaniu księży, którzy ośmieliliby się nosić sutannę – 7 października 1793 r. (16 vendémiaire'a)<sup>5</sup>. W związku z przyjęciem przez Konwencję kalendarza republikańskiego (5 października) Komuna zabroniła zamykania sklepów w niedziele. Nie wolno było także odprawiać nabożeństw na zewnątrz budynków sakralnych. W końcu października Komuna na wniosek Chaumette'a powołała komisję, której zadaniem było opracowanie świeckiego obrządku chrztu i pogrzebu<sup>6</sup>. W obliczu tych

<sup>3</sup> Uczestniczył w inauguracji popiersia Brutusa 21 września. Po powrocie zdawał przed Komuną sprawozdanie, w którym podkreślał, że wyswobodzono utrzymywany w „fanatyzmie” lud, a emblematy wolności zastąpiły wyobrażenia świętych. W „Moniteur” z 5 vendémiaire'a (26 września) pisał o wystąpieniach w Nevers: „J'ai indiqué quelque bien à Fouché et le bien a été fini” (Moniteur, XVIII, 76, [w:] A. S o b o u l, *Les sans-culottes parisiens en l'an II, mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire*, Paris 1958, s. 291).

<sup>4</sup> Nawoływał paryżan do naśladowania komisarzy działających na prowincji: „On voyait dans le pays du fanatisme surtout des croix et des vierges, par le soin des commissaires on a queri le peuple, en faisaint substituer des pyramides à la liberté à la place de signes des superstition” („Le Journal de la Montagne”, I, 839, 118, [w:] D. G u e r i n, *La lute de classes sous la Première République*, Paris 1946, s. 269).

<sup>5</sup> D. G u e r i n, jw., s. 270.

<sup>6</sup> F. B r a e s c h, *Papiers de Chaumette, Affiches de la Commune*, Paris 1908, s. 195.

faktów 5 i 6 listopada (15 i 16 brumaire'a) Konwencja podjęła dyskusję o zastąpieniu katolicyzmu religią ojczyzny i dała komunom prawo zrzekania się religii katolickiej. Wkrótce deputowani zgodzili się uznać katolicyzm „dechu du culte public”.

Poczynając od 7 listopada (17 brumaire'a) pojawiły się pierwsze, odnotowane w Archiwach Parlamentarnych, doniesienia o zerwaniu z Kościołem. Pochodziły z wiejskich miejscowości regionu stołecznego: z Ris i Mennecy w Seine-et-Oise. Intensywność i kulminacja tych wystąpień wydaje się nieprzypadkowa, jeżeli weźmiemy pod uwagę sytuację, jaka powstała w Paryżu. Tego samego dnia, czyli 7 listopada 1793 r., biskup Paryża Gobel, działając pod wpływem nacisków Komuny Paryża, zrzekł się stanowiska kościelnego. Dnia 10 listopada (20 brumaire'a) odbyło się w Notre-Dame pierwsze oficjalne święto o charakterze religijnym na cześć Wolności i Rozumu. W ten sposób ubóstwiona została idea Rozumu, z którą to oświeceniową cnotą utożsamiali się republikanie. Niezależnie od tego, czy podobało się to wszystkim deputowanym oraz rządowi, otwarta walka z Kościołem stała się faktem.

W tym okresie, czyli we wrześniu, październiku, a nawet jeszcze w listopadzie sankiuloci, którzy stali się z czasem bazą i siłą napędową dechrystianizacji, nie mieli wiele do powiedzenia. Sankiuloci paryscy pozostawali raczej bierni; w poszczególnych sekcjach Komuny dowództwo w akcjach skierowanych przeciw Kościołowi obejmowali ludzie związani z hebertystami i Komuną: Desfieux, Bourdon i sam Hébert<sup>7</sup>. Jeśli chodzi o prowincję, to na podstawie listów nadchodzących do Konwencji w tym okresie trudno stwierdzić, jak poważną rolę odgrywali członkowie lokalnych komitetów rewolucyjnych i towarzystw ludowych. Ich działalność antykościelna nasilała się od początków listopada, lecz praktycznie niemożliwe do odnotowania pozostaje ich przywództwo w akcjach dechrystianizacyjnych we wczesnej jesieni 1793 r. Natomiast znalazła swoje odbicie w dokumentach rola, jaką odegrali w tym pierwszym okresie reprezentanci rządowi i komisarze wojskowi, mimo że trudno określić z absolutną pewnością autorstwo wszystkich wystąpień z początków ruchu.

Poza Paryżem dechrystianizacja spod znaku hebertystów znajdowała oddźwięk przede wszystkim w środowiskach komun prowincjonalnych, gdzie hebertyści cieszyli się największymi wpływami. Świadczy o tym choćby fakt, iż działalność antyreligijna komun znacznie osłabła wraz z upadkiem hebertystów wczesną wiosną 1794 r. Z kółami Komuny Paryskiej i hebertystami związani byli także niektórzy reprezentanci w misji – jedni z gorliwszych dechrystianizatorów na prowincji. Na długo przed jesienią 1793 r. propagandę antykościelną prowadził sam Hébert na łamach wydawanego przez siebie periodyku

<sup>7</sup> A. Soboul, jw., s. 310.

„Père Duchesne”. Pismo było skierowane do masowego, niewykształconego odbiorcy: prostym, wręcz rubasznym językiem starało się ośmieszać tradycję Kościoła, a duchowieństwo oskarżać o wszelkie niegodziwości i zdradę ojczyzny. Zasięg tego typu druków był wcale niemały, jeśli weźmiemy pod uwagę, że stały się one przedmiotem regularnej, publicznej lektury w oddziałach wojskowych, na spotkaniach towarzystw ludowych i klubów politycznych.

Tymczasem w stolicy Konwencja cofnęła swoje poparcie dla działań dechrystianizatorów. Dnia 21 listopada (1 frimaire’a) Robespierre, czując się na tyle umocnionym, aby rozpocząć walkę z hebertystami, kategorycznie sprzeciwił się rozprzestrzenianym się po całym kraju ekscesom na tle religijnym. W ślad za rządem i Konwencją Komuna i hebertyści wkrótce zmuszeni zostali do potępienia dechrystianizacji i przyjęcia 6 grudnia (16 frimaire’a) dekretu o wolności kultu. Dekret ten, przynajmniej teoretycznie, miał położyć kres wystąpieniom antykościelnym.

Żywotność dechrystianizacji paryskiej uzależniona była ściśle od rozgrywek między partiami, toteż musiała osłabnąć po 16 frimaire’a. Natomiast losy dechrystianizacji na prowincji, po wycofaniu się hebertystów i Komuny, pozostały w rękach reprezentantów rządowych oraz innych, pochodzących z Paryża, lub miejscowych aktywistów<sup>8</sup>. Ich działalność wychodziła naprzeciw potrzebom wąskiej, lecz niezwykle aktywnej grupy społeczeństwa; bowiem nastroje antyreligijne szybko rozprzestrzeniały się zarówno wśród sankiuloterii stołecznej, jak i prowincjonalnej.

Można przyjąć za M. Vovellem, że dechrystianizacja była ruchem wielogniskowym, punkty zapalne powstawały bowiem niezależnie w miejscowościach bliższych i dalszych względem Paryża. Jednak generalnie fala wystąpień rozprzestrzeniała się w kierunku od stolicy ku granicom. I tak najbardziej oddalone tereny południowej Francji jesienią pozostawały jeszcze nietknięte, zaś aktywność dechrystianizatorów w tej części kraju wzmogła się w kilka miesięcy po wydarzeniach paryskich. Generalnie, poczynając od października – listopada 1793 r. (brumaire’a roku II) fala dechrystianizacji rozprzestrzeniła się na południe i południowy-wschód z ominięciem Normandii i zachodu. Eskalacja wystąpień miała miejsce do grudnia 1793 r. Przełom 1793

---

<sup>8</sup> Chyba niewielu spodziewało się, że rząd i Konwencja w istocie zainteresowane będą tolerancją religijną, skoro zasadniczym celem dekretu z 16 frimaire’a było uderzenie w siły polityczne związane z Komuną. Oficjalnie przez okres kilku miesięcy zachowywano w stolicy absolutne milczenie w tej sprawie, jakkolwiek trudno podejrzewać, aby zupełnie utraciono kontrolę nad wydarzeniami. Znamienne, że władze w Paryżu nigdy nie przeszkadzały i nie interweniowały w częstych wypadkach łamania dekretu. A już 18 frimaire’a Konwencja zatwierdziła, że utrzymane zostają zmiany, jakie zdążyli wprowadzić reprezentanci rządowi. Dotyczyło to zamykania kościołów, izolowania katolików poprzez zakaz publicznych modłów itp.

i 1794 r. (nivôse r. II) przyniósł spadek aktywności dechrystianizatorów. Kolejne „uderzenie” przypadło na okres od lutego do marca 1794 r. (od pluviôse'a do ventôse'a), przy czym wiele ośrodków było czynnych jeszcze późną wiosną i latem<sup>9</sup> Kult Istoty Najwyższej, wprowadzany tym razem przez ośrodki rządzące bardzo systematycznie od czerwca r. 1794, zdominował wprawdzie dechrystianizację prowincjonalną, ale jej zupełnie nie zlikwidował.

Z zachowanych w Archiwach Parlamentarnych przydługich listów i relacji, które dotyczyły przebiegu dechrystianizacji w kraju, w Paryżu robiono wyciągi i notatki. Częściowo zatracono w ten sposób indywidualizm relacji, ale jednocześnie ogólny obraz zyskał na jasności, dzięki czemu łatwiej prześledzić główne etapy i formy ruchu. Po pierwsze – aspekt czasowy. Na trwającą ponad pół roku akcję dechrystianizacyjną roku II składa się kilka etapów, z których każdy znamionuje inny charakter wystąpień, co z kolei związane jest z różnymi metodami działań dechrystianizatorów. Pierwszy okres zamieszek, okres jesienno-zimowy, zdominowały wandalskie, często krwawe akcje burzenia świątyń, ikonoklazm, pogańskie bachanalia oraz bezprecedensowe, w tak gwałtownej formie, prześladowania duchownych. Po kilku tygodniach takich działań, ale często niemal jednocześnie, wprowadzano na miejsce religii katolickiej kult Rozumu i męczenników rewolucji, którego zadaniem z kolei było ucywilizowanie form walki z Kościołem. Nie sposób zresztą przeprowadzić granicy między tymi dwoma etapami, były one bowiem ze sobą ściśle związane, jakkolwiek pierwszy z nich był nieodzownym warunkiem dla zaistnienia drugiego. Akty wandalizmu w większości przypadków wcześniej lub później zanikały, sukces zaś dechrystianizatorów zależał od czasu trwania świątyni Rozumu oraz od tego, w jakim stopniu i na jak długo udało się skłonić miejscową ludność do porzucenia Kościoła i uczestniczenia w nowych nabożeństwach. Z czasem, na wiosnę, udawało się doprowadzić na niektórych terenach do okrzepnięcia dechrystianizacji, dzięki czemu uroczystości nowego, laickiego kultu Republiki nabrały dostojności i ulegały pewnej standaryzacji. Kolejnym etapem było wprowadzenie kultu Istoty Najwyższej. Z kolei, biorąc pod uwagę inny aspekt – geograficzny – wyraźne są różnice w nasileniu aktywności dechrystianizatorów w zależności od terenu (najintensywniejsza była dechrystianizacja w departamentach centralnych Francji, okolicach Paryża, na północy i południowym-wschodzie). Ponadto inaczej wyglądała dechrystianizacja w miejscach, gdzie wprowadzano ją za przykładem okolicznych miast, tzn. tam, gdzie ulegała rozszerzeniu w sposób niejako naturalny, a inaczej, gdy była efektem działalności pionierskiej w danym terenie.

<sup>9</sup> M. Vovelle, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Paris 1988, s. 196.

Reprezentanci rządowi (*représentants en mission*) działali na terenie kraju od wiosny 1793 r. Podstawowym celem ich misji było kontrolowanie sytuacji w departamentach i ściąganie kontrybucji. Większość z nich jednak zaangażowała się niezwykle szybko i to z ogromnym oddaniem w akcję dechrystianizacyjną. Reprezentanci praktycznie nie potrzebowali kontaktować się ze stolicą, jako że, po pierwsze, z Paryża nie otrzymali wyraźnych instrukcji w kwestii dechrystianizacji, a po drugie ich uprawnienia były bardzo szerokie i czyniły ich praktycznie niezależnymi od ewentualnych wskazówek przełożonych. Należy w tym miejscu podkreślić, iż dla żadnej innej formy swojej działalności nie wykazywali oni tyle zainteresowania, ile dla walki z religią. Oficjalny dekret rządowy o zaborze dóbr kościelnych na potrzeby państwa (jedyny na dobrą sprawę akt prawny sankcjonujący akcję antykościelną) stanowił dla większości z nich punkt wyjścia do ostatecznej rozprawy z Kościołem. Poczynania dechrystianizacyjne reprezentantów w misji odnotowywano w Paryżu od pierwszych dni i w porównaniu z innymi dechrystianizatorami działalność tych ludzi była znacznie bardziej spektakularna; znano ich wszak w stolicy z imienia i nazwiska, więc to, co robili w terenie, nie mogło ująć uwadze rządu. Swoboda, jaką dał im Paryż, i respekt, jaki wzbudzali w kraju, pozwalały najbardziej zaciekłym na stosowanie wszystkich dostępnych metod, aż po krwawe rozprawy włącznie.

Na terenach, gdzie pojawili się reprezentanci lub ich wysłannicy, dechrystianizacja wybuchała nagle i żywiołowo. W dystryktach, w których walka z Kościołem prowadzona była już przed przybyciem wysokich przedstawicieli władz, o ile reprezentanta w ogóle nie było na miejscu lub zatrzymywał się tylko na krótki pobyt, najczęściej proces zamykania kościołów, niszczenia ołtarzy i dzwonów oraz wprowadzania dekad był znacznie rozciągnięty w czasie<sup>10</sup>. Niezawodny „papierek lakmusowy” obecności reprezentanta rządowego stanowiły masowe „abdykacje” księży. W znamienitej większości zarówno one, jak i małżeństwa duchownych były wymuszane przez reprezentantów i komisarzy wojskowych.

Najprędzej gorączka walki religijnej ogarnęła Nièvre pod rządami Fouchégo oraz Cher, gdzie działał Laplanche. W centrum Francji pracowała ekipa lyońska (Collot, Chateaneuf-Randou), w samym Lyonie zaś zaciekły antyklerykał Javoques, w departamencie Aisne – Lejeune. Na południu ekipa Laignelota i Lequinio w Charente, w okolicach Bordeaux – Ysabeau i Tallien<sup>11</sup>. To tylko kilka nazwisk najbar-

<sup>10</sup> Za przykład może służyć departament Drôme, gdzie reprezentant Boisset ograniczył się do krótkich odwiedzin, w wyniku czego walka religijna, w istocie niezbyt żarliwa i intensywna, tliła się tu od jesieni 1793 aż do maja 1794 r. (M. Vovelle, tamże).

<sup>11</sup> M. Vovelle, jw., s. 198–200.

dziej znanych i zasłużonych pionierów dechrystianizacji, tych, którzy trafiali na zupełnie „dziewiczy” teren i tworzyli wzorcowe metody postępowania dla swoich następców, instruowali pomocników, następnie wysyłanych w odległe zakątki departamentów. Byli i tacy, którzy poprzestawali na zamknięciu kościołów i zebraniu sreber; na przykład ekipa młodego A. Robespierre’a, działająca w Var, nie uczyniła wręcz nic, aby rozbudzić wśród mieszkańców nastroje antykościelne. Pobyt ich w terenie nie przyniósł obozowi dechrystianizacyjnemu żadnych korzyści. Stanowili jednak przypadek raczej odosobniony, generalnie bowiem większość reprezentantów rządowych skłaniała się ku środkom przymusu, stosowanego wobec katolickiej czy protestanckiej ludności. Bliższy był im przykład C. Javoquesa, który przy pomocy stworzonej przez siebie armii wymuszał posłuszeństwo, niż postawa brata Nieprzekupnego<sup>12</sup>.

Od zimy 1793 do lata 1794 r. przewinęło się przez Francję ok. 150 reprezentantów w misji. Pierwsi pozostali w terenie do nivôse’a (przełom grudnia i stycznia). Po zmianie wysłani zostali ludzie związani przede wszystkim z jakobinami (ściślej: robespierrystami). Ci znali już prawo z 16 frimaire’a, co więcej – składali nawet przysięgę, która nakazywała ostrożność (prudence) „notamment en matière d’opinion religieuse où la violence aigrit sans convaincre”. Mimo to wielu z nich wykazywało jeszcze większą zaciekłość w walce z Kościołem, choć z racji przysięgi musiała to być działalność dyskretniejsza. Sytuację mieli już o tyle ułatwioną, że bazowali na odpowiednio zwerbowanej przez poprzedników administracji lokalnej.

Reprezentanci systematycznie powiadamiali Paryż o postępach „esprit public”, pod którym to pojęciem, co znamienne, rozumieli wyłącznie postępy dechrystianizacji. Wśród listów lakonicznych, zamieszczonych w Archiwach Parlamentarnych, zdarzały się i bardziej szczegółowe opisy wyganiania księży i „nawracania” ludności przemocą na nową religię Rozumu. Relacje takie obfitują w inwektywy skierowane przeciw Kościołowi; wyzywano księży od zwierząt, szarlatanów, zaś naukę Kościoła niezmiennie przyrównywano do trucizny<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sposób Javoquesa na „fanatyków” katolickich był niezwykle skuteczny: „Le vrai moyen d’établir de germe de guerres civiles de religion c’est d’en parler. Toutes les mesures que vous prenez contre les cameleons qui se disent apôtres de différentes sectes seront éludées; il serait beaucoup plus simple de les fusiller”. (M. V o v e l l e, jw., s. 199. Carrier, topiąc dziesiątkami księży, trzymał się zasady Herault de Sechellesa, który głosił, że gdy reprezentant zamierza uderzyć, muszą to być potężne uderzenia i nigdy nie powinien zwracać uwagi na to, co miałyby do powiedzenia w tej sprawie przepisy (L. Blanc, J. Crétineau-Joly, *La contre-révolution*, Paris 1961, s. 31).

<sup>13</sup> Reprezentant z Somme i Oise pisał w styczniu 1794 r. do stolicy: „La vermine ecclésiastique est auprès sa dernière heure [...], les impostures de ces animaux sont tellement demasquées que les citoyens des campagnes aident eux-mêmes à vider les cidevants églises (...), les théâtres de charlatans qu’on appelait des autels sont ren-



Akcja dechrystianizacyjna przeprowadzana przez reprezentantów miała wyraźny aspekt materialny, ponieważ wszyscy oni dbali w pierwszej kolejności o zabór sreber i dzwonów. Następnym podstawowym ich zabiegiem było „oczyszczenie” terenu z niepewnych przedstawicieli lokalnych władz. Stanowiło to dobry początek do pracy nad mieszkańcami. Na terenach objętych dechrystianizacją oznaczało również wprowadzenie dechrystianizacji w kolejny etap – zebranie ludności wokół ołtarza Rozumu, co miało dodać powagi walce z Kościołem i nie pozwolić na to, aby była utożsamiana z prymitywizmem pogańskich świąt. Reprezentant, licząc na powagę autorytetu przedstawiciela stolicy, a tym samym na swoją skuteczność, zwykle zajmował się „oświecaniem”, szczególnie w wypadkach gdy towarzystwa ludowe czy sankiuloci nie wzbudzali swoimi naukami o „fanatyzmie” Kościoła posłuchu wśród mieszkańców<sup>14</sup>. Jeśli nie pomagała perswazja słowna, wydawali oficjalne zarządzenia i w obliczu prawa siłą egzekwowali uczestnictwo w świątach dekadowych, a władze lokalne zobowiązywali do natychmiastowej reakcji na jakiegokolwiek formy oporu<sup>15</sup>.

Reprezentanci rządowi postrzegani byli przez ludność jako intruzi z zewnątrz, nienawistni tyrani i gwałciciele ustalonego od pokoleń porządku. Świadczą o tym choćby liczne skargi na nich, jakie napływały do rządzących w Paryżu. Z drugiej jednak strony ludzie bali się i ustępowali, tym bardziej że reprezentant prawie zawsze, prawie w każdej miejscowości, znajdował poparcie wśród aktywistów. Dla nich zaś, prawdziwych lub koniunkturalnych antagonistów Kościoła, był on prawdziwym mężem opatrnościowym. Często przygotowywał i szkolił ich do przejęcia po nim terenu, zaszczepiał ducha walki tam, gdzie miejscowi dechrystianizatorzy czuli się niepewnie. Zdarzało się, że ci ostatni domagali się wręcz od władz w Paryżu przysłania słynącego ze skutecznych akcji antykościelnych reprezentanta. Niejaki

versés [...], des églises sont convertis en halles, de manière que le peuple va chercher sa nourriture où il allait depuis des siècles avaler du poison” (Archives Parlementaires, LXXXIII, 4 pluviôse, 32, s. 581).

<sup>14</sup> Towarzystwo ludowe z Maubeuge przedstawiało np. inaugurację popiersia Marata i Lepeletiera, qu’ils ont été portés dans toutes les rues, précédés d’une musique militaire jouant des aires patriotiques [...]. Arrivés sur la place à l’autel de la patrie, le représentant du peuple et le maire ont haranqué les citoyens. De retour dans la salle de nos seances plusieurs discours analogues à la fête ont été prononcés” (Archives Parlementaires, LXXXVII, 1 germinal [21 marca], 5, s. 9).

<sup>15</sup> Reprezentant w misji Monestier, działający w Lot-et-Garonne, wydał pisemne obwieszczenie, w którym wymagał od władz administracyjnych departamentu, aby składały bezzwłocznie sprawozdania z sytuacji w komunach, które ustanowiły świątynie Rozumu. Nakazywał też: „Les décades seront [...] suivies dans les temples [...] Tous les bons citoyens sont priés d’y assister [...]; ils sont également invités à y prononcer en public des discours animés de l’amour de la liberté (*Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan, etc., supprimés ou omis par Courtois*, t. 2, Paris 1828, s. 125).

obywatel Juge w liście do Komuny Paryskiej mówił o potrzebie drastycznych działań w obliczu oporu w dystrykcie Nyons i prosił o wysłanie reprezentanta Maigneta, który uporał się z podobnymi problemami w departamencie Bouche-du-Rhône, gdzie rozbił opornych, wielu zabijając, innych zastraszając<sup>16</sup>.

Pod koniec 1793 roku, kiedy reprezentanci i ich bezpośredni współpracownicy, ze względu na dekret o wolności kultu, „spuszczają z tonu”, coraz bardziej aktywni stają się dechrystianizatorzy z towarzystw ludowych i lokalnych ośrodków władzy municypalnej. Do tego czasu władze municypalne zachowywały pewną rezerwę w stosunku do ruchu, podobnie też szczyt aktywności towarzystw ludowych przypadł zasadniczo na wiosnę 1794 r., jakkolwiek uczestniczyły w dechrystianizacji od jesieni<sup>17</sup>. Generalnie, poczynając od grudnia, inicjatywa zdecydowanie przechodzi już w ręce ludzi z prowincji, których ogólnie można określić mianem aktywistów (*militants*).

Dechrystianizacja roku II była w znacznym stopniu dziełem tych właśnie ludzi. Zaangażowanie się w akcję przeciw Kościołowi i wierze wymagało od nich podjęcia decyzji o odcięciu się od własnych korzeni i „wyjściu” ze społeczności, w której wyrosli. Społeczeństwo pozostawało przecież wciąż chrześcijańskie. Jeżeli nawet powszechny od początku rewolucji trend antykościelny, a w szczególności wydarzenia przełomu 1793/94 r. dokonać miały znaczących spustoszeń w życiu religijnym Francuzów, trudno się spodziewać, aby kilka miesięcy choćby bardzo intensywnych działań antyreligijnych radykalnie odmieniło mentalność. Przeciętnemu Francuzowi, który opowiedział się za rewolucją, uczestniczył w zebraniach komitetów, wysłuchiwał przemówień, zachodził do klubów, nie mogło odpowiadać absolutne zerwanie z Kościołem, porzucenie domowej tradycji i osobistego sacrum. Na taki krok decydował się jedynie element najradykalniejszy: wszelkiego autoramentu aktywiści, zagorzali apostołowie rewolucji, mniej lub bardziej świadomi jej haseł, najprędzej odnaleźli swoje miejsce w szeregach dechrystianizacji. Podczas gdy inni często wykazywali zmęczenie długotrwałym chaosem, jaki panował w kraju, ci byli kręgiem wytrwałych, którzy postawili wszystko na jedną kartę. Jedni przystępowali do dechrystianizacji jako ateści przekonani o słuszności walki z „zabobonami”, inni traktowali ją jako kolejny etap walki ze starym porządkiem. Zdarzało się wielu takich, którym radykalna postawa rewolucjonistów zamknęła drogę powrotu do starego środowiska, mogli za-

<sup>16</sup> *Papiers inédits ...*, t. 2, s. 432.

<sup>17</sup> Stopień skuteczności tych przedstawicielstw władzy republikańskiej w przeprowadzaniu akcji antykościelnych przedstawiał się różnie, niemniej w skali kraju najistotniejsza była rola autorytetów na szczeblu departamentalnym, dalej municypalnym, a w końcu zgromadzeń ludowych – choć linia podziału pozostawała płynna (M. V o v e l l e, *La Révolution...*).

tem jedynie trwać w swoim radykalizmie, spodziewając się jednocześnie, że udział w dechrystianizacji wyniesie ich do władzy.

Dechrystianizatorzy wywodzili się zarówno z szeregów burżuazji, inteligencji, jak i środowisk najemnych pracowników. Zbiorowy portret tej grupy rewolucjonistów jest trudny do przedstawienia. Istnieją precyzyjne badania R. Cobba dotyczące innej grupy dechrystianizatorów, komisarzy politycznych armii rewolucyjnej, z których wynika, że wśród tej części dechrystianizatorów dominowały elity<sup>18</sup>. Daje to, w pewnym stopniu, podstawy do analogicznego traktowania pozostałych wojujących adwersarzy Kościoła, jakkolwiek wypada pamiętać, że poza szeregiem działaczy związanych z rządem czy armią stały rzesze bezimiennych, często niewykształconych, a bardzo aktywnych i skutecznych sankiulotów. A. Soboul twierdził wręcz, iż dechrystianizacja była przede wszystkim ruchem sankiulockim<sup>19</sup>. W tym miejscu warto się zatrzymać nad określeniem tego, kogo uważano za sankiulotę. Tradycyjnie przywykło się utożsamiać ich z ludem, a ściślej z jego warstwami najniższymi. Tymczasem z badań przeprowadzonych wśród sankiulotów paryskich wynika, że tylko część wywodziła się ze środowisk ubogich, płatnych pracowników; we wszystkich sekcjach stanowili oni niewiele ponad 10%. Pozostali to przedstawiciele drobnych zawodów rzemieślniczych i kupcy oraz urzędnicy<sup>20</sup>. Ci wszyscy tworzyli komuny i komitety rewolucyjne, które rzeczywiście od pierwszych tygodni stały się najpewniejszym oparciem dla dechrystianizacji. Dotyczyło to nie tylko sekcji Paryża, ale i sankiulotów na prowincji.

Szereg listów napływających z całego kraju do Konwencji świadczy, że władze lokalne nie stanowiły w walce z Kościołem tylko siły pomocniczej, ale potrafiły nią same pokierować. I tak np. zgromadzenie z Laurun donosiło, że decyzję o zamknięciu kościoła podjęło we własnym gronie, po czym odbyły się dyskusje z obywatelami. Podkreślali, iż „postępy Rozumu” w ich dystrykcie są tym bardziej zdumiewające, że pozbawieni byli jakiegokolwiek instruktazu z zewnątrz<sup>21</sup>. Na szczeblu lokalnym decyzje o zamykaniu świątyń zapadały w towarzystwach ludowych i klubach jakobińskich. Nie oznacza to, iż wszyscy ich członkowie deklarowali chęć walki z Kościołem. Decyzje takie podejmowane były często w atmosferze wewnętrznych niepokojów

<sup>18</sup> Na 80 cytowanych przez R. Cobba przypadków 2/3 stanowili prawnicy (18), burżuazja (15), lekarze i nauczyciele (6), eksksięża (12). Rzemieślników było 17, a chłopów, najemnych pracowników miejskich i żołnierzy – po 3 (M. V o v e l l e, jw., s. 228).

<sup>19</sup> A. S o b o u l, jw.

<sup>20</sup> W sekcjach paryskich rzemieślnicy stanowili 41%, kupcy – 16%, urzędnicy i przedstawiciele wolnych zawodów – 15% (A. S o b o u l [red.], *Dictionnaire historique de la Révolution Française*, Paris 1989, s. 960).

<sup>21</sup> Archives Parlementaires, LXXXIII, 20 nivôse, 24, s. 142.

i braku jednomyślności. Wielu działaczy klubowych sprzeciwiało się antyreligijnej polityce w obawie przed reakcją ludności. Po 16 frimaire'a próbowano mitygować zażartych militants powołując się na dekret o wolności kultu. Najczęściej jednak opór ten był słaby i dechrystianizatorzy perswazją lub groźbą zmuszali współtowarzyszy do posłuszeństwa<sup>22</sup>. Sankiuloci lubili podkreślać swoją rolę w udanej akcji dechrystianizacyjnej, szczególnie w wypadkach gdy ich wcześniejsze prośby o pomoc w walce z duchowieństwem nie spotykały odzewu w ośrodkach centralnych. Komitet rewolucyjny z Condrieu zaznaczał: „Cette victoire n'est pas denuée d'importance. C'est les sans-culottes (et ne les oubliez pas!) et le même génie de la liberté...” były przyczynami powodzenia akcji<sup>23</sup>.

Jeżeli miejscowym aktywistom nie starczało krasomówczego polotu w pouczaniu ludności, sprowadzali wędrownych „apostołów” dechrystianizacji. Owi zelanci dechrystianizacji to przede wszystkim ludzie wykształceni; dziennikarze, lekarze, niejednokrotnie księża konstytucyjni albo eks-duchowni. Trudnili się głównie wygłaszaniem „kazań” o treściach republikańskich i antykościelnych, starając się przeniknąć do zwykłych klubistów czy nawet nie zaangażowanych w życie polityczne obywateli, którym tłumaczyli celowość walki z Kościołem. Towarzystwa ludowe również na własną rękę starały się „wyławić” z własnego grona najbardziej wykształconych i elokwentnych, aby ich wysyłać do sąsiednich komun<sup>24</sup>.

W akcji dechrystianizacyjnej przeprowadzanej siłami samych sankiulotów z reguły nie było miejsca na planowe pokierowanie wydarzeniami, postawienie sobie celów wychodzących poza te, które dotyczyły zniszczenia ołtarzy i uroczystego świętowania. Rozpoczynający akcję niekoniecznie mieli pojęcie o tym, dokąd ma ona prowadzić. Oczywiście kontrolę szybko przejmowały lokalne ośrodki władzy municypalnej czy departamentalnej. Niemniej wydaje się, że dechrystianizacja r. II właśnie w pierwszym etapie, przy demonstracji jakiejś prymitywnej gwałtowności, była manifestacją ludowej mentalności, która wyrażała się nieodmiennie w ikonoklazmie i autodafé. Jakkolwiek bowiem proces zamykania świątyń był stosunkowo rozciągnięty w czasie, to największą gorączkę przeżyła Francja w ciągu trzech

<sup>22</sup> Wzorcowy przykład daje towarzystwo ludowe z Morlaas. 20 pluviôse'a (8 lutego) zdecydowano zająć kościół. Na 36 członków 24 głosowało za, 1 poprosił o kilka dni zwłoki, inny sprzeciwił się, „mais un autre membre ayant demandé que les fanatiques soient exclus de la société, les deux derniers votans ont déclaré qu'ils n'avaient pas compris le sens de la question et qu'après en avoir entendu l'explication, ils votaient avec plaisirs pour l'affirmative” (Archives Basses-Pyrennees, 27L1, [w:] R. C o b b, *Les armées révolutionnaires. Instrument de la terreur dans les départements, avril 1793 – floréal an II*, t. 2, Paris 1961, s. 651.

<sup>23</sup> Archives Parlementaires, LXXXV, 2 ventôse, 24, s. 269.

<sup>24</sup> M. V o v e l l e, jw., s. 225–227.

miesiący, od października do grudnia 1793 r., gdyż z tego czasu pochodzi większość doniesień o niszczeniu i paleniu obrazów i dewocjonalii. Akty wandalizmu, początkowo żywiołowe i chaotyczne, z czasem zaczęły nabierać charakteru niemal rytualnego. Na oczach zdumionych wiernych odbywały się całe przedstawienia, ocierające się o burleskę. Płonącym stosom z resztkami posągów świętych towarzyszyły pochody ze szczątkami obrazów i kukłami. Tańczono i śpiewano, urządzano maskarady i bankiety wydawane na cześć Republiki. Ogotacaniu kościołów towarzyszyło nieraz pijaństwo; jako naczyn używano kielichów mszalnych. Demonstrując zaś uwolnienie od wiary chrześcijańskiej sankiuloci podmieniali wodę na wino, udowadniając w ten sposób, że sami potrafią dokonać cudów; „la liberté fait aussi bien que le fanatisme”<sup>25</sup> – argumentowali. Trudno przeprowadzić granicę między tym, co robiono metodycznie, ze świadomością zerwania z przeszłością, a gdzie zaczynał się zwykły wandalizm rozentuzjzmowanego tłumu.

Poza wszystkim dechrystianizacja wymierzona przeciw duchowieństwu oznaczała także walkę z monarchią. W wersji sankiulockiej akcenty antyroyalistyczne wplatanie były w uroczystości antykościelne w charakterystyczny sposób; np. w Metz wystawiono trumnę z koroną i piuskami oraz kukłą Pitta jako „wroga rodzaju ludzkiego”, wszystko zaś było umieszczone na wozie ciągniętym przez osła, który zaopatrzono w tablicę: „jestem użyteczniejszy od króla”<sup>26</sup>. Tego typu „patriotycznym” wystąpieniom sprzyjały także święta cywilne, organizowane całkowicie legalnie, z „błogosławieństwem” Paryża. Fetowanie zwycięstw Republiki na frontach wewnętrznym i zewnętrznym było w ciągu 1793 i 1794 r. dosyć częste, a jako że oficjalnie podkreślano w czasie tych uroczystości powiązania Kościoła z wrogami rewolucji, stwarzano możliwości do tego, aby manifestacje dechrystianizacyjne wplatały się w święta państwowe niejako naturalnie, potęgując zresztą ogólny chaos. Sprzyjało to, rzecz jasna, dechrystianizatorom, którzy tym sposobem „obchodzili” dekret o wolności kultu. Sankiuloci potrafili, nieoczekiwanie dla uczestników, przemienić spokojne święto w antyreligijny tumult. Następowo wymieszanie nakładających się obrazów rewolucji; tej spod znaku filozofii oświeceniowej, haseł wolności, walki z rojalistami i Anglią, oraz tej ludowej, wypełnionej sankiulockimi tańcami i przebierankami. Z takiego kolażu wyłaniał się z czasem pewien scenariusz obrzędów, powstawała nowa, rewolucyjna liturgia.

Wandalizm, jako stały element dechrystianizacji, właściwy był nie tylko postępowaniu cywilnych dechrystianizatorów, bowiem według badań R. Cobba charakteryzował także poczynania armii rewolucyj-

<sup>25</sup> M. V o v e l l e, jw., s. 100.

<sup>26</sup> M. V o v e l l e, jw., s. 168.

nej. Interwencje przeprowadzane przez wojsko w ramach dechrystianizacji należały do najbrutalniejszych. Rodzaj dzikiej radości, z jaką dopuszczano się burzenia dosłownie całych kościołów, dowodzi, zdaniem Cobba, osobistego zaangażowania szeregowych żołnierzy. Tym bardziej dotyczyło to oficerów. Nie można nie brać pod uwagę propagandy libertyńskich i antyreligijnych broszur, które docierały do wojska<sup>27</sup>. Choć jednocześnie w grę wchodził też element strachu: armia w terenie przygotowana była na ataki federalistów, liczyła się z wrogim nastawieniem ludności, ciągle obawiano się wybuchu nowej Wandeï. Instynkt obronny i chęć pomszczenia zabitych przez rojalistów towarzyszy były zatem równie ważnym źródłem agresywności skierowanej przeciw Kościołowi i wiernym jak antyklerykalizm żołnierzy<sup>28</sup>.

W dechrystianizacji udział brała zarówno armia paryska, jak i armie departamentalne. Armia paryska w marszu na Lyon dopuściła się szeregu krwawych akcji (m.in. w Auxerre i Yonne), w okolicach Lyonu pozostawała czynna do wiosny 1794 r., wysyłając bataliony do Nièvre oraz dalej na północ. Z kolei armie prowincjonalne miały mniejszy wpływ na wzbudzanie ognia dechrystianizacji, choćby z racji tego, że rozwinięta dechrystianizacja w terenach peryferyjnych rozpoczęła się od ventôse'a (luty – marzec), tzn. w chwili gdy armie te już nie istniały. Na terenie całego kraju działały ponadto uzbrojone oddziały wolontariuszy, które miały swój poważny udział w rozprzestrzenianiu się symboliki walki z Kościołem (osły, maskarady)<sup>29</sup>.

Generalnie oddziały wojskowe nie działały w oderwaniu od miejscowych sił dechrystianizacyjnych, stanowiły raczej podporę dla akcji lokalnych władz i sankiulotów. Często wykorzystywali je reprezentanci w misji. Armia działała zatem na zasadach żandarmerii, choć potrafiła też przeprowadzić akcję na własną rękę. Komisarze armijni chętnie zajmowali się prowadzeniem „misji” oświecania ludności, podpierając się argumentami siły zbrojnej. Ich uprawnienia, podobnie jak miało to miejsce w wypadku reprezentantów rządowych, także były dość szerokie<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Np. „Père Duchesne” Héberta, zawierający szereg treści antyreligijnych, na przełomie 1793/94 r. był czytany na równi z raportami rządu. I to zarówno w towarzystwach ludowych, gdzie poszczególne numery publicznie komentowano, jak i w armii, do której były systematycznie dostarczane na zamówienie ministerstwa wojny; zob. A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême*, Paris 1892, s. 170–172.

<sup>28</sup> R. Cobb, jw., s. 639. Autor twierdzi, że oddziały wojskowe o wiele chętniej prowadziły akcję dechrystianizacyjną (jakkolwiek różne powodowały nimi pobudki – nie do pogardzenia były bogate łupy kościelne), niż uczestniczyły w działaniach na granicach kraju czy w ściąganiu podatków.

<sup>29</sup> R. Cobb, jw., s. 672–688; M. Vovelle, jw., s. 208–213.

<sup>30</sup> Bywało, że nie kończyło się na zabranii dóbr kościelnych. Armia prowincjonalna pod dowództwem Le Batteaux rozstrzeliwała wiernych wychodzących ze świątyni. Jej marsz w okolicach Vannes przypominał ekspedycję karną w kraju nieprzyjaciela; zob. R. Cobb, jw., s. 676.

Prowincjonalnych dechrystianiatorów i żołnierzy zbliżała do siebie podobna mentalność, toteż współpraca kształtowała się dość harmonijnie. Archiwa departamentalne odnotowują szereg przykładów takiej udanej i ścisłej kooperacji, którą sankiuloci potrafili zresztą bardzo umiejętnie wykorzystywać. Często wyglądało to w ten sposób, że komitety rewolucyjne czy władze lokalne uchwały zamknięcie kościoła, jednakże nie od razu były skłonne afiszować się ze swoją decyzją przed mieszkańcami, szczególnie jeśli miały podstawy obawiać się reakcji współobywateli. Cywile pozostawali wówczas w cieniu, a przeprowadzeniem akcji zajmowało się wojsko. W ten sposób żołnierze jako intruzi z zewnątrz przyjmowali odpowiedzialność za gwałty, natomiast miejscowi dechrystianizatorzy przystępując do budowy świątyni Rozumu mogli uchodzić za ludzi o czystych rękach. Niejednokrotnie wystarczała sama świadomość obecności armii w okolicy, aby dosłownie kilku aktywistów czuło się na tyle pewnie, że rozpoczęli akcję, nie oglądając się nawet na sprzeciwy ze strony komitetów czy władz.

Działalność dechrystianizacyjną armii cechowała efemeryczność. Podobnie jak to było w przypadku reprezentantów w misji, wędrownych „apostołów” dechrystianizacji, tak i oddziały wojskowe, przejmując inicjatywę lub działając jedynie jako wsparcie dla miejscowych, ze względu na ograniczony czas stacjonowania, nie mogły wywierać wpływu na ostateczny kształt i trwałość dechrystianizacji w poszczególnych miejscowościach. Jeżeli nie dość silne było środowisko dechrystianizacyjne wśród władz i klubistów, to, znowu podobnie jak w wypadku reprezentantów, po wymarszu wojska ołtarze od razu wracały na dawne miejsce. Zjawisko to było nagminne szczególnie na wsiach, gdzie brakowało przygotowanych do działania, oddanych sprawie dechrystianizatorów. Naturalnie lepiej kształtowała się sytuacja w miastach. Tu działali sankiuloci, którzy angażowali się w walkę z Kościołem z większą świadomością, zupełnie dobrowolnie, nie ulegali naciskom z zewnątrz, niczego nie musieli robić wbrew sobie czy na rozkaz.

Było oczywistym dla dechrystianizatorów, że stan „tabula rasa”, jaki istniał po odrzuceniu chrześcijaństwa, nie miał przyszłości, a postulat kreowania „homo novus” wymagał „spoiwa” o charakterze religijnym. Stąd powodzenie kultu Rozumu, który ze święta republikańskiego szybko awansował do rangi religii. Religii, od której nikt nie wymagał objawień i długich lat krystalizowania się dogmatów. Powodzenie kultu Rozumu ściśle związane było z niedookreślonością i mglistością założeń, a co za tym idzie – ze swobodą interpretacji. Granice pomiędzy sankiulockimi bachanaliami a regularnymi, „liturgicznymi” świętami nowej wiary były nieprecyzyjne. Ale właśnie to sprzyjało naturalnej adaptacji dostojnego kultu paryskiego na gruncie prowincji. Trudno nawet mówić o istotnej roli Paryża w jego rozpowszechnianiu, chociażby z tego względu, że wiele ośrodków w kraju

przyjmowało go niezależnie od wpływów stołecznych, a raczej za przykładem sąsiadów. Święta ku czci Rozumu, nawet jeśli zachowywały dostojny charakter, nabierały miejscowego kolorytu. Ludowy wizerunek obrzędów zapewniał mu gorące poparcie sankiulotów. Wnieśli oni zresztą propozycje wkomponowania elementów własnej tradycji, np. kultu męczenników rewolucji (Marata, Lepeletiera, Chaliera), który stanowił afirmację ich ideałów: walki z kontrrewolucją, zabobonami i męczeńskiej śmierci w obronie Republiki. W interpretacji sankiulotów owi pierwsi „święci” republikańscy nadali abstrakcyjnemu kultowi bardziej zrozumiały i ludzki wymiar<sup>31</sup>. Kult Rozumu utrzymywał się stosunkowo długo; wygasając w jednych ośrodkach, pojawiał się w innych – aż do końca lata 1794 r. Nie zdołał go zupełnie zneutralizować ani opór Kościoła, ani kult Istoty Najwyższej, który od maja 1794 r. był alternatywną dla ludowej formą dechrystianizacji<sup>32</sup>.

Konwencja i rząd odwróciły się z niesmakiem od kultu Rozumu, skoro tylko ten przybrał na prowincji jednoznacznie plebejski charakter. Stało się tak, mimo że jeszcze na jesieni 1793 r. cieszył się on ich poparciem. Oficjalne *desintéressement* Paryża wobec ruchu antykościelnego w kraju wytwarzało sytuację, w której dechrystianizatorzy uznali się jedynymi kreatorami nowej rzeczywistości. Trwająca ponad pół roku rewolucja kulturalna w znacznym stopniu oddała władzę w ręce komitetów, towarzystw ludowych i sankiulotów. W naturalny sposób sprzyjało to rozwojowi pewnych anarchistycznych cech w działalności dechrystianizatorów prowincjonalnych. Powstała jedyna w swoim rodzaju mapa religijna Francji. W jednym miejscu obowiązywały dekady, podczas gdy w innym tolerowano niedziele, nie rezygnując wszak ze świąt ku czci „martyrs de la liberté”. Tu obchodami świąt zajmowały się towarzystwa ludowe, gdzie indziej „kapłanami” kultu republikańskiego byli oficerowie armii. W pewnych zakątkach kraju do akcji dechrystianizacyjnej mianowano „misjonarzy republi-

<sup>31</sup> Kult męczenników był oficjalnym, zupełnie laickim kultem na długo przed jesienią 1793 r. Nb. jego obecność w żaden sposób nie kolidowała z obecnością Kościoła. Natomiast wtopienie go w liturgię związaną z kultem Rozumu nadało mu automatycznie wyrazu *stricte* religijnego. Archiwa Parlamentarne zachowały liczne opisy tych świąt. Towarzyszyły im pochody z kwiatami, tańcami, lektura patriotycznego tekstu, a także odczytywanie raportów władz centralnych o aktualnej sytuacji politycznej (np. list komitetu rewolucyjnego z Rouen, Archives Parlementaires, LXXXVII, 11 ventôse, 29, s. 605).

<sup>32</sup> Kult Rozumu rozwijał się najintensywniej zimą i na wiosnę 1794 r. aż do floréala r. II (maj 1794 r.), kiedy to powoli ustępował kultowi Istoty Najwyższej. W stosunku do tego ostatniego, na podstawie adresów Archiwów Parlamentarnych, wydawać by się mogło, iż kult Rozumu był słabiej rozwinięty. W rzeczywistości rozpowszechnienie jego świąt było długofalowe, nie skończyło się, jak większość akcji destrukcyjnych, zimą. Do Konwencji przychodziło przy tym znacznie mniej adresów o świątyniach Rozumu w porównaniu z ilością spisanych *in situ* (M. V o v e l l e, jw., s. 159).



kańskich” (zwykle w liczbie 12, wzorując się na apostołach), a były i miejsca, gdzie kult męczenników rewolucji uznano za przesad<sup>33</sup>. Swoisty underground zaczęły tworzyć półjawne zgromadzenia kobiet odmawiających litanie do Marata i do Jezusa jednocześnie oraz tajne sekty, które widziały w rewolucji nadejście millennium i interpretowały to jako „dobrą nowinę”. Obok męczenników wolności pojawili się „święci prostaczkowie”, często ofiary broniących się katolików czy szuanów; stawiano im ołtarze, znoszono wota, przyprowadzano kaleki w celu uzdrowienia<sup>34</sup>. Z pewnością takie przejawy „religijności” ludowej, wyrosłe z dechrystianizacji, znalazły się na antypodach wyobrażeń i planów ambitnych rewolucjonistów paryskich pragnących wykreować „homo novus”.

Śledząc różnorodność form nowej quasi-religijności warto zastanowić się nad pytaniami: w jaki sposób swój stosunek do religii postrzegali sami dechrystianizatorzy, jak oceniali swoje potrzeby w tym zakresie i czy w ogóle w ich wypadku zasadne jest mówienie o jakiegokolwiek religijności. Reprezentanci w misji, komisarze polityczni, oficerowie w armii, wędrowni „apostołowie” to najczęściej ateści. Z reguły nie kryli się ze swoim ateizmem, mimo oficjalnego potępienia przez rząd takiej postawy. Prości, niewykształceni żołnierze również często byli wrogo usposobieni nie tylko do kapłanów, ale i do samych dogmatów wiary chrześcijańskiej<sup>35</sup>. Na porządku dziennym były wystąpienia jak to w Andressin (dep. Ariège), gdzie komisarz wraz z oficerem wygłaszali do ludzi „kazania”, w których twierdzili, że nie ma ani boga, ani diabła, ani nieba czy piekła, „que Jesus-Christ etait un jean-foutre, un verole, et sa mère une putain”<sup>36</sup>.

Natomiast w wypadku urzędników władz lokalnych, członków komitetów rewolucyjnych czy szeregowych sankiulotów na prowincji sytuacja była znacznie bardziej skomplikowana. Niejednokrotnie wprawdzie aktywiści w swoich przemówieniach i kontaktach z ludnością dawali wyraz pogardzie dla religii w jej stanie obecnym, ukształtowanym przez „zabobony” Kościoła, zaś sankiuloci szczególnie lubowali się w rubasznym traktowaniu dogmatów. Niemniej na podstawie Archiwów Parlamentarnych zauważyć można także, że znacznie częściej, niż miało to miejsce w wypadku reprezentantów rządowych czy wojskowych, podkreślali swoją niechęć do ateizmu. Trudno precyzyjnie rozstrzygnąć, w jakim stopniu było to ich wewnętrzne przekonanie, a w jakim werbalna deklaracja składana przed Konwencją. Wydaje się jednak, że w licznych przypadkach były to listy szczere, w któ-

<sup>33</sup> A. Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris 154, s. 106.

<sup>34</sup> M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire*, Paris 1985, s. 94, 131, 186.

<sup>35</sup> R. Cobb, jw.

<sup>36</sup> Archives Nationales, F74444 (adres towarzystwa z Saint-Girons, nivôse r. II), [w:] R. Cobb, jw., s. 679.

rych chętnie powoływano się na wolę Boga, jakkolwiek Jego wyobrażenie pozostawało nieprecyzyjne i często, pod wpływem nowych prądów, wiązało się z ideą Rozumu, Prawdy, Sprawiedliwości. Niejasności we własnej, nowej „wierze” nie starano się zresztą rozwikłać<sup>37</sup>. Najistotniejsze było to, że kult Rozumu w interpretacji swoich wyznawców sprzeciwiał się temu, o co łatwo było podejrzewać swobodne, ludowe igrzyska na gruzach kościołów – wewnętrznej pustce i ateizmowi właśnie. W rzeczywistości przed jednym i drugim broniono się z miernym skutkiem, a nowy mistycyzm republikanów opierał się wyłącznie na dostojnych ceremoniach i ograniczał tylko do nich.

Jeżeli sankiuloci potępiali bezbożność, to czynili tak przede wszystkim z wewnętrznej potrzeby identyfikowania swoich poczynań z wolą siły nadprzyrodzonej. I wcale nie musiał im przeszkadzać fakt, że z założeń nowej wiary niewiele mogli zrozumieć. Ponadto postawa taka wynikać mogła z potrzeby uczestniczenia w obrzędach religijnych, nawet jeśli były one jedynie substytutem religii. Nie bez przyczyny wszystkie ceremonie dechrystianizatorów tworzone były na obraz i podobieństwo mszy katolickiej.

Mówiąc o jakiegokolwiek religijności czy raczej pseudo-religijności ludzi związanych z dechrystianizacją, należy mieć na uwadze zarówno jej zróżnicowanie, jak i eklektyzm. Nie wszyscy sankiuloci, a przynajmniej nie od razu, oddawali hołd jedynie abstrakcyjnemu Rozumowi. Wielu nie zapomniało o Bogu chrześcijańskim, tyle tylko, że teraz sami kształtowali Jego wizerunek i dopasowywali do własnych potrzeb. Od początku rewolucji zakorzeniła się w środowiskach sankiulockich wizja Boga przyjaznego i dobrotliwego, który stał w opozycji do wymagającego i surowego Boga Kościoła katolickiego. Na nowo odczytywano wartości ewangeliczne rozumiejąc je teraz w powiązaniu z naczelnymi ideami rewolucji. Przy czym zasługę w rozpowszechnianiu takich haseł mieli nie tylko publicyści antykościelnych pism, typu „Père Duchesne”, ale także przedstawiciele samego Kościoła<sup>38</sup>. Jakby na marginesie kultu Rozumu i męczenników rewolucji wykształciło się wśród sankiulotów specyficzne zjawisko, swoista wiara w Jezusa

<sup>37</sup> Towarzystwo ludowe z Taurber pouczało współobywateli: „Ne disputez jamais de l'exellence de tel ou tel culte, il n'appartiennent pas à l'homme [...], mais si des athées osaient jamais vous dire: plus de Dieu, tout finit à la mort [...] fuyez ces êtres immoraux [...]. Il est un culte simple, un culte général qui recusat tous les cultes, c'est le culte nationale de la raison et de la liberté [...]. Suivre les lois...c'est suivre la volonté de Dieu même” (Archives Parlementaires, LXXXIII, 25 nivôse [14 stycznia], 72, s. 335).

<sup>38</sup> Głoszenie przez Héberta aliansu Ewangelii z Rewolucją nie było nowością; u progu 1789 r. nie tyle świeccy, co właśnie zapaleni do nowych idei kapłani, jak ks. Fauchet, ks. Lamourette, odwoływali się do wzorców pierwotnego chrystianizmu, przedstawiali Jezusa jako przyjaciela ubogich, człowieka z ludu, wroga społecznej nierówności. Poza tym wątek tegoż aliansu spotykany jest w „Zeszytach skarg”; J. B a s z k i e w i c z, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993, s. 280.

Chrystusa – Sankiulotę. Stał się on symbolem prostoty i ubóstwa. Sankiuloci chętnie przypominali, że ani złoto, ani pieniądze nie były ozdobą tego, który stworzył chrześcijaństwo<sup>39</sup>. Przy czym nawrót do bezpretensjonalności pierwszych chrześcijan był oczywiście deklarowany jedynie werbalnie, a opierał się na zgoła innych zasadach i – mimo wyrażanego szacunku – daleko mniejszym dystansie do spraw Boskich. Były nawet pomysły, aby umieścić Jezusa-Sankiulotę w Panteonie obok Rousseau i Marata. Jednocześnie taka postawa wobec nauki Jezusa nie przeszkadzała sankiulotom pić wino z mszalnych kielichów i udowodniać, że dotykanie świętości nie sprowadzi zemsty Bożej.

Jeżeli zatem nawet w niektórych środowiskach dechrystianizacyjnych przyjmowano albo raczej tolerowano dogmaty chrześcijańskie, to zawsze w imię nowych idei i ze zdecydowanym ich przewartościowaniem. Należy jednocześnie pamiętać o tym, że dechrystianizacja r. II z całą swoją gwałtownością i bezkompromisowością w oczywisty sposób sprzyjała radykalizacji postaw religijnych wśród aktywistów, toteż wielu z nich, jeśli nawet początkowo nie odrzucało zupełnie podstawowych założeń wiary, z czasem przechodziło na pozycje ateistyczne.

Zatem zadanie, jakie stanęło przed nimi, polegało na oderwaniu od Kościoła pozostałych, nie zaangażowanych w przemiany rewolucyjne Francuzów. Dodajmy zresztą, że zadania tego w 1794 r. nie udało się zrealizować w zadowalającym dla dechrystianizatorów stopniu. Wypada w tym miejscu powtórzyć, że najbardziej fanatyczni dechrystianizatorzy r. II to w dużej mierze elity społeczne, nierzadko ludzie wykształceni<sup>40</sup>, i że wśród samych sankiulotów przedstawiciele tzw. ludu stanowili mniejszość<sup>41</sup>. Szerokie, niewykształcone warstwy społeczeństwa w ruch dechrystianizacyjny włączyły się, zatem, w stopniu dość ograniczonym. Wprawdzie w listach do Konwencji komitety rewolucyjne i indywidualni dechrystianizatorzy informowali o powszechnym uczestnictwie wszystkich obywateli danej miejscowości w świętach Rozumu i walce z „fanatyzmem”, ale był to raczej zabieg czysto propagandowy dla podkreślenia własnej skuteczności. Równie zresztą możliwe, że pisząc o obywatelach miano na myśli jedynie aktywnych republikanów. W każdym razie obraz, jaki docierał do Paryża, był

---

<sup>39</sup> Sankiuloci lubili podkreślać, że więcej znaczy dla Chrystusa ofiara w naczyniach drewnianych niż w złotych, księżowskich kielichach, przypominali Jego przywiązanie do prostaczków i pokrzywdzonych. Słowem – po raz kolejny uderzano w tony, które od stuleci znane były ruchom reformatorskim i schizmatycznym w Kościele. Z zasadniczą jednak różnicą. „Dobry Bóg”, nieodmiennie rozpatrywany w kontekście zepsucia Kościoła, w interpretacji dechrystianizatorów nigdy nie oznaczał chęci reformowania tegoż Kościoła. Rewolucja, a zatem i dechrystianizacja, nie były wszak reformistyczne, lecz millenarystyczne.

<sup>40</sup> 2/3 to prawnicy, lekarze i nauczyciele (M. V o v e l l e, *La mentalité...*, s. 178).

<sup>41</sup> Por. przypis 20.

jednostronny. Rzadko Archiwa Parlamentarne zamieszczały głosy sprzeciwu wobec akcji dechrystianizacyjnej<sup>42</sup>. Niemniej opór istniał nie tylko na terenach, gdzie dechrystianizacja została jednoznacznie odrzucona, ale też i tam, gdzie odnosiła znaczące sukcesy. Świadczyło o tym chociażby rozdrażnienie dostrzegalne w listach reprezentantów w misji czy prowincjonalnych aktywistów. Nigdy o przywództwo w zamieszkach antyrepublikańskich nie oskarżali oni świeckich; zawsze niezaprzyśiężony kler<sup>43</sup>, jednakowoż z trudem przychodziło im utrzymywać obraz otumanionych wieśniaków, którzy tylko dzięki szarlatanerii księży opierali się naukom republikańskim. W pismach prywatnych i pamiętnikach sami szczerze przyznawali, że mogą liczyć jedynie na znikomą część mieszkańców i to głównie tych zaangażowanych politycznie<sup>44</sup>.

W istocie opór czynny miał znikomą siłę tam, gdzie dechrystianizacja miała charakter śladowy, tzn. na zachodzie, od Normandii po Akwitanię, cała „biała” Francja (płn.-wsch.); były to tereny peryferyjne. Natomiast miejsca „gorące” pokrywały się z terenami o nasilonej dechrystianizacji – wokół Paryża, centrum Francji, okolice Lyonu<sup>45</sup>. Nasilone walki wystąpiły od grudnia do lutego 1794 (frimaire – nivôse r. II). Z pewnością tym, co wywoływało największe oburzenie wśród wiernych, nie było ośmieszanie Kościoła czy wprowadzanie republikańskich kultów. Najszybszą reakcję powodowało fizyczne niszczenie kościołów i ołtarzy, czyli tego, co od pokoleń jako święte i nietykalne stanowiło ważną część ich życia. Na terenie gdzie, mimo oporu, dechrystianizatorzy zdołali się umocnić, wierni z kapłanem przechodzili do „konspiracji”. Jeżeli nawet zabrakło księży (deportacje, emigracja,

<sup>42</sup> Znikoma jest ilość listów pochodzących od ludzi bezpośrednio zainteresowanych w utrzymaniu w mocy dekretu z 16 frimaire’a. Jeżeli już odnotowywano, to tylko głosy bardzo powściągliwe jak ten księdza Grosa, ufającego w moc prawa Republiki: „Un temps de révolution n’est autre chose qu’un temps de combat de la raison contre la raison, de la force contre la force. Opposer la force a la raison, c’est n’est plus la révolution; [...] c’est tyranie. Il est digne de vous, sages représentants, d’assurer à tous les citoyens la jouissance de leurs droits” (Archives Parlementaires, 16 nivôse, 4, s. 33).

<sup>43</sup> Agent rządowy Gouchon w liście datowanym na 24 prailiala (czerwiec 1794 r.) przedstawił Komitetowi Bezpieczeństwa Powszechnego sytuację w Lyonie, gdzie wszystkie bogate kobiety mają „czelność” otwarcie popierać Kościół i nakłaniać do tego młodzież. „Dewotki” cytują Ewangelię, nawołując do walki za króla. Agent nie ma najmniejszych wątpliwości, że za wszystkim stoją księża, gdyż kobiety, jego zdaniem, nie posiadają dostatecznej wiedzy, aby komentować tak z własnej inicjatywy.

<sup>44</sup> Wysoki urzędnik w dystrykcie Noyon, niejaki Hennon, pisał w pamiętniku: „J’ai détruit plusieurs petits Vendéens qui se formaient dans ce district, [...]. J’ai suis detesté de la majorité des habitants de Noyon, mais le petit nombre de patriotes me cherit” (Archives Nationales, W 37, [w:] R. C o b b, jw., s. 660).

<sup>45</sup> Kiedy w ventôsie i germalu mapa dechrystianizacji przesunie się bardziej na południe, nałoży się na nią mapa ruchu oporu; M. Vovelle, *La Révolution...*, s. 231.

fizyczna likwidacja) ludność w opustoszałych kaplicach uczestniczyła w nabożeństwach, w prowadzonych przez zakrystian i nauczycieli tzw. „messes aveugles”. W Archiwach Parlamentarnych znajdujemy szereg dowodów na to, iż były rejony, gdzie walka ludności z dechrystianizatorami przybierała wszelkie znamiona zaciekłości, walki na przetrzymanie przeciwnika. Obalone ołtarze szybko wracały na swoje miejsce, na kolejne represje ze strony dechrystianizatorów ludność odpowiadała buntem.

Nie oznacza to, że wszędzie jedynym skutkiem, jaki niosła za sobą dechrystianizacja, były bezkompromisowe, prowadzone pod kierunkiem duchownych, wystąpienia wiernych w obronie starej wiary. Istniała również druga strona medalu. Podobnie jak na marginesie kultu Rozumu wykształciły się różne formy quasi-religijności dechrystianizatorów, tak i w przypadku wiernej Kościołowi ludności dechrystianizacja sprzyjała tworzeniu się szeregu zjawisk niezgodnych z duchem ortodoksji. „Chrześcijanie bez Kościoła”, bez względu na to, czy stawiali opór ateuszom, czy nie, pozostawieni sami sobie, również często kreowali własną religijność. Prywatnie, tajnie organizowane nabożeństwa stwarzały możliwość przejmowania obowiązków kapłańskich przez kobiety. Broniąc się z kolei przed agresorami, wieśniacy zaczęli upatrywać w świętych księgach Kościoła czy krucyfikach przedmioty magiczne, których posiadanie miało zapewnić obronę przed złem, a bicie dzwonów uratowanych przed konfiskatą służyło im np. do rozpedzenia chmur w czasie burzy. Uciekano się pod opiekę różnych „nawiedzonych” i „proroków”<sup>46</sup>. Zauważmy, że przy zestawieniu np. tajnych zgromadzeń o charakterze dechrystianizacyjnym i podobnych wśród katolików – granica między nimi jest dość płynna. Nie trzeba chyba w tym miejscu specjalnie udowadniać, jak niebezpieczny z punktu widzenia interesów Kościoła był taki stan rzeczy. Wprawdzie był on w stanie odzyskać takich wiernych, ale generalnie doświadczenie religijne, jakie przyniosła dechrystianizacja roku II, na tej płaszczyźnie mogło dokonać nieodwracalnej zmiany. Margines zachowań religijnych, który się wówczas wytworzył, w dalszej perspektywie mógł mieć znaczenie w procesie laicyzacji społeczeństwa francuskiego i przyczynić się do zrelatywizowania postaw religijnych wielu chrześcijan.

Nie tylko krwawe starcia z ludnością utrudniały dechrystianizatorom ich „misję” i przynosiły wiele niepowodzeń. Przyczyna ostatecznej klęski tkwiła w otwartym oporze duchowieństwa i wiernych, ale także w pasywnej postawie ludności. Bowiem w wielu miejscach, o czym świadczą też listy do Konwencji, mieszkańcy od początku do końca pozostali biernymi obserwatorami, trzymającymi się z dala od gwałtownych wydarzeń. A to dla powodzenia akcji miało kapitalne znaczenie.

<sup>46</sup> M. V o v e l l e, *La Révolution...*, s. 84.

Dechrystianizatorom zależało na ilości uczestników ceremonii, ich gorliwość odgrywała tu mniejszą rolę. Maskarady, bankiety mogły odbywać się przy cichej dezaprobacie wiernych, zastraszonych obecnością reprezentantów rządowych, stacjonującej armii, w końcu zapaleń swych republikańskich współobywateli. Z pewnością w wielu wypadkach traktowano je jako przejaw rewolucyjnego szału; nieraz od lat widziano wzburzenie – i to mogło minąć. Ponadto przeciętni mieszkańcy wsi i miasteczek, w większości niepiśmienni, niewiele mogli zrozumieć z obwieszczeń o wolności kultu. Po pierwsze; wielokrotnie takowe nie docierały w ogóle do miejscowości, względnie nie były publikowane (o czym dają pojęcie adresy z różnych stron Francji uskarżające się na brak lub opóźnioną informację o dekrete). Po drugie: ludziom obserwującym ogólny, antykościelny trend, obecny przecież w kraju już od kilku lat, nie zawsze przychodziło do głowy, iż może to być akcja nie do końca zgodna z prawem. Wystarczyło jednak, aby osłabły zabiegi dechrystianizatorów, a „neofici” kultu Rozumu wracali do mszy, umieszczali krzyże w miejscach publicznych. Szczególnie ludność wiejska traktowała dechrystianizację jako zjawisko zupełnie jej obce, co wynikało przede wszystkim z nieobecności w tych środowiskach rodzimych militanców. Na wsi dechrystianizatorem była głównie armia, a cały ruch postrzegano tu jako kolejną zarazę przychodzącą z miasta, czyli z zewnątrz.

Bardzo częstą formą sprzeciwu wobec dechrystianizacji była absencja na „liturgii” cywilnej, lekceważenie lektur patriotycznych. Zaniepokojeni republikanie z Chateau-sur-Aisne pisali do Konwencji, że od kiedy kościół stał się świątynią Rozumu, wystąpiło ogólne poróżnienie wśród ludzi; opuszczają oni zgromadzenia jakobińskie, które w tej sytuacji nie mają żadnego wpływu na sytuację. Uczęszczają na msze „*plutôt que de venir fraterniser avec nous et entendre la lecture de lois nouvelles*”<sup>47</sup> I właśnie dzięki takiej biernej dezaprobacie prawdopodobnie w licznych miejscowościach nie dochodziło do ostrych starć i kończyło się na wzajemnych animozjach. Ale równocześnie dechrystianizacja w tych ośrodkach powoli, acz systematycznie wygasła.

Ostatnie słowo w dechrystianizacji roku II należało do twórców kultu Istoty Najwyższej. Dnia 7 maja 1794 r. (18 floréala r. II) Robespierre zainaugurował kult Istoty Najwyższej. Poczynając od tej daty kult Rozumu był systematycznie wypierany przez nową, oficjalną religię Republiki. Z dniem tym rozpoczął się kolejny etap walki z Kościołem, który miał położyć kres chaosowi i anarchii, tworząc jednocześnie taką sytuację w kraju, w której niemożliwy byłby powrót do starej religii i sytuacji sprzed 1793 r.

Robespierre, przyjmując na siebie rolę głównego kapłana tego kultu, działał nie tylko za przyzwoleniem, ale na wyraźne polecenie Ko-

<sup>47</sup> Archives Parlementaires, LXXXIII, 24 nivôse, 3, s. 296.

mitetu Ocalenia Publicznego. Konwencja z uznaniem przyjęła jego program, bowiem deputowani, po publicznym cofnięciu poparcia sankiulockiemu kultowi Rozumu, nie zrezygnowali przecież z ambicji kierowania duchowym życiem narodu. Nie zmienia to faktu, że spora ich część traktowała problem w kategoriach głównie politycznych, podczas gdy dla Robespierre'a nowy kult stanowił osobiste wyznanie wiary<sup>48</sup>. Dechrystianizacja prowadzona od wielu miesięcy na terenie kraju drażniła niektórych przywódców, w tym samego Robespierre'a, swoją płytkością i pogańskim charakterem świąt. Stwarzała jednak niewątpliwy komfort wprowadzania Kultu Istoty Najwyższej na teren przygotowany. Tym razem centralne ośrodki dyspozycyjne skrupulatnie kontrolowały przebieg akcji i oficjalnie instruowały swoich przedstawicieli i aktywistów na prowincji. Listy potwierdzające przyjęcie kultu ruszyły jak lawina z coraz bardziej odległych zakątków kraju, kumulowały się przy tym w dość krótkim czasie, tj. od maja do sierpnia 1794 r., a według chronologii nadchodzenia relacji daje się jasno określić, że kult rozprzestrzeniał się wyłącznie ze stolicy. Polityka „oświecenia” Francji, a w ślad za nią całej Europy<sup>49</sup> stała się z tą chwilą oficjalną polityką Republiki.

Listów nadchodzących z prowincji, które dotyczyły kultu Istoty Najwyższej, było znacznie więcej niż tych odnoszących się do kultu Rozumu<sup>50</sup>. Nie oznaczało to jednak ani jednoznacznego, ani entuzjastycznego przyjęcia. Adaptacja kultu wyglądała różnie. Sztywne wzorce paryskie nie przeszkadzały bowiem, z dala od stolicy i Robespierre'a, w dowolnej interpretacji idei Bytu Najwyższego. W wielu wypadkach traktowano nową religię po prostu jako kontynuację kultu Rozumu. Zdarzało się, że przedstawiciele prowincjonalnych ośrodków władzy z rozbijającą szczerością komunikowali o tym, że jakkolwiek

<sup>48</sup> 18 floréala określił jej dogmat. Idea nicości i śmiertelności duszy została przez Robespierre'a odrzucona. Religia ta miała wieńczyć dzieło stworzenia człowieka o nowej moralności, opartej na modelu antycznym, człowieka odciętego od korzeni przeszłości. Niemoralność, twierdził Nieprzekupny, obecna w kulturze Europy została narzucona jej nie tylko „en systeme”, ale i w ścisłe od starego porządku zależnej religii. Wynikało z tego, że religia chrześcijańska przez wieki przyczyniła się do wykorzenia z człowieka tego, co w nim naturalne, zatem i moralne, próbowała zniszczyć prawdziwy obraz Istoty Najwyższej, Boga Natury (M. Robespierre, *Oeuvres*, t. X, *Discours*, opr. M. Bouloiseau, A. Soboul, Paris 1967, s. 440–465). Dogmaty nowej wiary były tak zagmatwane, niejasne, postawione na takim stopniu abstrakcji, że nawet Nieprzekupny zdawał sobie sprawę z oporów, na jakie może natrafić jej percepcja w społeczeństwie. Stąd w założeniach, „esprits éclairés” winni nauczać „bons habitants”, którzy pozostają tymczasem wyznawcami starej wiary katolickiej.

<sup>49</sup> Warto zwrócić uwagę, że Robespierre uznał naród francuski za „wybrany”. Element mesjanizmu Francuzów w propagowaniu wartości rewolucyjnych obecny był, oczywiście, i u innych przywódców, ale dopiero u Robespierre'a nabrał charakteru religijnego.

<sup>50</sup> W Archiwach Parlamentarnych znajduje się aż 1235 adresów o nowym kulcie przy ogólnej liczbie listów o dechrystianizacji – 3728; M. V o v e l l e, *La Révolution...*

kilka miesięcy wcześniej wywracali ołtarze Chrystusowe, ciągle nieobca im była „wiara w jednego Boga”<sup>51</sup>, pod jakąkolwiek by się on postacią nie pojawiał.

Z kolei liczne listy wskazują, że katolicy i protestanci byli w stanie znacznie szybciej zaakceptować kult Istoty Najwyższej niż kult Rozumu. Dla tych, którzy czuli się związani z tradycją Kościoła, ale nie weszli na drogę otwartej konfrontacji z dechrystianizatorami, kult ten stanowił swego rodzaju kompromisowe rozwiązanie nabrzmiałych problemów religijnych, mógł być niekiedy traktowany jako namiastka proskrybowanej religii, a w końcu zwiastował też pewne uspokojenie po czasach gwałtów. Ludzie ci oświadczeni, iż cierpiąc od wielu miesięcy prześladowania wiary, teraz są szczęśliwi, że Republika oficjalnie przyznaje im słuszność i uznaje istnienie Boga. Listy takie mogłyby cieszyć, gdyby nie fakt, że autorzy ich wykazywali się opacznym raczej rozumieniem intencji twórców nowej religii, pojmowali ją bowiem jako powrót do „starego Boga”. Robespierre i jego współpracownicy z zaniepokojeniem i zakłopotaniem odbierać musieli podobne sygnały, które były przecież symptomem niepowodzenia nowego kultu. Ze sprawozdań reprezentantów rządowych wynikało, że wprowadzano kult do kościołów, powracając do świąt i nabożeństw stricte katolickich. Przedstawiciele władz skarżyli się, że księża na swoją korzyść tłumaczą dekret z 18 floréala<sup>52</sup>.

Wydaje się jednak, że w znacznej części społeczeństwa wyczerpała się odporność na kolejne nowości i zmiany w polityce religijnej Republiki; przyjmowano zatem kult z obojętnością, odczytując go jako przejaw zamętu rewolucyjnego. Imponująca liczba adresów potwierdzająca jego przyjęcie na prowincji świadczyła nie o autentycznym zaangażowaniu, ale raczej o tym, że dość powszechnie uznawano za obowiązek złożenie Paryżowi takiej deklaracji lojalności. Niewątpliwie paryscy liderzy liczyli przede wszystkim na stołecznych i prowincjonalnych dechrystianizatorów; powodzenie krzewienia nowej religii zależało w zasadniczym stopniu od tego, jak oni ją przyjmą. Ale i tu zwycięstwo, na które liczył Paryż, było dyskusyjne. Wśród aktywistów dechrystianizacji nie było wspólnego frontu. Generalnie wprawdzie na terenach, gdzie wcześniej zaszczepiali oni kult Rozumu, wprowadzali, choć najczęściej bez entuzjazmu, również kult rządowy<sup>53</sup>. Ale były i dystrykty, w których dechrystianizatorzy postanowili trwać przy

<sup>51</sup> Archives Parlementaires, XCL, 29 prairial (17 czerwca), 7, s. 675.

<sup>52</sup> Reprezentant Crassous z Mantes stwierdzał, że w tej miejscowości „l'Être Suprême n'était autre chose que la fête de Pâques qu'on allait célébrer”, a z Laon donoszono, iż święta Istoty Najwyższej są poprzedzane mszą i odśpiewaniem „Veni Creator” (D. Guérin, *La lutte des classes...*, t. 2, s. 219).

<sup>53</sup> Przy porównaniu map obu kultów uderza kontynuacja i zgodność występowania. Zgodność ta wyraża się w 70% wypadków; M. Vovelle, *La Révolution...*, s. 188.



własnych zdobyczach w walce z Kościołem i nie zamierzali akceptować dyspozycji Paryża<sup>54</sup>. Przy czym nawet tam, gdzie kult przyjęto, zdawkowość i oschłość listów sugeruje niechętny stosunek do zmian<sup>55</sup>.

I tak od lata 1794 r. wygasał najgwałtowniejszy ruch dechrystianizacyjny czasów rewolucji. Okazało się, że wprowadzić niezadowolonych z duchowieństwa mogło być wielu, ale w 1793 i 1794 r. tylko dechrystianizatorzy i aktywiści klubowi byli jedynymi, na dobrą sprawę, gotowymi na apostazję. W społeczeństwie pozostali zaś ciałem obcym. Choć jednocześnie nie sposób pominąć innego aspektu tego problemu. Otóż klęska kultu Rozumu i Istoty Najwyższej oraz innych świętości rewolucyjnych nie oznaczała przecież przegranej idei dechrystianizacji<sup>56</sup>. W długofalowym procesie laicyzacji społeczeństwa francuskiego, którego efekty zauważyć można w porewolucyjnej już Francji, wysiłki dechrystianizatorów w roku II Republiki nie poszły na marne.

Osiągnięto bowiem rzecz istotną: zasiany został w umysłach ludzi ferment i relatywizm religijny, jakiego wcześniej nie znali. Od tej pory nie było ani metod, które byłyby zbyt brutalne, ani świętości, które byłyby nietykalne. Uświadomienie tego musiało położyć się cieniem na katolicyzmie Francji.

## LA DÉCHRISTIANISATION DE LA FRANCE 1793–1794 Les leaders, animateurs, participants

### Résumé

Parmi les nombreuses actions contre l'Eglise pendant la Révolution, les événements de 1793 et de 1794 se distinguaient par une activité exceptionnelle des adversaires de l'Eglise et étaient l'étape la plus violente de la déchristianisation. Pendant plus de six mois, sur une grande partie du territoire français, l'on dévastait les églises, brûlait les images saintes, persécutait les ecclésiastiques en les contraignant à se marier, en les menaçant et en les tuant. En même temps la propagande pour les cultes républicains nouveaux de la Raison et de l'Être Suprême était faite avec intensité. Bien que la Convention ait tôt refusé son soutien à la politique bruyante antireligieuse de la Commune, et que sa position officielle soit exprimée par le décret sur la tolérance religieuse, les pouvoirs à Paris exerçaient assurément son contrôle sur la

<sup>54</sup> Z tych miejscowości dechrystianizatorzy z uporem nadsyłali do Konwencji relacje ze świąt ku czci Rozumu (działo się tak na terenach północno-wschodniej Francji, przez Ain i Izère aż po Mont Blanc); M. V o v e l l e, *La Révolution...*

<sup>55</sup> Sam Robespierre uskarżał się w czerwcu w klubie jakobińskim na sankiulotów depczących dekret o celebracji święta Istoty Najwyższej; D. G u e r i n, jw., s. 218.

<sup>56</sup> Po thermidorze i upadku Robespierre'a rewolucjoniści nie zrezygnowali z tworzenia nowych kultów, a idea walki z religią chrześcijańską wciąż zachowywała aktualność.

propagation de la déchristianisation en province. C'étaient les représentants du gouvernement (représentants en missions) qui étaient responsables du début des actions menées contre l'Eglise et la foi. Ils instruisaient les militants de province qui, après le départ des représentants, prenaient le contrôle sur l'action. D'abord des communes, puis des clubs et des autorités locales se joignaient à la lutte contre l'Eglise. L'armée qui prenait part à la déchristianisation, dans plusieurs régions secondaires, telle une gendarmerie, les déchristianisateurs civils.

Les sans-culottes étaient tout de même la force directrice de la déchristianisation. Intellectuels, représentants des professions libérales, artisans et ex-prêtres constituaient le noyau de ce mouvement. Il y avait parmi eux des athées déclarés, mais beaucoup étaient adeptes de cultes édités. Ils honoraient non seulement les saints martyrs de la Révolution mais aussi ils puisaient dans la tradition du christianisme (le culte de Jésus Sans-culotte). Faute d'instructions claires de Paris, la déchristianisation prenait différentes formes dans différents endroits. Pendant que les uns reconnaissaient la Raison idolâtrée, les autres se contentaient d'une destruction brutale d'églises, et les autres encore priaient Marat et Jésus en même temps. Le culte de l'Être Suprême, adopté par le gouvernement de Robespierre, prolongeait ce chaos. Les déchristianisateurs rencontraient la résistance, active ou passive, du peuple; elle vouait à l'échec ses efforts et ses premiers succès. "Les chrétiens sans Eglise", souvent privés du clergé, essayaient de pratiquer tous seuls leur religion, ce qui ne les empêchait pas d'altérer, parfois involontairement, l'enseignement de l'Eglise et de confondre la religion avec les croyances superstitieuses. La déchristianisation de l'an II, du point de vue de ses auteurs et militants a essuyé une défaite. Mais cette marge des attitudes quasi religieuses qui s'est alors produite, aussi bien du côté des déchristianisateurs que du côté des croyants, et surtout la conscience de la possibilité de supprimer tout domaine sacré facilitaient les actions postérieures visant l'Eglise.