

## Obsah

<b>1 ÚVOD .....</b>	<b>1</b>
<b>2 NÁBOŽENSKÁ SITUACE V OSVÍCENSKÉ FRANCII .....</b>	<b>4</b>
<b>2.1 Náboženství ve Francii v 18. století.....</b>	<b>4</b>
<b>2.2 Hlavní náboženské směry osvícenství.....</b>	<b>9</b>
2.2.1 Deismus.....	15
2.2.2 Materialismus.....	27
<b>2.3 Voltaire a jeho postoj k náboženství a církvi.....</b>	<b>41</b>
<b>3 VLIV OSVÍCENSTVÍ NA SEKULARIZACI EVROPY.....</b>	<b>62</b>
<b>4 ZÁVĚR .....</b>	<b>69</b>
<b>5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....</b>	<b>72</b>
<b>6 RESUMÉ .....</b>	<b>77</b>

## 1 ÚVOD

Osmnácté století je obdobím významného posunu ve vnímání společenské role křesťanství v evropské společnosti. Přestože náboženství bezpochyby dosud hrálo určující roli v životě převážné většiny evropské populace, rozvoj novověkých přírodních věd podnítil vzrůst významu racionálního myšlení a role rozumu a tím i postupnou změnu ve vnímání víry i společenské role církví. Přestože se tento trend projevoval zpočátku pouze v menší části společnosti a s řadou odlišností a specifíků v jednotlivých evropských zemích, vykazoval určité společné rysy a stál na počátku významné a dlouhodobější proměny evropského myšlení.

Role osvícenství v procesu sekularizace Evropy a jeho význam pro proměnu postoje „západního“ člověka k Bohu, společnosti, světu i sobě samému je tématem řady diskusí a v různých pracích je hodnocena značně rozdílně. V obecném povědomí je osvícenství většinou vnímáno jako určitý přelomový bod, který nastartoval sekulární proměnu euroatlantické civilizace. I samotné osvícenství však bylo důsledkem předchozího vývoje a jisté sekulární trendy provázejí celé dějiny lidstva. Přesto byly až do osmnáctého století spíše ojedinělým jevem a neovlivnily významným způsobem myšlení širších vrstev společnosti, které bylo ještě pevně zakotveno v náboženském rámci.

Francouzská forma osvícenství je v mnoha směrech specifická, přestože je to většinou právě ona, která se lidem při zmínce o osvícenství vybaví. Mezi její specifika patří i fakt, že ve Francii došlo zásluhou rozsáhlé popularizační činnosti ve formě knih, letáků, brožur a také nových forem společenské komunikace v podobě kaváren, klubů a salonů k poměrně masovému šíření nových myšlenek. Ty pak byly diskutovány i mimo původní úzký okruh učenců, spisovatelů a příslušníků elit a schopní popularizátoři, především Voltaire, přispěli k jejich celospolečenskému rozšíření. Právě ve Francii tak došlo k velké myšlenkové diferenciaci, nemůžeme však hovořit o masovějším odklonu od víry jako takové.

Ateismus, většinou osvícenců včetně Voltaira kritizovaný, zastávala jen užší skupina myslitelů, jako byl například Holbach. Nejrozšířenějším náboženským směrem osvícenců se stal deismus a nejčastějším předmětem kritiky pověrečnost a katolická církev a její organizace.

Jak si dále ukážeme, vykazovala francouzská katolická církev, nazývaná také církví galikánskou, již před nástupem osvícenství mnohá specifika. Především to byla její širší autonomie a národní charakter, prosazený za vlády Ludvíka XIV., ale i určité vnitřní oslabení v důsledku dlouhodobého konfliktu mezi jansenisty a jakobíny. Přesto byla nadále silnou, vlivnou a velice zámožnou institucí. Nelze zapomínat ani na existenci početné populace protestantů, jejichž postavení ve Francii bylo až do roku 1787 velmi problematické a jimž byla oficiálně upírána základní občanská práva.

Ani samotné francouzské osvícenství nebylo nikdy jednotným nebo jasně definovaným myšlenkovým hnutím, ale spíše velmi pestrým společenským a kulturním trendem, prostupujícím různými aspekty veřejného života.

Cílem mé práce je pokus o posouzení vztahu francouzského osvícenství a jeho hlavních představitelů ke křesťanskému náboženství, k víře jako takové i k církvi jakožto instituci. Pro posouzení a srovnání jsem si vybrala deisty d'Alemberta, Diderota a Rousseaua a materialisty La Mettrieho, Helvétia a Holbacha. Samostatnou část věnuji Voltairovi jako nespornému mluvčímu a nejvýznamnějšímu popularizátorovi osvícenských myšlenek. V závěru práce se zabývám posouzením vlivu francouzského osvícenství na pozdější sekularizaci evropské společnosti.

Při přípravě své práce jsem vycházela v oblasti primárních zdrojů z dostupných českých překladů osvícenských děl i z originálních textů dostupných na stránce Gallica. Jako sekundárních zdrojů jsem použila práce týkající se dějin křesťanství od Karen Armstrongové, Dalibora Hejny, Ivany Holzbachové, S. J. Barnetta, Jamese Byrneho, Hanse Künga a René Rémonda. Pro lepší historický vhled do problematiky 18. století

jsem použila díla Jeremyho Blacka a Dorindy Outram. V oblasti sekularizace mi byla dobrým vodítkem novější práce Jana Jandourka. Literární vhled do problematiky osvícenských autorů mi poskytly především knihy Jiřího Šrámka a Jindřicha Veselého. Použila jsem i několik sborníků a článků týkajících se zkoumané problematiky.

## 2 NÁBOŽENSKÁ SITUACE V OSVÍCENSKÉ FRANCII

### 2.1 Náboženství ve Francii v 18. století

Při studiu evropských dějin osmnáctého století se nutně musíme zabývat i jejich náboženským aspektem. Příslušnost ke konkrétní farnosti byla určujícím prvkem identity tehdejšího Evropana. Církev se konstitovala jako určitá odnož vlády a církve a stát byly v podstatě ztotožňovány. V mnoha oblastech veřejného života vliv církve nad vlivem světské správy převažoval, především zásluhou lepšího teritoriálního pokrytí prostřednictvím farní sítě. Zároveň však již sílil konfesijní charakter církve a vazba těchto jednotlivých konfesijních církví na vznikající zemskou církevní správu.

Ve Francii bylo katolictví oficiálním náboženstvím, nicméně mělo mnohá specifika, větší autonomii a silnou národní identitu. Francouzská katolická církev zvaná galikánská sice uznávala autoritu papeže, ale v době vlády Ludvíka XIV. vyjednala četné výhody pro francouzského krále na úkor papežské moci. Král svolal v roce 1682 Všeobecný synod francouzského kněžstva, na němž byly přijaty takzvané „čtyři články“, v nichž francouzští duchovní odmítli papežskou autoritu nad panovníkem, uznali svrchovanost koncilů nad papežem, přisvojili si právo odsouhlasování papežských dekretů a posílili moc místních církví.<sup>1</sup> Pod přímou autoritou papeže tak zůstaly pouze řády, především jezuité. Prosadil se tím trend stavící státní zájmy nad zájmy církevně-konfesijními.<sup>2</sup> Přesto disponovala francouzská katolická církev ještě těsně před vypuknutím revoluce v roce 1789 majetkem ve výši 150 milionů liber a vlastnila 6% francouzské půdy. Vybírala desátky a její příjmy byly přitom vyňaty z daní. Naopak prostí, především venkovští faráři se často potýkali s existenčními problémy.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 35.

<sup>2</sup> Küng, Hans. *Malé dějiny katolické církve*, s. 98.

<sup>3</sup> Betros, Gemma: The French Revolution and the Catholic Church. In *History Review*, s. 5.

Nelze tvrdit, že by náboženský život ve Francii v období osvícenství stagnoval. Opomíjený bývá například fakt, že právě v osmnáctém století došlo pod vlivem lidových jezuitských misí k rozvoji kultu Nejsvětějšího srdce Páně, který bývá považován za „jeden z náboženských úspěchů tohoto století.“<sup>4</sup> Zároveň se mezi jansenisty z kláštera Saint-Médard rozvíjel milenarismus.

Přes uvedené skutečnosti již narůstala kritika „bezvěrectví“ ze strany katolické církve. Jejím předmětem byli nejen ti, kteří se neúčastnili církevních obřadů a svátostí, ale i velmi rozšířené praktikování lidových náboženských tradic, například kultů místních světců, a přežívání lidových pověr. Církevní představitelé také poukazovali na zanedbávání náboženské morálky, které se projevovalo například růstem počtu nemanželských dětí, především ve městech, nebo úbytkem nábožensky motivovaných dobročinných odkazů, který vedl k laicizaci některých charitativních institucí. Po roce 1760 zaznamenaly také mnohé diecéze úbytek nově vysvěcených kněží. Rovněž v umění začala převažovat popularita světské historické malby nad církevními motivy.<sup>5</sup>

V souladu s královskou deklarácí z května 1724 existovalo ve Francii úředně pouze jediné, katolické náboženství, a nekatolíci byli označeni za „nové konvertity“. Francouzští králové při korunovaci slavnostně přísahali, že budou potírat herezi. Podle článku 15 byli všichni obyvatelé Francie povinni doložit narození, svatbu či úmrtí člena rodiny příslušnými katolickými dokumenty, což silně omezovalo občanská práva některých skupin obyvatel, především protestantů a Židů. Právo ve Francii tak například znalo pouze katolickou svatbu a pokud ji provedl protestantský pastor, neměla úřední platnost, manželé po sobě nemohli dědit a jejich společné děti byly považovány za nemanželské.<sup>6</sup> Docházelo k četným případům, kdy pozůstalé připravili jejich katoličtí příbuzní

---

<sup>4</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 219.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 216.

<sup>6</sup> Bien, David D.: Catholic Magistrates and Protestant Marriage in the French Enlightenment. In *French Historical Studies*, s. 410/2.

o dědictví, na což si protestanté opakovaně stěžovali králi. Problém posiloval i fakt, že mnozí katoličtí Francouzi považovali protestanty za zrádce a podněcovatele nepokojů a potenciální občanské války a obecné protiprotestantské nálady tak sílily vždy v době, kdy se Francie účastnila válečného konfliktu, v 18. století především za sedmileté války. Smírčí soudci a místní parlamenty, zejména v jižní Francii v oblastech s nejvyšším počtem protestantů, jako byl Grenoble, Toulouse nebo Bordeaux, se v zájmu udržení klidu snažily mnohdy protestanty chránit. Zvláště po roce 1763 pod vlivem osvícenského pojetí občanství začínalo nad náboženskou příslušností převládat vnímání protestantů jako občanů země a poddaných krále, nikoli heretiků. Vazba mezi katolictvím a občanstvím se postupně oslabovala. Soudci pak stále častěji hledali různé cesty, jak protestanty ochránit a zákon obejít. Zejména v dědických záležitostech rozhodovali mnohdy ve prospěch dětí s odůvodněním, že jejich protestantští rodiče žili jako manželé, k čemuž sice nemají písemné doklady, ale může je nahradit svědectví rodiny nebo veřejnosti.<sup>7</sup> Rodina byla vnímána jako stabilizující prvek společnosti a veřejný zájem žádal ji ochraňovat. Důležitou roli hrála i představa o potřebě sladit civilní a přirozené právo a „*učinit zákony úctyhodnými tím, že je interpretujeme způsobem odpovídajícím zásadám humanity a přirozenému právu, které je původnější než občanské zákony*“ (přek. aut.).<sup>8</sup> V roce 1787 konečně král Ludvík XVI. vydal edikt, jímž navrátil protestantům veškerá občanská práva a přiznal jim svobodu vyznání. Od roku 1790 pak směli projevovat svou víru i na veřejnosti.<sup>9</sup>

Jako protiváha k rostoucímu vlivu novověkých přírodních věd a zdůrazňování role rozumu se objevovaly nové formy emocionální zbožnosti, kladoucí důraz na spiritualitu a vyzdvihující „náboženství srdce“ proti „náboženství mysli“ a považující lidskou aktivitu za překážku v komunikaci s Bohem. V této souvislosti můžeme jmenovat pietismus,

---

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 413/5.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 427/19.

<sup>9</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 207.

methodismus, kvietismus a ve Francii především jansenismus.<sup>10</sup> Jansenisté, pojmenovaní podle biskupa Cornelia Jansena (1585-1638), hlásali především návrat od tomismu k augustinismu a myšlenku, že spása je dána výhradně milostí Boží a není možno jí dosáhnout vlastním úsilím. Tyto názory narážely na odpor jezuitů, kteří hlásali nutnost vyvážit hříchy zbožnými činy, tj. především dary církvi a poslušností jejích nařízení. Již v roce 1713 odsoudil papež Klement prostřednictvím buly *Unigenitas* 101 údajných jansenistických tvrzení. Kolem roku 1730 narůstá ve Francii masivní kampaň ze strany oficiální katolické církve proti jansenistům, kteří byli o rok dříve vyloučeni ze Sorbonny. V roce 1750 proběhla v Paříži řada pouličních nepokojů na protest proti opatřením vlády, kterými bylo jansenistům odmítáno poslední pomazání, pokud nepředloží certifikát o své pravověrnosti, tzv. *billet de confession* potvrzený knězem, u něhož byli naposledy u zpovědi. Obětí tohoto opatření se v roce 1749 stal i rektor pařížské univerzity Charles Coffin, jehož pohřeb se stal masovou demonstrací s účastí kolem čtyř tisíc lidí.<sup>11</sup> Od poloviny 18. století se množily i útoky na kněží, kteří odmítli poslední pomazání udělit, „jezuité byli v té době nejnenáviděnějšími osobami a jejich domům musela být poskytována zvláštní policejní ochrana“ (překl. aut.).<sup>12</sup> Popularita jansenistů po roce 1750 postupně rostla, k čemuž přispělo i to, že v roce 1765 jansenistický kněz Louis Guidi prohlásil, že jansenisté narozdíl od jezuitů dávají přednost přesvědčování před donucováním.<sup>13</sup>

Rostoucí vliv jansenismu i jeho konflikt s jezuitským řádem byl předmětem jednání celkem sedmi církevních konkláve, které v 18. století proběhly. Jezuité se svými dvaceti tisíci řádovými příslušníky byli stále nejvlivnější vnitrocírkevní institucí se značným majetkem a vlivem v oblasti školství, dohledu nad dodržováním křesťanské morálky i misionářství. Jansenisté a jezuité se často vzájemně obviňovali z přispění

---

<sup>10</sup> Shawová, Jane: Konec sedmnáctého století a století osmnácté. In *Dva tisíce let křesťanství*, s. 137.

<sup>11</sup> Barnett, S.J. *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, s. 144.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 147.

<sup>13</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 206.



k radikalizaci osvícenství ve Francii. Jansenisté vycházeli z karteziánské epistemologie, v níž zjevení a prozřetelnost představují pojítka mezi duší a hmotou, a odmítali Locka. Například jansenista Duport d'Auville argumentoval tím, že „je dostatečně známo, že kde nejsou vrozené ideje, není ani křesťanské náboženství“ (překl. aut.).<sup>14</sup> Naopak jezuité, soustředění především kolem pařížské univerzity, upřednostňovali Malebranche, který se snažil odvodit poznání z účasti na božích idejích.<sup>15</sup> Francouzští jezuité, například vydavatel časopisu *Journal de Trévoux* Claude Buffier (1661-1737), užívali Lockovu *Esej o lidském rozumu* jako zdroj argumentů proti karteziánství a spinozismu. V této souvislosti někteří autoři hovoří o tzv. „jezuitském osvícenství“.<sup>16</sup> Především jezuité soustředění kolem pařížské Koleje Ludvíka Velikého se pokoušeli o syntézu okasionalismu a senzualismu jako protiváhy osvícenského materialismu. Z této koleje pochází i první známá diplomová práce věnovaná Newtonově fyzice z roku 1731. Obdivovatelem Newtona byli i jezuité Louis-Bertrand Castel (1688-1757), další vydavatel *Journal de Trévoux*, nebo Pierre Sirgogne, který jeho fyziku od 40. let na Sorbonně přednášel.<sup>17</sup> Útoky na jezuity se ve Francii stupňovaly od 50. let, kdy byli mimo jiné v roce 1757 nepravdivě obviněni z plánování pokusu o vraždu Ludvíka XV. Tyto útoky vedly v roce 1761 až k uzavření jezuitských kolejí a v roce 1764 k zastavení činnosti řádu. Zrušení řádu přineslo četná očekávání, především v souvislosti s předpokládaným zesvětštěním školství, k němuž ale v podstatě nedošlo, protože i po převzetí jezuitských škol místními orgány světské moci se učební osnovy zásadněji nezměnily a většinu vyučujících i nadále tvořili kněží.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. In *Church History*, s. 22.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>18</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 234.

## 2.2 Hlavní náboženské směry osvícenství

Osvícenství nebylo od svého počátku ani ve všech svých formách protinábožensky zaměřeným hnutím. Například v anglickém osvícenství byla zapojena řada duchovních a věda a náboženství nebyly vnímány jako protichůdné. Udržovala se zde i víra v zázraky a vědci se o ně aktivně zajímali, pouze požadovali, aby byly řádně doloženy a ověřeny. Projevovala se intenzivní snaha dosáhnout určité syntézy vědy a křesťanství a většina vědců včetně Newtona byla hluboce věřícími křesťany. V Anglii se také poprvé objevilo nové a v osvícenství rozšířené pojetí křesťanství jako „přirozeného náboženství“.

K silám, které umožnily vznik osvícenství, patří bezpochyby novověké přírodní vědy. Jejich původním cílem však nebyla snaha nahradit náboženství při úsilí o vysvětlení světa, ale spíše popisovat zákonitý řád stvořeného a po původních Božích záměrech příliš nepátrat. I Descartes zdůvodňoval důvěru v rozum důvěrou v Boha a jeho pravdivost. On i Newton se snažili harmonizovat náboženství a vědecký výzkum. Jak uvádí Richard Schaeffler ve svém příspěvku k Eliadovým *Dějinnám náboženského myšlení*, věda si svou sekulárnost uvědomila „až během náročného procesu, po němž nejprve dospěla k důsledně sekularizované vědecké praxi, díky níž konečně zapomněla na vlastní nábožensko-teologický původ.“<sup>19</sup>

Již od 17. století umožnil pokrok v oblasti geologie a biologie zpochybnění základních biblických tvrzení. V roce 1655 Isaac de la Peyrère (1596-1676) ve svém díle *Preadamité* zdůvodňoval, že Adam nemohl být prvním člověkem v pravém slova smyslu. Richard Simon (1638-1712) ve svých *Kritických dějinách Starého Zákona* z roku 1678 podává základy novodobého kritického studia Bible.<sup>20</sup> Uvádí mimo jiné, že pět *Knih Mojžíšových* vychází z různých pramenů, jsou dílem více autorů

<sup>19</sup> Schaeffler, Richard: Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství. In Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení IV*, s. 434.

<sup>20</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 11.

a vznikaly postupně v průběhu dlouhého historického období.<sup>21</sup> I další autoři začali číst *Písmo* historicko-kritickým způsobem a podrobovat ho analýze. Denis Diderot (1713-1784) ve svém pojednání *Myšlenky o výkladu přírody* (1753) píše, že „kdyby nás víra nepoučovala, že živočichové vyšli ze Stvořitelových rukou takoví, jaké je vidíme“,<sup>22</sup> jevila by se jako správná jediná teorie postupného a dlouhodobého vývoje trvajících milióny let. To by si žádalo důkladný vědecký výzkum a náboženství tak lidem ušetřilo „spoustu odboček a spoustu práce.“<sup>23</sup>

Přibližně od poloviny osmnáctého století se většina výkladů o vzniku a rozšíření rostlin, živočichů a lidí přestala odvolávat na biblické prameny. To vedlo k odsouzení ze strany katolické církve i jansenistů. Například v roce 1754 zaútočil jansenistický časopis *Nouvelles Ecclésiastique* na Buffonovu novou biologickou klasifikaci s odůvodněním, že je v rozporu s Biblí.<sup>24</sup>

Vzhledem k tomu, že osvícenství určitým způsobem legitimizovalo modernitu a modernita bývá automaticky spojována se sekularizací, bylo osvícenství dlouhodobě vnímáno jako protináboženské hnutí. Až v posledních přibližně dvaceti letech bylo náboženství znovu zahrnuto mezi legitimní součásti osvícenství.<sup>25</sup> Toto konstatování se týká i osvícenství francouzského, které se stavělo k náboženství nejkritičtěji a představovalo v tomto směru spíše určitou výjimku.

Francouzské osvícenství bylo obdobím, kdy samotný koncept náboženství prošel radikální proměnou. Původní soubor rituálů začal být postupně vnímán spíše ve smyslu „srovnávacího náboženství“, objevuje se snaha porozumět obecným kořenům religiozity a odděluje se vnitřní a vnější pojetí náboženství. Na jedné straně je to individuální vztah člověka k Bohu, který se v době osvícenství neoslazuje a je spíše posilován

---

<sup>21</sup> Küng, Hans: *Malé dějiny katolické církve*, s. 103.

<sup>22</sup> Diderot, Denis: *Výbor z díla*, s. 104.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>24</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 217.

<sup>25</sup> Sheehan, Jonathan: Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularisation. In *American Historical Review*, s. 6.

obecným trendem k privatizaci víry. Většina osvícenců neodmítá suverenitu Boží, ale „*ta má být vyznávána ve společenství věřících a v lidském srdci... Přirozenost a přirozený Bůh zakládá víru jako subpolitickou záležitost*“ (překl. aut.).<sup>26</sup> Z pohledu vnějšího je zde už patrný sekularizační trend především v podobě malého, ale přesto zřetelného úbytku lidí na bohoslužbách. Ani tento proces však nebyl až do Francouzské revoluce masový a projevoval se spíše ve velkých městech, u mužů a v řadách vzdělanějších vrstev obyvatel.<sup>27</sup> Ty začínaly inklinovat k novým formám kulturního a společenského vyžití na půdě salónů, čtenářských spolků nebo kaváren. Francouzské osvícenství je tak podle Jonathana Sheehana možno vnímat jako „*soubor kulturních institucí a činností, jejichž vztah k náboženství byl komplikovaný a rozmanitý*“ (překl. aut.).<sup>28</sup>

Ve Francii, ovládané dosud bohatou a mocnou katolickou církví, byl boj o toleranci spojován především s útoky na organizované náboženství a církevní instituce. Francouzská katolická církev byla i přes své vnitřní problémy v 18. století stále silná, disponovala vzdělaným kněžstvem a zastřešovala mnoho různých řádů. Význačnými katolickými učiteli byli například abbé Nollet, uznávaný profesor fyziky, nebo abbé Mably, autor filosofických děl o státu a morálce.<sup>29</sup> Existence bohatých klášterů a početného mnišstva však byla opakovaně terčem kritiky. Spisovatel Louis-Sebastien Mercier konstatoval v roce 1782, že Paříž je „*plná kleriků, kteří neprospívají církvi ani státu a zabývají se bezvýznamnými záležitostmi*“ (překl. aut.).<sup>30</sup>

Již od doby biskupa Fénelona (1651-1715), arcibiskupa v Cambrai, můžeme hovořit i o existenci určitého katolického reformního hnutí. Fénelon se ocitl v opozici vůči církvi i králi, když kritizoval falešnou

---

<sup>26</sup> Owen, John, Owen, Judd: *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*, s. 19.

<sup>27</sup> Betros, Gemma: The French Revolution and the Catholic Church. In *History Review*, s. 1.

<sup>28</sup> Sheehan, Jonathan: Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularisation. In *American Historical Review*, s. 19.

<sup>29</sup> Im Hof, Ulrich: *Evropa a osvícenství*, s. 39.

<sup>30</sup> Betros, Gemma: The French Revolution and the Catholic Church. In *History Review*, s. 3.

zbožnost, pýchu a marivost klášterního života a vyjadřoval přesvědčení, že k vedení bohulibého života postačí otevřené srdce, bratrské smýšlení a občanské ctnosti.<sup>31</sup>

Spouštěcím mechanismem pro konflikt mezi oficiální církví a osvícenci bylo vydání *Encyklopedie*. V odporu vůči ní se sjednotili katoliční biskupové, jezuité, jansenisté i představitelé Sorbonny. Odsouzení *Encyklopedie* a Helvétiova díla *O duchu* se stalo momentem, kdy se jednotlivé strany pozdějšího konfliktu poprvé výrazně polarizovaly.<sup>32</sup> Jeffrey Burson si klade otázku, zda si byli jednotliví *philosophes* již před rokem 1750 vědomi existence určitého společného projektu. Vzhledem k tomu, že v uvedené době bylo ještě obtížné odlišit jednotlivé myšlenkové proudy francouzského intelektuálního života, jak se utvářel v prostředí univerzit, salónů, klubů nebo i zednářských lóží, můžeme říci, že se *philosophes* skutečně kolem *Encyklopedie* semkli a teprve na jejím základě definovali společné rysy svého usilování.

Především jezuité, kteří měli vlastní encyklopedický projekt *Dictionnaire de Trévoux* a jistě si nepřáli, aby byl něčím zastíněn, byli *Encyklopedií* silně znepokojeni a nacházeli v ní mnohé skryté rysy antiklerikalismu a materialismu.<sup>33</sup> Například pod heslem „Obyvatelstvo“ jeho autor d'Amileville kritizoval zahálčivý život mnichů a jejich neužitečnost pro stát. Navrhoval klášterní pozemky rozdělit mezi ty, kteří na nich pracují, a které nazývá „*užitečnými občany*“. Půda by pak byla produktivnější, země bohatší a jednotlivci méně utiskovaní. Pod heslem „Tolerance“ Romilly vyzýval k vzájemné toleranci všech náboženství, která respektují státní moc. I když o ateismu v této souvislosti neuvažoval, trval na tom, že církev nesmí být mocnější než stát a kněz je na prvním místě občanem.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Im Hof, Ulrich: *Evropa a osvícenství*, s. 149.

<sup>32</sup> Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. In *Church History*, s. 9.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>34</sup> Rechniewski Elisabeth: Instituting the Citizen in Enlightenment France. In *Australian Journal of French Studies*, s. 6.

Termín občanství se používal ve Francii od roku 1750 stále častěji a došlo u něj i k určitému významovému posunu. Zatímco v předchozím období převládaly pro označení obyvatel Francie pojmy „habitant“, „bourgeois“ nebo „sujet“, přičemž poslední z nich přímo evokuje představu poddanosti, ve druhé polovině 18. století začíná převládat termín „citoyen“, který postrádá nádech podřízenosti a je spojen s rozvojem sekulárního národního uvědomění.<sup>35</sup> Mezi základní kritéria občana přitom patří jeho užitečnost, proto by měl jednak něčím přispívat společnosti a jednak být ženatý a zplodit potomstvo. To bylo jednou z hlavních příčin kritiky klášterního života. Další příčiny můžeme hledat i v obecně rozšířené averzi vůči řeholním řádům, které byly přímo podřízeny papeži a předpokládala se u nich tedy větší loajalita k Římu než k francouzskému králi. V roce 1766 zvláštní komise vlády zkoumala stav francouzského kléru a konstatovala, že vliv řádů ve společnosti je stále značný. Docházelo sice k odklonu od středověkých církevních řádů, jako byli benediktini nebo cisterciáci, ale tento úbytek částečně vyrovnávaly řády a kongregace charitativní a vzdělávací. Mnoho nemocnic bylo například vedeno ženskými charitativními řády.<sup>36</sup> V průběhu 18. století došlo ke značnému odcizení řádů od zbytku společnosti. Počáteční fáze revoluce dokonce projevovala větší nepřátelství k řádům než k absolutistické vládě. Doživotní sliby byly považovány za formu zcizení lidské svobody, zatímco dobové vnímání bylo naopak nakloněno emancipaci jednotlivce.<sup>37</sup>

Výše zmíněná výjimečnost *Encyklopedie* spočívala především v tom, že představovala „zdroj vědění nezávislý na tradičním zdroji, totiž církvi“ (překl. aut.).<sup>38</sup> Místo autority nebo zjevení se garantem skutečného poznání stal rozum, přičemž důležitým prvkem bylo užití myšlení kritickým způsobem. Rozum nebyl vnímán jako pouhá zásobárna znalostí, ale jako

---

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>36</sup> Van Kley, Dale K.: Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianisation in the French Revolution. In *American Historical Review*, s. 1090/10.

<sup>37</sup> Rémond, René: *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 54.

<sup>38</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 1.

dynamická síla nahrazující zavedený způsob myšlení novým. Přes často ostrou kritiku křesťanství ale dosud plně nedošlo k nahrazení náboženského způsobu myšlení. Můžeme hovořit spíše o politizaci víry. Příkladem je přesun sakrálnosti od krále k „*vlasti v nebezpečí*“.<sup>39</sup> I tak výrazný proticírkevní protest, jako bylo zavedení Kultu rozumu a přeměna chrámu Notre-Dame v Chrám Rozumu za Francouzské revoluce, byl opět vyjádřen náboženskou formou. Nové sekulární myšlení tak i nadále existovalo v určitém náboženském rámci. Řada zdánlivě protikřesťanských osvícenských myšlenek spočívala dokonce na hlubší křesťanské bázi a náboženském vidění světa, například myšlenka jednoty lidstva a existence univerzální morálky nebo představa přírody stvořené způsobem, který umožňuje její systematické studium.<sup>40</sup>

Poznání cizích kultur způsobilo, že Evropané už nemohli pohlížet na svět výhradně ze své perspektivy, ale byli nuceni přijmout skutečnost, že i oni jsou posuzováni zvenčí. Zjištění, že na světě existovaly po tisíciletí civilizace, které nikdy neslyšely o Kristu, vedlo k úvahám, zda může být někdo spasen i bez Krista, nebo zda Bůh odsoudil celé národy do pekla a pokud ano, proč. Tyto úvahy nacházíme u Voltaira i řady dalších osvícenských autorů, kteří začali vnímat křesťanství jako jedno z mnoha náboženství a Bibli jako jeden z produktů lidské historie a kultury.

---

<sup>39</sup> Van Kley, Dale K.: Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianisation in the French Revolution. In *American Historical Review*, s. 1098/18.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 7.

## 2.2.1 Deismus

Náboženstvím významné části francouzských *philosophes* byla některá forma deismu, tj. víry, že Bůh stvořil svět a stanovil jeho neměnné a i pro něj samého platné přirozené zákony, a dále již tudíž do jeho vývoje nechce ani nemůže zasahovat. Jedná se tedy o určité filosofické náboženství, v němž Bůh s člověkem nekomunikuje, je pro něj nedosažitelný a od světa oddělený.<sup>41</sup> Přesto můžeme Boha a přirozený zákon poznat, a to prostřednictvím studia přirozenosti věcí i přirozenosti člověka samotného. Zprostředkovatelem poznání tak není zjevení, ale „*lidské poznávání toho, co je v člověku a přírodě božské*“.<sup>42</sup> Vše ostatní, co nelze rozumově odůvodnit, spadá do sféry pověr. I samotné náboženství se tak stává určitým „*rozumovým systémem*“.<sup>43</sup> Deismus se nevyhýbá ani vnějšímu pohledu na náboženství a uznává jeho rozmanitost. Odmítá zázraky a dogmata a jeho základními pilíři jsou víra v existenci Boží, v nesmrtelnost duše a ve svobodnou lidskou vůli. Deismus je však především prakticky zaměřeným náboženstvím, které si klade za cíl stát se v první řadě garantem morálky. Protože neuznává zjevení, nepotřebuje církev k tomu, aby ho tradovala, a je většinou antiklerikálně zaměřen. Tento proticírkevní prvek byl ve Francii silnější než v ostatních osvícenských státech.

K pochybnostem, které podnítily rozšíření deismu mezi francouzské vzdělance a literáty osmnáctého století, patřila kromě nespokojenosti se stavem a společenskou rolí církve především potřeba smířit rostoucí poznání světa s vírou a otázka možnosti sladění spirituality s rozumovým postojem ke světu. Aby se předešlo nábožensky motivovanému násilí, bylo potřeba vytvořit univerzálně přijatelnou představu Boha, a to bylo možné právě na principu určitého „*rozumového náboženství*“. To ale mělo často spíše charakter filosofické teorie s důsledky pro morální praxi a

---

<sup>41</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 51.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 132.



chyběl mu typicky náboženský prvek uctívání a motiv posvátna. Proto zůstávalo omezeno na užší intelektuální vrstvu společnosti a do širších lidových vrstev neproniklo.<sup>44</sup>

Již David Hume poukazoval na fakt, že „náboženská víra uznává spíše znalosti získané prostřednictvím zjevení než ze smyslů, uvažování a logické dedukce“ (překl. aut)<sup>45</sup>, a vzájemné soupeření o autoritu mezi zjevením a rozumem je tedy nevyhnutelné. Encyklopedisté pak přímo obviňovali katolickou církev z šíření pověr s cílem „přimět chudé k trpělivému snášení své bídy na Zemi výměnou za slib budoucí odměny v nebi“ (překl. aut.).<sup>46</sup>

Deismus nelze vnímat jako jednotné nebo přesně definované hnutí. Část myslitelů si přála spíše očištění zjeveného náboženství od pověr a dogmat a jeho přiblížení přírodním vědám a rozumu.<sup>47</sup> Dalibor Hejna rozlišuje tři varianty deismu. Podle jedné stanovil Bůh pouze fyzikální zákony, podle druhé i morální zákon a podle třetí předem rozhodl, že dobro a zlo nesou odměnu samy v sobě.<sup>48</sup> Často plnil výraz „deista“ také pejorativní roli nábožensky motivované urážky člověka obviňovaného z nedostatečné víry. Termín nebyl užíván jednoznačně a většinou záleželo na tom, kdo a v jakém kontextu ho použil.<sup>49</sup> Jeremy Black charakterizuje deismus jako „neurčitý termín používaný polemiky, který měl široké rozpětí náboženských významů.“<sup>50</sup> Na skutečné rozšíření deismu ve francouzské společnosti nelze objektivně usuzovat ani na základě prodeje deistických děl, protože ta kupovali i jeho odpůrci, aby na ně mohli lépe kriticky reagovat.<sup>51</sup>

---

<sup>44</sup>Schaeffler, Richard: Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství. In *Dějiny náboženského myšlení IV*, s. 435.

<sup>45</sup> Outram, Dorinda: *Panorama of the Enlightenment*, s. 44.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>47</sup>Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. In *Church History*, s. 5.

<sup>48</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 134.

<sup>49</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, s. 70.

<sup>50</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 218.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 105.

S.J. Barnett se domnívá, že význam deismu v osvícenské době byl zveličen samotnou katolickou církví, která potřebovala vytvořit představu určité veřejné hrozby. Ateistů bylo příliš málo na to, aby tuto roli mohli sehrát, a proto se deismus jevil v tomto směru jako vhodnější. Skutečných deistů bylo podle Barnetta málo na to, „*aby mohli plnit úlohu, kterou jim historici přisoudili*“ (překl. aut.).<sup>52</sup> Nebyli nijak organizováni a nepanovala mezi nimi ani názorová jednotu. Navíc byl mnohým radikálnějším myslitelům přisuzován deismus neprávem. Propaganda zveličující deistickou hrozbu pro křesťanství se vyskytovala již od přelomu 17. a 18. století, kdy se v Anglii i Francii objevovala varování před „deistickým hnutím“, která však nebyla podložena objektivními informacemi. Hnutí mělo údajně vzniknout po roce 1690 a jeho mluvčím měl být John Toland (1670-1722). Toland však byl ve skutečnosti protestant, který sám sebe považoval za „pravého křesťana“.<sup>53</sup> Za „otce deismu“ bývá pokládán i Herbert z Cherbury (1582-1648), který chtěl již před Tolandem posílit náboženství poukazem na obecně lidské jádro všech vyznání.<sup>54</sup>

První zmínka o deismu spadá do 16. století, kdy Kalvínův žák Pierre Viret vydal v roce 1563 spis *Instruction Chrétienne*, v němž popisoval různá volnomyšlenkářská hnutí, jež mají být potlačena. Mezi nimi zmiňuje i sektáře, „*kteří se nazývají zcela novým slovem deisté*“ (překl. aut.).<sup>55</sup> Viret tyto deisty obviňoval z nedostatku víry. Do roku 1621 se pak datuje setkání Jansena a jeho společníků, na němž se měli údajně radit o možném způsobu nahrazení francouzského katolictví deismem. V těchto předosvícenských případech však představoval deismus spíše okrajový společenský jev, většinou tehdejších Francouzů neznámý.

Za nejvýznamnějšího představitele francouzského osvícenského deismu bývá považován Voltaire, kterému budeme věnovat samostatnou kapitolu. Četné známky deistického smýšlení však můžeme nalézt i u

---

<sup>52</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, s. 27.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>54</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 125.

<sup>55</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, s. 11.

Denise Diderota a u značné části encyklopedistů, odkud se šířily mezi vzdělané vrstvy obyvatel. V roce 1751 napsal bakalář na Sorbonně abbé Jean-Martin de Prades (1720-1782) práci, v níž zpochybňoval Ježíšovo božství a schopnost konat zázraky a popíral nesmrtelnost duše. Na nátlak jezuitů byla práce v lednu 1752 odsouzena a její autor, který uprchl do Pruska, zbaven titulu. Aféra byla jezuity využita i k útoku na samotnou *Encyklopedii* jako šířitele podobných názorů a dále prohloubila jejich spor s jansenisty.<sup>56</sup>

Na příkladu Denise Diderota (1713-1784), považovaného obecně za deistu, můžeme vidět, jak rozmanitý poměr k Bohu a náboženství jednotliví „deisté“ ve skutečnosti měli. Diderot se sice nepokládal za ateistu, zároveň však byl schopen uvažovat o světě bez nutnosti Boha, který podle něj existuje pouze jako „*subjektivní prožitek pramenící z hloubi srdce*“.<sup>57</sup> Jeho existence není nutná, protože hmota disponuje svou vlastní dynamikou. V *Rozhovoru d’Alemberta s Diderotem* (1769) vysvětluje Diderot na příkladu vejce a procesu líhnutí vznik života pomocí pohybu a tepla. Zásahu na tom má podle něj citlivost, kterou považuje za obecnou vlastnost hmoty. Právě tento příklad podle Diderota „*vyvrací všechny teologické školy a všechny chrámy světa*“.<sup>58</sup>

Otázku, zda Bůh je nebo není, nepovažoval ostatně Diderot za zásadní. Teologické disputace pro něj byly ztrátou času. Kritizoval, že se „*nejlepší duchové příliš dlouho a nepříteliš plodně zabývali abstraktními vědami. Studovalo se buď to, co nebylo důležité poznat, anebo nebyl do studia zaveden výběr, perspektiva ani metoda*“.<sup>59</sup> Diderot se domníval, že jakmile Bůh přestane být vnímán prostřednictvím hlubokého subjektivního prožitku, ztratí víra v něj smysl. Věřit v „Boha filosofů“, který do řádu světa

---

<sup>56</sup> Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. In *Church History*, s. 26.

<sup>57</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 159.

<sup>58</sup> Diderot, Denis: *Výbor z díla*, s. 123.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 67.

nezasahuje a je nahlížen pouze rozumově, je podle Diderota bezúčelné. Bůh pak patří mezi „nejposvátnější a nejzbytečnější pravdy“.<sup>60</sup>

Zpočátku se Diderotův postoj k Bohu blížil newtonovskému pojetí, podle nějž lze existenci Boží rozumově dokázat. Pokud bychom podle Diderota chtěli vyvrátit ateismus, museli bychom se obrátit k vědě zkoumající strukturu přírody. Ze skutečnosti, že i nejdrobnější organismy jsou velmi komplikované, odvozuje Diderot, že nemohly vzniknout náhodou. Ještě ve spise *Pensées philosophiques* (1746) usuzuje z řádu přírody na existenci původce tohoto řádu, později ale tuto myšlenku začíná považovat za mylnou, protože do teleologického způsobu myšlení projektujeme příliš lidských hledisek.<sup>61</sup> Diderot tak postupně opustil i Newtonův koncept pasivní hmoty. Hmota je podle něj substance schopná pocítování, v jejíž každé buňce nalézá určitou „temnou citlivost“.<sup>62</sup> Ve světě, kde má hmota vlastní dynamiku a zákony, není již Stvořitel nutný. Diderot poté o skutečnosti, že vnější svět může poskytnout nějaký důkaz Boha, začal vážně pochybovat.<sup>63</sup>

V *Listu o slepcích pro vidoucí* (1749) nacházíme již přímo ateistické stanovisko, podle nějž nelze věřit v Boha jako tvůrce tak nedokonalého světa, jako je ten náš. Svět je spíše dílem hmoty a působení náhody.<sup>64</sup> Obvinění z ateismu však Diderot stále odmítal a na Voltairův přímý dotaz odpověděl, že věří v Boha, ale dobře se dohodne i s ateisty a že je samotná otázka víry nebo nevíry nepodstatná. Karen Armstrongová však Diderota označuje za toho, kdo „představil nepokrytý ateismus široké veřejnosti“,<sup>65</sup> a Wolfgang Röd se domnívá, že Diderot prošel vývojem od teismu přes deismus až k ateismu a materialismu, i když nikoli mechanistickému.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 398.

<sup>61</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 248.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 246.

<sup>63</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 398.

<sup>64</sup> Šrámek, Jiří: *Dějiny francouzské literatury v kostce*, s. 105.

<sup>65</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 398.

<sup>66</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 252.

K církvi jako instituci zaujímal Diderot velmi kritické stanovisko. V díle *Zásady politiky vladařů* (1774) odmítá podíl církve na vládě a varuje před tím, aby církev potvrzovala zákony. Konstatuje, že pověřivému lidu je sice snazší vládnout, protože veškeré neúspěchy lze přičíst vůli vyšší moci, nicméně za mnohem lepší řešení považuje „*vyléčit lid z pověrčivosti a neklamat ho*“.<sup>67</sup> Z dějinné zkušenosti Diderot vyvozuje, že nejlepší bývají ta nová opatření, proti nimž církev nejaktivněji vystupuje.<sup>68</sup>

Ve své povídce *Jeptiška* z roku 1760 Diderot ostře kritizoval klášterní život. Na příběhu šestnáctileté dívky, násilím donucené k řeholnímu životu, která se marně pokouší uprchnout z kláštera, kde se navíc dějí různé nepřístojnosti, protestoval proti doživotnosti slibů, jež mladí lidé skládají v raném věku a někdy i proti své vůli. Poté, co dívka odmítne složit sliby, je představenou kláštera i většinou ostatních řeholnic šikanována a mučena, a to i přesto, že úzkostlivě dodržuje všechny písemné regule řádu. Skutečnost, že své povinnosti vykonává sice bezchybně, ale s nechutí, považuje za hřích, zatímco představená za přednost. Podaří se jí sice spojit s právníkem a dosáhnout soudního procesu, ale představená se jí snaží vydávat za nepřičetnou, aby případné vítězství v procesu neohrozilo finanční situaci kláštera žijícího z věna řeholnic z bohatých rodin. Navíc se obává, že by umožnění odvolat slib jedné řeholnice vytvořilo precedens, po němž by se „*bezpočet dalších*“ pokusil dosáhnout téhož a uniknout z „*klášterního vězení*“.<sup>69</sup> Diderot v této povídce ústy své hrdinky vyjadřuje pochybnosti o opodstatnění samotné existence klášterů. Připomíná, že Kristus nezaložil žádné náboženské řády a mechanické modlitby nemohou vyvážit hodnotu ani jediné almužny nebo dobročinného skutku. Řeholní slib je navíc v rozporu s přirozeným sklonem lidí a mohou ho dobře plnit pouze „*nedostatečně vyvinuté bytosti*“, fanatikové nebo pokrytci.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Diderot, Denis: *Výbor z díla*, s. 212.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>69</sup> Diderot, Denis: *Jeptiška*, s. 73.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 74.

Diderotovým přítelem a spolupracovníkem při tvorbě *Encyklopedie* byl další deista, Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783). Absolvoval jansenistickou školu a byl ovlivněn karteziánstvím. D'Alembert byl ve svých názorech na náboženství umírněnější než Diderot. V *Předmluvě k Encyklopedii* (1751) se odvolává na Descartovu představu, podle níž „*idea nás samých vede k ideji všemocné bytosti*“.<sup>71</sup> V souvislosti s Bohem hovoří o „*všemocné Inteligenci, které vděčíme za to, co jsme*“.<sup>72</sup> Také ve spise *Éléments de philosophie* (1759) vyvozuje D'Alembert Boží jsoucnost z přírodních jevů a jejich zákonité souvislosti. Věří ve spiritualitu lidské i zvířecí duše, a protože narozdíl od Diderota považuje hmotu za pasivní substanci, která nemůže být sama principem vědomí, obhájí potřebu existence určitého nadřazeného duchovního principu.<sup>73</sup> V samotné *Encyklopedii* pod heslem „Kosmologie“, jehož byl autorem, D'Alembert jako nejcennější kosmologický poznatek uvádí fakt, že nás kontemplanace hmotného světa vede k poznání „*neviditelné bytosti, která je jeho autorem*“.<sup>74</sup> Zároveň však konstatuje marnost hledání rozumového důkazu existence Boží a z této marnosti vyvozuje potřebu zjeveného náboženství, které by doplnilo naše přirozené poznání. Skutečné náboženství je pro něj prosté a nepotřebuje přemíru dogmat. Spočívá v „*několika pravdách, jimž máme věřit, a v malém počtu návodů, jak máme jednat*“.<sup>75</sup>

D'Alembert striktně odděluje teologii od přírodních věd. Domnívá se, že zatímco úkolem věd je vysvětlovat systém světa, teologie má pouze řídit naše mravy a naši víru. V této souvislosti D'Alembert protestuje proti zneužívání duchovní autority ve spojení se světskou mocí k umlčování rozumu. Obhájí také filosofii, která podle něj není ničitelkou náboženství, tou je vždy příslušné náboženství samo. Filosofie pouze „*ukazuje pravdu*“, ale nikoho nenutí, aby ji přijal.<sup>76</sup> V zájmu obrany

---

<sup>71</sup> D'Alembert, Jean Le Rond: Předmluva k Encyklopedii. In *Výbor z díla*, s. 34.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>73</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 256.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 82.

hlavního cíle *Encyklopedie* – šíření poznání – D’Alembert polemizuje s Rousseauovou *Rozpravou o vědách a umění* (1750) a konstatuje, že „zničením poznání by nám neřesti zůstaly a připojila by se k nim neznalost.“<sup>77</sup>

Přes své umírněné názory, pokud jde o samotnou existenci Boží, byl i D’Alembert kritikem tradiční teologie, kterou nazývá „*mraky zahalenou metafyzikou*“ a vytýká jí, že se utápí v neplodných diskuzích o nejrůznějších Božích attributech, povaze duše a dalších otázkách, které jsou rozumem neřešitelné a jejich zkoumání je tudíž bezpředmětné.<sup>78</sup> Ve svých anonymně vydaných *Dějínách likvidace jezuitů ve Francii* (1765) pak D’Alembert ostře vystupuje nejen proti jezuitskému řádu, ale i proti politické moci církve, fanatismu a nedostatku tolerance.

Celkově můžeme charakterizovat D’Alembertův postoj jako opatrnější než Diderotův, což může být ovlivněno i tím, že jeho hlavní zájmovou oblastí nebyla filosofie, ale matematika a fyzika. Poté, co se v roce 1757 vystupňoval odpor proti *Encyklopedii*, byl na D’Alemberta činen nátlak ze strany univerzity i církve, který ho přiměl nejen přerušit práci na *Encyklopedii*, ale i omezit styky s Diderotem a dalšími encyklopedisty. Záminkou byl především D’Alembertův příspěvek o Ženevě v sedmém svazku *Encyklopedie*, v němž autor ironicky vyzvedal kalvinistické kněžstvo pro nedostatek víry v peklo, Kristovo božství a zjevení. To bylo odpůrci vnímáno jako útok na všechny formy zjeveného náboženství.<sup>79</sup> Přežití *Encyklopedie*, která už v té době měla tři tisíce předplatitelů, nakonec umožnil především Guillaume-Chrétien de Malesherbes (1721-1794), který zajistil prostřednictvím vévody de Choiseul a mladého abbé de Bernis podporu a ochranu projektu ze strany Mme de Pompadour.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 105..

<sup>78</sup> D’Alembert, Jean Le Rond: Esej o základech filosofie. In *Výbor z díla*, s. 262.

<sup>79</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment from Descartes to Kant*, s. 1.

<sup>80</sup> Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities. In *Church History*, s. 12.

Za určité shrnutí dobového francouzského deismu bývá považováno *Vyznání víry savojského vikáře*, součást čtvrté knihy Rousseauova díla *Emil neboli O výchově* (1762). Inspirací pro postavu vikáře se Rousseauovi stal mladý kněz, s nímž se seznámil v roce 1729 v Turíně a který v důsledku konfliktu s biskupem musel odejít na odlehlou venkovskou faru. Vikář odvozuje svou víru z citu a přirozeného náboženství, nikoli ze zjevení. Každý člověk má vrozené svědomí a city se u něj objevují dříve než myšlenky. Zjevení sice vikář přímo nepopírá, ale ani ho nekriticky nepřijímá jako důkaz existence Boží. Ten nachází spíše ve svém srdci.<sup>81</sup> Podstatnými znaky přirozeného náboženství je pro něj láska k pravdě a touha konat dobro. K lásce k dobru přitom člověka motivuje jeho svědomí. Následně je však nutno vzbudit ve svém nitru touhu po poznání, protože „nejvyšší představy jsou nám dostupné jen rozumem.“<sup>82</sup> Pokud dokážeme nedbat na předsudky, dovede nás světlo rozumu k přirozenému náboženství. Vikář však toto náboženství svému mladému chráněnci nijak nevnucuje a ponechává mu svobodu zvolit si případně podle vlastního uvážení náboženství jiné.<sup>83</sup>

Ve *Vyznání víry* můžeme nalézt dva aspekty Rousseauova myšlení. Je to především aspekt racionalisticko-deistický vycházející z lidské pochybnosti a omezenosti našich schopností řešit metafyzické otázky. Z pochybností vystupuje jako určitá jistota potřeba existence první příčiny v podobě vůle pohybující vesmírem a světem, která je zároveň rozumem, protože zákony lze založit jen na rozumu. Podstatu této vůle však neznáme ani poznat nemůžeme. Vedle rozumu působí i antiintelektualistický aspekt, pochybnosti o schopnostech rozumu, který nás může klamat, zatímco cit nikoli. Je proto třeba nechat se vést citem, „vnitřním světlem“ a svědomím.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Šrámek, Jiří: *Dějiny francouzské literatury v kostce*, s. 109.

<sup>82</sup> Rousseau, Jean-Jacques: *Emil neboli O výchově*. In *J.J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz*, s. 120.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 121.

<sup>84</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 496-499.



Zdůrazňování emocí proti převládající nadvládě rozumu je typickým znakem Rousseauova přístupu k náboženství. Řešením je podle něj přirozené náboženství založené na citu, prostotě, úctě k přírodě a přirozené moudrosti, která by se měla stát zbraní proti postupujícímu úpadku mravů. Rousseau byl rozhodným odpůrcem dogmatismu, fanatismu i ateismu. Vzhledem k nehybnosti hmoty věřil v nutnost existence „prvního hybatele“ a také účelné a harmonické uspořádání přírody nemohlo podle něj vzniknout nahodile bez nějakého vyššího rozumného záměru. Bůh je tak pro Rousseaua především „nejvyšším rozumem“.<sup>85</sup> Rousseauova typická víra v původní dobrotu člověka v přirozeném stavu a odmítání myšlenky prvotního hříchu však rovněž budilo odpor církve, protože bylo v rozporu s učením o Boží milosti.<sup>86</sup>

Ve své vzpomínkové knize *Sny samotářského chodce* (1778) Rousseau přiznává, že k sepsání *Vyznání víry savojského vikáře* ho přimělo znepokojení z názorů „moderních filosofů“, které dělí na „horlivé vyznavače ateismu“ a „panovačné dogmatiky“.<sup>87</sup> To ho podnítilo k utřídění vlastních postojů a k rozhodnutí zaujmout jednou provždy pevná stanoviska k zásadním otázkám.

Přes důraz na emotivní stránku víry však Rousseau uznával potřebu určité státní kontroly nad náboženstvím. Tuto problematiku řeší ve svém díle *O společenské smlouvě* (1762) prostřednictvím zavedení občanského náboženství, jehož zásady by stanovoval vládce a jehož hlavními principy by byla víra v Boha a v posmrtný život, posvátnost společenské smlouvy, snášenlivost a tolerance, a které by zároveň sloužilo jako garant morálky a přispívalo k vnitřnímu upevnění společnosti.

V *Rozpravách* se Rousseau opět distancuje od ateismu a vyjadřuje přesvědčení, že ideální společnost se neobejde bez „vyšší rozumné bytosti“, která by viděla, ale sama nepociťovala lidské vášně. V takové

---

<sup>85</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 165.

<sup>86</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 249.

<sup>87</sup> Rousseau, Jean-Jacques: *Sny samotářského chodce*, s. 46.

společnosti, kterou ovšem považuje za pouhou utopii, by bylo zapotřebí, aby „*lidem dávali zákony boží*.“<sup>88</sup> Rousseau dále přiznává, že v mládí choval určité sympatie k jansenismu, „*ačkoliv minimálně od šedesátých let se Rousseau vyjadřoval o jansenistech pohrdavě jako o fanaticích podkopávajících jeho vlastní vizi křesťanství*“ (překl. aut.).<sup>89</sup> V té době se u Rousseaua projevuje určitý pragmatismus, když odůvodňuje Boží autoritu potřebou zákonodárců přesvědčit o svých zákonech lid. K tomuto účelu nestačí autorita státního představitele, ale je zapotřebí taková, která by „*mohla uchvátit, aniž by použila násilí, a přemluvit, aniž by přesvědčovala*“.<sup>90</sup> Proto se zákonodárci ve svém vlastním zájmu vždy dovolávali zákroku nebes a vkládali rozhodnutí „*do úst nesmrtelných, jež jsou povznešeni nad dosah obyčejných lidí, aby božskou autoritou uchvátili ty, které nemohla zviklat lidská moudrost*“.<sup>91</sup>

Již v průběhu 50. let 18. století se projevovala prohlubující se roztržka mezi Rousseauem a ostatními *philosophes*. Rousseau programově odmítal přepych a začal se stranit salonů a tím i té části společnosti, k níž se osvícenci především obraceli. V *Listu d’Alembertovi o divadlech* z roku 1758 se od této společnosti veřejně distancoval. Někteřími ze svých bývalých přátel tak začal být považován za podivína. V *Listu* dokonce útočí i na jeden z hlavních pilířů osvícenství, a sice rozum jako protiváhu pověr a předsudků. Vyzývá k tomu, aby byly proti fanatismu využity jeho vlastní emotivní zbraně, protože rozumné přesvědčování a racionální argumenty považuje za nedostatečné.<sup>92</sup>

Rousseau se také rozešel s programem encyklopedistů získávat pro osvícenské myšlenky mocné tohoto světa. Důvodem roztržky bylo i jeho chování. Rousseau se rozhodl žít prostě, pracovat rukama a odmítl i dvorskou penzi, na kterou měl nárok. Stavěl se tak do pozice určitého mluvčího čtvrtého stavu tvořeného drobnými řemeslníky, obchodníky a

---

<sup>88</sup> Veselý, Jindřich: *Jean-Jacques Rousseau a problém preromantismu*, s. 41.

<sup>89</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, s. 163.

<sup>90</sup> Rousseau, Jean-Jacques: *Rozpravy*, s. 251.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 251.

<sup>92</sup> Veselý, Jindřich: *Jean-Jacques Rousseau a problém preromantismu*, s. 19.

prostým lidem.<sup>93</sup> V *Listu d'Alibertovi* Rousseau poukazuje na údajnou neúčinnost osvícenství, protože nelze vytvořit spravedlivou společnost pouze zavedením racionálních zákonů, rozumové argumenty jsou podle něj pro takový úkol nedostatečné. Společnost pro Rousseau představovala organismus, jehož cílem je sebezachování a jehož orgány jsou jednotliví lidé přispívající k jeho fungování. Není to tedy mechanismus, který lze zracionalizovat a zmodernizovat, jak se domnívali *philosophes*. V úsilí o nápravu společnosti nelze postupovat univerzalisticky, ale je nutné přihlídnout k tomu, co je nejlepší pro lidi v dané konkrétní zemi.<sup>94</sup>

Rozkol mezi Rousseauem a „filosofickou stranou“ lze ovšem posuzovat i z náboženského hlediska. Zatímco většina francouzských osvícenců pocházela z katolického kulturního prostředí a mnozí byli vychováni v jezuitských školách, Rousseau pocházel z kalvínského prostředí Ženevy a i když dočasně konvertoval ke katolictví, zůstal kalvinismem trvale ovlivněn a v roce 1754 se k němu navrátil. Kalvinistický vliv se projevuje také v jeho méně racionálním a silněji niterném pojetí víry.

Srovnání názorů Diderota, d'Aliberta a Rousseaua nám ukazuje, jak rozmanité byly postoje jednotlivých deistů a jak širokým pojmem je samotné označení „deismus“. V některých případech bylo deistické přesvědčení pouze jakýmsi předstupněm ateismu, jako je tomu u Diderota, jindy, jako u d'Aliberta, se podobalo umírněnému a reformnímu katolicismu. Mohlo však mít, jako u Rousseaua, i niterný a emotivní charakter.

---

<sup>93</sup> Veselý, Jindřich: *Studie z francouzského osvícenství*, s. 97.

## 2.2.2 Materialismus

Vedle deistické snahy přiblížit křesťanství rozumovému a přirozenému náboženství se ve Francii 18. století objevuje i mnohem radikálnější, i když ne tak vlivný materialistický proud. Ten navazoval na starší tradice, například na Pierra Bayla (1647-1706), který již o sto let dříve považoval ateistickou společnost nejen za možnou, ale za nadřazenou společnosti založené na pověrčivosti.<sup>95</sup> Přestože se sám považoval za fideistu a měl vztah ke kalvinismu, byl jedním z prvních, kdo byli ochotni vztahovat náboženskou toleranci i na ateismus a hlásal, že „*ateismus nemusí nutně znamenat nemorálnost*“.<sup>96</sup> Mravní jednání je v souladu s rozumem a etické hodnoty mají podle Bayla význam samy o sobě a jsou součástí přirozených instinktů člověka. Jako příklad ateistů, kteří mohou být vzorem mravnosti, uvádí antické osobnosti, např. Epikura, Lucretia a Plinia Staršího.<sup>97</sup> Jeho *Historický a kritický slovník* (1697) se stal inspirací pro osvícence i encyklopedisty. Přitom ještě John Locke ve svém *Dopise o toleranci* ateismus rozhodně odmítá a říká, že „*ti, kteří popírají existenci Boha, nemají být tolerováni vůbec*“.<sup>98</sup>

Za pozoruhodného předchůdce materialistického proudu osvícenství můžeme považovat Jeana Mesliera (1664-1729). Jeho příběh je specifický tím, že se jednalo o katolického duchovního, o němž až po jeho smrti vyšlo najevo, že byl po většinu života ateistou. Ve svém posmrtně zveřejněném díle *Moje závěť* se Meslier vyznává ze svých dlouholetých výčitek svědomí, protože se stal knězem proti svému přesvědčení pouze na přání rodičů. Evangelia považuje za výmysl, neboť obsahují mnohé rozpory a řadu prvků převzatých z pohanské mytologie. Odmítá Kristovo božství, označuje ho dokonce za „*ubohého fanatika*“ a „*blázna*“. Náboženství podle něj vzniklo proto, že různí podvodníci rádi

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>95</sup> Owen, John M., Owen, Judd J. (eds.): *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*, s. 19.

<sup>96</sup> Jandourek, Jan: *Vzestup a pád moderního ateismu*, s. 35.

<sup>97</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 152.

<sup>98</sup> Locke, John: *Dopis o toleranci*, s. 82.

využívají náklonnosti nevzdělaných lidí k víře v zázraky, kterou pak zneužívají ke svému obohacení. Náboženství se tak stalo zdrojem nepřátelství mezi lidmi, kterým je třeba odhalit pravdu. Ve skutečnosti je svět podle Mesliera tvořen pouze newtonovským prázdným prostorem a hmotou. Výtah z Meslierova díla, jež ho zaujalo, vydal Voltaire, vynechal však ateistické části, které považoval za příliš radikální, takže celý spis vyzněl spíše deisticky.<sup>99</sup>

Julien Offray de La Mettrie (1708-1751) již považoval ateismus za podmínku lidského štěstí a náboženství označoval za psychopatologický jev. I on se domníval, že filosofický ateismus není na překážku morálnímu životu a ateistický stát pokládal nejen za možný, ale za „nejlepší ze všech“.<sup>100</sup> Náboženství je podle něj nezbytné pouze pro toho, kdo sám není schopen lidskosti, počestní lidé ho nepotřebují. Protože je samo dílem vychytralosti, je užitečné jen pro lidi podlé, omezené a podlézavé.<sup>101</sup> Jakožto lékař nacházel La Mettrie paralely mezi lékařstvím a filosofií, protože oba obory usilují o poznání přirozenosti. Filosofie a náboženství se naopak navzájem vylučují. Ne teolog, ale lékař má podle La Mettrieho jako jediný právo soudit o člověku. Teologové se poznání podstaty člověka nejen nikdy „nedostali na dosah“, ale ve svých „obskurních studiích“ se od správných poznatků jen ještě více odvrátili směrem k předsudkům a fanatismu.<sup>102</sup>

Veškeré pokusy o uvedení teologie do souladu s rozumem jsou podle La Mettrieho předem odsouzeny k neúspěchu. Teologové, které La Mettrie nazývá „svárlivými dušemi“, pouze vnášejí do společnosti neshody a rozbroje.<sup>103</sup> Naopak filosofie, které se církev obává, jí podle něj ve skutečnosti nebezpečná není, protože prostý lid ji stejně nechápe nebo se o ni nezajímá. Deismus i ateismus jsou obviňovány také neprávem, protože jsou dílem „ujasněného přemítání“ a jsou vyznávány lidmi, kteří

---

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 154.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>101</sup> La Mettrie, Julien Offray de: Epikurův systém. In *Výbor z díla*, s. 41.

<sup>102</sup> La Mettrie, Julien Offray de: *Člověk stroj*, s. 48.

<sup>103</sup> La Mettrie, Julien Offray de: Pojednání o duši. In *Výbor z díla II*, s. 18.

se vyznačují ctnostmi a zásluhami o bližní a o vlast.<sup>104</sup> Přemýšlivost a pilné studium dokáží více než zbožnost, protože přinášejí lidem vnitřní uspokojení a pravou moudrost. Bohužel více úsilí a obratnosti bývá vynakládáno na podporu omylů než na hledání pravdy.<sup>105</sup> La Mettrie se proto domnívá, že společnost ateistů by se nejen „*udržela velmi dobře, ale že by se udržovala snáze než společnost pobožníků.*“<sup>106</sup>

La Mettrie se mimo jiné obsáhle věnoval problematice duše. Domníval se, že duše je materiální, sídlí v mozku a je vlastní i živočichům. Čím více potřeb daný organismus má, tím dokonalejší a větší je jeho duše.<sup>107</sup> Člověk se vyvinul metodou pokusu a omylu z nižších živočichů.<sup>108</sup> Tělo a duše tvoří jednotu a duše představuje aktivní princip těla, jeho „*citlivou materiální část*“.<sup>109</sup> Její podstata je pro nás podle La Mettrieho nepoznatelná. Na její materiální charakter usuzuje na základě skutečnosti, že vědomí lze ovlivňovat organickými faktory, například výživou, klimatem nebo působením drog. Duševní stavy jsou vždy v souladu se stavy tělesnými. Všechny obsahy vědomí lze převádět na jednoduché počítky pomocí centrálního nervového systému. Organická hmota je tak nadána principem hybnosti. Duše však není jedinou příčinou tělesných procesů a pohybů, důležitou roli sehrávají i pudy. Zatímco vláda duše nad tělem je omezena, vláda těla nad duší je obrovská, protože duše závisí celou svou podstatou na těle, s nímž se rodí, vyvíjí i umírá. La Mettrie to dokládá příklady nemocí a úrazů ze své lékařské praxe a z praxe svých kolegů, při nichž došlo k ovlivnění duševního zdraví v důsledku fyzického poškození těla.<sup>110</sup>

La Mettrie neuznává ani praktickou úlohu náboženství jako garanta morálky. Přírodní, filosofická morálka se podle něj odlišuje od morálky

---

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>107</sup> La Mettrie, Julien Offray de: Člověk rostlina. In *Výbor z díla*, s. 60.

<sup>108</sup> La Mettrie, Julien Offray de: Epikurův systém. In *Výbor z díla*, s. 38.

<sup>109</sup> La Mettrie, Julien Offray de: Pojednání o duši. In *Výbor z díla II*, s. 115.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 83.

náboženské stejně „jako přirozenost a umělost“.<sup>111</sup> Zatímco nesprávná filosofie a teologie nás vyzývají k hledání jakéhosi vzdáleného věčného štěstí na úkor prožívání našeho pozemského života, správná filosofie se soustředí na přítomný okamžik, protože žijeme jen jediný život a ten je třeba prožít klidně, pohodlně, spokojeně a prospěšně pro společnost.<sup>112</sup> Schopnost přemýšlet je podle La Mettrieho nejkrásnějším údělem lidstva a být filosofem znamená tudíž „učit materialismu“.<sup>113</sup>

Ve známém díle *Člověk stroj* (1748) však La Mettrie své názory přece jen zmírňuje, když píše, že nechce uvádět v pochybnost existenci Boží, naopak se mu zdá, že „pro ni svědčí nejvyšší míra pravděpodobnosti“.<sup>114</sup> I kdyby ale Bůh existoval, byla by to jen „teoretická pravda“, protože dobrat se samotné podstaty věci je z principu nemožné. Existence Boží však ještě nezakládá nutnost vzniku jakéhokoli kultu.<sup>115</sup> Navíc La Mettrie osobně se přiklání spíše ke „třetí cestě“ a říká, že kromě náhody a Boha lze věřit i v působení Přírody. Fakt, že pouze ateismus by umožnil odstranění náboženských válek, však La Mettrieho dovádí k přesvědčení, že jedině ateistický svět může dosáhnout štěstí.<sup>116</sup> Přesto není La Mettrieho postoj k ateismu zcela jednoznačný.

Jedním z nejvlivnějších představitelů mechanického materialismu byl Claude Adrien Helvétius (1715-1771). I přes svou výchovu, které se mu dostalo v jezuitské koleji, kritizoval již od mládí církve, zázraky i asketismus. Byl autorem řady kratších prací, ale terčem radikálního odsouzení se stal až po vydání svého hlavního díla *O duchu* (*De l'Esprit*, 1758), jehož prodej byl již po několika dnech od vydání zakázán a Helvétius byl ostře odsouzen Sorbonnou. V padesátých letech kulminovala cenzura a Sorbonna se stávala stále závislejší na Parlamentech a Všeobecném synodu francouzského kněžstva. Vliv církve

---

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>112</sup> La Mettrie, Julien Offray de: *Anti-Seneka neboli Pojednání o štěstí*. In *Výbor z díla*, s. 77.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>114</sup> La Mettrie, Julien Offray de: *Člověk stroj*, s. 69.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 69.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 71.

na školství stoupl po sedmileté válce, kdy právě Všeobecný synod poskytl finanční dar královské pokladně, která se ocitla ve vážných problémech, a duchovenstvo za to bylo osvobozeno od daní. Alarmující navíc v Helvétiově případě bylo i to, že se jednalo o zámožného a vlivného muže, zastávajícího významný úřad generálního nájemce daní a pohybujícího se v blízkosti dvora. Největší rozruch vzbudilo Helvétiovo tvrzení, že veřejná morálka nepotřebuje organizované náboženství, protože nejvyšším soudcem každého filosofického i náboženského názoru je pouze jeho společenská užitečnost. Navíc odsouzení díla *O duchu* se projevilo i zostřením útoků proti *Encyklopedii*, jejímž byl Helvétius spoluautorem. Helvétius byl donucen se díla formálně zříci a od roku 1764 pobýval převážně v Londýně a v Postupimi.

Helvétiova filosofie se zakládala na přesvědčení, že svět je hmotný a nezávislý na našem vědomí. Čas a prostor jsou pouze formami existence hmoty a to, co nazýváme duší, je ve skutečnosti naše schopnost vnímat a pociťovat. Liší se od ducha, který je synonymem pro úhrn našich představ. O duchu Helvétius odmítal uvažovat jako o spirituální substanci a chápal ho jednak jako celek myšlenek, jednak jako samotnou schopnost myslet.<sup>117</sup> Helvétius popíral existenci vrozených idejí a veškeré naše poznání považoval za výsledek smyslového vnímání. Náboženství si lidé podle jeho názoru vytvořili sami, je pouhým „zbožštěním lidské nevědomosti“ a je založeno na předsudku a lži.<sup>118</sup> Je to také zřízení politické usilující o udržení lidí v nevědomosti a poslušnosti. K tomu, aby byl člověk mravný a čestný, nepotřebuje podle Helvétia náboženskou víru. Morálku lze zajistit spíše působením výchovy než náboženství.

Teologii nepovažoval Helvétius za vědu, protože pojednává o nepochopitelných skutečnostech a je pouhou „hádkou o slova.“<sup>119</sup> Velmi ostře také kritizuje náboženskou netoleranci, která je podle něj vlastní

---

<sup>117</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 280.

<sup>118</sup> Helvétius, Claude Adrien: *Výbor z díla*, s. 34.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 160



právě křesťanství. Turky považuje za snášenlivější, protože ponechali v Cařihradu křesťanské kostely. Fanatismus a netolerance přitom porušuje i samotné náboženské zásady, protože už sv. Augustin nabádal, aby lidé neodsuzovali a netrestali vyznavače jiné víry. Své názory smíme šířit pouze přesvědčováním. Zatímco „*násilí plodí pokrytce, přesvědčování křesťany.*“<sup>120</sup> Samotní křesťané, dokud byli nevýznamnou židovskou sektou, se dovolávali snášenlivosti, ale když jejich počet a vliv vzrostl, začali toleranci odsuzovat.

Za největší neštěstí, které lidstvo potkalo, pokládá Helvétius nevědomost, která „*uvalila na Zemi nejvíce pohrom.*“<sup>121</sup> Jediným efektivním prostředkem, jak ji překonat, je soustavné poučování a šíření vzdělání. Studium a píle jsou podle Helvétia „*nejúčinnějšími modlitbami.*“<sup>122</sup> Pravým bezbožníkem je naopak „*ctižádnostivý fanatik.*“<sup>123</sup>

Helvétius je sice materialistou, ale není ateistou. Uvádí, že „*všechna náboženství jsou klamná s výjimkou křesťanství, jež však nesměšuji s papežstvím.*“<sup>124</sup> Papežství Helvétius rozhodně odsuzuje a označuje ho za „*pouhé modloslužebnictví.*“<sup>125</sup> Oficiální římská církev podle něj v podobě kultu obrazů obnovila fetišismus a svatí tvoří jakýsi „*nebeský dvůr*“ vybudovaný podle orientálních vzorů, do nějž se nářky lidu dostanou jen prostřednictvím oblíbenců, tj. svatých. Za svaté přitom mají podle Helvétia právo být považováni pouze dobrodinci lidstva, ale nikdo jiný.

Církevní instituce a organizace považuje Helvétius za nástroje ovládnutí lidí a odhaluje jejich pokrytectví. Například celibát je podle něj pouze výsledkem snahy zabránit dělení pozůstalosti po duchovních mezi jejich rodinu a církev, která se o dědictví s nikým dělit nechce. Odpustky představují jakousi „*banku mezi nebem a zemí*“ a výnosy z nich pouze zvyšují moc a blahobyt církevních představitelů. Duchovenstvo také

---

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 95.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 135.

chrání nevědomost, protože nevědomé lidi je snazší oklamat. Mnichy považuje Helvétius za „lenochy, milující spory, nebezpečné pro společnost.“<sup>126</sup> Náboženství podle něj přestalo být garantem ctnosti a morálky, protože jeho představitelé potřebují „morálku libovolnou, která jim dovoluje schvalovat dnes jednání, jež zítra prohlásí za ohavné.“<sup>127</sup>

I Helvétius, podobně jako většina *philosophes*, se zamýšlí nad ideální formou náboženství. Rozlišuje křesťanství a klamná náboženství, která vznikla v důsledku lidské touhy po nesmrtelnosti. Každý národ přenášel do svých náboženských systémů to, čeho si cenil zde na Zemi. Posmrtný život loveckých národů se proto odehrává v obrovském lese oplývajícím zvěří, zatímco národy pastevecké mají ráj v podobě nedohledných plání a pastvin.<sup>128</sup> V rámci křesťanství považuje Helvétius reformovaná náboženství za lepší než katolictví, protože „směřují bezprostředněji k obecnému blahu“, účinněji dbají na mravní výchovu a státy, které je vyznávají, jsou bohatší a lépe prosperují než země katolické.<sup>129</sup> Ideální náboženství by pak podle Helvétia bylo takové, jehož cílem by bylo obecné blaho a které by zajistilo každému vlastnictví statků, života a svobody. Bylo by snášenlivé a oproštěné od dogmat, která jsou „zárodkem nesváru a zločinů“.<sup>130</sup> Hlavními vlastnostmi Nejvyšší bytosti by byla mírnost, lidskost a laskavost. Helvétius nevyklučuje, že se tímto ideálním náboženstvím jednou stane „náboženství filosofů“, o kterém předpokládá, že se bude dále šířit a nabude světového významu.<sup>131</sup>

V souvislosti s těmito úvahami Helvétius konstatuje, že stávající kněží se nikdy nemohou stát apoštoly tohoto nového náboženství, protože jim to nedovolí jejich osobní zájmy. Toto náboženství by se totiž obešlo bez institucí a tím by je připravilo o moc i příjmy.

---

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>128</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 162.

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 140.

Dalším z encyklopedistů byl Paul Henry Dietrich von Holbach (1723-1789), který byl ze všech francouzských *philosophes* zřejmě nejvíce proticírkevně zaměřen a vysloužil si dokonce přívlastek „osobní nepřítel Boha“. Od druhého svazku *Encyklopedie* do ní pravidelně přispíval více než čtyřmi sty přírodovědnými hesly, například z oblasti hutnictví, mineralogie a chemie. Právě pod vlivem Diderota se stal materialistou.<sup>132</sup> V šedesátých a sedmdesátých letech 18. století publikoval anonymně řadu ostrých útoků na církve, pověrečnost a korupci kléru. Podle svých vlastních slov útočil na náboženství, protože je považoval za škodlivé pro „*blaho státu, za nepřítele lidského pokroku a za překážku zdravé etice.*“<sup>133</sup>

Ve spise *Le christianisme dévoilé* z roku 1766 se Holbach vzdal deismu a přihlásil se k ateismu, čímž si vysloužil Voltairovu kritiku. Největší ohlas vzbudil Holbachův spis *Společenský systém (Système de la nature, 1770)*, který představuje pokus o vytvoření uceleného materialistického a mechanistického výkladu přírody a světa. Ostré kritiky se dostalo spisu *Kapesní bohosloví (1770)*, který byl pařížským parlamentem odsouzen ke spálení. Holbach byl nucen publikovat pod pseudonymy, například abbé Bernier nebo Mirabaud, případně tisknout své knihy v zahraničí, nejčastěji v Holandsku.

Hmota je podle Holbacha věčná a žádného Stvořitele nebo vnější podněty pro svůj vývoj tedy nepotřebuje. Je plně ovládána přírodními zákony. Lidé jsou součástí přírody a jejich rozum, myšlení a morálka jsou výsledkem důmyslné organizace hmoty.<sup>134</sup> Příroda je jakousi obrovskou laboratoří, v níž probíhají procesy jako součást nekonečného řetězce příčin a následků. Idea Boha není vrozená, ale získaná, a Holbach ji považuje za „akt zoufalství“ lidí, kteří se nedokázali smířit s tragikou života a s pocitem bezmoci tváří v tvář přírodním silám. Vychází tak především z lidského strachu a nevědomosti. Zároveň je víra pro Holbacha i

---

<sup>132</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 284.

<sup>133</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Kapesní bohosloví*, s. 171.

<sup>134</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 167.

důsledkem zvyku a obav lidí, že by jim její odmítnutí mohlo způsobit nepříjemnosti. Modlitba poskytuje lidem imaginární útěchu a „*iluzorní pocit vlivu*“.<sup>135</sup> Podoba, kterou lidé Bohu vtiskli, je vždy zveličením obrazu člověka v duchu dané kultury. Chování Nejvyšší bytosti je tak mnohdy nevyvážené a nepředvídatelné, protože její podoba vznikla nakupením vzájemně neslučitelných vlastností (například dobrotivost a všemohoucnost).<sup>136</sup> Obraz Boha proto podle Holbacha postrádá logickou souvislost, je to určitá nepochopitelná bytost s nevyzpytatelnými úmysly a taková představa se musí časem rozpadnout.

Zabývat se nadpřirozenem je podle Holbacha naprosto zbytečné, protože ho nemůžeme pochopit. K odhalení pravdy nás může dovést pouze zkušenost, která člověku nejlépe ukáže, co je pro něj užitečné. Užitečnost je pro Holbacha hlavním kritériem morálky i politiky. Pokud něco škodí lidstvu tolik jako náboženské války a konflikty, pak to musí nutně vycházet ze lži a omylu.<sup>137</sup>

Zatímco animismus jakožto prvotní lidské náboženství spojené s uctíváním přírodních sil a reagující na lidský strach z neznámého analogií se známým považuje Holbach za přijatelný, následný vývoj přes polyteismus k monoteismu je pouze přechodem k období, v němž osvícenství nahradí náboženství vědou.<sup>138</sup> „*Chlípá, prostopášná a bezectná*“ antická božstva tak nahradil starozákonní židovský bůh, který je „*žárlivý, nestálý, mstivý a krvelačný*“.<sup>139</sup> Křesťanský Bůh je podle Holbacha „*chmurný a asociální*“, nutí lidi stranit se světa, nenávidět sami sebe, ošklivit si příjemné požitky, milovat bolest a opovrhovat vědou. Takové jednání přímo odporuje přírodě.

Představa o Bohu je pouhou projekcí politicko-mocenských vztahů do zásvětí. Veškerá zjevená náboženství mají tendenci rozdělit a

---

<sup>135</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 400.

<sup>136</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 162.

<sup>137</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Společenský systém*, s. 71.

<sup>138</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 400.

<sup>139</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Společenský systém*, s. 74.

vzájemně znepráteleli národy a lidi. Kdykoli chtěl někdo lidi vzájemně znesvářit, odvolával se na to, že tomu tak chtěl Bůh. Proklamovaná křesťanská láska k bližnímu je pouhou přetvářkou, protože náboženský duch „*byl a stále bude neslučitelný s mírností, dobrotou, spravedlností a lidskostí*“.<sup>140</sup> Každý zločin může být totiž v křesťanství odčiněn pouhým smířením s Bohem, ačkoliv zla se dopouštíme na lidech. Navíc kněží stávají tyrany pod ochranu nebes, zatímco poddané udržují ve stavu nevědomosti a „*věčného dětství*“ a činí tak z nich svůj poslušný nástroj. Je pro ně snadné omluvit jakýkoli zločin, protože zatímco každý snadno pozná, co škodí či prospívá člověku, je velmi obtížné odhadnout, co by se mohlo líbit nevyzpytatelnému božstvu.<sup>141</sup>

Nevědomost označuje Holbach za „*první dispozici pro víru*“<sup>142</sup>, protože nás vede k tomu, že to, co nechápeme, považujeme za nadpřirozené. Odtud pramení i církevní učení o zázracích. Jakmile lidé dosáhnou dokonalejšího poznání přírody, nezbude v ní pro zázraky žádné místo. Otevřenost prvotních křesťanů ovlivněných platonismem pro mystiku a víru v zázraky přispěla podle Holbacha k rozšíření křesťanství. Platona dokonce nazývá „*otcem křesťanské církve*“.<sup>143</sup>

Holbach se ve svém *Společenském systému* věnuje i hodnověrnosti biblických příběhů. Připomíná, že si církev nepřeje, aby Bibli nebo církevní dějiny studovali laici, protože by je církevní historie mohla pohoršit svou krutostí. Ohledně samotné existence Krista postrádá dostatek věrohodných důkazů a poukazuje na skutečnost, že tak výjimečná osobnost by musela vzbudit větší pozornost současníků a měli bychom tak mít k dispozici více dobových svědectví. Bůh je pro Holbacha v podstatě výmyslem a „*synonymem kněží*“, kteří ho vytvořili k obrazu svému. Sláva Boží je pouhým projevem „*domýšlivosti kněží*“.<sup>144</sup> Skuteční ateisté vlastně ani nemohou existovat, protože by museli popírat existenci

---

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>142</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Kapesní bohosloví*, s. 97.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 37.

duchovenstva, která je nepřehlédnutelná. Deismus a „Bůh filosofů“, který nepotřebuje kněží, jsou pro Holbacha nesmyslným protikludem.

Rozum a náboženství staví Holbach do ostrého protikladu. Domnívá se, že zatímco „*neznalost přírody bohy stvořila, poznání přírody je zničí*“.<sup>145</sup> Holbachova nenávist k náboženství pramení z přesvědčení, že víra odsuzuje člověka, který je od přírody svobodný, k věčnému otroctví. Navíc je náboženství neslučitelné s přirozenou morálkou, protože posvěcuje zločiny, pokud jsou provázeny pokáním nebo učiněny ve jménu Božím. Náboženství také omezuje rozum, svobodu a přirozené ctnosti a podporuje tyranství a zotročení poddaných. Duchovenstvo může beztrestně páchat zlo a odvolávat se na „*spousty výmyslů*“, které označuje za Boží vůli. „*Kněží živého Boha*“ přitom dali pobít více lidí, nežli kněží všech ostatních náboženství dohromady. Víra nám však podle Holbacha brání, abychom si jejich „*nezřízenost*“ uvědomovali.<sup>146</sup>

Ve své kritice duchovenstva přitom Holbach příliš nerozlišuje mezi katolickým kněžstvem a duchovenstvem jiných církví a obojí označuje za odpůrce rozumu. Jansenisty definuje jako „*nepodařené katolíky*“.<sup>147</sup> Konstatuje, že kněží nejprve zdarma rozdávají strach, aby pak za peníze mohli poskytovat naději. Poukazuje na jejich beztrestnost a skutečnost, že „*nemusí jako druzí přispívat k potřebám společnosti*“ a jsou tedy špatnými občany.<sup>148</sup>

Rozdělení náboženství na „*pravé*“ a „*nepravá*“, které bylo v dílech jeho předchůdců i mnoha současníků používáno jako vážně míněný fakt, je už pro Holbacha pouze terčem posměchu. Ironizuje například skutečnost, že praktiky, které jsou v protikladu k přirozenosti a rozumu, lze obhájit tvrzením, že příroda je zkažená a víra postačuje k tomu, aby

---

<sup>145</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 163.

<sup>146</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Kapesní bohosloví čili Stručný slovník křesťanského náboženství*, s. 15.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 34.

odůvodnila cokoliv, například i přesvědčila křesťany, že je v jejich zájmu, aby „žili v bídě, nouzi a slzách“.<sup>149</sup>

Holbach neuznává ani potřebu náboženství jako garanta mravnosti. Uvádí, že pokud by se lidé jednoho dne vážně zamyslili nad společností a lidskou mravností, „krásně by se obešli bez náboženství a jeho služebníků.“<sup>150</sup> Přestože Holbach nezaložil žádnou vědeckou morálku, považoval její vznik za možný.<sup>151</sup> Domníval se, že založit morálku na světském základě je reálné, protože lidé se „spíše obávají očí lidských než Božích“<sup>152</sup> a náboženská morálka je pro prostého člověka stejně nepochopitelná. Nejvíce zločinců najdeme podle Holbacha právě u nejzbožnějších národů.

I víra v nesmrtelnou duši je pouze snahou církve obohatit se na strachu věřících. Bez této víry by lidé nepotřebovali kněží a „církve by musela udělat bankrot.“<sup>153</sup> Víra v nesmrtelnost také nepřináší podle Holbacha lidem útěchu, ale činí je ustrašenými a snáze manipulovatelnými. Za nejškodlivější Holbach opakovaně označuje tendenci náboženství rozkládat společenské svazky a odvracet člověka od aktivní účasti na společenském dění k iluzi posmrtného života. Ani křesťanské, ale ani antické ctnosti nepředstavují pro Holbacha skutečnou morálku. Ta má vycházet ze zkušenosti a z „řeči přírody“. Antické ctnosti nemístně oslavují „vášeň pro vlast“, která pak může vyústit v nenávisť k ostatním národům.<sup>154</sup> Naopak křesťanská morálka oslavuje opovrhování rozumem, nenávisť k sobě samému, zbabělost, stranění se světa, neužitečnost a zahálčivost. Dokonalý křesťan by tak podle Holbacha nebyl přirozenou lidskou bytostí, ale „neužitečnou sochou.“<sup>155</sup> Určitý respekt projevuje Holbach, podobně jako Voltaire, pouze k čínskému náboženskému systému. Konstatuje, že „mravnost je jediným

---

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>151</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 289.

<sup>152</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Společenský systém*, s. 150.

<sup>153</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Kapesní bohosloví*, s. 86.

<sup>154</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Společenský systém*, s. 81.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 110.

*náboženstvím každého rozumného člověka.*<sup>156</sup> I morální cit, stejně jako vkus, je třeba si osvojit výchovou a životem ve společnosti. Měl by být založen na lidské přirozenosti a péči o dobré mezilidské vztahy. Každá pravá ctnost musí být především užitečná. Strach z hanby, výchova a dobrý příklad nejlépe zkrátí lidské vášně. Dostačujícím trestem za případné prohřešky by pak měla být ztráta úcty a lásky spoluobčanů, protože „*veřejné mínění je silnější než králové a bohové.*“<sup>157</sup>

V souvislosti s významem výchovy Holbach ostře kritizuje školství ovládané kněžími, kteří vychovávají mládež „*pro onen život, pro bohy nebo spíše pro sebe*“, nikoli pro společnost, a potlačují u ní rozum a samostatné myšlení.<sup>158</sup> Člověk, který se chce později takto osvojených omylů zbavit, je odkázán na samostudium. Kněží jsou podle Holbacha nejméně ze všech způsobilí vychovávat.

Holbach také konstatuje, že ve společnosti, v níž se pohybuje, je náboženství již pouze formální záležitostí, která vůbec neovlivňuje způsob života jejích příslušníků. Navenek se sice snaží působit jako věřící lidé, ale vnitřně se s náboženstvím rozešli. Náboženské zásady totiž vyhovují spíše mnichům nebo prostému lidu, který neměl příležitost získat vzdělání.<sup>159</sup> Každý, kdo nesdílí názory teologů, je podle Holbacha automaticky obviňován z ateismu. Nevážít si kněží znamená „*být nevěřící, ateista nebo, a to je ještě horší, být filosof.*“<sup>160</sup> Holbach zdůrazňuje nesmiřitelnost filosofie s náboženstvím a nestaví se, narozdíl od Voltaira, pouze proti pověře, ale proti náboženství jako takovému. Přes Holbachův odpor k metafyzice u něj nachází Wolfgang Röd určitou nevyslovenou metafyzickou víru „*v dobrotu přirozených vztahů a spolehlivost osvíceného rozumu.*“<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 350.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 354.

<sup>160</sup> Holbach, Paul Henry Dietrich: *Kapesní bohosloví*, s. 24.

<sup>161</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 293.



Ani materialismus nemůžeme považovat za jednotný myšlenkový proud. Zatímco u Helvétia se nepojí s ateismem a je spíše základem jeho osobní představy ideálního, tolerantního náboženství s obecně společenský prospěšnými cíli a víra je pro něj i nadále garantem morálky, La Mettrie jí už upírá i tuto úlohu a dívá se na svět z pozice lékaře a materialistického vědce. Přesto ještě připouští možnost existence Boží, i když upřednostňuje z pragmatických důvodů ateistickou společnost. Holbach již odmítá nejen církve, ale i samotné náboženství a je přesvědčeným ateistou.

### 2.3 Voltaire a jeho postoj k náboženství a církvi

François-Marie Arouet, řečený Voltaire (1694-1778), se pro své postoje k církvi a jejím institucím dostával již od mládí do konfliktů s oficiální mocí. Jeho kritický postoj se rozvinul i přesto, že byl sedm let vychováván v jezuitské škole Louis-Le-Grand a ačkoliv s jezuity později vášnivě polemizoval, zůstal svým učitelům za poskytnuté vzdělání po celý život vděčný. K Voltairovu odvrácení se od křesťanství zřejmě přispěla skepticky a volnomyšlenkářsky naladěná společnost v Templu, kterou pravidelně navštěvoval po ukončení školy v roce 1711.<sup>162</sup> Po dvojnásobném uvěznění v Bastille v letech 1717-18 a 1725 Voltaire odejel do Anglie, kde se seznámil mimo jiné s dílem George Berkeleye, Francise Bacona, Johna Locka, Thomase Hobbesa a Isaaca Newtona. Toto studium dále upevnilo jeho skepsi ke zjeveným pravdám.

Již od 17. století se v intelektuálních kruzích šířily myšlenky o lidském původu Bible, která se ve světle nového vědeckého poznání jevila stále častěji jako nevědecká a protikladná. V roce 1714 vyšlo dílo D. Calmerse *Literární komentář ke všem knihám Starého a Nového Zákona*, v němž si autor kladl mnohé provokativní otázky. Zabýval se například reálností univerzální potopy nebo otázkou, zda se na arše zachránila i zvířata z tehdy ještě neobjevených kontinentů či zda mohl Jonáš ve velrybím břichu dýchat. Pozastavoval se nad tím, že Starý a Nový Zákon nabízí dvě odlišné genealogie Ježíše Krista a ptal se, která z nich je správná. Odmítal víru v zázraky, které považoval za lidský výmysl a reakci na neznámé a dosud nepoznané. Vyzýval také k nahrazení katolictví deismem a zrušení církve, protože Boha mají věřící uctívat přímo.<sup>163</sup> Obdobné názory se v době Voltairova mládí objevovaly v intelektuálních kruzích stále častěji a přispěly k jeho příklonu k deismu. Voltaire, který se zajímal o Newtonovy spisy i Lockův empirismus, nacházel ve své četbě pro deismus řadu opor. Zároveň ho však

---

<sup>162</sup> Desautels, Albert R.: Voltaire and the Church. In *America Magazine*, s. 1.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 2.

znepokojovalo, že mnohé původně deistické myšlenky mohou vyústit v ateismus, který odmítal.

Po návratu z Anglie a pod vlivem nových myšlenek vydal Voltaire nejprve ilegálně své *Filosofické listy* (1733), v nichž se s obdivem vyjadřuje o pluralitě náboženských skupin v Británii, která přispívá k jejich mírovému soužití.<sup>164</sup> Jeho obdiv ale není nekritický, protože zároveň poukazuje na upřednostňování anglikánů při obsazování úřadů a odsuzuje vybírání desátků.<sup>165</sup> Vliv anglického deismu můžeme nalézt například ve Voltairově snaze zohledňovat i při posuzování náboženských otázek praktický dopad nebo v jeho tendenci redukovat náboženství na morálku. Při rozhodování o tom, co je a co není pověra, radí Voltaire spolehnout se na rozum, jehož rozhodnutí jsou vždy správná. Pověra má být po svém odhalení překonána filosofií, která je pro svou neslučitelnost s pověrou nejvhodnějším prostředkem, jak ji porazit.<sup>166</sup>

V následujícím roce se Voltaire i přes odsouzení a veřejné zničení *Filosofických listů* vrací k náboženské problematice ve svém *Pojednání o metafyzice* (1734) a klade si otázku, co nám může náš rozum říci o existenci Boží. Vyvozuje, že poznání Boha nám není vrozeno, protože malé děti, ale i některé národy, ho nemají. Mnozí lidé také o Bohu hovoří, aniž by o něm měli nějakou ucelenou představu. Teorii o vrozených idejích Voltaire odmítá jako celek a uvádí, že veškeré ideje k nám přicházejí pouze prostřednictvím smyslů.<sup>167</sup> Voltaire dále hledá racionální důkazy pro a proti existenci Boží. Ve prospěch hypotézy podle něj hovoří potřeba prvotní příčiny a konečného účelu věcí a samotného bytí. Naopak logický problém vidí Voltaire v myšlence stvoření světa z ničeho. Připomíná také, že svět je uspořádán podle matematických zákonů a nikoli účelově.<sup>168</sup> Za absurdní považuje myšlenku, že by Bůh stvořit tvory, aby se navzájem požírali. Na první pohled se tedy zdá, že rozumové

---

<sup>164</sup> Voltaire: *Lettres philosophiques*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 22, s. 399-400.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>166</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 221.

<sup>167</sup> Voltaire: *Traité de métaphysique*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 22, s. 202.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 191-196.

důkazy svědčí spíše ve prospěch ateismu, protože „*ateistická představa obsahuje méně absurdností než deistická*“.<sup>169</sup> S tímto závěrem se ovšem Voltaire nesmířil a své vlastní argumenty vzápětí zmírnil konstatováním, že se Bůh nemusí podřizovat stejným zákonům jako hmota a skutečné účelové příčiny bytí nám mohou být dosud neznámé.<sup>170</sup> Samotná idea Boha není podle Voltaira ani vrozená, ani filosofická, ale vychází z citů a přirozené logiky, která našim předkům vnukla myšlenku, že pokud má lidská společnost vůdce, měla by jej mít zákonitě i příroda.<sup>171</sup> Konečná Voltairova odpověď na otázku existence Boží je tedy kladná s dodatkem, že „*výrok ‚Bůh existuje‘ můžeme brát jako to nejpravděpodobnější, co si lidé mohou myslit*“.<sup>172</sup> Zároveň se však Voltaire staví negativně k existenci nesmrtelné duše a vůbec duše odlišné od té, „*kteřá oživuje nižší živočichy*“. Připouští sice, že nedisponuje žádnými přímými důkazy proti nesmrtelnosti duše, ale „*všechny pravděpodobnosti mluví proti tomu*“.<sup>173</sup>

Stejný agnosticismus jako v otázce existence Boží nacházíme u Voltaira i pokud jde o problematiku podstaty ducha a hmoty. Poznání podstat je pro nás nedosažitelné a nemá ani smysl se o něj snažit, protože metafyzické otázky, které nemají vliv na praktický život, považuje Voltaire za irelevantní.<sup>174</sup> Přestože však člověk nedisponuje přesnou představou Boha, přesvědčení, že nic nemohlo vzniknout z ničeho, ho přivádí k víře v existenci něčeho věčného. Nevíme však, zda je tato entita nekonečná, všudypřítomná, a neznáme ani její skutečnou povahu.<sup>175</sup>

Přesto, že se Voltaire stal ve 40. letech královským historiografem a získal tak výnosné zaměstnání u dvora, jeho břitký jazyk a proticírkevní postoje zůstaly slibnou kariérou neovlivněny. Zřejmě nejszíravější kritika z jeho strany byla namířena proti klášterům a církevním řádům. Považoval je za neúčinné instituce, v nichž jsou za živa pohřbívání mladí lidé, kteří

---

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 497.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 498.

<sup>171</sup> Holzbachová, Ivana: *Příspěvky k dějinám francouzské filosofie společnosti*, s. 91.

<sup>172</sup> Voltaire: *Traité de métaphysique*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 22, s. 205.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 215.

<sup>174</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 223.

<sup>175</sup> Holzbachová, Ivana: *Příspěvky k dějinám francouzské filosofie společnosti*, s. 92.

by mohli společnosti prospívat svou prací a mít potomky. V *Rozmluvě filozofa s ministrem financí* (1751) navrhuje Voltaire využít peníze vynaložené na dotace klášterům pro podporu sňatečnosti. Mnichy přirovnává k žebrákům, kteří vymáhají od lidí jménem Božím příspěvky a za ně pak pohodlně žijí. Narozdíl od žebráků „v hadrech“ však ti „v hábitech“ představují pro společnost větší hrozbu, protože nemají děti. Voltaire byl přesvědčen, že nejlepší vláda je ta, „v níž je nejméně neužitečných lidí“<sup>176</sup>, proto se k problematice klášterů stále znovu vracel. V *Eseji o mravech a duchu národů* (1756) navrhuje Voltaire namísto klášterů financovat útulky pro staré lidi neschopné práce. Zamýšlí se zde i nad tím, jak by se urychlil evropský pokrok, „kdyby v kláštorech nebylo pohřbeno takové množství neužitečných mužů a žen.“<sup>177</sup> Mnichy zde kritizuje za to, že dávají přednost prospěchu svého řádu před dobrem své vlasti.<sup>178</sup> Skutečností, že protestantské náboženství neodčerpává lidské zdroje do klášterů, vysvětluje Voltaire i lepší prosperitu protestantských států.<sup>179</sup>

Na stránkách *Eseje* odsuzuje Voltaire i „dogmatickou zarputilost“, která byla v průběhu dějin zdrojem mnoha krveprolití. Svědectví „osvícených současníků“ je pro něj jediným hodnověrným zdrojem informací o historii, zjevené pravdy nazývá „bajkami“. Varuje před fanatismem a jako jedinou účinnou zbraň proti němu doporučuje rozum, lidi je třeba soustavně poučovat a učit přemýšlet. Příčinami fanatismu jsou totiž nevědomost, tmářství a nedostatek osvěty, navíc slouží zjištěným zájmům církve a stávajícího režimu, jehož byla církev hlavní oporou. Voltaire poukazuje na skutečnost, že zatímco dogmata přináší pouze rozepře a válku, „morálka všude inspiruje ke shodě“.<sup>180</sup> Morálka a mravnost je pro Voltaira důvodem, proč se nikdy neobrací k ateismu.

---

<sup>176</sup> Voltaire: Rozmluva filozofa s ministrem financí. In *Voltaire, myslitel a bojovník II*, s. 78.

<sup>177</sup> Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 11, s. 38.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 293.

<sup>179</sup> Holzbachová, Ivana: *Příspěvky k dějinám francouzské filozofie společnosti*, s. 100.

<sup>180</sup> Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 11, s. 16.

V souvislosti s morálkou Voltaire vyzývá i k náboženské toleranci, protože „náboženství učí téže mravnosti všechny národy bez výjimky.“<sup>181</sup>

*Esej o mravech a duchu národů* byla dílem, na němž Voltaire pracoval dlouhodobě. První zmínku o tomto projektu učinil v dopise již v roce 1744 a po vydání dílo dále doplňoval po celý zbytek života. Uváděl, že zatímco v minulosti byly „*dějiny vepsány do nadřirozeného řádu*“<sup>182</sup>, cílem *Eseje* je Voltairovy současníky od tohoto pojetí oprostit a oddělit historické a božské příčiny dějů, kterými se nadále zabývat nehodlal. Přestože v pasáži o stáří světa v poznámce obhajuje svou věrnost biblickému pojetí, v textu samotném vyjadřuje přesvědčení, že lidstvo k získání současných znalostí a dovedností potřebovalo velmi dlouhou dobu. Ve stati o potopě světa vyvrací jak biblickou verzi, tak i tehdy moderní pojetí přírodovědce Buffona, podle nějž v některých oblastech, kde je dnes pevnina, bylo v minulosti moře. Voltaire totiž mylně odmítal představu velkých změn zemského povrchu v minulosti.<sup>183</sup>

*Esej* můžeme podle Holzbachové vnímat i jako Voltairovu obhajobu deismu, na němž si cenil především smyslu pro toleranci. Deismus nepodporuje náboženské spory ani fanatismus a vede k uctívání Boha v soukromí, neodmítá však ani účast na veřejných náboženských ceremoniích. Je navíc pevně spojen s mravními city a rozumem a bez kritické práce rozumu by k němu podle Voltaira nebylo možno dospět.<sup>184</sup>

Ve druhé polovině 50. let nastává jedno z neplodnějších období Voltairova života. Zároveň je to pro něj osobně období značně náročné. Voltaire byl jako mnozí jeho současníci otřesen katastrofálním zemětřesením v Lisabonu v listopadu 1755, zároveň umírá jeho mecenáška a přítelkyně Mme du Châtelet, sám Voltaire se potýká se zdravotními problémy a odchází do exilu ve Ferney.

---

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>182</sup> Holzbachová, Ivana: *Příspěvky k dějinám francouzské filosofie společnosti*, s. 58.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 94.

Zajímavou kapitolou Voltairova vztahu k církvi byla žádost, s níž se na něj v roce 1756 obrátil vévoda de La Vallière. Ten ho požádal o sepsání parafráze *Žalmů* pro Mme de Pompadour. Voltaire nejprve odmítl s odůvodněním, že pro tuto zakázku není tím pravým. O tři roky později však z vlastní iniciativy napsal dvě pojednání o biblických textech *Kazatel* a *Píseň písní*, která v původním vydání věnoval Mme de Pompadour. Tyto spisy se značně liší od obvyklých Voltairových prací, protože v nich chybí polemický a satirický styl, kterým obvykle psal o Bibli. Přesto byly v červenci 1759 na základě rozhodnutí pařížského Parlamentu spáleny. Voltaire v té době již pobýval na svém zámku ve Ferney a vyhnul se tak možnému pronásledování v důsledku královského dekretu v roce 1757, který obnovoval trest smrti pro spisovatele a vydavatele usvědčené z útoku na náboženství. Na odsouzení svých pojednání reagoval otevřeným dopisem, v němž zdůrazňoval, že zachoval smysl textu a vyčítal svým kritikům neznalost hebrejštiny a řečtiny. Ve fiktivním dopise připojeném k dílu ho označuje pouze za „volný překlad“ a přiznává jen drobné úpravy a „zjemnění“ některých pasáží v *Kazateli*, které mu připadaly obtížně srozumitelné a příliš metafyzické, protože „orientální styl je příliš odlišný od našeho“ (překl. aut.).<sup>185</sup> Volba *Kazatele* může souviset s oblibou této knihy Friedrichem Velikým, s nímž Voltaire udržoval korespondenci a v letech 1750-53 pobýval na jeho dvoře v Postupimi. Ve svém věnování Voltaire Friedricha dokonce přirovnává k Šalomounovi a uvádí, že ať byl autorem údajného Šalomounova díla kdokoli, „není jisté, že byl králem, ale určitě byl filosofem“ (překl. aut.).<sup>186</sup> Eric S. Christianson poukazuje na to, že vliv *Kazatele* najdeme ve Voltairově korespondenci z doby vydání obou pojednání, a to v podobě citací z Šalamouna, kterého Voltaire dokonce nazval „židovským deistou“.<sup>187</sup> O určitém ovlivnění uvažuje Christianson i v *Candidovi*, kterého Voltaire vydal v témže roce. Voltairovo zaujetí *Kazatelem* mohlo ovlivnit konečné vyústění *Candidova*

---

<sup>185</sup> Voltaire: Précis de l'écclesiastes et du Cantique des cantiques. In *Poèmes et discours en vers de Voltaire*, s. 158.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>187</sup> Christianson, Eric S.: Voltaire's „Précis“ of Ecclesiastes: A Case Study in the Bible's Afterlife. In *Journal for the Study of the Old Testament*, s. 20.

dilematu.<sup>188</sup> *Kazatel* rozhodně Voltaira silně zaujal. Ve *Filosofickém slovníku* dokonce uvádí, že pokud by se Kánon tvořil v jeho době, nebyla by tato kniha do Bible vůbec zařazena, protože je příliš epikurejská. Šalomoun je vypravěč „zbavený iluzí o velikosti, radosti, a znechucený vědou“ (překl. aut.).<sup>189</sup>

Náboženským otázkám se Voltaire intenzivně věnoval i ve svém díle *Nevědomý filosof* (*Le philosophe ignorant*, 1756). I zde odmítá ateismus a vychází z předpokladu existence vyšší inteligence, protože „každé dílo dokazuje dělníka“.<sup>190</sup> Kritizuje v té době časté podezírání každého, kdo projevil samostatné myšlení v náboženských otázkách, z ateismu. Uvádí, že Gassendiho i Descarta považovali mnozí za ateisty, „protože přemýšleli“. Místo náhody obhajuje Voltaire nutnost veškerého dění a závislé postavení člověka i celé přírody. Člověk je svobodný, pokud může dělat, co chce, ale to, co chce, chce nutně.<sup>191</sup> O Bohu samotném se domnívá, že je věčný, ale pokud jde o hmotu, naráží na další z rozporů mezi rozumem a vírou, když dospívá k názoru, že věčnost hmoty odpovídá rozumu, a tím se dostává do konfliktu s teorií stvoření. Protože příroda vykazuje jednotnou koncepci, odmítá Voltaire zároveň myšlenku jejích dvou nebo více původců.<sup>192</sup> Podobně jako další deisté neuznával Voltaire ani víru ve svaté a kostel, který nechal vystavět ve Ferney pro své zaměstnance, nechal zasvětit přímo Bohu a opatřil ho nápisem „Deo erexit Voltaire“.

Jedním z pramenů Voltairovy filosofie byly názory Johna Locka, kterého v *Nevědomém filosofovi* nazývá svým učitelem. Locke se stal inspirací deistů především svými myšlenkami tolerance, kterou považoval za hlavní a charakteristický znak pravé církve. Domníval se, že „tolerance k těm, kdo mají odlišné názory v otázkách náboženství, je natolik v souladu s Evangeliiem a rozumem, že je děsivé, jak v tak jasném světle

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 5-6.

<sup>189</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 32, s. 168.

<sup>190</sup> Voltaire: *Le philosophe ignorant*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 26, s. 59.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 64.



*mohou být lidé slepí.*<sup>193</sup> Projevy netolerance pak Locke stejně jako později Voltaire přičítal především lidské touze po moci a nadvládě nad ostatními. Ty, kteří si myslí, že mají vždycky pravdu, nazývá Voltaire nemocnými a připomíná, že stejně jako napodobujeme římské zákony, měli bychom se inspirovat i římskou náboženskou tolerancí, protože „oni nepronásledovali lidi pro jejich názory“.<sup>194</sup>

Významným terčem Voltairovy kritiky byli jezuité. Nejvýrazněji se o tom můžeme přesvědčit v krátkém díle *Zpráva o nemoci, zpovědi, smrti a zjevování jesuity Berthiera* (1759), který vyšel deset let před zrušením řádu papežem Clementem XIII. Jezuitský časopis *Journal de Trévoux* zde způsobí pouhou svou přítomností v kočáře prudkou otravu cestujících, přičemž jezuitu nezachrání před smrtí ani spolknutí jednoho listu *Encyklopedie* jako protijedu.<sup>195</sup> O mnoho pozitivněji se však Voltaire nevyjadřoval ani o jansenistech. Kritizoval je mimo jiné za to, že se při dokazování svého učení uchylují k víře v zázraky, což považoval za „šílenství“.<sup>196</sup>

K potřebě tolerance se Voltaire vrátil i v *Republikánských myšlenkách ženevského občana* (1762). V tomto silně proticírkevně laděném spisu Voltaire kritizuje „kněžskou despotii“ jako nejnebezpečnější ze všech a navíc odporující Kristovu učení. Kněží mají být podle jeho názoru ženatými státními zaměstnanci, mají sloužit lidem a učit mravnosti, ale „v žádném případě se nesmějí stavět na roveň úřadům“.<sup>197</sup> I myšlenku „vytyčení spravedlivé hranice mezi církví a státem“ a zbavení církve světské a soudní moci najdeme již u Locka, který se domníval, že ani exkomunikace by neměla pro nikoho znamenat zbavení občanských práv a majetku.<sup>198</sup>

---

<sup>193</sup> Locke, John: *Dopis o toleranci*, s. 46.

<sup>194</sup> Voltaire: Le philosophe ignorant. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 26, s. 88.

<sup>195</sup> Voltaire: Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du Jésuite Berthier. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 24, s. 95.

<sup>196</sup> Voltaire: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 11, s. 89.

<sup>197</sup> Voltaire: Republikánské myšlenky ženevského občana. In *Voltaire, myslitel a bojovník II*, s. 61.

<sup>198</sup> Locke, John: *Dopis o toleranci*, s. 47.

V roce 1763 vyvrcholila Voltairova občanská angažovanost ve prospěch nespravedlivě odsouzených jeho kampaní ve prospěch rodiny Jeana Calase, protestanta neprávem obviněného z vraždy svého syna, který chtěl přestoupit ke katolictví. Ačkoliv Calasův syn ve skutečnosti spáchal sebevraždu v důsledku finančních problémů, byl případ uchopen jako precedens, který měl obrátit veřejné mínění proti protestantům, Calas byl popraven a vdova s dětmi se ocitla bez prostředků. Voltaire nakonec dosáhl odškodnění rodiny a rehabilitace Calasovy památky pařížským parlamentem v roce 1765. Jeho *Pojednání o snášelnivosti napsané u příležitosti smrti Jeana Calase (Traité sur la tolerance à l'ocassion de la mort de Jean Calas, 1763)* se stalo obžalobou dogmatickosti a „zneužití špatně chápaného křesťanského náboženství“.<sup>199</sup> Voltaire uvádí příklady náboženské snášelnivosti v Turecku, Indii i Persii, v Rusku za vlády Petra Velikého i v Číně. V Japonsku, kde před příchodem jezuitů koexistovalo mírumilovně dvanáct náboženství, vyvolali jezuité dokonce občanskou válku.<sup>200</sup> Voltairova kampaň se tak zároveň stala součástí širšího úsilí o potlačení jezuitského řádu. Jak uvádí S.J. Barnett, podmínky pro to byly vhodné, protože se v 60. letech zvyšovala i aktivita jansenistů a jejich kritika pokračující perzekuce protestantů. Stupňoval se také odpor veřejného mínění a Parlamentů proti vládě, což umožňovalo publikovat radikálnější názory s menším rizikem. Voltaire by byl „opravdu velmi krátkozraký“, pokud by této společenské situace nevyužil.<sup>201</sup> Přesto nemělo *Pojednání o snášelnivosti* masový vliv na veřejné mínění, protože se jako většina Voltairových filosofických prací obracelo především k elitě společnosti a bylo podle Barnetta spíše odrazem než iniciátorem nových podmínek.

Škodlivost vynuceného náboženského vyznání dokládá Voltaire v *Pojednání o snášelnivosti* citáty z Bible i z děl církevních otců. Kritizuje také zneužívání různých výkladů Písma pro ospravedlnění násilí a

---

<sup>199</sup> Voltaire: *Traité sur la tolerance à l'ocassion de la mort de Jean Calas*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 25, s. 35.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>201</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, s. 152-153.

nesnášenlivosti. Nachází paralely mezi osudem Kristovým a Sokratovým, ať už se jedná o nenávisť současníků, odpuštění nepřátelům i skutečnost, že žádný z nich neměl v úmyslu založit novou sektu.<sup>202</sup> Svou touhu po toleranci vyjádřil Voltaire v *Pojednání o snášenlivosti* prostřednictvím působivé *Modlitby k Bohu (Prière à Dieu)*, v níž konstatuje, že Bůh „*nám nedal srdce, abychom se nenáviděli, a ruce, abychom se vraždili.*“<sup>203</sup> Prosí Boha, aby „*učinil, abychom si navzájem pomáhali snášet břemeno trudného a pomíjivého života.*“<sup>204</sup>

Vrcholným Voltairovým dílem je *Filosofický slovník (Dictionnaire philosophique, 1764)*, o jehož sepsání uvažoval již od pobytu v Postupimi na dvoře Friedricha II., který ho k sepsání podobného díla v roce 1752 vyzval. Vydání *Filosofického slovníku* vyvolalo odpor ve francouzských vládních i církevních kruzích a přimělo Voltaira dokonce popřít jeho autorství. Spis byl již v září 1764 veřejně spálen jako „*bezbožná kniha*“ a zapsán na index. Později Voltaire na adresu *Filosofického slovníku* konstatoval, že „*tato strašná kniha učí od začátku až do konce, že se máme v pokoře klanět Bohu, vést ctnostný život a věřit, že dvě a dvě jsou čtyři.*“<sup>205</sup> Velká část hesel se přímo nebo přeneseně dotýká náboženských otázek a Voltaire zde shrnuje své názory na tuto problematiku. Věnuje se opětovně nevěrohodnosti biblických příběhů. Poukazuje na skutečnost, že písemná tradice jiných národů tyto události nezmiňuje a navíc značná část z nich neobstojí před rozumovou analýzou. Naopak zařazuje křesťanství do kontextu ostatních náboženských tradic, které zachycují obdobné legendy o prvních lidech či postavy andělů. Jednotlivá hesla Voltaire ironicky ukončuje odůvodněními typu „*Bůh si nepřál, abychom o tom měli povědomí*“<sup>206</sup> nebo „*pokud jde o mne, já neříkám tak ani tak.*“<sup>207</sup> Přesto Voltaire vkládá do textu značně radikální názory a pozorný čtenář

---

<sup>202</sup> Voltaire: *Traité sur la tolerance à l'ocassion de la mort de Jean Calas*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 25, s. 86.

<sup>203</sup> Im Hof, Ulrich: *Evropa a osvícenství*, s. 152.

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>205</sup> Voltaire: *Myšlenky aneb Rozum podle abecedy*, s. 10.

<sup>206</sup> Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 17, s. 245.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 51.

nemůže mít o jeho přesvědčení pochyb. V hesle „Křesťanství“ zpochybňuje samotné základy křesťanského náboženství, když zmiňuje nedostatek zpráv o Ježíšovi v římských pramenech a zdůrazňuje, že se ani Ježíš sám neprohlašoval za Syna Božího, a měl by být tedy vnímán nejvýše jako „*příklad spravedlivého člověka*“.<sup>208</sup> Císař Konstantin se podle Voltairova výkladu rozhodl obrátit ke křesťanství kvůli výčtkám svědomí poté, co povraždil všechny své blízké, včetně své ženy a syna. Naopak Juliána Apostatu nazývá Voltaire „*filosofem*“.<sup>209</sup>

Voltaire zmiňuje na řadě míst i rozpory mezi tvrzeními Starého a Nového zákona. Starý zákon například nehovoří o nesmrtelnosti duše ani o posmrtném životě a starozákonní Bůh odměňuje a trestá již v přítomném životě. Myšlenka nesmrtelnosti duše se objevuje teprve u esejců.<sup>210</sup>

Neméně důsledně kritizuje Voltaire kult svatých. Považuje je za modly a přirovnává procesí s ostatky svatých k antickým svátkům, při nichž se obdobně nosily sochy bohů. Podle Voltaira se jedná v podstatě o uctívání lidí, stejně jako Řekové uctívali své hrdiny, např. Hérakla.<sup>211</sup> Svatost nelze ani zaměňovat s ctností, protože ctnost je to, čím prospíváme druhým. Poustevník může sice žít svatě, ale přitom být zcela neužitečný.<sup>212</sup>

Poté, co Voltaire trvale přesídlil do relativního bezpečí Ferney a nemusel se již obávat pronásledování, stávají se jeho útoky proti církevním institucím a papeži stále odvážnějšími. V dialogu *Lukian, Erasmus a Rabelais na polích elysejských* (*Conversation de Lucien, Erasme et Rabelais, dans les champs Elysées*, 1765) popisují Erasmus a Rabelais antickému Lukianovi instituce mnišství a papežství velmi kriticky. Mnichovo zaměstnání je charakterizováno jako nicnedělání člověka, který

---

<sup>208</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 18, s. 159.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>210</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 17, s. 130.

<sup>211</sup> Tamtéž. Tome 19, s. 402.

<sup>212</sup> Tamtéž. Tome 20, s. 573.

se „zavázal neodvolatelnou přísahou, že bude pro lidstvo zcela neužitečný, pošetilý a otrocký a že bude žít na účet druhých“.<sup>213</sup> Podobně kardinál dostává tučnou rentu za to, že nic nedělá, a papež, kterého Voltaire nazývá „starým bláznem“, trpí utkvělou myšlenkou, že je neomylný a nadřazený i králům.

Mnohé ze svých výhrad vůči církvi shrnuje Voltaire ústy pana Fréréta v povídce *Oběd u hraběte de Boulainvilliers* (*Le diner du Comte de Boulainvilliers*, 1767). Přesto, že řada nedostatků minulosti byla již v osvíceném století napravena, stále přetrvává pronásledování protestantů, „směšný“ kněžský celibát, zahálčivost mnichů, „špatné obchody“ Francie uzavřené s papežem a další. Celkově ale uznává jistý pokrok své země oproti ještě „mnohem úpadkovějšímu“ Španělsku a Portugalsku, kde k tomuto všemu mají navíc inkvizici, která by, pokud by existovalo peklo, byla „tím nejohavnějším, co peklo vymyslílo.“<sup>214</sup>

V této povídce Voltaire také definuje svou představu ideálního náboženství, které jednou nahradí křesťanství. Toto „čisté náboženství“ bude monoteistické a bude sloužit jako společenská garance morálky. Bude také striktně oddělené od státu a podřízené světské moci.<sup>215</sup> Nutnost rozsáhlé proměny křesťanského náboženství sama v racionální společnosti časem vyvstane, protože „křesťanství a rozum nemohou obstát pohromadě“.<sup>216</sup> Jistou šanci na obrodu křesťanství představuje návrat k jeho původní podobě. Jak konstatuje Voltairův hrdina pan Fréret, víme o skutečném Ježíši jen velmi málo – že měl zřejmě upřímné úmysly, následovníky a byl popraven. Jeho přívrženci by upadli v zapomenutí, pokud by se v Alexandrii nesetkali s platoniky uznávajícími víru v zázraky. Prvotní křesťané pak nejprve požadovali snášenlivost, poté se sami stali nesnášenlivými a nakonec od Konstantinovy doby i krvežíznivými.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Voltaire: Conversation de Lucien, Erasme et Rabelais, dans les champs Elysées. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 25, s. 339.

<sup>214</sup> Voltaire: Le diner du Comte de Boulainvilliers. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 26, s. 558.

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 555.

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 551.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 547.

Své představě ideálního náboženství se Voltaire věnuje i ve *Filosofickém slovníku*. Mezi jeho rysy jmenuje prostotu, málo dogmat, důraz na morálku a spravedlnost. Bylo by oproštěno od „*planých obřadů*“ a jeho duchovní by byli placeni státem dostatečně na to, aby mohli být poctivě živi, ale nebyli by zahrnováni hodnostmi a mocí. Především by se pak toto náboženství vyznačovalo snášenlivostí, lidskostí a mírumilovností.<sup>218</sup> Snášenlivost označuje Voltaire za „*první zákon přírody*“.<sup>219</sup> Přitom úcta k nějaké Nejvyšší bytosti a příkaz být spravedlivý je vlastní všem náboženstvím, věroučné rozdíly jako je obřizka nebo odpustky označuje Voltaire za lži. Schopnost posoudit, co je pravda a co lež, náleží rozumným lidem, „*vzdělaným ve vědě, ... bez předsudků, milovníkům pravdy a spravedlnosti.*“<sup>220</sup> Náboženské předsudky vštěpované rodinou a školou Voltaire rozhodně odsuzuje, příklady takových předsudků však z opatrnosti uvádí pouze z nekřesťanského prostředí.

Samostatné heslo ve svém *Filosofickém slovníku* věnuje Voltaire ateismu. Staví se k němu odmítavě, ačkoliv ho považuje za méně nebezpečný a škodlivý než fanatismus. Důvodem je skutečnosti, že ateismus „*nepodněcuje vražedné vášně*“<sup>221</sup>, kdežto fanatismus ano, navíc se fanatismus dopouští zločinů. Nebezpečí absence náboženské víry spatřuje Voltaire především v tom, že v ateistické společnosti by vládl pouze prospěch a osobní zájmy, navíc ateismus bývá většinou „*osudný pro ctnost*“.<sup>222</sup> Z filosofického hlediska Voltaire kritizoval, že materialismus nedokáže vysvětlit podstatu vědomí. Odvolával se také na účelnost uspořádání přírody. Náboženství spolu s klimatem a formou vlády navíc Voltaire považoval za faktory „*řídící duch doby*“.<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 20, s. 111.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 517.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 414.

<sup>221</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 18, s. 461.

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 461.

<sup>223</sup> Holzbachová, Ivana: *Příspěvky k dějinám francouzské filosofie společnosti*, s. 99.

Svůj odmítavý postoj k ateismu Voltaire ukazoval i v osobním životě. V době pobytu ve Ferney nechal pro své zaměstnance postavit kostel a zaměstnával kaplana, bývalého jezuitu otce Josepha Adama. Voltaire si uvědomoval, že jeho filosofie je vhodná spíše pro intelektuály a být ateistou si může dovolit vzdělaný filosof, pro lid a udržení klidu ve společnosti však sehrává náboženství významnou roli.<sup>224</sup> Společnost ateistů považoval sice teoreticky za možnou, ale nereálnou, protože by musela být složena z filosofů, kteří by byli schopni dodržovat zákony z rozumových důvodů.<sup>225</sup>

Zajímavou kapitolou Voltairova vztahu k náboženství jsou jeho často diskutované protižidovské postoje. Projevy antisemitismu najdeme například ve *Filosofickém slovníku*, kde autor pod heslem „Lidojedi“ zmiňuje nepravdivý, ale v jeho době ještě rozšířený názor, že starozákonní Židé obětovali lidi a jedli lidské maso. Voltaire sám sice tento názor neobhájí, ale uvádí, že by to bylo „*to jediné, co by vyvolenému národu chybělo, aby byl nejohavnějším lidem pod sluncem.*“<sup>226</sup> V pasáži o snášlivosti označuje Židy za barbary, protože při starozákonním ovládnutí svaté země „*bez milosti povraždili všechny obyvatele ubohé malé země, na kterou neměli o nic větší právo, než mají dnes na Paříž nebo Londýn.*“<sup>227</sup> Voltaire zde Židy označuje za nejméně snášlivý a nejukrutnější národ starověku. Podle Jamese M. Byrna považoval „*Voltaire – ten apoštol tolerance - Židy za fanatictější než křesťany a také jim přičítal zodpovědnost za to, že dali křesťanství světu, což bylo v jeho očích velkým zločinem*“ (překl. aut.)<sup>228</sup> Mnozí badatelé se domnívají, že Voltaire Židy nenáviděl jednak pro jejich fanatismus a absurdní prvky, které nacházel ve Starém zákoně, a jednak i z osobních důvodů v důsledku špatných zkušeností se spoluprací s židovskými obchodníky a bankéři při vydávání svých děl. Společenské klima, které

---

<sup>224</sup> Desautels, Albert R.: Voltaire and the Church. In *America Magazine*, s. 3.

<sup>225</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 229.

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>227</sup> Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 20, s. 517.

<sup>228</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 22.

bylo tradičně spíše protižidovsky naladěno, mu pak umožňovalo vytvořit si z kritiky Starého zákona určitou „ochrannou zed“, za kterou mohl relativně beztrestně útočit na římskokatolickou církev.<sup>229</sup> Ani samotná Encyklopedie nebyla k Židům příliš shovívavá. Diderot je zde označoval za fanatický národ, který má „málo rozumu i filosofie“, je zvyklý slepě poslouchat autority, pověrečný a nevědomý. Tím osvícenci stigmatizovali Židy i něčím jiným než tradičním obviněním ze smrti Ježíše Krista a dali tak i ateistům důvody je nenávidět.<sup>230</sup> Voltairův postoj k Židům však nebyl v jeho díle tak jednoznačný. V *Candidovi* jsou Židé nejprve zmiňováni jako určité univerzální oběti, když jsou po zemětřesení v Lisabonu „na usmíření Boha“ upáleni dva z nich portugalskou inkvizicí.<sup>231</sup> Významnější postavou je Don Issacar, bohatý Žid, u něž Candide nachází svou lásku Kunigundu. Přestože tento obchodník Kunigundu koupil a ona se tak stala jeho otrokyní, našla u něj vcelku pohodlný život i slušné zacházení. Mnohem méně sympatií vzbuzuje postava inkvizitora, který Issacara přinutí, aby se s ním o Kunigundu dělil. Chová se k němu přezíravě a nic mu nezaplátí, takže se Žid i přes své bohatství musí vyrovnávat s ponížením a diskriminací. Na postavě Dona Issacara Voltaire připomíná, že Židé byli i přes majetnost některých z nich i v jeho době zbaveni mnoha občanských práv, v Issacarově případě i práva mít křesťanskou milenku. Symbolický je i závěr Issacarova příběhu. Zatímco brutální inkvizitor je po smrti pochován v nádherném kostele, Issacarovo tělo končí pohozeno ve stoce. Arthur Scherr srovnává postavu Issacara se Shakespearovým Shylockem. Ve smutném konci Issacarova příběhu pak nachází Voltairův odkaz na osud jeho milenky, herečky Adrienne Lecouvreur (1692-1730), která byla za života miláčkem publika a po smrti jí bylo odepřeno právo na pohřeb, protože herci patřili ve Voltairově době podobně jako Židé k diskriminovaným skupinám obyvatelstva.<sup>232</sup> V závěru *Candida* jsou to opět Židé, kdo hlavnímu hrdinovi umožní koupit farmy, na

---

<sup>229</sup> Scherr, Arthur: Jews in Voltaire's *Candide*. In *Romance Notes*, s. 2.

<sup>230</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 22.

<sup>231</sup> Voltaire: *Candide neboli Optimismus*, s. 30.

<sup>232</sup> Scherr, Arthur: Jews in Voltaire's *Candide*. In *Romance Notes*, s. 8.



kteřé nachází se svými přáteli klidný život. Celkově tak Židé v této povídce nevyznívají tak záporně jako většina ostatních postav, s nimiž se hlavní hrdina při svém putování setkává.

Voltaireovy filosofické povídky tvoří specifickou kapitolu jeho literární tvorby. Jejich prostřednictvím dokázal dát mnohdy již obecně známým myšlenkám duchaplný a působivý výraz. Osvícenská doba byla charakteristická řadou změn v oblasti přístupu ke knihám a čtenářství. Četba se individualizuje, stává se určitým intimním prožitkem a knihy se zároveň zbavují dosavadního statusu čehosi posvátného a autoritativního. Lidé začínají číst kriticky, vzniká řada literárních spolků a kaváren a vychází mnoho kratších a všeobecně dostupných literárních děl v podobě brožur, pamfletů, článků a letáků. Oblíbené jsou i krátké povídky, především z atraktivního orientálního prostředí.<sup>233</sup> Voltaire tohoto trendu obratně využil pro propagaci svých názorů mimo užší okruh vzdělanců a nobility. Dobrodružný příběh zasazený do exotického prostředí se v jeho povídkách stal pozadím pro vyjádření a popularizaci určité filosofické myšlenky. Jeho postavy jsou často velmi schematické a postrádají konkrétní rysy, stejně tak i prostředí je spíše obecně orientální, než aby popisovalo konkrétní lokalitu. Jeho postavy tak nejsou typickými cizinci, ale spíše „*nositeli všeobecné lidské přirozenosti v prostředí, kterému je přirozenost cizí*“.<sup>234</sup> Postava bohatého mladého muže z povídky *Zadig aneb Osud* se setkává s mnoha neřestmi katolického náboženství v podobě Zarathuštrova kultu. Výrazy jako „*Zarathuštrův brevír*“ nemohou nechat pozorného čtenáře na pochybách, kterou církev ve skutečnosti autor karikuje.<sup>235</sup> Zadigův protest proti zvyklosti upalovat vdovy, protože by ještě mohly dát státu děti, je Voltairovou skrytou kritikou klášterního života, který odvádí lidi od společnosti a uzavírá je před světem, čímž je činí neužitečnými. Na námitku, že se stejně nikdo neodváží změnit zákon posvěcený časem, protože není nic „*úctyhodnějšího než starodávný*

---

<sup>233</sup> Řepa, Milan: Kulturní předpoklady francouzské revoluce. In Hanuš, Jiří, Vlček, Radomír (eds.): *Interpretace francouzské revoluce*, s. 144.

<sup>234</sup> Veselý, Jindřich: *Studie z francouzského osvícenství*, s. 32.

<sup>235</sup> Voltaire: *Zadig aneb Osud*. In *Romány a povídky*, s. 33.

zlořád“, odpovídá Voltaire Zadigovými ústy, že „rozum je ještě dávnější“. <sup>236</sup>

Zajímavým faktorem, na který upozornil například Jindřich Veselý, je skutečnost, že čím více se děj povídek blíží Voltairově současnosti, tím je jejich vyznění optimističtější a nadějnější. Nejšťastnější vyznění mají povídky, které se odehrávají přímo v osvíceném 18. století, jako je *Jenni, Uši hraběte z Chesterfieldu...* nebo *Babylonská princezna*, kde se hlavní postava při svém putování dostává i do Ruska Kateřiny II. Tato skutečnost dokládá Voltairův dějinný optimismus a naděje, které vkládal do vlády rozumu a panování osvícenských panovníků. <sup>237</sup>

Voltaire se opakovaně vracel k otázce vztahu mezi deismem a ateismem. Zajímavým příkladem je jeho předposlední filosofická povídka *Jenni (L'histoire de Jenni ou le Sage de l'Athée, 1775)*, v níž spolu diskutují ateista Birton a deista Freind. Birton uznává pouze existenci přírody, která obsahuje aktivní sílu, jež oživuje naše tělo, a veškeré metafyzické debaty považuje za prázdné a zbytečné. Ptá se, proč se Bůh skrývá, pokud je dobrotivý, a proč ho nikdy nikdo neviděl. Deista Freind, obdivovatel Newtona a Locka, který v povídce prezentuje názory samotného Voltaira, mu oponuje tvrzením, že mu Bůh dal nejen smysly, ale i rozum, aby mohl pochopit i skutečnosti, jež očima nemůže spatřit. Věřit podle něj vyžaduje být hlubokým metafyzikem a uvědomovat si jedinečnost vesmírného řádu vytvořeného „věčným geometrem“. <sup>238</sup> Birton poté připomíná další častý argument ateistů v podobě všudypřítomného utrpení, bídy nebo přírodních katastrof. Freind vidí situaci méně kriticky, například připomíná důležitost sopečné činnosti nebo zemětřesení pro formování Země. Nemoci klade z velké části za vinu lidem samotným, když zneužívají svobodu, kterou jim Bůh poskytl, a zapomínají na nutnost uměřenosti. Bůh podle něj pouze stvořil člověka a všeobecné zákony, ale dále již do běhu světa nezasahuje a není tudíž zodpovědný za činy

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>237</sup> Veselý, Jindřich: *Studie z francouzského osvícenství*, s. 49.

<sup>238</sup> Voltaire: *Jenni*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 20, s. 61.

jednotlivců typu Cromwela nebo Corteze.<sup>239</sup> V této pasáži podává Voltaire Freindovými ústy klasickou základní definici deismu.

Birtonův a Freindův filosofický systém se přes dílčí rozpory nejprve zdají logicky konzistentní, například pokud jde o názor, že zlo je dílem člověka, protože je svobodný a je schopen ho konat. Rozhodujícím argumentem je až morální aspekt. Deista se totiž domnívá, že Bůh nám sice dal vášně, s nimiž můžeme konat dobro i zlo, zároveň k nám však promlouvá skrze výčitky svědomí.<sup>240</sup> Voltaire zastával deistický názor, že Bůh sice nedohlíží soustavně na dodržování morálních pravidel, ale zařídil již na počátku lidský rozum tak, aby v průběhu svého vývoje dospěl samostatně k určitým morálním zásadám.<sup>241</sup>

Ačkoliv se obě postavy Voltairovy povídky shodnou, že nejlepším řešením je být za života čestným mužem a případnou posmrtnou budoucnost ponechat osudu, zdůrazňuje autor v závěru jejich dialogu, že ateista si je jist svou beztrestností ze strany vyšší moci a nic by mu tedy teoreticky nebránilo loupit či zabíjet. Podobně ateistického vládce by nic neomezovalo v jeho ambicích. Víra v Boha se tak ukazuje jako užitečnější pro lidstvo, protože působí jako brzda zločinnosti.<sup>242</sup>

Na Voltairovy filosofické povídky, především *Candida*, navazují ve francouzské osvěcenské literatuře další povídky s velmi podobnými náměty. To dokazuje popularitu tohoto žánru u dobových čtenářů. Jako příklad můžeme uvést povídku A. Pocheta *La Boussole nationale* (1790). Její hrdina venkovan Jaco se po zveřejnění tolerančního ediktu vydává na cesty, aby našel své ztracené příbuzné, kteří museli emigrovat za prací a náboženskou svobodou. Nakonec se spolu s nimi usadí na farmě, kde

---

<sup>239</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>240</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>241</sup> Röd, Wolfgang: *Novověká filosofie II*, s. 223.

<sup>242</sup> Voltaire: Jenni. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 20., s. 100.

naleznou poklidný život v duchu dobové sociální utopie. Ukončení povídky tedy představuje určitou paralelu závěru *Candida*.<sup>243</sup>

Již od 30. let 18. století se datuje Voltairův zájem o Rusko a jeho historii, především o období vlády Petra I. Této epoše věnoval i svou první historickou práci *Histoire de L'Empire de Russie sous Pierre le Grand*. V roce 1746 se Voltaire stal dokonce čestným členem ruské Akademie věd v St. Petersburgu. Voltaire obdivoval Petra I. jako osvíceného panovníka, i když odmítal jeho krutost ve válkách, a vyzdvihoval jeho zájem o vzdělanost a náboženskou toleranci. Od roku 1763 pak trvala Voltairova korespondence s carevnou Kateřinou II. (1729-1796), která byla jeho dlouholetou obdivovatelkou. Voltaire pomohl utvořit její pozitivní obraz v Evropě, kde se Kateřina jeho zásluhou stala známou a v intelektuálních kruzích „módní“ osobností. Inna Gorbatov připomíná, že Voltaire „hrál podstatnou roli ve vytvoření obrazu Kateřiny Veliké jako moudré, spravedlivé a demokratické vládkyně.“ (překl. aut.)<sup>244</sup> Voltaire se snažil carevnu pozitivně ovlivnit ve smyslu náboženské tolerance, kterou zahrnul do svých návrhů zákonů, které Kateřině zaslal 21.6.1766. V odpovědi z 10.7. carevna uvedla, že netoleranci mezi náboženstvími by pro velkou mnohonárodnost říši jako je Rusko považovala za škodlivou a že jeho návrhy zahrnula do pokynů pro příslušnou komisi.<sup>245</sup> Voltaire ve své korespondenci s carevnou opakovaně toleranci obhajuje a označuje ji za „náboženství, které vyznávám“.<sup>246</sup> V reakci na časté téma dopisů, kterým je rusko-turecká válka, hovoří Voltaire o muslimech a vyzvedá neexistenci kultu svatých v islámském náboženství. O světcích se domnívá, že většina z nich vůbec neexistovala a „*nenášli by se mezi nimi možná ani čtyři, s nimiž byste povečeřela.*“<sup>247</sup> Pokud se ale lidem lže po velmi dlouhou dobu, „*jako se to dělalo v Římě*“, je možno je nakonec vždy

---

<sup>243</sup> Douthwaite, Julia V.: On *Candide*, Catholic and Freemasonry: How Fiction Disavowed the Loyalty Oaths of 1789-90. In *Eighteenth-Century Fiction*, s. 20.

<sup>244</sup> Gorbatov, Inna: Voltaire and Russia in the Age of Enlightenment. In *Orbis Litterarum*, s. 2-5.

<sup>245</sup> *Monsieur-Madame: Der Briefwechsel zwischen der Zarin und dem Philosophen / Katharina die Grosse, Voltaire*, s. 44-46.

<sup>246</sup> Tamtéž, dopis z 13.2.1773, s. 317.

<sup>247</sup> Tamtéž, dopis z 2.11.1772, s. 305.

oklamat.<sup>248</sup> K nálezu mamutí kostry na Sibiři, kterou považoval jako ostatní doboví učenci za kostru slona, Voltaire píše, že mu to připadá málo uvěřitelné, nicméně příroda je schopna nás vždy překvapit. Pouhých šest tisíc let od stvoření světa je na to ale podle něj „*opravdu trochu málo*“.<sup>249</sup>

Ani závěrečná léta Voltairova života neoslabila jeho břitké názory. Ve stati *Je třeba se rozhodnout čili Princip činnosti (Il faut prendre un parti ou le Principe d'action, 1772)* si Voltaire klade otázku samotné existence Boží. Definuje deistickou představu Boha jako prvního hybatele, „*jediné inteligence, všeobecné a mocné, která stále působí podle neměnných zákonů*“.<sup>250</sup> Je neměnný a věčný, protože nic nemůže vzniknout z nicoty. Prostorová nekonečnost však jeho atributem být nemusí, musí se nacházet pouze tam, „*kde je existence*“. Nepostrádá vůli a svobodu, kterou Voltaire ztotožňuje s „*možností činnosti*“.<sup>251</sup> V člověku existuje všudypřítomný princip činnosti, který se rozvíjí trvale působící vůlí prvního principu. Vše je determinováno a všechny bytosti včetně člověka podléhají věčným zákonům. Duše je pouhý abstraktní pojem vytvořený lidmi.<sup>252</sup>

Kritiku křesťanství skrytého pod rouškou perského nebo čínského náboženství najdeme i v díle *Dialogy mezi A, B a C neboli ABCda (L'A, B, C, ou Dialogues entre ABC, 1772)*. V desáté rozpravě nazvané *O náboženství* obhajuje Voltaire právo psát proti náboženství své vlasti, protože ani první křesťané v římské říši nečinili ve skutečnosti nic jiného. Na pozadí různých exotických kultů kritizuje skutečnosti, že k původnímu monoteismu a učení o ctnosti přidala církev postupně různé „*fantastické chiméry, zjevení, vidění, předpovědi, divy, posedlosti a škapulíře*“, po celá staletí se zabývala neplodnými disputacemi a nakonec „*vyzbrojila*

---

<sup>248</sup> Tamtéž, dopis z 31.8.1771, s. 238.

<sup>249</sup> Tamtéž, dopis z 18.11.1771, s. 256.

<sup>250</sup> Voltaire: *Il faut prendre un parti ou le Principe d'action*. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 28, s. 518.

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 523.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 528.

*fanatiky, aby udržovali její výmysly ohněm a mečem*“.<sup>253</sup> Vyzývá proto k očištění náboženství a zrušení teologie jakožto vědy zbytečné a dokonce škodlivé. Je to totiž právě teologie, která podle Voltaira dělá z lidí ateisty, zatímco „*pravá věda sráží člověka na kolena před božstvím*“.<sup>254</sup>

Ačkoliv Voltaire opakovaně kritizoval konkrétní formy náboženství, víru v Boha jako takovou považoval za nepostradatelnou pro dobro společnosti. Vycházel z oblíbené osvícenské teorie, že lidská přirozenost je všude stejná a řídí se několika obecnými instinkty, především tíhnutím k životu ve společnosti, čínorodostí a instinktem k zachování rodu. Voltaire byl zastáncem polygenetické teorie vzniku člověka, podle které Bůh zalidnil celou zeměkouli lidmi shodně založenými. Tato společná podstata ovšem zahrnuje pouze základní psychické a fyzické vlastnosti člověka a nezakládá myšlenku o rovnosti lidí.

---

<sup>253</sup> Voltaire: L'A, B, C, ou Dialogues entre ABC. In *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tome 28, s. 363.

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 367.

### 3 VLIV OSVÍCENSTVÍ NA SEKULARIZACI EVROPY

Osvícenství bývá tradičně chápáno jako kolébka dnešní sekulární Evropy. Jak jsme již ukázali výše, nebyl však ateismus rozhodně typickým rysem osvícenského myšlení a i ve Francii ho většina *philosophes* odmítala. V celoevropském měřítku bylo dokonce 18. století vnímáno současníky jako silně náboženské. Kolektivní paměť reformace a protireformace byla stále živá a náboženské pojmosloví neztrácelo svůj význam.<sup>255</sup> V roce 1758 napsal britský list *Edinburgh Magazine*, že „snad v žádné jiné době nebylo náboženství tak módní záležitostí, jako dnes“, a *The Court Magazine* konstatoval v roce 1761 v obdobném duchu, že „žízeň po křesťanském poznání nebyla nikdy tak univerzální a silná jako v současnosti“ (překl. aut.).<sup>256</sup> Pietismus v Německu nebo rozšíření metodismu v Anglii představovaly oživení náboženských praktik a přestože existovaly souběžně s osvícenstvím, nebyly jím příliš ovlivňovány. Nedochovalo ani k výraznějšímu odlivu veřejnosti od křesťanství. Nadále se rozvíjela duchovní hudba, stavěly se církevní stavby a klesající účast na mších byla do jisté míry patrná pouze mezi vzdělanějšími společenskými třídami ve městech.<sup>257</sup>

Obecným trendem osvícenské doby tak bylo spíše oslabení duchovní autority a její usmíření s občanskou společností, ztráta církevního patronátu nad některými veřejnými institucemi a částečné nahrazení teologie historií. Typickým prvkem osvícenské kultury totiž byl moderní sekulární přístup k dějinám, který se nezabývá rolí Prozřetelnosti, ale lidskou aktivitou jako hybnou silou historie. I pojem „sekulární“ označoval až do poloviny 19. století pouze opak „spirituálního“ a termín sekularismus se v dnešním významu nepoužíval.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 201:

<sup>256</sup> Sheehan, Jonathan: Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularisation. In *American Historical Review*, s. 2.

<sup>257</sup> Van Kley, Dale K.: Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity. In *American Historical Review*, s. 12.

<sup>258</sup> Brown, Callum G., Snape, Michael (eds.): *Secularisation in the Christian World*, s. 198.

I za předpokladu, že se soustředíme pouze na situaci ve Francii, narazíme na řadu předsudků a zjednodušení. Především je třeba rozlišovat mezi kritikou církve a kritikou náboženství jako takového. I přesto, že se velká část francouzských osvícenců prezentovala jako nepřátelé církve, uchovala si většina z nich určitou formu osobní víry v Boha. S.J.Barnett považuje osvícenství z moderního pohledu spíše za „výzvu pro církev, obzvláště pro tradiční církev, než pro víru“ (překl. aut.) a navrhuje nahradit typickou charakteristiku osvícenství jako zápasu „rozumu proti náboženství“ spíše zápasem „rozumu proti církvi“.<sup>259</sup> Odpor ke katolicismu nebyl navíc ve Francii motivován pouze náboženskými důvody, ale i úzkou vazbou církve na absolutistickou politiku, která přetrvávala již od doby Ludvíka XIV.

*Philosophes* byli přitom určitými „generály bez vojska“ a jejich vliv na státní politiku byl malý. Teprve zrušení jezuitského řádu jim poskytlo širší prostor pro propagaci jejich myšlenek. Jejich určitá izolovanost plynula i z toho, že se nesnažili o sblížení s reformními proudy v samotné církvi. Jansenisty, kteří měli zájem na prosazení větší náboženské tolerance, většinou považovali za fanatiky. Přitom i někteří představitelé katolické církve si byli vědomi nutnosti reformy a podporovali požadavky tolerance. Pokrokové tendence můžeme pozorovat i ve snahách papeže Benedikta XIV., který byl ve funkci v letech 1740-1758 a pokoušel se zavádět umírněné reformy. Povolil například znovu četbu Bible pod patronací církve, omezil do té doby velmi vysoký počet církevních svátků, zmírnil církevní cenzuru, revidoval seznam zakázaných knih, uznával svobodu bádání a dal podnět ke zrušení zákazu Kopernikových a Galileiho spisů. Některými členy kurie byl proto dokonce neopodstatněně podezírán z deismu.<sup>260</sup>

V roce 1766 napsal papežský nuncius ve Francii do Říma, že je třeba zlepšit situaci francouzských protestantů a umožnit církevní uznání

---

<sup>259</sup> Barnett, S.J.: *The Enlightenment and religion: The myths of modernity*, s. 26.

<sup>260</sup> Im Hof, Ulrich: *Evropa a osvícenství*, s. 149.



jejich sňatků. Připomínal, že nelze nadále předstírat, že ve Francii žádní protestanté nežijí.<sup>261</sup> Také ve spise jansenisty Guillaumea-Josepha Saige *Catéchisme citoyen* z roku 1775 se objevuje požadavek tolerance, která je v „*obecném zájmu*“ občanů.<sup>262</sup> Náboženská snášenlivost tak byla obhajována i spisovateli a skupinami, které nebyly považovány za osvícenské, v neposlední řadě francouzskými protestanty. Značnou brzdou při šíření osvícenských myšlenek mezi širší vrstvy obyvatelstva představovala vysoká ngramotnost. Podle průzkumů provedených v severní Francii v letech 1802 a 1804 zde ještě i v té době bylo gramotných pouze 35-40 % mužů.<sup>263</sup>

Galikanismus a jansenismus působily ve prospěch posílení dohledu nad církví sekulárními autoritami na úkor moci Říma. Velký vliv měli univerzitní teologové, jejichž působení označuje Burson termínem „teologické osvícenství“. Zabývali se především otázkami přijetí myšlenek Descarta, Spinozy, Bayla či Locka. Koncem 40. let 18. století se na filosofické fakultě Sorbonny utvořila skupina příznivců Locka a Newtona, k nimž patřil například Luke Joseph Hooke. Ten si vysloužil přízvisko „osvícenský teolog“ a věnoval se mimo jiné povaze historických důkazů o zmrtvýchvstání Krista. Atmosféra na Sorbonně byla v té době natolik uvolněná, že fakulta proti jeho práci neprotestovala, spis byl však kritizován v pařížském parlamentu.<sup>264</sup>

Sekulární obraz osvícenství byl také do značné míry upevněn samotnou katolickou církví. Jeffrey D. Burson se dokonce domnívá, že „*jakožto výtvar církevní perzekuce, která se prudce zvýšila od poloviny čtyřicátých let, identita philosophes byla v určitém smyslu vytvořena svými pronásledovateli*“ (překl. aut.).<sup>265</sup> Církev, která vnímala každý reformní nebo kritický hlas jako útok na samotné základy svého učení, promarnila

---

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 154.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 162.

<sup>263</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 250.

<sup>264</sup> Burson, Jeffrey D.: The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities. In *Church History*, s. 19.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 10.

řadu příležitostí a nedokázala se nové situaci přizpůsobit. Byrne to nazývá „tragédií křesťanství“. Připomíná, že osvícenství nebylo dobou poklesu zájmu o náboženství, ale naopak se o náboženské otázky vážně zajímalo. „Útoky intelektuálů na zjevené náboženství a hledání racionálnějších forem víry, přítomnost módního ateismu v pařížských salonech, vzrušující pokroky vědy nabízející možnost alternativního vidění světa a všeobecná ochota vůdčích myslitelů zabývat se náboženskými tématy vedou k závěru, že osvícenství pojímalo náboženství se vsí vážností.“ (překl. aut.).<sup>266</sup>

Ve prospěch názoru, že osvícenství bylo intelektuálním předchůdcem dechristianizace Evropy, hovoří fakt, že právě v 18. století získala diskuse o náboženských otázkách autonomii na církevní autoritě. Přestože změna pohledu na svět u širší veřejnosti byla pomalá a postupná, můžeme pozorovat šíření nového pojetí světa jako prostředí, které máme do jisté míry pod kontrolou a je nebo s rozvojem poznání bude v mezích chápání člověka. Ustoupila například víra v čarodějnictví jako odraz strachu z neznámého a často nepřátelského světa.<sup>267</sup> Objevil se také nový způsob nahlížení na náboženství, který se soustředil především na jeho výpovědi o lidské povaze a okolním světě a na to, jak víra ovlivňuje život lidí a fungování státu. Sféra mravů byla přenesena do soukromého života a svědomí každého jednotlivce a rozšířil se názor, že morálka a zákon se mohou za určitých okolností rozcházet. Budoucnost začala být vnímána jako otevřená a konečný cíl dějin začínalo stále více lidí hledat nikoli ve vztahu k ráji, ale v pozemském smyslu.<sup>268</sup>

Deistická představa „Boha filosofů“, který je vzdálený našemu světu a nezasahuje do něj, je podle Karen Armstrongové produktem „dnes zastaralého racionalismu“ a přijetí této představy osvícenci je možno považovat za „první krok k dnešnímu ateismu“.<sup>269</sup> Vyjímecnost osvícenství

---

<sup>266</sup> Byrne, James M.: *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, s. 31.

<sup>267</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>268</sup> Black, Jeremy: *Evropa osmnáctého století*, s. 253.

<sup>269</sup> Armstrongová, Karen: *Dějiny Boha*, s. 462.

je možno spatřovat i v tom, že zprostředkovávalo filosofii způsobem, který ji činil dobře pochopitelnou a všeobecně přístupnou.<sup>270</sup> Postupná laicizace veřejného života se projevila i v přenesení dřívější posvátné úcty k náboženství, církvi a králi na vlast, národ a institut občanství.

Jednoduchá krása přírodních zákonů v kontrastu k obskurnosti teologie vedla k přesvědčení, že musí existovat i jasná a prostá cesta k porozumění náboženství, které mělo být zjednodušeno a uvedeno do souladu s novými vědami. Spolu s tím, jak se šířilo světské vzdělání a řada institucí už napříště nepotřebovala církevní patronát, byly náboženské instituce a náboženské chápání událostí odsouvány na periferii.

Pokud chápeme proces sekularizace jako dvoustupňový, kde první krok představuje odluka církve od státu a druhý oddělení náboženství od společnosti,<sup>271</sup> můžeme o jeho skutečném nástupu ve Francii hovořit až v době Francouzské revoluce. První fázi je možno spojit s přijetím *Deklarace práv člověka a občana* 26.8.1789, která stanovovala nepřípustnost pronásledování pro náboženské názory. V následujícím roce pak byla přiznána veškerá občanská práva protestantům a v roce 1791 i Židům. V roce 1790 byla také zrušena platnost řeholních slibů a povolen rozvod, což představovalo vůbec první legalizaci chování, které bylo v rozporu s učením katolické církve. Ovšem fakt, že například oslavy prvního výročí dobytí Bastily byly zahájeny bohoslužbou, nasvědčuje tomu, že proces byl velmi pozvolný a určité pojitko mezi náboženstvím a státem nadále existovalo. První proticírkevní opatření měla přitom především ekonomické motivy, protože církevní majetek měl pomoci vyřešit katastrofální hospodářskou situaci země. Bylo to především uzavření a prodej klášterů a jejich majetku a rozdělení diecézí na administrativní jednotky v průběhu roku 1790. Civilní ústava kněžstva z 12. července téhož roku měnila status kněží a biskupů, kteří měli být

---

<sup>270</sup> Hejna, Dalibor: *Náboženství a společnost*, s. 150.

<sup>271</sup> Rémond, René: *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 147.

napříště voleni občany a placeni státem. Byli vázáni přísahou, které se podrobilo přes 50% francouzských duchovních.

Prvky druhé fáze sekularizace v podobě oddělení náboženství od společnosti bychom mohli hledat v období jakobínské Robbespieroovy vlády, kdy byla konstituční církev sice povolena, ale bylo na ni pohlíženo jako na instituci podezřelou ze sympatií k *anciéne régime*. Osobní charakter modlitby byl shledáván jakobíny jako neodpovídající republikánským hodnotám a v říjnu 1793 byly zakázány veškeré veřejné bohoslužby. Ve snaze o úplné odkřesťanštění společnosti byly zároveň odstraňovány církevní symboly včetně křížů z kostelů a hřbitovů, taveny zvony a kněží byli vyzýváni k uzavření sňatku a začlenění se do občanské společnosti. Mnohé kostely začaly být využívány pro světské účely jako sklady, manufaktury nebo stáje. Církevní jména byla nahrazována světskými a byl zaveden republikánský kalendář. Zdálo by se tedy, že došlo k odstranění náboženských prvků ze společenského života a ke kompletní sekularizaci státu.

Jak však konstatuje René Rémond, je proces sekularizace nutno chápat jako postupný a dlouhodobý. Ve všech státech, kde k němu došlo, trval alespoň sto let a dosud nebyl všude zcela završen.<sup>272</sup> Pokud se vrátíme do období jakobínské diktatury, můžeme konstatovat, že přes vnější odstranění církevních symbolů přetrvávalo náboženské vnímání světa u velké části obyvatel. I ti, kteří podporovali soudobý režim včetně samotného Robbespiera nezačali okamžitě myslet ateisticky, ale zakládali nové kultury. Nejvýznamnějším byl oficiální Kult Rozumu, který spočíval v uctívání Bohyně Rozumu v bývalých kostelích přeměněných na Chrámy Rozumu. Robbespierem v květnu 1794 zavedený Kult Nejvyšší bytosti měl mnoho společných rysů s křesťanstvím včetně víry v nesmrtelnost duše. Kult měl však jen malý ohlas na venkově a zanikl po Robbespieroově pádu.

---

<sup>272</sup> Tamtéž, s. 147.

Direktorium provedlo 21.2.1795 oficiální odstavu církve od státu, znovuotevřelo kostely a umožnilo konstitučním kněžím provádět bohoslužby. Pokoušelo se i o zavedení alternativních církví, jako byl například Kult Theofilantropie, které však neměly velký ohlas. Ukončení náboženské nejistoty ve Francii znamenalo v roce 1801 uzavření konkordátu a přijetí tzv. Organických článků, které poskytly právní status kalvinistům a luteránům. Židovství pak bylo jako náboženské společenství uznáno státem v roce 1805.

Výsledkem výše uvedených skutečností bylo obnovení oficiálních styků mezi náboženstvím a společností na pluralitním principu, na základě rovnosti státem uznaných konfesí. Jako dědictví osvícenské a revoluční doby přetrvalo oddělení náboženského vyznání a občanství a celkový přesun náboženské víry do privátní sféry, především v městském a vzdělanějším prostředí.

## 4 ZÁVĚR

Ve své práci jsem se pokusila podat obraz náboženské situace ve Francii v osmnáctém století. Tato situace byla poměrně pestrá a komplikovaná. Samotná katolická církev byla dosud velmi mocnou společenskou silou, ale i ona měla svá národní specifika a zahrnovala řadu proudů, z nichž nejvýznamnějšími byl jansenismus a jezuitský řád, představující jedinou složku galikánské církve bezprostředně podřízenou Římu. Ve Francii, oficiálně plně katolické, však žila i významná protestantská menšina, jen postupně získávající zpět práva, která jí byla odňata po zrušení Nantského ediktu. Nezanedbatelnou skupinu obyvatelstva tvořili i Židé.

Rozšíření poznatků přírodních věd, vnímání důležitosti role rozumu a rozvoj myšlenky občanství a příležitostí k setkávání a debatám na světské půdě přispěly k rozvoji osvícenského společenského hnutí, které však nepředstavuje jednotný ani organizovaný proud. Určitým pojítkem osvícenců se přesto stala Encyklopedie, která představovala katalyzátor do té doby roztříštěných jednotlivců a skupinek a inspirovala své autory a čtenáře k vytvoření určitého jednotnějšího programu.

Přes obavy ze strany tehdejší katolické církve můžeme říci, že většina představitelů francouzského osvícenství byla věřícími lidmi a jejich kritika se netýkala samotné víry, ale spíše církve a jejích institucí a také pověr a předsudků brzdících rozvoj poznání. Hlavním náboženským směrem *philosophes* byl deismus, mezi jehož představitele můžeme zařadit většinu encyklopedistů. Na základě srovnání názorů Diderota, d'Alemberta a Rousseaua však můžeme říci, že se jejich osobní pojetí deismu a postoje k náboženství značně lišily. Zatímco Diderot prodělal postupný myšlenkový vývoj od deismu až k ateismu, d'Alembertovy postoje bychom mohli nazvat umírněným deismem a Rousseau byl zastáncem specifického niterného prožívání víry založeného spíše na srdci než na rozumu. Voltaira bychom mohli označit za typického deistu, horlivého zastávce tolerance, ovšem zároveň nepřítele ateismu.

Přestože materialisté tvořili mezi osvícenci menšinu, i mezi nimi nalezneme značné rozdíly. Pro porovnání jsem zvolila osobnosti La Mettrieho, Helvétia a Holbacha. Helvétius byl sice rozhodným odpůrcem církve, jejích obřadů i kultu svatých, nepovažoval se však za ateistu a vytvořil si určitou soukromou představu ideálního náboženství založeného na toleranci a zaměřeného k dosažení obecného blaha. La Mettrie na základě své zkušenosti lékaře vysvětluje veškeré pochody v lidském těle včetně duševních striktně materialisticky a neuznává ani roli náboženství jako garanta morálky, přesto i u něj můžeme ještě nalézt připuštění možnosti existence Boží, i když ateistickou společnost považuje za funkčnější. Holbach už stojí plně na pozici ateismu a odmítá nejen církve s jejími obřady, ale i náboženství jako takové.

Přestože osmnácté století přetrvává v obecném povědomí jako období, které odstartovalo proces sekularizace Evropy, tvořili ateisté v tehdejší evropské společnosti nevýznamnou menšinu. Přesto došlo k postupné proměně ve vnímání občanství, některé veřejné instituce přešly do správy státu a vytvořil se moderní sekulární přístup k dějinám jako výsledku lidské aktivity. Došlo také k určitému přesunu náboženské víry do soukromé sféry.

Tendence k nápravě nedostatků církve nebyly přitom vlastní pouze osvícenským deistickým a materialistickým myslitelům, ale obdobné trendy najdeme i u jansenistů, svobodných zednářů, protestantů, katolických učenců na Sorbonně a v osobě papeže Benedikta XIV. dokonce i v samotném Římě. Chybou *philosophes* možná bylo, že neusilovali o koordinaci všech těchto snah a ke katolickým pokusům o reformu se stavěli spíše skepticky nebo je přehlíželi.

Laicizace veřejného života vyvrcholila v době Francouzské revoluce, přesto i v její nejradikálnější fázi přetrvávaly snahy nahradit tradiční náboženství nikoli striktním ateismem, ale spíše novými kulty s odlišnými symboly a obřady, které však převzaly řadu křesťanských prvků. Především ve venkovském prostředí však k zásadnějšímu odklonu

od křesťanství nedošlo. Za nejvýznamnější důsledek osvícenství v oblasti sekularizace Evropy tedy můžeme označit částečný přesun víry do soukromé sféry jednotlivce, posílení postavení státu vůči církvi a emancipaci vědy od bezpodmínečné akceptace biblického poselství ve prospěch racionálního bádání.



## 5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Dějiny Boha*. Přel. Štěpán Kovařík, Luboš Kropáček a Martina Moravcová. 1. vyd. Praha: Argo, 1996. 500 s. ISBN 80-7203-050-7.

BARNETT, S.J. *The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity*. Manchester: Manchester University Press, 2003. 249 s. ISBN 0719067405.

BETROS, Gemma. The French Revolution and the Catholic Church. In *History Review*, Dec. 2010, Issue 68. ISSN 09629610.

BIEN, David D. Catholic Magistrates and Protestant Marriage in the French Enlightenment. In *French Historical Studies* 2, No. 4, 2002. ISSN 00161071.

BLACK, Jeremy. *Evropa osmnáctého století*. Přel. Martin Hořák. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. 543 s. ISBN 80-7021-376-0.

BROWN, Callum G., SNAPE, Michael (Eds.). *Secularisation in the Christian World*. Farnshaw: Ashgate Publishing, 2010. 238 s. ISBN 9780754699309.

BURSON, Jeffrey D. The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosophe Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France. In *Church History*, 77,4, Dec. 2008. ISSN 955-1002.

BYRNE, James M. *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. London: SCM Press, 1996. 255 s. ISBN 0-664-25760-7.

CACH, Josef (Ed.). *J.J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz. Výbor z pedagogického díla*. Přel. Marie a Jan Holičtí. 1. vyd. Praha: SPN, 1967. 158 s.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Výbor z díla*. Přel. Jindřich Veselý. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1989. 285 s. ISBN 80-205-0039-1.

DESAUTELS, Albert E. Voltaire and the Church. In *America Magazine*, Nov. 1978. ISSN 0002-7049.

DIDEROT, Denis. *Jeptiška*. Přel. Věra Smetanová. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977.

DIDEROT, Denis. *Výbor z díla*. Přel. Jan Binder a Jindřich Veselý. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1990. 287 s. ISBN 80-205-0117-7.

DOUTHWAITE, Julia V. On Candide, Catholic and Freemasonry: How Fiction Diavowed the Loyalty Oaths of 1789-90. In *Eighteenth-Century Fiction* 23, No. 1. Fall 2010. E-ISSN 1911-0243.

FISCHER, Heinz-Joachim. *Dějiny papežů*. Přel. Mir. Hubáček. 1. vyd. Olomouc: Fontána, 2005. 169 s. ISBN 80-7836-220-1.

GORBATOV, Inna. Voltaire and Russia in the Age of Enlightenment. In *Orbis Literarum*, 2007. Blackwell Publishing, NY. ISSN 0105-7510.

HANUŠ, Jiří, VLČEK, Radomír (Eds.). *Interpretace Francouzské revoluce*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 159 s. ISBN 80-7325-047-0.

HARRIES, Richard, MAYR-HARTING, Henry (Eds.). *Dva tisíce let křesťanství*. Přel. Jana a Jiří Ogročtí. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. 199 s. ISBN 978-80-7325-221-2.

HEJNA, Dalibor. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. 1. vyd. Praha: Grada, 2010. 198 s. ISBN 978-80-247-2427-0.

HELVÉTIUS, Claude Adrien. *Výbor z díla*. Přel. E. Čapek. 1. vyd. Praha: SNPL, 1953. 180 s.

HOLBACH, Paul Henry Dietrich. *Kapesní bohosloví čili Stručný slovník křesťanského náboženství*. Přel. J. Ježek. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957. 196 s.

HOLBACH, Paul Henry Dietrich. *Společenský systém neboli Přirozené zásady morálky a politiky a kritické pojednání o vlivu vlády na mravy*. Přel. Alena Šabatková a Dagmar Palátová. 1. vyd. Praha: ČSAV, 1960. 387 s.

HOLZBACHOVÁ, Ivana. *Příspěvky k dějinám francouzské filosofie společnosti*. 1: vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2011. 168 s. ISBN 978-80-210-5530-8.

CHRISTIANSON, Eric S. Voltaire's „Précis“ of Ecclesiastes: A Case Study in the Bible's Afterlife. In *Journal for the Study of the Old Testament*, April 2005, DOI 10.1177/0309089205054760.

IM HOF, Ulrich. *Evropa a osvěcenství*. Přel. Alexej Kusák. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 2001. 268 s. ISBN 80-7106-394-0.

JANDOUREK, Jan. *Vzestup a pád moderního ateismu*. 1. vyd. Praha: Grada, 2010. 108 s. ISBN 978-80-247-2981-7.

KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Přel. Anna Mikulová. 2. vyd. Brno: Barrister&Principal, 2010. 148 s. ISBN 978-80-87029-92-3.

LA METTRIE, Julien Offray de. *Výbor z díla 1, 2, 3*. Přel. Alena Šabatková a Jan B. Kozák. 1. vyd. Praha: ČSAV, 1958, 1959, 1966. 397 s.

LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Přel. Petr Horák. 1: vyd. Brno: Atlantis, 2000. 102 s. ISBN 80-7108-202-3.

*Monsieur-Madame: Der Briefwechsel zwischen der Zarin und dem Philosophen / Katharina die Grosse; Voltaire*. Přel. Hans Schumann. Zürich: Manesse Verlag, 1991. 428 s. ISBN 3-7175-8186-4.

*Oeuvres complètes de Voltaire. Nouvelle Édition avec notices, préfaces, variantes, table analytique*. Paris: Garnier Frères, 1879. 591 s.

OUTRAM, Dorinda. *Panorama of the Enlightenment*. London: Thames & Hudson, 2006. 319 s. ISBN 978-0-89236-861-7.

OWEN, John M., OWEN, Judd. *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*. New York: Columbia University Press, 2010. 290 s. ISBN 978-0-231-52662-3.

RECHNIEWSKI, Elisabeth. Instituting the Citizen in Enlightenment France. In *Australian Journal of French Studies*, Vol. 44, Issue 3, 2007. ISSN 0004-9468.

RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Přel. Anna Hánová. Praha: Lidové noviny, 2003. 273 s. ISBN 80-7106-496-3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Přel. Eva Blažková, Jindřich Veselý a Vojtěch Zamarovský. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1989. 292 s. ISBN 80-205-0064-2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Sny samotářského chodce*. Přel. Eva Berková. 1. vyd. Praha: Svoboda, 2002. 167 s. ISBN 80-903140-0-7.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II*. Přel. Jindřich Karásek. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-109-9.

SHEEHAN, Jonathan. Enlightenment, Religion and the Enigma of Secularisation. In *American Historical Review*. Oct. 2003. ISSN 00028762.

SCHAEFFLER, Richard. Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícenství. In Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení IV*. Přel. Jiří Hoblík. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008. 551 s. ISBN 978-80-7298-282-0.

SCHERR, Arthur. *Jews in Voltaire's Candide*. University of North Carolina, Dep. of Roman Languages. Gale, 2006. ISSN 0035-7995.

ŠRÁMEK, Jiří. *Dějiny francouzské literatury v kostce*. Olomouc: Votobia, 1997. 469 s. ISBN 80-7198-240-7.

VAN KLEY, Dale K. Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianisation in the French Revolution. In *American Historical Review*, Oct. 2003. ISSN 00028762.

VESELÝ, Jindřich. *Jean-Jacques Rousseau a problém preromantismu*. 1. vyd. Praha: Acta Universitatis Carolinae, 1985. 126 s.

VESELÝ, Jindřich. *Studie z francouzského osvícenství*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2003. 161 s. ISBN 80-246-0441-8.

VOLTAIRE. *Candide neboli Optimismus*. Přel. Radovan Krátký. 3. vyd. Praha: Hynek, 1994. 181 s. ISBN 8085906015.

VOLTAIRE. *Myslitel a bojovník I.: Filosofie a náboženství*. Přel. J.B. Kozák a V.T.Miškovská. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957, 599 s.

VOLTAIRE. *Myslitel a bojovník II.: Církev, stát a právo*. Přel. J.B. Kozák, F. Soukup a V.T.Miškovská. 1. vyd. Praha: SNPL, 1957, 513 s.

VOLTAIRE. *Myšlenky aneb Rozum podle abecedy*. Vybrala a sestavila Bronislava Šímová. Bratislava: Nestor, 2001. 350 s. ISBN 80-89000-11-8.

VOLTAIRE. *Poèmes et discours en vers de Voltaire*. Paris: Gide Fils, 1813.

VOLTAIRE. *Romány a povídky*. Přel. Alena Wildová, Otakar Novák a Rudolf Souček. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1960. 546 s.

VOLTAIRE. *Výbor z díla*. Přel. Hana Horská. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978. 262 s.

## 6 RESUMÉ

The religious situation in eighteenth-century-France was quite complicated and specific. Catholic Church called Gallican remained the most powerful institution in the state, but enjoyed many national specifics and large freedom from Rome since the reign of Louis XIV. It was internally weakened by the lingering controversy between Jansenists and Jesuits and the existence of significant Protestant minority bereft of many fundamental citizen rights.

The Enlightenment didn't represent a homogenous movement, though the publication of Encyclopedia constituted a certain unifying element. Most of *philosophes* remained religious people and their criticism was primarily pointed at Church and its institutions. The bigger part of them believed in some form of Deism, the minority was materialistic. Most important representatives of Deism were Voltaire, Diderot, d'Alembert and Rousseau. Even between them, we can find many divergences. While Voltaire was sharp critic of Church and its institutions, first of all monasteries, as well as superstitions and intolerance, he was also a determined adversary of Atheism. Diderot on the contrary went through a development from Deism to Atheism. D'Alembert was much more cautious and remained on the position of moderate Deism. Rousseau's Deism was very specific and based much more on emotions than reason.

The materialistic *philosophes* I researched are La Mettrie, Helvétius and Holbach. While Helvétius was materialistic, but not atheistic and proposed his own version of private religion based on tolerance and public happiness, the physician La Mettrie tended to complete materialistic explanation of human body and soul. Even if he claimed not to be atheistic, he admitted that an atheistic society would be more effective. Finally Holbach was not only materialistic, but unambiguously atheistic. He refused and ridiculed not only Church, but the religious faith and existence of God as a whole.

In common awareness, Enlightenment is perceived as the cradle of European secularisation. I tried to picture a situation which was not that easy at all. It's important to distinguish between Church and religious faith. Most of eighteenth-century-people were religious and the secular tendencies were limited to more narrow circle of intellectuals and urban population. Even the majority of protagonists of the Enlightenment movement were religious people. The criticism of Church wasn't limited to *philosophes*, as the improvement of Catholic Church and solving its problems was the goal of many groups like Jansenists, Freemasons, Protestants and even so called Catholic Enlightenment represented first of all by academics on Sorbonna. The possible problem of *philosophes* was that they didn't appreciate these tendencies and didn't work towards unification of all those reform groups and individuals.

The top of laicization of French society represented the French revolution which tried to replace traditional religion by new cults. But even these cults were in fact based on Christian grounds and often imitated former religious rituals. Moreover, they had only small influence, first of all in the country.

Considering all this, we can conclude that the biggest contributions of the Enlightenment to later secularisation of Europe was partial dislocation of faith into private sphere of each individual, the reinforcement of position of the State towards Church and the emancipation of science from it's Biblical roots towards modern rational research.