

**Tomasz Szymański**  
Uniwersytet Wrocławski

## **W POSZUKIWANIU RELIGII UNIWERSALNEJ: ZARYS METODOLOGICZNY I TEMATYCZNY**

### **STRESZCZENIE**

O czym mówimy gdy mówimy o religii uniwersalnej? Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wstępnego zarysu metodologicznego, typologicznego oraz historycznego (uwzględniającego w sposób szczególny nowożytną Francję), pozwalającego odpowiedzieć na to pytanie. Jeśli przyjmiemy znaczenie, jakie nadała religii nowoczesność (która określa ją przez formę kultu, doktrynę, moralność i wspólnotę), to stwierdzimy, że religia uniwersalna jako idea posiadająca rozliczne odsłony historyczne, na różne sposoby spełnia jego kryteria. Jednocześnie jednak transcenduje ona religie pozytywne, a ich wielość i krytyczno-badawczy stosunek do nich stanowią nawet warunki możliwości jej genezy. Przy czym idea religii uniwersalnej może pozostać na poziomie czysto intencjonalnego tworu lub projektu (tak jak w przypadku nowożytnej religii naturalnej, stanowiącej wspólny mianownik wszystkich religii i opartej na tzw. credo minimum), ale może również, choć zdarza się to rzadko, przyjąć konkretną postać społeczną (tak jak w przypadku kultów powstałych w okresie Rewolucji francuskiej). Idea religii uniwersalnej może też zostać skojarzona z którąś z religii historycznych. W świecie Zachodnim i właściwym mu kontekście judeo-chrześcijańskim najczęściej będzie to religia katolicka.

#### Słowa kluczowe:

historia idei, filozofia religii, religia uniwersalna, religia naturalna, religie historyczne, Objawienie, proces dziejowy.

### **Wstępne ustalenia metodologiczne**

O czym mówimy kiedy mówimy o religii uniwersalnej? Dzisiaj, gdy pluralizm religijny jest na porządku dziennym, pytanie o religię uniwersalną w sposób naturalny pojawia się na naszym horyzoncie kulturowym.

W kontekście dialogu między religiami dzieje się to często w formie pewnego zastrzeżenia. Przywódcy religijni podkreślają, że ich dialog ma służyć lepszemu wzajemnemu zrozumieniu i wymianie doświadczeń, czasami również współpracy na polu dobroczynności czy dążenia do budowania lepszego, bardziej sprawiedliwego świata, lecz nie ma na celu stworzenia jednej wspólnej religii. W takim duchu XIV Dalajlama Tybetu wypowiadał się podczas seminarium Johna Maina „The Good Heart”, które odbyło się w Londynie w 1994 roku i podczas którego komentował on chrześcijańskie ewangelie<sup>1</sup>. Ten sam wątek podejmuje, ś.p. o. Jan Bereza OSB w wywiadzie udzielonym *Tygodnikowi powszechnemu* w 2009 roku: „Uczestnicy dialogu powtarzają często, że nie chodzi o stworzenie jednej uniwersalnej religii” (Nr 34, 3137, 23 sierpnia 2009)<sup>2</sup>.

Tak pojęta religia uniwersalna, wynikająca z praktyki dialogu, miałyby w domyśle charakter synkretycznego tworu, łączącego elementy rozmaitych religijnych tradycji. Negatywne wartościowanie takiego rozwiązania przez religijne autorytety, ale również sam fakt, iż pojawia się ono we współczesnym dyskursie międzyreligijnym, zdają się wskazywać na to, że sama idea religii uniwersalnej jest w jakiś sposób żywa w kolektywnej świadomości dzisiejszych wyznawców różnych religii. Idea ta, jeśli pochylić się dokładniej nad dziejami kultury i myśli Zachodu, nie jest niczym nowym. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że stanowi ona istotne zagadnienie z zakresu historii idei, które powiązane jest z różnymi innymi dziedzinami wiedzy: religioznawstwem, filozofią lub teologią religii, filozofią polityki lub prawa, historią zachodniego ezoteryzmu czy literaturą.

I tak, religioznawstwo pojęte historycznie dostarcza materiału obejmującego całą różnorodność i wielość historycznych form religijnych,

<sup>1</sup> Zob. J. Ś. Dalajlama, L. Freeman OSB, *Dobre serce. Dalajlama czyta Ewangelię*, tłum. P. Ducher, Warszawa 2008, 230 s.

<sup>2</sup> Jakby dla przeciwwagi tych zastrzeżeń ze strony osób zaangażowanych w dialog międzyreligijny istnieje obfita literatura czyniąca z projektu utworzenia religii uniwersalnej, alternatywnej w stosunku do katolicyzmu, jeden z kluczowych elementów globalnej teorii spiskowej. Architektami takiego projektu mieliby być członkowie tajnych stowarzyszeń, m.in. łóż wolnomularskich, czy tzw. iluminati. Zob. np. Pierre Virion, *Rząd światowy. Globalizm, Antykościół i Superkościół*, Warszawa 1999, 244 s., lub komentarz i przypisy, którymi Louis-Hubert Remy opatrzył tekst Aimé Pallière'a *Le sanctuaire inconnu. Ma conversion au judaïsme*, na temat nauczania rabina Eliasza Benamozegha i religii noachickiej.

z których różnymi drogami może zostać wywiedziona interesująca nas idea<sup>3</sup>. Filozofia religii podejmuje refleksję nad istotą (każdej) religii, posługując się pewnymi narzędziami filozoficznymi. Usiłuje ona dotrzeć do tego, co stanowi o samym jądrze religijności, uzasadnić religie lub poddać je krytyce, dostarczając filozoficznego podłoża idei religii uniwersalnej. Teologia religii bada stosunki zachodzące między różnymi religiami z perspektywy jednej z nich, wartościując je ze względu na kryterium prawdy religijnej lub skuteczności środków zbawczych. Niektóre modele teologiczno-religijne, takie jak pluralizm czy inkluzywizm, mogą się przyczynić do ukształtowania różnych odmian religii uniwersalnej. Filozofia polityczna próbuje określić stosunki między państwem czy władzą a religią – znamy projekty religii uniwersalnej mającej pełnić funkcję religii cywilnej – zaś w dziedzinie filozofii prawa idea prawa naturalnego stanowi podstawę dla religii naturalnej. Wreszcie, jednym z wyznaczników zachodniego ezoteryzmu jest próba znalezienia wspólnego trzonu kilku lub wszystkich tradycji religijnych, przechowującego źródłową wiedzę duchową, w imię której przeciwstawia się niekiedy religię ezoteryczną egzoterycznej.

Jeśli przyjmiemy – abstrahując od niekończących się sporów o definicję religii czy też samą możliwość jej zdefiniowania – że religia to odniesienie człowieka do wyższej lub ostatecznej rzeczywistości, związana z pewną formą kultu, oparta na pewnej doktrynie czy wierze, posiadająca wymiar moralny i tworząca wspólnotę, to możemy też przyjąć, że religia uniwersalna jako idea posiadająca rozliczne odsłony historyczne na różne sposoby i w różnych kontekstach spełnia wymienione kryteria. Inaczej nie byłaby w ogóle religią w znaczeniu, jakie nadała temu słowu nowoczesność. Jednocześnie jednak – o ile nie jest utożsamiona z jedną z nich, do czego wrócimy w dalszej części tekstu – transcenduje ona tradycyjne religie historyczne, a ich wielość i krytyczno-badawczy stosunek do nich stanowią nawet warunki możliwości jej genezy.

Idea religii uniwersalnej może pozostać na poziomie czysto intencjonalnego tworu, postulatu lub projektu (obecnego w różnych dziedzinach kultury: filozofii, literaturze czy polityce, oraz mogącego

---

<sup>3</sup> Nie należy jednak mylić idei religii uniwersalnej z pojęciem religii uniwersalistycznej, czyli religii posiadającej uniwersalny charakter i zasięg. Zob. J. Keller, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1957, część III, „Religie uniwersalistyczne”, s. 467–798. Może istnieć wiele religii uniwersalistycznych (zalicza się do nich m.in. chrześcijaństwo, islam czy buddyzm), lecz tylko jedna religia uniwersalna, choć znamy naturalnie wiele sposobów jej pojmowania i wariacji. „Jedyność” religii uniwersalnej zawsze musi zostać odniesiona do określonego kontekstu, w którym jej idea się pojawia.

mieć różny stosunek do religii historycznych lub religii jako takiej – od służebnego do krytycznego), tak jak w przypadku nowożytnej religii naturalnej, stanowiącej wspólny mianownik wszystkich religii i opartej na tzw. credo minimum. Może również, choć zdarza się to rzadko, przyjąć konkretną postać historyczną – tak jak w przypadku kultów powstałych w okresie Rewolucji francuskiej, lub funkcjonować jako idea regulatywna w konkretnej społeczności, np. „religia co do której wszyscy są zgodni” z *The Constitutions of the Free-Masons* (1723, Konstytucja Andersona) przyjętych przez wolnomularską Wielką Lożę Londynu.

Idea religii uniwersalnej może też, o czym wspomnieliśmy powyżej, zostać skojarzona lub utożsamiona z którąś z tradycyjnych religii historycznych. W świecie Zachodnim i właściwym mu kontekście judeo-chrześcijańskim najczęściej będzie to religia rzymskokatolicka<sup>4</sup>. Czym innym jednak jest powiedzieć, że katolicyzm jest religią uniwersalistyczną (jedną z religii posiadających uniwersalny charakter – co można powiedzieć właściwie, choć prawdopodobnie w różnym stopniu, o wszystkich wielkich religiach światowych)<sup>5</sup> a czym innym, że religią uniwersalną (jedyną prawdziwą religią ludzkości). Przejście od idei religii uniwersalnej rozumianej jako prawdziwa religia (utożsamionej z chrześcijaństwem, do idei religii uniwersalnej jako transcendującej świat religii historycznych jawi się jako jeden z głównych problemów w ramach interesującego nas tematu. Idea religii chrześcijańskiej (a po rozpadzie chrześcijaństwa – katolickiej) jako prawdziwej religii ludzkości – obecna już u Minucjusza Feliksa czy później u Augustyna – wyprzedza bowiem rozmaite sformułowania idei religii uniwersalnej niezależnej od katolicyzmu. Te ostatnie są konsekwencją złożonego procesu dziejowego, w którym wybuch reformacji, rozwój myśli oświeceniowej, czy wybuch rewolucji francuskiej odgrywają zasadniczą rolę. Należy też podkreślić, że w ciągu tego procesu zmienia się samo postrzeganie religii oraz sposób jej rozumienia: z cnoty, formy pobożności i wewnętrznej dyspozycji człowieka, które nakierowują go na Boga (takie znaczenie posiada u Ojców Kościoła) staje się ona zespołem praktyk związanym z określoną doktryną.

---

<sup>4</sup> Choć może być to równie dobrze judaizm, np. w postaci uniwersalnej religii noachizmu, czy powstały w XIX wieku jako religijna synteza ludzkości bahaizm.

<sup>5</sup> Patrz przypis 2.

## Starożytne źródła idei

Należy w tym miejscu przywołać starożytne źródła idei religii uniwersalnej, poczynając od tych związanych z pojęciem Objawienia. Chodzi w pierwszej kolejności o tradycję żydowską opartą na Torze, opisującą dzieje człowieka od samego ich początku w mitycznym Edenie, poprzez upadek, potop, przymierze z Noem a następnie z Abrahamem, otrzymanie przez Izraela Prawa na Synaju, aż do perspektywy spełnienia danej mu obietnicy mesjańskiej, obejmującej wszystkie ludy ziemi. Kolejnym istotnym źródłem interesującej nas idei są narodziny chrześcijaństwa jako religii, która poprzez swoją doktrynę wpisuje się we wspomnianą perspektywę mesjańską, i która miała zdominować kulturę Zachodu. Szczególnie istotna z naszego punktu widzenia jest działalność apologetyczna Ojców Kościoła. Justyn Męczennik w II wieku tworzy koncepcję nasion Logosu, którego Prawda jest rozsiana we wszystkich kulturach – jednak choć posiada ona uniwersalny zasięg i charakter, swój najpełniejszy wyraz znajduje w religii chrześcijańskiej (Apologia secunda, VIII-XIII). Klemens Aleksandryjski w tygłu kultury aleksandryjskiej wskazuje na naukę Chrystusa jako prawdziwą filozofię i wcieloną mądrość, zaś dwa wieki później Augustyn w *Retractationes* (I, XII, 3) stwierdzi, że od stworzenia świata istniała tylko jedna religia, która została nazwana chrześcijaństwem dopiero wraz z przyjściem Chrystusa. Już w początkach głoszenia Ewangelii przez uczniów Jezusa z Nazaretu Paweł z Tarsu w swojej mowie na Areopagu (Dz 17, 16–33) przekonywał pogan, że czcząc „Niezanego Boga” czczą w rzeczywistości Boga jedyne, który objawił się w Jezusie. Wszystkie wskazane powyżej postacie przyczyniły się do powstania koncepcji chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej religii (*vera religio* u Augustyna), która określi jeden z podstawowych sposobów rozumienia religii uniwersalnej.

Rozumienie to w pewnym momencie napotka jednak alternatywę w różnych innych sposobach jej pojmowania, dla których punktem wyjścia będzie często koncepcja religii naturalnej. Korzeni późniejszej religii naturalnej oraz cechującego ją *credo minimum* należy szukać w wypracowaniu przez starożytnych wspólnej racjonalnej bazy wierzeń i kultów religijnych, mającej między innymi praktyczne znaczenie polityczno-cywilne. Cyceron w dziele *De natura deorum*, wychodząc od stwierdzenia sprzeczności między przekonaniami różnych szkół filozoficznych i korzystając z narzędzi myśli stoickiej postuluje wybór drogi pośredniej między skrajnym sceptycyzmem a dogmatyzmem – poprzez trzymanie się tego, co cechuje się najwyższym stopniem

prawdopodobieństwa, m.in. ze względu na powszechność występowania pewnych pojęć. Do takich pojęć wspólnych (wypracowanych przy pomocy rozumu oraz doświadczenia) należy istnienie bóstw, Opatrzności, prawa naturalnego, nieśmiertelnej duszy oraz wymóg czczenia Boga / bogów. Pojęcia wspólne (dogmata), istotne ze względu na polityczny wymiar religii, należy odróżnić od konkretnych sposobów ich przejawiania się (praecepta)<sup>6</sup>, zmiennych w zależności od kontekstu kulturowego, który należy uszanować, o ile służy wprowadzeniu ładu publicznego.

### **Renesans i wczesna nowożytność**

Pojmowanie religii chrześcijańskiej jako prawdziwej religii ludzkości opiera się na koncepcji tradycji pochodzącej z pierwotnego Objawienia, która może, (choć nie musi), mieć ezoteryczne podłoże<sup>7</sup>. Wzorcowym przykładem takiej koncepcji jest pokrewna względem idei religii uniwersalnej, rozwijająca się równolegle do różnych ujęć religii naturalnej, a niekiedy krzyżująca się z nimi, renesansowa koncepcja *prisca theologia*. Jej twórcami są członkowie Akademii Platońskiej we Florencji (Ficino, Pico della Mirandola), a Agostino Steuco określi ją mianem „filozofii wieczystej” (*philosophia perennis*). Według niej najwyższa mądrość przekazywana była od zamierzchłych czasów przez kolejnych wtajemniczonych – Zoroastra, Mojżesza, Hermesa, Orfeusza, Pitagorasa, Platona – aż znalazła swe zwieńczenie w chrześcijaństwie, które zwolennicy „dawnej teologii” odczytują jednak w świetle nauk hermetyzmu, orfizmu, kabały, czy też filozofii neoplatońskiej. Ta koncepcja usiłująca uzgodnić ze sobą dziedzictwo pogańskiej mądrości z wiarą objawioną promieniuje z Włoch na całą humanistyczną Europę. We Francji, gdzie do łańcucha przekazicieli pradawnej wiedzy dołączają druidzi czy św. Dionizy, przyjmują je tacy uczeni jak Symphorien Champier czy tłumacz Ficina Guy Lefèvre de la Boderie<sup>8</sup>. Choć zwolennikami *prisca theologia* są zazwyczaj katolicy, znajdujemy

<sup>6</sup> J. Lagrée, *La religion naturelle*, Paris 1991, s. 19.

<sup>7</sup> Nie jest przypadkiem, że tradycja kościelna w swojej ciągłości uznawana jest przez Kościół katolicki za równorzędne obok Pisma Świętego źródło Objawienia. Przekaz ustny i niepisane nauki dotyczące prawd wiary mają takie samo znaczenie jak autorytet Pisma. Ojcowie Kościoła (Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei, Tertulian, Orygenes) rozróżniali między kościelną tradycją spisaną a tradycją ustną zarezerwowaną dla wybranych; zob. J. Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris 2009, s. 261–269.

<sup>8</sup> D. P. Walker, *The Prisca Theologia in France*, [w:] „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” Vol. 17, No. ¾ (1954), London, s. 204–259.

wśród nich także protestantów, m.in. Philippe'a Duplessis-Mornay. Autor ten jest zarazem zwolennikiem koncepcji religii naturalnej, w której wykorzystuje starożytne autorytety tworzące łańcuch *prisci theologi*.

Religia naturalna, będąca formą religii uniwersalnej rozwiniętą w nowożytności, w Renesansie przyjmuje postać postulatu o wydźwięku irenicznym<sup>9</sup>. Priorytetem dla humanistów tego okresu, w Europie rozdieranej konfliktami wyznaniowymi wskutek wybuchu Reformacji, jest łagodzenie sporów oraz szukanie wspólnych zasad mających pomóc w bardziej autentycznym przeżywaniu wiary chrześcijańskiej, z poszanowaniem wolności sumienia. Drogę wytyczy im Erazm z Rotterdamu, który postuluje (m.in. w Liście do Jeana Carondeleta pochodzącym z 1523 roku)<sup>10</sup> powrót do istotnych punktów i treści chrześcijaństwa a pozostawienie z boku kwestii spornych lub obojętnych z punktu widzenia prostoty ewangelicznej wiary. Dążenie do pokoju nie może zostać przesłonięte różnorodnością poglądów w sytuacji, gdy najważniejsze jest doświadczenie wiary oraz jej praktyczne konsekwencje w codzienności. Przeniesienie ciężaru z ortodoksji (ściśle określonych warstwy dogmatycznej) na ortopraksję jest znamienne dla Erazma i innych humanistów renesansowych. Pozostawienie spornej dogmatyczności na rzecz praktycznej użyteczności i międzyludzkiego porozumienia słusznie kojarzy się z dziedzictwem stoickim, odkrywanym na nowo w dobie renesansu, m.in. dzięki dziełu Justusa Lipsiusa (*Manuductio ad stoicam philosophiam*, 1604).

Koncepcja religii naturalnej zaznacza się wyraźnie u Jeana Bodina, który w dziele *Colloquium heptaplomeres* (1593) inscenizuje dialog między przedstawicielami siedmiu stanowisk religijnych<sup>11</sup>. Reprezentowane są wyznania chrześcijańskie (katolicyzm, luteranizm, kalwinizm), wielkie religie monoteistyczne (judaizm, islam), indyferentyzm religijny oraz właśnie religia naturalna (przez Diego Toralbę), która stanowi w pewnym sensie linię przewodnią całego dialogu, i w której zbiegają się rozmaite poglądy jego uczestników. Jej główne elementy w ujęciu Bodina to: afirmacja istnienia Boga, Opatrzności oraz nieśmiertelnej duszy, odpowiedzialność moralna człowieka, kult sprowadzający się do wypełniania Prawa Bożego (w pełni zgodnego z naturalnym), a także tolerancja w stosunku do innych przekonań (wyłączając jednak ateizm jako społecznie szkodliwy). W tym samym roku co *Colloquium* ukazuje się książka *Les trois vérités* Pierre'a Charrona,

---

<sup>9</sup> J. Lagrée, *La religion naturelle*, dz. cyt., s. 36–38.

<sup>10</sup> J. Lagrée, *La religion naturelle*, dz. cyt., s. 42.

<sup>11</sup> J. Lagrée, *La religion naturelle*, dz. cyt., s. 35–36.

w której autor przedstawia kolejno trzy prawdy – religii naturalnej, chrześcijaństwa i katolicyzmu – przeciwstawiając je odpowiednio poglądom ludzi niewierzących, innym religiom oraz innym wyznaniom chrześcijańskim<sup>12</sup>. Religia naturalna jest możliwa do przyjęcia przez każdego człowieka i stanowi punkt wyjścia dla jedynej prawdziwej religii, czyli chrześcijaństwa, a następnie katolicyzmu. W *De la sagesse* (1601) zainspirowany pogańską myślą Charron ukazuje o wiele bardziej liberalne oblicze, a religia naturalna zostaje tu skojarzona z naturalną mądrością oraz czysto świecką moralnością.

W XVII wieku idea uniwersalnej religii naturalnej, stanowiącej wspólny mianownik wszystkich religii, wciąż może pełnić funkcję zbliżoną do apologetycznej i być pierwszym stopniem prowadzącym do pełni Objawienia w chrześcijaństwie. Mamy wtedy do czynienia z poglądami wpisującymi się w tradycję idei chrześcijaństwa jako prawdziwej religii ludzkości. Tak dzieje się w przypadku Hugo Grotiusa, który porusza problem religii naturalnej w dziele *De iure belli ac pacis* z roku 1625 (*Prawo wojny i pokoju*)<sup>13</sup>, gdzie kładzie podwaliny pod prawo międzynarodowe ufundowane na prawie naturalnym, a także w *De veritate religionis Christianae* (1627). Według Grotiusa podstawą wszelkiej religii jest uznanie istnienia Boga oraz Opatrzności – te prawdy są powszechnie znane dzięki wrodzonej człowiekowi idei Boga oraz dzięki dawnej, poświadczającej ją tradycji. Istnieją jednak również prawdy, które uległy rozproszeniu i które można poznać jedynie przy pomocy Objawienia, a ich nieoczywistość sprawia, że Grotius sprzeciwia się karaniu tych, którzy ich nie przyjmują. W podobnym świetle religię naturalną ukazuje również francuski pastor Jacques Abbadie w *Traité de la vérité de la religion chrétienne* [*Rozprawa o prawdzie religii chrześcijańskiej*] z 1684 roku<sup>14</sup>. Jest ona tutaj religią objawioną pierwotnie w naturze rzeczy, która z powodu słabości człowieka uległa wypaczeniu, co sprawiło że konieczne stało się ponowne objawienie przypominające ludzkości o zagubionej prawdzie.

---

<sup>12</sup> P. Charron, *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques*, Bordeaux 1593; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5726483r>, (dostęp: 16.03.2016), s. 2–3.

<sup>13</sup> H. Grotius, *Trzy księgi O prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, t. 2, Warszawa 1957, s. 100–106.

<sup>14</sup> J. Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, t. 1; J. Neaulme, *La Haye* 1688, s. 136–147; <https://archive.org/details/traitedelaverit01abba>, (dostęp: 16.03.2016). Zagadnieniu religii naturalnej poświęcone są rozdziały V i VI.

Religia naturalna może jednak także być wyrazem dążenia do uwolnienia religii spod wszelkiej kurateli oraz do poddania jej kryteriom rozumu<sup>15</sup>, antycypując tym samym filozofię Oświecenia i wyznaczając kierunek oddalający ideę religii uniwersalnej od utożsamienia jej z chrześcijaństwem czy ściślej z katolicyzmem. Pod koniec XVII wieku filozofowie tacy jak Spinoza i Locke oraz wolnomyśliciele w rodzaju Johna Tolanda, La Mothe Le Vayera czy Fontenelle'a podejmują dogłębną krytykę religii starając się zarazem dotrzeć do jej podstaw. Ów „kryzys świadomości europejskiej”, jak określił go Paul Hazard, doprowadzi do radykalnej zmiany w postrzeganiu religii i otworzy pole dla nowych wariacji religii uniwersalnej.

### XVIII wiek

Pomimo radykalizującej się krytyki religii w okresie Oświecenia, nadającej coraz większe znaczenie koncepcji religii naturalnej, ta ostatnia wcale nie musi wykluczać pojęcia Objawienia, choć może wiązać się z jego dogłębną reinterpretacją. W dziedzinie egzegezy biblijnej Spinoza i Richard Simon już pod koniec poprzedniego stulecia dowodzili, że kwestia autorstwa ksiąg biblijnych (m.in. przypisywania Pięcioksięgu Mojżeszowi), jest co najmniej problematyczna. Te i podobne odkrycia podają w wątpliwość nadprzyrodzoność Objawienia i sprowadzają coraz bardziej wiedzę objawioną do poziomu zjawisk ujmowalnych racjonalnie. O ile w średniowieczu, np. dla Eriugeny, Pismo Święte i księga natury były równoprawnymi źródłami Objawienia, lecz to pierwsze rzucało ostateczne światło na świat stworzony, o tyle w nowożytności role zdają się odwracać – to księga natury zdaje się coraz częściej stanowić kryterium docierania do prawdy, również o Biblii. Jednak chrześcijańskie prawdy o stworzeniu i historii zbawienia, choć rozproszone i osłabione podziałami w obrębie chrześcijaństwa, wciąż są głęboko zakorzenione w mentalności ludzi Oświecenia, którzy szukają nowych sposobów uzgodnienia tradycyjnego dziedzictwa judeo-chrześcijańskiego z dynamicznie rozwijającą się nauką.

Znakami czasów są wówczas rozwijające się akademie naukowe, z angielską Royal Society na czele, a także narodziny wolnomularstwa spekulatywnego, które wiąże się z powstaniem Wielkiej Łoży w Londynie w roku 1717, i którą ściśle związki łączą z Royal Society. Głównym punktem odniesienia dla obydwu stowarzyszeń była myśl Newtona z jej dwoma

---

<sup>15</sup> J. Lagrée, *La religion naturelle*, dz. cyt., s. 41.

biegunami: eksperymentalną filozofią natury badającą prawa rządzące wszechświatem (Book of Works) oraz objawieniem biblijnym zawierającym wolę Bożą i jej rozwinięcie w historii oraz ludzkim działaniu (Book of Word)<sup>16</sup>. Podstawą tej filozofii jest noachytyzm, uniwersalna i wieczna religia stanowiąca pierwotne objawienie dane ludzkości, zawierająca przykazania obowiązujące wszystkich ludzi, spośród których najważniejsze jest przykazanie miłości. Religia ta jednocześnie jest w pełni zgodna z rozumem i nie może w żaden sposób przeczyć prawom natury. Rozumny ład wszechświata prowadzi bowiem do uznania jego Twórcy i Wielkiego Architekta, choć pozostaje względem niego autonomiczny. Podobnie też, prawo stanowione przez ludzi jest niezależne od przykazań boskich (odpowiadających na poziomie naturalnym prawom fizyki), choć te stanowią dla nich niezbywalny punkt odniesienia. Uznanie istnienia Wielkiego Budowniczego oraz przyjęcie „religii, co do której wszyscy są zgodni” stają się w ten sposób najniższym wspólnym mianownikiem pozwalającym wspólnie dążyć do budowania harmonijnego świata, mającego swój „ośrodek jedności” w Wielkiej Łoży londyńskiej. I tak, według Konstytucji Andersona, wolnomularz nie może być ani „bezmyślnym ateistą” ani „bezbożnym liberynem”.

Wspomniana religia uniwersalna jest u Newtona (podobnie jak u Josepha Butlera) jednocześnie religią naturalną i racjonalną jak i religią objawioną, ponieważ chodzi o dwa różne, lecz komplementarne aspekty jej ujęcia. Nie jest tak jednak u innych przedstawicieli angielskiego deizmu, takich jak John Toland czy Matthew Tindal, którzy odarli chrześcijaństwo z wymiaru tajemnicy. Już wcześniej (pierwsza połowa XVII w.) nurt deistyczny zapoczątkował Herbert z Cherbury, który ogłosił następujące zasady stanowiące credo minimum religii naturalnej: 1. Istnieje Bóg, 2. Należy oddawać mu cześć, 3. Prawdziwy kult polega na pobożnym i cnotliwym życiu, 4. Należy się nawracać, 5. Po śmierci za swoje uczynki otrzymuje się nagrodę lub karę. Warto w tym miejscu dodać, że Jules Simon mówiąc o religii naturalnej w XIX wieku wskaże właściwie na te same pryncypia<sup>17</sup>. Deizm Herberta, który zakłada jeszcze istnienie idei wrodzonych, przeobrazi się za sprawą Locke’a w późniejszy deizm eksperymentalny (nie wykluczający Objawienia, podobnie jak u Newtona).

<sup>16</sup> J. Rousse-Lacordaire, *Jésus dans la tradition maçonnique. Rituels et symbolismes du Christ dans la franc-maçonnerie française*, Paris 2003, s. 26–38.

<sup>17</sup> J. Lagrée, *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*, Paris 1991, s. 30.

Należy zwrócić uwagę, że społeczność tworzona przez środowisko Royal Society oraz Wielkiej Loży nie posiada dywersyjnego czy rewolucyjnego charakteru. Przeciwnie, nastawiona jest ona na stopniowe doskonalenie świata przez pracę umysłową oraz duchową, na podobieństwo kropli drążącej skałę, przy całkowitym szacunku dla ustanowionego ładu. Ten konserwatyzm angielskiego wolnomularstwa regularnego wynika m.in. z tego, że w protestanckiej Anglii, w przeciwieństwie do krajów zdominowanych przez katolicyzm, wolna i racjonalna myśl mogły rozwijać się stosunkowo swobodnie, zaś monarchia konstytucyjna według Newtona i jego towarzyszy uważana była za idealny ustrój, pozwalający najpełniej łączyć hierarchiczny ład z wolnością jednostki. Zupełnie inaczej sytuacja wyglądała w oświeceniowej Francji, gdzie Anglia jawi się jako swego rodzaju ziemia obiecana, utopijna kraina tolerancji i swobód obywatelskich. Nic też dziwnego, że przeszczepienie angielskich zasad i zdobyczy, w tym deistycznej religii naturalnej, na grunt francuski musiało przynieść zgoła inny efekt niż na Wyspach.

Francuscy filozofowie, skazywani często na wygnanie lub wydawanie swoich dzieł na obczyźnie w celu uniknięcia cenzury (Voltaire przebywa w Anglii, Prusach i Szwajcarii, Monteskiusz jeździ po Europie, Diderot udaje się do Rosji, Rousseau, obywatel Genewy, również wyjeżdża do Anglii), pożytkują filozoficzne idee deizmu i religii naturalnej w swojej krytyce społeczeństwa, którą wyrażają zarówno w tekstach filozoficznych jak i literackich. Najbardziej znane spośród tych, które podejmują kwestię religii naturalnej to *De la suffisance de la religion naturelle* Diderota (1747/1770, O wystarczalności religii naturalnej), *La profession de foi du vicaire savoyard* (1762, Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego czyli księga IV Emila) Jana Jakuba Rousseau, a także liczne teksty Voltaire'a, by wymienić tylko *Éléments de la philosophie de Newton* (1738, Elementy filozofii Newtona), *Poème sur la loi naturelle* (1756, Poemat o prawie naturalnym) czy znający wiele wydań począwszy od 1764 roku *Dictionnaire philosophique* (Słownik filozoficzny).

Istota religii naturalnej przyjmowanej przez francuskich filozofów oświeceniowych, pomimo różnic w formie przekazu i rozkładaniu akcentów, jest zawsze taka sama: jedyna prawdziwa religia, w pełni zgodna z naturą i rozumem, to wewnętrzny kult (kult serca jak powie Rousseau)<sup>18</sup> polegający na czynieniu dobra i cnotliwym życiu. Cała moralność wpisana w ludzką

---

<sup>18</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, [w:] *Œuvres complètes*, t. 4, (éd.) B. Gagnebin, M. Raymond, Paris 1969, s. 608, 627.

naturę sprowadza się do przykazania miłości lub złotej zasady ewangelicznej: czynić innym to co chcielibyśmy aby nam czyniono<sup>19</sup>. Ład natury i prawa rządzące stworzeniem każą uznać istnienie ich Twórcy, którego nie sposób jednak określić przy pomocy religijnych dogmatów. Uznanie jego istnienia oraz nieśmiertelności duszy, jak również prawa natury<sup>20</sup> (pomimo różnic w jego rozumieniu, uwarunkowanym czasem i miejscem), jest wspólne wszystkim religiom. Jak twierdzi Voltaire, należy zachować to co łączy, czyli uniwersalną moralność, odrzucić zaś to co dzieli, czyli fanatyzm mający swoje źródło w przesadach oraz kurczowym trzymaniu się wymyślonych dogmatów i rytuałów<sup>21</sup>. Tak pojęta religia naturalna w pełni wystarczy, gdyż jest ona podstawą religii objawionych. Te zaś można dopuszczać jeśli tylko stosują się do zasady powszechnej tolerancji. Sabaudzki wikary Rousseau odradza nawet zmianę religii, w której ktoś został wychowany, idąc tym samym w ślady Montaigne'a<sup>22</sup>. Od Montaigne'a zresztą filozofowie Oświecenia przejmą cały relatywizm kulturowy pozwalający podważyć warstwę zwyczajową i doktrynalną poszczególnych religii. Jednak nie będą już podzielać jego sceptycyzmu co do pojęć natury i rozumu, które znajdują się przecież w samym sercu ich refleksji – te stanowią dla Encyklopedystów niewzruszone powszechniki, zaś pytania o rozumienie owych pojęć powrócą ze zdwojoną siłą w trakcie Rewolucji.

Oświeceniowe koncepcje religii naturalnej znajdują się u podstaw kultów, które powstają w Francji w kontekście Rewolucji<sup>23</sup>. Kontekst ten, wyznaczony dążeniem do radykalnej przemiany polityczno-społecznej, nadaje im z jednej strony wymiar patriotyczny – Rewolucja musi bowiem stawić czoło wrogom zewnętrznym – z drugiej zaś wymiar uniwersalny – odwołuje się ona bowiem od uniwersalnych ideałów i wartości z wolnością, równością i braterstwem na czele. Fala dechrystianizacji, która przechodzi przez Francję w roku 1793 przynosi różne przejawy kultu Rozumu, bliżej

<sup>19</sup> Tamże, s. 631–632.

<sup>20</sup> Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, [w:] *Mélanges, texte établi et annoté par J. van den Heuvel*, Paris 1961, s. 275–277.

<sup>21</sup> Tenże, *Sermon des Cinquante*, [w:] *Mélanges*, dz. cyt., s. 254, oraz tenże, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1964, s. 333–334.

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, dz. cyt., s. 629.

<sup>23</sup> Na ten temat zob. M. Vovelle, *1793, La Révolution contre l'Eglise. De la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles 1988, 311 s.; A. Aulard, *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794). Essai historique*, Paris 1892, 376 s.; A. Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789–1792)*, Paris 1904, 150 s.; A. Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796–1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris 1903, 753 s.

nieokreślonego pod względem podłoża filozoficznego. Wbrew teoriom kojarzącym go jednoznacznie z ateizmem, kult Rozumu często przybiera postać deizmu, utożsamiającego Istotę Najwyższą z Rozumem, Naturą lub inną rewolucyjną ideą naczelną, doprowadzając zresztą do powstania prawdziwego rewolucyjnego panteonu. I choć w konsekwentny filozoficznie ateizm kult Rozumu przeradza się stosunkowo rzadko, to Robespierre'owski kult Istoty najwyższej, inspirowany myślą Rousseau, ma zapobiec właśnie ateizacji państwa, upatrując w niej narzędzie arystokratycznego spisku przeciwko Rewolucji. Po upadku Robespierre'a, który powoduje stopniowy zanik kultu Istoty Najwyższej, w okresie Dyrektoriatu z inicjatywy Chemin-Dupontèsa oraz Thomasa Paine'a rozwija się ruch teofilantropii, głoszący religię pozbawioną kleru i dogmatów, sprowadzającą się do oddawania czci Bogu, miłości bliźniego oraz wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich.

Podczas gdy filozofowie oświeceniowi poddają religię oraz kluczową dla niej kategorię Objawienia coraz odważniejszej krytyce (Kant sprowadzi ją do granic czystego rozumu, Hume wskaże jej genezę w emocjonalnych niedostatkach człowieka, we Francji Charles-François Dupuis w książce zatytułowanej – co ciekawe w kontekście naszego tematu – *L'origine de tous les cultes, ou la religion universelle* (1795) [Pochodzenie wszystkich kultów, czyli Religia uniwersalna], uczyni ją alegorią zjawisk astronomicznych), XVIII-wieczni iluminiści oraz autorzy z mistycyzujących kręgów wolnomularskich krzewią ideę pierwotnego Objawienia, łącząc je z zainteresowaniem religiami starożytnymi lub pierwotnym językiem ludzkości. Andrew Ramsay, który emigruje do Francji po upadku jakobitów na Wyspach, rozpowszechnia tam wolnomularstwo rytu szkockiego. W *Voyages de Cyrus* (1727) [Podróże Cyrusa] (powieści inspirowanej *Les Aventures de Télémaque* [Przygody Telemaka], autorstwa jego mistrza Fénelona), mówi o tradycji dawnej jak dzieje ludzkości, z której pochodzą wszystkie wierzenia i tradycje religijne<sup>24</sup>. „Nieznany filozof” Louis-Claude de Saint-Martin mówi również o pierwotnej tradycji-matce<sup>25</sup>, czerpiąc z judeochrześcijańskiej gnozy Martinèsa de Pasqually i wywodząc ją od pierwszego duchowego człowieka, który przed swoim upadkiem cieszył się pełnią wiedzy i mocy boskiej. Także Joseph de Maistre, ultramontanista związany ze środowiskiem iluministów, wyznaje ideę religii uniwersalnej,

---

<sup>24</sup> A. M. Ramsay, *Les principes philosophiques de la religion naturelle et révélée, dévoilés selon le mode géométrique*, trad. introd. et notes par G. Lamoine, Paris 2002, s. 11.

<sup>25</sup> L.-C. de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*, tomes 1–2, Paris 1800, t. 1, s. 83–88 oraz t. 2, s. 144–157; [http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe\\_esprit\\_choses.html](http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe_esprit_choses.html), (dostęp: 16.03.2016).

której tradycja sięga samych początków stworzenia<sup>26</sup>. Court de Gébelin religię uniwersalną łączy z dziedzictwem świata pierwotnego oraz właściwego mu języka opartego na alegorii, który stanowi fundament odwiecznego, powszechnego ładu<sup>27</sup>.

## PODSUMOWANIE

Rozważanie na temat Objawienia i wywodzącej się z niego tradycji naprowadzają nas na dwa kluczowe zagadnienia dotyczące idei religii uniwersalnej<sup>28</sup>. Po pierwsze, czy chodzi o religię objawioną czy też nie; po drugie zaś – i jest to kwestia ściśle związana z poprzednią – czy należy szukać jej źródeł w dalekiej (względnie mitycznej) przeszłości, cofając się śladami przekazującej ją tradycji, czy wpisana jest raczej w niezmienną naturę rzeczy niezależnie od wszelkiego elementu nadprzyrodzonego, czy może ma ona dopiero zostać urzeczywistniona w przyszłości na drodze postępu i ewolucji ludzkości (trzeba zaznaczyć, że czasami obydwie tezy nie muszą się wykluczać). Odpowiedzi na postawione pytania różnią się oczywiście zależnie od tego, którą z historycznych odsłon idei religii uniwersalnej mamy na uwadze. Wiązą się ponadto z poruszonym przez nas w artykule pytaniem o to, czy religia uniwersalna jest utożsamiona jako jedyna prawdziwa religia ludzkości z religią pozytywną (najczęściej z katolicyzmem) czy też stanowi ona wyraz emancypacji względem historycznych i politycznych struktur religijnych. Przypomnijmy jednak, że religia uniwersalna może również stanowić postulat transcendujący religie historyczne jako ich wspólny mianownik, niekoniecznie jednak będąc wrogo lub „konkurencyjnie” nastawionym względem nich. Tak pojęta religia uniwersalna może nawet wskazywać na jedną z religii pozytywnych jako najbliższą realizacji swojego ideału (w taki sposób, jak się wydaje, rozumie chrześcijaństwo Rousseau).

Co się tyczy pierwszej wskazanej kwestii, religia uniwersalna niekiedy jest religią objawioną *par excellence*, niekiedy zdaje się ona

<sup>26</sup> É. Dermenghem, *Joseph de Maistre, mystique*, Paris 1923, s. 68.

<sup>27</sup> A. Court de Gébelin, *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, 9 vol., Paris 1773–1782, t. 8, s. XVI–XIX; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1087220>, (dostęp: 16.03.2016).

<sup>28</sup> Zarys nasz ograniczamy do okresu od starożytności do czasów nowożytnych, uwzględniając szczególnie nowożytną Francję, jednak idea religii uniwersalnej jest ważnym tematem także i w późniejszych okresach. W zakończeniu artykułu wskazujemy jedynie wybrane aspekty jej rozwoju w XIX wieku.

wykluczać Objawienie tak jak dzieje się to w wielu jej odmianach oświeceniowych, niekiedy dopuszcza ona Objawienie choć nie czyni go koniecznym (tak jest np. u Kanta), niekiedy zaś religia objawiona i naturalna występują paralelnie i uzupełniają się (Newton, Locke), przy czym w praktyce religia naturalna może być podporządkowana objawionej (Locke, Raymond Sebond, Abbadie).

Jeśli chodzi o drugie zagadnienie, do końca czasów nowożytnych religia uniwersalna, o ile jest objawiona, kojarzona jest z początkiem ludzkości a następnie kolejnymi etapami historii zbawienia. Jej tradycja biegnie w prostej linii od pierwszych ludzi poprzez biblijnych patriarchów aż do Chrystusa i apostołów. Wraz z rozwojem autonomicznej względem teologii filozofii historii (Vico, Voltaire), idea religii uniwersalnej wejdzie jednak na tory prowadzące do możliwości jej realizacji na drodze procesu dziejowego pojętego w sposób naturalistyczny. W *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* Lessinga (1780), powołującym się na doktrynę Joachima z Fiore, ewolucja religijna ludzkości wiąże się z jej doskonaleniem w procesie dziejowym, a objawienia religijne dostosowane są do poziomu świadomości i wiedzy w danym momencie historii. Takie rozumienie religii uniwersalnej, uzależniające ją od postępu naukowego i społecznego, czyniące z niej czasem religię polityczną i czysto laicką (Saint-Simon, Comte, Fauvety) jest dzieckiem XIX wieku. Czasami jednak koncepcja religii uniwersalnej mającej swe źródło w pierwotnym objawieniu łączona jest z ideą świeckiego postępu – u Ballanche'a religia ta rozwija się w następujących po sobie cyklach palingenezy. Religia przyszłości może być również efektem ewolucji ludzkiej myśli i spotkania międzykulturowego – u Edwarda von Hartmanna ma być ona syntezą panteistycznej religijności Wschodu i monoteistycznej religijności Zachodu. W tym samym duchu i tym samym mniej więcej okresie syntezy między Wschodem i Zachodem religii uniwersalnej szukają teozofowie z Heleną Bławatską na czele, czy Edouardem Schuré w *Les grands initiés* (1889, Wielcy wtajemniczeni). Mamy tu do czynienia z religią uniwersalną, ezoteryczną i objawioną, lecz wykraczającą poza religie historyczne.

Podstawowymi kryteriami pozwalającymi scharakteryzować ideę religii uniwersalną są: 1) stosunek do religii historycznych (religia uniwersalna może być utożsamiona z jedną z nich lub może je wszystkie przekraczać); 2) stosunek do Objawienia (religia uniwersalna może je afirmować, negować, lub zajmować pozycję pośrednią); 3) stosunek do historii i procesu dziejowego. Niniejszy zarys dotyczący idei religii uniwersalnej ukazał złożoność interesującego nas zagadnienia i choć

dostarczył wstępnego przeglądu różnych sposobów rozumienia religii uniwersalnej, bardziej szczegółowa analiza jej odmian oraz relacji zachodzących między nimi domaga się dalszych badań.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Abbadie J., *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, J. Neaulme, La Haye 1688; <https://archive.org/details/traitedelaverit01abba>, (dostęp: 16.03.2016).
- [2] Aulard A., *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794). Essai historique*, Félix Alcan, Paris 1892; [http://classiques.uqac.ca/classiques/aulard\\_alphonse/culte\\_de\\_la\\_raison\\_et\\_etre\\_supreme/culte\\_de\\_la\\_raison.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/aulard_alphonse/culte_de_la_raison_et_etre_supreme/culte_de_la_raison.html), (dostęp: 16.03.2016).
- [3] Charron P., *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques & schismatiques*, S. Millanges, Bordeaux 1593; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5726483r>, (dostęp: 16.03.2016).
- [4] Court de Gébelin A., *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, 9 vol., Paris 1773–1782, t. 8, s. XVI–XIX; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1087220>, (dostęp: 16.03.2016).
- [5] J. Ś. Dalajlama, Freeman L., *Dobre serce. Dalajlama czyta Ewangelię*, tłum. P. Ducher, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2008.
- [6] Dermenghem É., *Joseph de Maistre, mystique*, La Connaissance, Paris 1923.
- [7] Grotius H., *Trzy księgi O prawie wojny i pokoju*, przeł. R. Bierzanek, t. 2, PWN, Warszawa 1957.
- [8] Keller J., *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa 1957.
- [9] Lagrée J., *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*, J. Vrin, Paris 1991.
- [10] Lagrée J., *La religion naturelle*, PUF, Paris 1991.
- [11] Mathiez A., *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789–1792)*, Librairie G. Bellais, Paris 1904; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5442625k>, (dostęp: 16.03.2016).
- [12] Mathiez A., *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796–1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Félix Alcan, Paris 1903; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k118370z>, (dostęp: 16.03.2016).
- [13] Pallière A., *La religion noachide. L'enseignement d'Elie Benamozegh. Le sanctuaire inconnu: ma conversion au judaïsme. Préface et notes critiques au fil des pages par L.-H. Remy*;

- [http://www.a-c-r-f.com/documents/PALLIERE-Sanctuaire\\_inconnu.pdf](http://www.a-c-r-f.com/documents/PALLIERE-Sanctuaire_inconnu.pdf), (dostęp: 16.03.2016).
- [14] Ramsay A. M., *Les principes philosophiques de la religion naturelle et révélée, dévoilés selon le mode géométrique*, trad. introd. et notes par G. Lamoine, Honoré Champion, Paris 2002.
- [15] Rousseau J.-J., *Émile*, [w:] *Œuvres complètes*, t. 4, (éd.) B. Gagnebin, M. Raymond, Gallimard, Paris 1969.
- [16] Rousse-Lacordaire J., *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Éditions du Cerf, Paris 2009.
- [17] Rousse-Lacordaire J., *Jésus dans la tradition maçonnique. Rituels et symbolismes du Christ dans la franc-maçonnerie française*, Desclée, Paris 2003.
- [18] Saint-Martin L.-C. de, *De l'esprit des choses*, tomes 1–2, Laran, Paris 1800; [http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe\\_esprit\\_choses.html](http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe_esprit_choses.html), (dostęp: 16.03.2016).
- [19] Virion P., *Rząd światowy. Globalizm, Antykościół i Superkościół*, Warszawa 1999.
- [20] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris 1964.
- [21] Voltaire, *Mélanges*, texte établi et annoté par J. van den Heuvel, Gallimard, Paris 1961.
- [22] Vovelle M., 1793, *La Révolution contre l'Eglise. De la Raison à l'Être suprême*, Éditions Complexe, Bruxelles 1988.
- [23] Walker D. P., *The Prisca Theologia in France*, [w:] „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” Vol. 17, No. ¾ (1954), London.

## IN SEARCH FOR THE UNIVERSAL RELIGION: METHODOLOGICAL AND THEMATIC OUTLINE

### ABSTRACT

What are we talking about when we talk about universal religion? The purpose of this article is to present a preliminary methodological, typological and historical outline (focusing particularly on modern France modern France), which facilitates answering this question. If we accept the meaning given to religion by modernity (which defines it by a form

of worship, doctrine, morality and community), we conclude that the idea of a universal religion, as having numerous historical variants, fulfills its criteria in various ways. At the same time, however, it transcends positive religions, and its critical-investigative attitude towards them are even the necessary conditions of possibility of its emergence. The idea of universal religion can remain at the level of purely intentional solution or project (as in the case of modern natural religion, which is the common denominator of all religions, based on the so-called Credo minimum), it can also although this is rare, adopt a specific social character (as in the case of cults created during the French Revolution). The idea of a universal religion can also be associated with one of the historical religions. In the Western world and its Judeo-Christian context, it would generally be Catholicism.

Keywords:

history of ideas, philosophy of religion, universal religion, natural religion, historical religions, revelation, historical process.