

I. Narodziny historii zsekularyzowanej: Bossuet i Wolter

Osiemnaste stulecie było opisywane różnorako, jako wiek Oświecenia i rewolucji lub inaczej jako Wiek Rozumu. Niezależnie od trafności tych określeń, niosą one ze sobą zaprzeczenie wartości poznawczej doświadczeń duchowych, świadczą o zaniku chrześcijańskich doświadczeń transcendentalnych i zmierzają do ustanowienia newtonowskiej metody naukowej jako jedyne go prawomocnego sposobu dociekania prawdy. Ten bunt przeciwko zasadom religii – bo czymże innym było to zjawisko – uruchomił prąd ideowy, który w decydujący sposób ukształtował polityczną strukturę Zachodu. Wraz z formalnym zniesieniem chrześcijaństwa jako odgórnie jednoczącej, podstawowej duchowej treści rodzaju ludzkiego treści poszczególnych wspólnot mogły wypełnić powstałą próżnię. Mistyczne ciała narodów, dojrzewające od czasów średniowiecza, w XVIII wieku osiągnęły wystarczający poziom spójności i możliwości wyrazu, aby rozpocząć proces zajmowania miejsca mistycznego ciała Chrystusa, z biegiem czasu czyniąc to coraz bardziej skutecznie.

W XVIII wieku coraz silniejsze staje się przekonanie, że pewien okres historyczny dobiegł końca, a jego miejsce zajmuje nowa era zachodniej cywilizacji. To rodzące się poczucie możemy nazwać nową świadomością epoki. Świadomość epoki jako taka nie jest jednak nowym zjawiskiem w historii Zachodu – nie powstaje nagle po roku 1700. Po raz pierwszy napotyamy ją w szczytowym okresie imperialnego chrześcijaństwa, szczególnie w pismach Joachima z Fiore. Świadomość epoki była dla

Joachima wystarczająco żywa, by skryształizować się w idei Trzeciego Królestwa Ducha Świętego, które miało nadejść po Królestwach Ojca i Syna. Ta idea odrzucała koncepcję *saeculum* św. Augustyna jako okresu oczekiwania na powtórne przyście Chrystusa i zapowiadała nową erę, opartą na nowym rozumieniu sensu historii świętej. Wpływ myśli Joachima był wystarczająco silny, by wśród franciszkanów zrodzić wiarę w *corpus mysticum Francisci*. Ostatecznie jednak myśl ta nie wywarła większego wpływu i nie zdołała porwać za sobą tłumów.

Chociaż XVIII-wieczna świadomość epoki stanowiła kontynuację ruchu rozpoczętego w wieku XIII, od wcześniejszych faz tego procesu odróżniała ją zwiększona intensywność, zasięg obejmujący wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, a przede wszystkim skuteczność oddziaływania na społeczeństwo, która doprowadziła do ostatecznego zerwania ze średniowiecznym poczuciem wspólnoty Zachodu oraz utarowała drogę nowym rodzajom rozłamowych ruchów politycznych. Po roku 1300 nowe, wewnątrzświatowe (*intramundane*) siły ujawniły swoją moc w postaci wielości pomniejszych ruchów sekciarskich, w angielskiej i czeskiej prerreformacji, w ruchu niemieckiego mistycyzmu, w reorganizacji Kościoła oraz w tendencji zmierzającej do ustanowienia suwerennego państwa absolutnego. Świat przekonań, instytucji oraz idei rozrastał się i drażył strukturę imperialnego chrześcijaństwa, chociaż skorupa Kościoła i Cesarstwa pozostała nienaruszona przez kolejne dwa stulecia. Pęknięcie nastąpiło dopiero w XVI i XVII wieku, kiedy Kościół rozpadł się pod wpływem reformacji i kiedy po wojnie trzydziestoletniej statut Cesarstwa stał się jedynie dodatkiem do traktatu międzynarodowego.

Okres od Joachima z Fiore do Lutra możemy nazwać czasem społecznej inkubacji. Właściwa erozja średniowiecznych instytucji, która nastąpiła wraz z reformacją, doprowadziła do powstania wielości kościołów, jak również wielości suwerennych państw. Z tymi nowymi faktami społecznymi nowy ruch ideowy musiał się uporać. Instytucjonalna jedność chrześcijańskiej ludzkości nieodwołalnie się rozpadła, a wielość lokalnych instytucji, będących wyrazem zróżnicowanego pola wewnątrzświatowych sił społecznych, stała się niepodważalnym faktem. Wraz z podpisaniem pokoju w Utrechcie w 1713 roku równowaga władzy zo-

stała uznana za polityczną podstawę ludów Zachodu. Porzucenie przez Habsburgów oraz Francję prób podporządkowania sobie Europy przez zdominowanie Hiszpanii zakończyło trwający od średniowiecza konflikt pomiędzy Cesarstwem a oddzielającymi się od niego państwami.

Pozbawieniu Kościoła i Cesarstwa statusu publicznych potęg towarzyszył rozwój nowych treści wspólnotowych, które zajmowały miejsce rozpadającej się treści właściwej ludzkości chrześcijańskiej. W ramach państw narodowych świadomość narodowa zauważalnie zyskiwała na intensywności. Rewolucja angielska z XVII wieku po raz pierwszy ujawniła siłę nowej, demonicznej lokalności. Ujawniła wiarę w naród jako lud wybrany, a także w uniwersalistyczne hasła przypisujące cywilizacji lokalnej status Cywilizacji jako takiej. W skali międzynarodowej z tą nową sytuacją próbowało poradzić sobie wiele różnorodnych idei: idea ludzkości zakładająca istnienie równej w przypadku każdego człowieka natury ludzkiej; idea *Christianitas* jako jednostki cywilizacyjnej Zachodu, przeciwstawianej cywilizacjom innym niż zachodnia; idee dotyczące stosunków pomiędzy republikami chrześcijańskimi oraz idee podejmujące problem relacji pomiędzy cywilizacjami. I wreszcie poszukiwania natury człowieka wykraczające poza konflikty między wyznaniem znalazły wyraz w próbie zastosowania stoickiej idei natury jako podstawy myślenia o prawie naturalnym; we wpływie, jaki na rozumienie człowieka wywierała idea natury wypracowana przez zmatematyzowane nauki zajmujące się światem zewnętrznym; a także w zastosowaniu nowej psychologii namiętności do uchwycenia ogólnych cech charakterystycznych dla natury człowieka.

Tendencja zmierzająca w kierunku nowego porządku treści miała więc niemały zakres i dynamikę. Przed rokiem 1700 nie powstała jednak żadna wyczerpująca analiza człowieka w jego otoczeniu społecznym i historycznym, która brałaby pod uwagę konstytutywne dla nowej sytuacji czynniki, tj.: upadek Kościoła jako uniwersalnej instytucji chrześcijańskiej ludzkości, wielość państw narodowych jako najwyższych jednostek politycznych, odkrycie Nowego Świata i nawiązanie bliższych kontaktów z cywilizacjami azjatyckimi, ideę niechrześcijańskiej natury człowieka jako podstawy myślenia o prawie i etyce, demonizm

lokalnych, narodowych społeczności, a także ideę ustanawiającą namiętność jako siły motywujące ludzkie działania. Dopiero po 1700 roku skumulowany wpływ tych różnych czynników staje się odczuwalny w przejmującej świadomości tego, że oto pewna epoka dobiegła końca i że nowa sytuacja wymaga gigantycznego wysiłku interpretacyjnego, mającego na celu przywrócenie historycznej i społecznej egzystencji człowieka sensu, który będzie mógł zastąpić utracony sens, jakiego dostarczała egzystencja chrześcijańska.

Nadzwyczajny ogrom tego problemu sprawił, że nawet dziś nie ze wszystkich jego wymiarów zdajemy sobie sprawę. W XVIII wieku znajdujemy jednak przynajmniej po raz pierwszy jasną świadomość jego zarysów oraz pionierskie próby jego wypowiedzenia. Być może najlepszym sposobem podjęcia tej kwestii będzie analiza powodów, które skłoniły Woltera do napisania dzieła *Essai sur les moeurs* dla markizy du Châtelet-Lorraine – jego przyjaciółki oraz właścicielki zamku, w którym przez wiele lat gościł.

Markiza du Châtelet była kobietą, której zdolności intelektualne dorównywały fizycznym powabom. Korzystała z przyjemności życia w okresie regencji, a obecnie, będąc już w wieku dojrzałym, aktywnie przyczyniała się do rozwoju ówczesnej matematyki i nauk przyrodniczych. Owa „Wenus Newtona”, jak nazwał ją Fryderyk Wielki, pragnęła poszerzyć swój horyzont intelektualny poza dziedzinę sztuki i nauk przyrodniczych o historię, studiując w tym celu *Discours sur l'histoire universelle* Bossueta. *Discours* nie przypadł jednak do gustu tej znamienitej damie. Wolter przytacza dwie spośród uwag, jakie poczyniła na marginesach książki. Na jednej ze stron rozdziału poświęconego Izraelowi napisała: „O tym ludzie można wiele powiedzieć w dziedzinie teologii, jednak jego znaczenie dla historii jest niewielkie”. W sekcji poświęconej Cesarstwu Rzymskiemu zanotowała zaś: „Dlaczego autor pisze, że Rzym przyćmił wszystkie imperia świata? Sama Rosja jest większa niż całe Cesarstwo Rzymskie”.

Te dwie notki dotyczą kluczowych problemów *Discours*. Traktat Bossueta składa się z ułożonego w porządku chronologicznym przeglądu wydarzeń od czasów biblijnego Adama do Karola Wielkiego (część 1), po którym następują dwie części

refleksyjne poświęcone rozwojowi religii oraz imperiom. Koncepcja historii oraz sposób organizacji materiałów są wciąż takie same jak u św. Augustyna. Rozwój religii, opisany w części 2, odpowiada świętej historii Augustiańskiego *Civitas Dei*, rewolucja imperiów zaś, przedstawiona w części 3, świeckiej historii Orozjusza. Dla Bossueta w XVII wieku, podobnie jak dla św. Augustyna w wieku V, uniwersalny charakter historii ma swoje źródło w procesie prowadzenia rodzaju ludzkiego pod przewodnictwem Opatrzności w kierunku jedynej prawdziwej religii. Historia Izraela, zesłanie Chrystusa oraz historia Kościoła stanowią prawdziwie znaczące wydarzenia w historii ludzkości, podczas gdy świecka historia z przynależnymi do niej przemianami cesarstwa jest jedynie źródłem przeciwności losu dla Izraela, z których lud wybrany ma czerpać naukę, oraz stanowi okres przygotowawczy do ostatecznego triumfu Kościoła¹. Opublikowany w 1681 roku *Discours* pokazuje, że nawet w tak późnych czasach uniwersalna interpretacja historii wciąż musiała sięgać po patriarchalny wzór i to pomimo intensywnego rozwoju, jaki stał się udziałem monograficznej historii świeckiej, podążającej śladem XVI-wiecznych humanistów. Chociaż świecka historia wkroczyła częściowo na teren tradycyjnych relacji historycznych, żaden historyk nie ośmieliłby się wówczas, w świetle nastrojów religijnych ożywionych na nowo duchem reformacji i kontrreformacji, podważyć chrześcijańskiej idei uniwersalności².

¹ Zob. zwłaszcza punkt 3: „Ainsi tous les grands empires que nous avons vu sur la terre ont concourru par divers moyens au bien de la religion et à la gloire de Dieu, comme Dieu même l’a déclaré par ses prophètes” „Tak więc wszystkie wielkie imperia, które dotychczas istniały na ziemi rywalizowały ze sobą na różne sposoby dla dobra religii i chwały Boga, tak jak Bóg sam powiedział za pośrednictwem Jego proroków”; *przyp. tłum.*] (Bossuet, *Textes choisis et commentes par H. Bremond*, Paris 1913, t. 2, s. 58).

² Jedyłą poważną próbą napisania historii świata przed rokiem 1700 jest, z perspektywy humanistycznej, dzieło *Enneady* (1498–1504) Sabellicusa. Rodzący się humanistyczny uniwersalizm da się jednak zauważyć jedynie w przeniesieniu metod Bruniego na analizę głównego tematu pracy, który zazwyczaj podejmowano w ramach historii świętej. Pomijając ten punkt, dzieło nie wprowadza żadnych konstruktywnych idei. Więcej informacji na temat tego problemu znajdzie czytelnik w pracy Eduarda Fuetera, *Geschichte der neueren Historiographie*, wyd. 3, München–Berlin 1936,