

Od Autora

Operowanie epokami w kulturze europejskiej ma zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników. W przekonaniu tych pierwszych ułatwia ono poruszanie się po tak ogromnie zróżnicowanym terenie, jaki stanowi ta kultura, a przynajmniej pozwala orientować się w tym gąszczu problemów i proponowanych rozwiązań według tego, co może uchodzić za typowe. Natomiast według drugich stanowi ono niedopuszczalne uproszczenie i spłylenie tego, co było tak różnorodne i różnorakie. Jednym i drugim nie można całkowicie odmówić racji. W historii badań nad kulturą europejską, w tym kulturą filozoficzną, pojawiała się bowiem zarówno wyodrębnianie takich epok, które posiadały historyczne uzasadnienia, jak i takie, które posiadały głównie uzasadnienie ideologiczne¹. Problem jednak w tym, czy dopuszczamy jedynie to pierwsze, czy też uznajemy za uprawnione również to drugie, a także, czy można je na tyle wyraźnie od siebie oddzielić, aby nie mylić historycznych faktów z ich ocenianiem, czy też – co na to samo wychodzi – wartościowaniem. Podzielam opinię tych, którzy uważają, że jest to w gruncie rzeczy niemożliwe.

Nie może to jednak stanowić usprawiedliwienia dla takich działań, w których określonego rodzaju ideologia prowadzi do maksymalizowania tego, co w swoim czasie odgrywało raczej drugorzędne role i minimalizowania tego, co odgrywało role pierwszoplanowe. Nie może to również prowadzić do proponowania takich podziałów i ich granic, które – nie wiedzieć dlaczego – równie nagle się pojawiają, co znikają, i nie można dla tego zjawiska podać żadnego innego uzasadnienia poza uzasadnieniem

¹ Ideologię pojmuję tutaj – w znacznej mierze za Karlem Mannheimem – jako zbiór pod niejednym względem dopełniających się ogólnych idei, postulatów i hasel społecznych, wyrażających różnorakie potrzeby różnych grup społecznych i uzasadniających konieczność podjęcia takich działań, które by mogły doprowadzić do zaspokojenia tych potrzeb. Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.

ideologicznym. Nie może to w końcu stanowić uzasadnienia dla takiego myślenia o historii kultury, w którym poszczególne epoki układają się – jakby powiedział Georg F.W. Hegel czy Karol Marks – „z nieubłaganą koniecznością”, w taki „logiczny” ciąg zdarzeń, z których może wynikać tylko jedno: „nasi” zawsze mają rację i w historii liczą się w gruncie rzeczy tylko nasze racje; rzecz jasna, racje ideologiczne. Ten rodzaj myślenia Karl R. Popper nazwał historycyzmem, a jego zwolenników uznał za wrogów „społeczeństwa otwartego”². Problem w tym, że takie myślenie o historii kultury (i nie tylko o jej historii) było udziałem nie tylko takich historyzujących filozofów, jak Hegel czy Marks, ale również tych, którzy – jak Platon czy Arystoteles – nie mieli ani specjalnego upodobania do refleksji historycznej, ani też nie zanotowali na tym polu bardziej znaczących sukcesów. Było ono także udziałem tych nader licznych historyków, którzy wprawdzie nie mieli filozoficznego przygotowania, ale zdobywali się na jakąś refleksję historiozoficzną, to jest taką, w której wskazywali na globalny sens historii.

Pytanie: „Czy historia ma sens?” zostało postawione przez K. R. Poppera w podsumowaniu do *Społeczeństwa otwartego*. Odpowiadając na nie, jego autor twierdzi, że „historia nie ma sensu”, a nie ma go dlatego, że „»historia« w takim znaczeniu, w jakim ludzie przeważnie o niej mówią, po prostu nie istnieje. Mówiąc bowiem o »historii ludzkości«, zakładają, że fakty składają się na historię ludzkości. [...] zakres faktów jest nieskończenie bogaty i wymaga selekcji. Zależnie od zainteresowań możemy na przykład pisać o historii sztuki lub języka, albo o historii obyczajów kulinarnych, albo o historii tyfusowej. [...] Nie ma historii ludzkości, jest tylko nieokreślona liczba historii wszelkiego rodzaju aspektów życia ludzkiego. [...] Tak właśnie musi odpowiedzieć każdy, komu nie jest obcy humanitaryzm, w szczególności każdy chrześcijanin. Pełna historia ludzkości musiałaby być historią ludzi. Musiałaby być historią wszystkich ludzkich nadziei, walk i cierpień. Bo żaden człowiek nie jest ważniejszy od drugiego. Jasne jest, że takiej pełnej historii napisać niepodobna. Co kryje się za tym teistycznym historycyzmem? Razem z Hegłem patrzy on na historię [...] jak na scenę, czy raczej coś w rodzaju bardzo długiej sztuki Szekspira: a widzowie biorą albo »wielkie historyczne osobistości«,

² K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006.

albo abstrakcyjną ludzkość za bohaterów sztuki. A potem pytają: »Kto tę sztukę napisał?« I myślą, że odpowiadają po chrześcijańsku, kiedy mówią »Bóg«. Ale myślą się. [...] bo sztuka została napisana (i oni o tym wiedzą) nie przez Boga, lecz przez profesorów historii»³.

Można oczywiście polemizować ze stanowiskiem K. R. Poppera w tej i w wielu innych kwestiach związanych z poszukiwaniem sensu historii lub w historii. Nie sposób mu jednak odmówić trafności we wskazaniu na długą historię tych poszukiwań oraz na głównych antagonistów w tej historycznej batalii o sens historii. Jednym z nich są ci, którzy z pozycji chrześcijańskich i dla potrzeb chrześcijańskiej wiary podejmowali próby znalezienia owego sensu i byli przekonani, że go znaleźli w swojej wierze w to, że za tymi wszystkimi większymi i mniejszymi wydarzeniami, które się zachodzą w dziejach, kryje się ręka Boga, który wszystko wie, wszystko widzi i wszystko może uczynić, a w swoich czynach kieruje się wolą zbawczą⁴. Wierzyli i wierzą w to zarówno zwyczajni chrześcijanie, jak i ci wielcy teolodzy pierwszych wieków chrześcijaństwa nazywani Ojcami Kościoła. Jednym z nich był Aureliusz Augustyn (św. Augustyn), autor monumentalnego dzieła pt. *Państwo Boże*. Przedstawił w nim taki obraz wcześniejszej i późniejszej kultury, w którym pojawiają się wprawdzie różne epoki, a w nich różne pokolenia i bardziej lub mniej znaczące postacie, ale wszystkie one zaczynają się od Królestwa Bożego i zmierzają do Królestwa Bożego⁵. W wiekach średnich niewiele było takich, którzy

³ „Zdaję sobie sprawę, że poglądy takie spotykają się z najostrzejszym sprzeciwem z wielu stron, w tym także ze strony niektórych obrońców chrystianizmu. Bo chociaż trudno byłoby znaleźć w Nowym Testamencie coś wspierającego taką doktrynę, często uważa się za dogmat chrześcijański ideę, iż w historii objawia się sam Bóg, że historia ma sens i że jej sensem są cele boże. Historycyzm uważa się wtedy za niezbędny składnik religii. Z tym nie mogę się zgodzić. Twierdzą, że pogląd ten jest czystym bałwochwalstwem i zabobonem nie tylko z racjonalistycznego czy humanistycznego, ale i chrześcijańskiego punktu widzenia”. Tamże, s. 342 i nn.

⁴ „Mówiąc o zbawczej woli Boga nie chodzi, zgodnie z wypowiedziami Pisma Świętego, o jakiś statycznie konieczny przymiot Boga, lecz o wolne, osobowe »postępowanie« objawione w sposób ostateczny i nieodwołalny dopiero w Jezusie Chrystusie, do którego zmierzało ono w swojej historii [...] i w którym znalazło swoje dopełnienie”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 550.

⁵ „Pierwsza mianowicie Epoka [...] jest od Adama do potopu, druga od potopu do Abrahama. Nie są one podobne jednak przestrzenią czasu, lecz liczbą pokoleń; jedna i druga zawiera po dziesięć pokoleń. Odtąd już, jak Mateusz Ewangelista wypomina,

dobrze rozumieli sens tych i innych wyjaśnień Ojców Kościoła, ale też niewielu ich rozumienie było potrzebne do zaspokojenia ich duchowych potrzeb. Wielu natomiast było takich, którzy ten trud wyjaśnienia czasu danego ludziom i przeliczenia go na epoki, stulecia i poszczególne lata skłonni byli powierzyć owym nielicznym i uznać, że z tego zadania wywiązują się tak jak powinni. Jeszcze więcej było takich, którzy – jak twierdzi Jacques Le Goff – byli „zauroczeni cyfrą”⁶.

W kulturze europejskiej duże znaczenie przywiązywano przy tego rodzaju liczeniu i wyjaśnianiu dziejowych wydarzeń do tzw. liczb pełnych, takich jak dziesięć i jej wielokrotność. W wiekach średnich niejedyn z astrologów przepowiadał, że w momencie, gdy historia świata dojdzie do takiej liczby lat, nastąpi jego koniec. Najpierw miał to być rok 400, a gdy ta przepowiednia się nie sprawdziła, przesuwano to przerażające ludzi wydarzenie na koniec kolejnych stuleci. Szczególnie nasilenie tych lękowych nastrojów przypada na koniec X stulecia. Wprawdzie miała wówczas miejsce w Europie wielka epidemia dżumy, zaćmienie słońca oraz wybuch Wezuwiusza, ale oczywiście koniec świata się nie pojawił. Pojawiły się natomiast kolejne katastroficzne wizje, takie jak przepowiednie Joachima z Fiore czy Jana z Toledo⁷. Do tych średniowiecznych teologów i astrologów nawiązywali później inspiratorzy i przywódcy ruchów protestanckich, tacy jak Jan Wiklif, który zapowiadał koniec świata na 1400 r.

następują aż do przyjścia Chrystusowego trzy okresy, z których każdy zawiera po czternaście pokoleń; a mianowicie: od Abrahama aż do Dawida, jeden; drugi od Dawida do przesiedlenia się ludu do Babilonii; trzeci od owej chwili aż do narodzenia Chrystusa w ciele ludzkimi. [...] Szósty dzień jest teraz: nie mierzymy już liczbą pokoleń przeto, że powiedziane jest: »Nie wasza rzecz jest znać czasy, które ojciec w swej władzy położył«. Po obecnym okresie, już jakoby w siódmym dniu, odpocznie Bóg, sprawiwszy to, że sam ten dzień siódmy, w którym my będziemy, odpocznie w nim, w Bogu”. Por. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 966 i nn.

⁶ „Człowiek średniowiecza jest zauroczony cyfrą. Trzy – cyfra Trójcy Świętej; cztery – cyfra Ewangelistów, rzek raju, głównych cnót, kierunków świata; siedem – cyfra religii (siedem darów Bożych, siedem sakramentów, siedem grzechów głównych...); dziesięć – liczba Dekalogu, przykazań Bożych i kościelnych; dwanaście – liczba Apostołów i miesięcy w roku itd.” Por. J. Le Goff, *Człowieka średniowiecza*, Warszawa 2000, s. 46 i nn.

⁷ Jan z Toledo zapowiadał na 1186 r. zderzenie się planet, co miało doprowadzić do końca świata. Natomiast Joachim z Fiore zapowiadał na 1260 r. wypełnienie się czasu „wiecznej Ewangelii i Ducha Świętego” oraz pojawienie się nowego Kościoła, na czele którego staną osoby świeckie (za te proroctwa został wykluczony z Kościoła). Por. D. Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.

Wśród tych wizjonerów pojawiali się również tacy, którzy optymistycznie patrzyli na to, co się działo, dzieje oraz będzie działo. Trzeba jednak przyznać, że łatwiej jest ich znaleźć w czasach nowożytnych niż w Średniowieczu, zwłaszcza wśród, którzy nie byli aż tak bardzo zaangażowani religijnie, aby brać dosłownie wszystko to, co można było znaleźć w Piśmie Świętym oraz w innych pismach religijnych autorytetów. Tacy wizjonerzy występowali m.in. w XVI i XVII stuleciu; przykładem może być prezentowany w pierwszej części tej książki autor *Państwa Słońca* Tommaso Campanella. Liczniej i bardziej śmiało zaczęli oni jednak występować dopiero w XVIII stuleciu.

Był to okres w dziejach kultury europejskiej, w którym myśl religijna i myśl świecka zaczęły wyraźniej podążać odrębnymi drogami. Rzecz jasna, nie zawsze i nie wszędzie prowadziło to do ostrego konfliktu. Bez większego trudu można wskazać takie dzieła historiozoficzne, których autorzy czuli się dobrymi chrześcijanami i byli przekonani, że dobrze służą chrześcijaństwu; przykładem może być prezentowana w drugiej części tej książki *Nauka nowa* Giambattisty Vico. Łatwiej jest jednak wskazać w tamtym stuleciu dzieła, które były pisane w opozycji do chrześcijańskiej tradycji myślenia o historii ludzkości i z założenia zmierzały do wykazania, iż myślenie to stanowiło w gruncie rzeczy zafalszowywanie historii. Każdy z tych krajów, który zapisał swoje znaczące karty w kulturze XVIII stulecia, miał takich pisarzy – również pozostające w obszarze władania Kościoła katolickiego rzymskie Włochy (np. Pietro Giannone). Jednak najłatwiej można ich znaleźć w ówczesnej Francji – nie tylko dlatego, że miała ona stosunkową najliczniejszą grupę takich antykościelnych pisarzy, ale także dlatego, że przynajmniej kilku z nich było sporego formatu filozofami i literatami. Bez większego ryzyka błędu palmę pierwszeństwa na tym polu można przyznać Wolterowi. Pisał równie łatwo jak myślał i myślał równie łatwo jak pisał (z tego pisania uzbierały się 52 tomy jego różnych dzieł na różne tematy) i za sprawą swojego wprawnego i kąśliwego pióra stał się wyrocznią dla niejednego z jemu współczesnych i późniejszych filozofów i literatów.

Musiało jednak upłynąć trochę czasu, zanim wolterianie stali się taką opiniotwórczą siłą, że myślenie w chrześcijańskich kategoriach o historii ludzkości i przedstawianie życia ludzkiego w taki sposób, że najlepiej by było, gdyby go tutaj, na ziemi w ogóle nie było, a jeśli już jest, to

powinno to być życie z Bogiem i w Bogu, stało się dla znaczącej części Europejczyków niemądre, niewygodne lub po prostu niemodne. Nastąpiło to w XIX stuleciu – najpierw w środowisku tych, których K.R. Popper nazywa (być może nieco lekceważąco) „profesorami historii”, nieco później w środowisku tych, którzy przeszli różnego rodzaju kursy historii (nie tylko w akademickich ławach), a w końcu stało się udziałem tych sił społecznych, które dały legitymację swoim rządzącym do odsuwania Kościoła od publicznego życia, w tym od uprawianej za publiczne pieniądze nauki i realizowanego za publiczne pieniądze nauczania. Rzecz jasna, środowiska tych, którzy czuli się związani z chrześcijaństwem i starali się myśleć i żyć po chrześcijańsku nie przyglądały się beczynnie tej wielkiej ofensywie antychrześcijańskich lub tylko antyklerykalnych sił i występowały w obronie swojego świata. Ta batalia między tymi siłami toczy się oczywiście nadal.

Filozofia włoska w epoce Odrodzenia i Oświecenia nie jest, a przynajmniej z założenia nie ma być, jeszcze jednym głosem za którąś z uczestniczących w niej stron. Ma ona być natomiast próbą pokazania tych jej uczestników, którzy mieli najbardziej znaczący udział w tym, że do tej konfrontacji doszło, oraz że wyłoniły się z niej tak głębokie podziały, iż każde ich przekroczenie wymaga dzisiaj odpowiedzi na pytanie, po czyjej jest się stronie. Stwierdzenie, że jest się jedynie obserwatorem i komentatorem tych historycznych wydarzeń mało kogo przekonuje i – co gorsza – może być traktowane jako przejaw obojętności lub lekceważenia tych, którzy w niej uczestniczyli i uczestniczą. Pisanie historii z pozycji bezstronnego obserwatora jest oczywiście z wielu względów wygodne. Pytanie tylko, czy jest ono możliwe i czy nie stanowi mniej lub bardziej świadomej gry pozorów. Mam nadzieję, że możliwe i praktycznie wykonalne jest przynajmniej zachowanie pewnego dystansu przy prezentacji głównych bohaterów tej batalii oraz ich argumentacji.