

Margaret C. Jacob

Kryzys świadomości europejskiej: ponowne odczytanie Paula Hazarda

The crisis of the European mind: Hazard revisited (pp. 251-271)

w: *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*

praca zbiorowa pod red. Phylli S. Mack and Margaret C. Jacob

Cambridge University Press 1987, 2002

Przedstawione tłumaczenie zostało wykonane przez ChatGPT 5.6 Sol poziom standardowy. Dobre i złe doświadczenia z tłumaczeniem tekstów obcojęzycznych przy użyciu AI skłoniły mnie do opracowania instrukcji określającej, jak model ma tłumaczyć teksty naukowe. Instrukcja zamieszczona na stronie jest jej czwartą wersją, z pewnością nie ostatnią.

Tłumaczony tekst liczy nieco ponad dziewięć tysięcy słów wraz z przypisami. Publikuję roboczą wersję przekładu. Zgodnie z instrukcją AI tłumaczyła tekst etapami, po około 1450-1850 słów. Po każdym etapie zatrzymywała pracę i przedstawiała najważniejsze decyzje translatorskie oraz wskazywała miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia. Komentarze te zamieszczam jako dokumentację procesu tłumaczenia, nie jako część samego przekładu. Dalsza praca była każdorazowo uruchamiana moim poleceniem.

Tłumaczenie etapami umożliwia bieżącą kontrolę i korygowanie pracy AI. W przypadku tego tekstu polecałem jednak kontynuować przekład bez szczegółowego sprawdzania każdego kolejnego fragmentu przed przejściem do następnego. Dlatego przedstawiona wersja ma charakter roboczy i wymaga jeszcze całościowej weryfikacji.

Jacek Kwaśniewski 24.07.2026

Fragmenty zaznaczone czerwoną czcionką, to najważniejsze - dla mojej pracy o modernizacji i sekularyzacji epoki nowożytnej - wyjątki tekstu M. Jacob.

[s. 251]

Minęło już pięćdziesiąt lat, odkąd wybitny francuski historyk Paul Hazard opublikował w 1935 roku swoje klasyczne dzieło *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715). Przedstawił w nim tezę, która znakomicie przetrwała próbę czasu i okazała się zdolna przyswoić wyniki wielu, choć bynajmniej nie wszystkich, badań historycznych opublikowanych po drugiej wojnie światowej. Najkrócej mówiąc, Hazard, a za nim wszyscy późniejsi historycy, dostrzegali u schyłku XVII i na początku XVIII wieku kryzys świadomości europejskiej, moment głębokiej niepewności, *une zone incertaine, malaisée*. Z kryzysu tego wyłoniło się nowe rozumienie człowieka i przyrody, władzy oraz miejsca religii w społeczeństwie. Zdaniem Hazarda przemiana ta przygotowała

drogę rewolucji francuskiej. Narodziła się wówczas mentalność wyraźnie oświeceniowa i nowoczesna, z którą Hazard i jego pokolenie liberalnych francuskich intelektualistów mogli się jeszcze utożsamiać.

Hazard rozpoznał jedną z tych niezwyklej przemian kulturowych, które tak bardzo fascynują historyków kultury: **jednoczesny schyłek tradycyjnej kultury religijnej i rozwój kultury wyraźnie świeckiej**. Helli Koenigsberger rozważał możliwość podobnego przeobrażenia w szesnastowiecznej kulturze weneckiej.[1] W niniejszym tekście zamierzam zbadać charakter kryzysu opisanego przez Hazarda. Przyjmuję jego pogląd, że był to przełomowy moment w dziejach kultury europejskiej, ale proponuję nową interpretację jego źródeł i sposobu przewyciężenia.

Badając *la crise*, będę często powracała do Hazarda, zestawiając jego poglądy z tym, jak współcześni historycy opisaliby dziś źródła tego kryzysu, sposób jego przewyciężenia oraz jego znaczenie dla osiemnastowiecznej myśli i społeczeństwa. Trudno o większy hołd dla historyka niż przyznanie, że to on wyznaczył ramy

[s. 252]

dyskusji historycznej. **Nie sposób zrozumieć niezwyklej przemiany, która dokonała się w myśli europejskiej w tamtych dziesięcioleciach, bez odwołania się do pojęcia *la crise***, po raz pierwszy rozpoznanego przez Hazarda. Możemy inaczej określać jego przyczyny i nie zgadzać się z Hazardem w ocenie kultury, która się z niego wyłoniła, **lecz niewielu badaczy zaprzecza istnieniu kryzysu, który dotknął wykształcone warstwy wszystkich społeczeństw europejskich**, z możliwym wyjątkiem Rosji i Hiszpanii. W krajach tych proces, z którego narodziło się Oświecenie, uległ, jak się wydaje, znacznemu opóźnieniu.

W ujęciu Hazarda **zasadniczą cechą kryzysu stanowiło współwystępowanie przeciwstawnych, przynajmniej na pozór, tendencji, tak charakterystyczne dla tej epoki. W umyśle jednego człowieka końca XVII wieku mogły się łączyć kalwinizm i racjonalizm, nauka i głęboka religijność, chrześcijaństwo i herezja**. Sprzeczności te, bardziej pozorne niż rzeczywiste, występują w myśli Isaaca Newtona, uczonego i alchemika, a także u wielu jego mniej znanych zwolenników. Można je odnaleźć również u tak różnych myślicieli kontynentalnych jak Pierre Bayle, francuski uczony na emigracji i pierwszy encyklopedysta, oraz Balthasar Bekker, holenderski przeciwnik magii i przesądu, zwalczający je w swoich pismach polemicznych. U wszystkich trzech postawa kulturowa była nierozzerwalnie związana z określonym pojmowaniem bezpieczeństwa i ładu politycznego. Ich życie na różne sposoby naznaczyła rewolucja albo lęk przed prześladowaniami i niesprawiedliwością, które kojarzyli z absolutyzmem monarchicznym.

Hazard słusznie dostrzegał, że zasadnicze znaczenie dla tak rozumianego kryzysu miała polityka, a ściślej, ze względu na jego konsekwentnie idealistyczne podejście do historii, teoria polityczna. **Za główną cechą kryzysu uznawał przejście od cywilizacji opartej na obowiązku do cywilizacji opartej na prawach**. W odniesieniu do teorii politycznej formuła ta sprawdza się całkiem dobrze. **W latach dziewięćdziesiątych XVII wieku wyraźnie postępował już odwrót od różnych odmian teorii boskiego prawa królów. Ich miejsce zajmowało rosnące zainteresowanie prawem naturalnym, teorią umowy społecznej, klasycznym republikanizmem**, a nawet, choć bardzo rzadko, utopijnym komunizmem. Jednak kiedy Hazard posługuje się tą formułą do scharakteryzowania kultury powstałej w wyniku kryzysu, przecenia demokratyczne znaczenie dokonującej się przemiany. **Współcześni historycy widzą**

w kryzysie przede wszystkim proces prowadzący do umocnienia europejskiej kultury wysokiej, świadomie odróżniającej się od kultury ludowej i odnoszącej się do niej wrogo.

Kryzys pojawił się najpierw wśród warstw piśmiennych, czytelników i nabywców książek. W ciągu XVII wieku coraz wyraźniej przeciwstawiali oni własne wartości zarówno przesądom ludzi niepiśmiennych, jak je postrzegali, jak i dominacji duchowieństwa w sprawach intelektualnych i religijnych, szczególnie w krajach katolickich.[2]

[s. 253]

Duchowni również często odgrywali istotną rolę w przewycięzaniu kryzysu. Kiedy jednak podejmowali takie działania, zwracali się ku interesom i wartościom piśmiennego, świeckiego laikatu. Największy udział duchowieństwa w tym wczesnym stadium Oświecenia występował, zgodnie z oczekiwaniami, przede wszystkim w środowiskach protestanckich, w których Kościół pozostawał podporządkowany władzy świeckiej. Kultura wysoka, która wyłoniła się z kryzysu, była ponadto, jak dziś wiemy, zasadniczo zależna od nowej nauki Kartezjusza i Newtona, a więc od zasobu wiedzy niedostępnego ludziom niewykształconym.

Nowa nauka, połączona z potrzebami i zainteresowaniami wykształconego laikatu, przyczyniła się do przewycięzania kryzysu, choć jednocześnie pomagała go wywołać. Dziś jednak za jego najgłębszą przyczynę uznajemy bezpośrednio politykę. Gdyby nie rozwój francuskiego absolutyzmu, rewolucyjny wstrząs w Anglii połowy XVII wieku oraz doniosłe znaczenie jego dziedzictwa dla kontynentalnych przeciwników absolutyzmu, kryzys świadomości europejskiej sprowadzałby się w znacznej mierze do przemian przekonań religijnych, którym towarzyszył antyklerykalizm. Jego oddziaływanie nigdy nie stałoby się na tyle powszechne i nie objęłoby wszystkich dziedzin życia intelektualnego w takim stopniu, aby Hazard mógł powiązać kryzys z rewolucją francuską. Kryzys końca XVII wieku wprowadził intelektualne dziedzictwo pierwszej wielkiej rewolucji nowoczesnej do głównego nurtu myśli kontynentalnej. Tam połączyło się ono z rodzimymi tradycjami antyklerykalizmu, heterodoksji filozoficznej i sprzeciwu wobec absolutyzmu.

Osadzenie źródeł *la crise* w politycznym doświadczeniu rewolucji angielskiej oraz w ogólnoeuropejskim lęku przed absolutyzmem, a tym samym uznanie zasadniczego znaczenia polityki i ideologii, oznacza istotne odejście od wizji Hazarda. Jego metoda, głęboko zakorzeniona w idealizmie i historii idei, czyniła procesy umysłowe istotą przemian historycznych. Były to siły, które, jak pisał, *commandent la vie*, „kierują życiem”, i mają pierwszeństwo przed *les forces matérielles*, „siłami materialnymi”. [3] Wielu współczesnych historyków nie przyjmuje już tak wyraźnego rozdziału różnych sfer ludzkiej aktywności. Ślady *la vie matérielle*, życia materialnego, zachowały się w języku przeszłości, a język pośredniczy między porządkiem materialnym a porządkiem idei. Zarówno źródła *la crise*, jak i sposób jego przewycięzania wyrastały ze sprzeciwu wobec władzy królów i Kościołów, dworów oraz ich biurokracji. Wywodziły się z wcześniejszego kryzysu politycznego połowy XVII wieku, który ujawnił się w rewolucjach i buntach ogarniających europejski system państw. Jedynie rewolucja angielska połowy stulecia

[s. 254]

wytworzyła jednak zespół idei politycznych, religijnych i naukowych tak bogaty i złożony, że po odkryciu go przez europejskich przeciwników absolutyzmu mógł się stać podstawą nowej syntezy, zjawiska, które nazywamy Oświeceniem. Podczas przeprawy przez kanał La Manche filozofie polityczne i nowa nauka zrodzone przez rewolucję angielską uległy jednak

przeobrażeniom, niekiedy tak głębokim, że trudno było rozpoznać ich pierwotną postać. Powstałe w rezultacie Oświecenie było w większym stopniu europejskie, szkockie, francuskie, holenderskie czy niemieckie niż angielskie. Im głębszy był *la crise*, tym silniejsza stawała się skłonność do radykalizowania idei, które mogły mieć rewolucyjne pochodzenie, lecz w Anglii, kraju, w którym powstały, zostały w zadziwiający sposób osłabione albo wręcz zapomniane.[4]

Z rewolucji angielskiej wyłoniły się trzy tradycje dyskursu politycznego. Pod koniec XVII wieku wszystkie były wrogie absolutyzmowi kontynentalnemu. **Rewolucja angielska, czyli społeczny i polityczny wstrząs rozpoczęty w 1640 roku i ostatecznie zakończony dopiero w latach 1688-1689, przyniosła zasadniczo nowe i przekonujące uzasadnienia istnienia państwa, a zarazem na nowo określiła, kto powinien mieć dostęp do władzy. W Lewiatanie z 1651 roku Hobbes wywodził powstanie władzy państwowej z decyzji ludzi zmęczonych nieustanną wojną wewnętrzną i niekończącą się rywalizacją, „która ustaje dopiero w grobie”. Wyczerpani konfliktem ludzie mieli poszukiwać pokoju, zawierając między sobą umowę i godząc się na władzę suwerena, absolutną w granicach wyznaczonych przez pewne prawa naturalne.** Chociaż Hobbes w rzeczywistości poszukiwał nowej, opartej na istniejących realiach podstawy państwa absolutnego, **następne pokolenie jego interpretatorów, szczególnie na kontynencie, widziało w nim nie tyle obrońcę absolutyzmu, ile wybitnego teoretyka władzy opartej na umowie oraz materialistę. Hobbes zaczerpnął swój materializm, a więc obraz ludzi jako elementów materii pozostających w ruchu, istot kierowanych namiętnościami i interesami, bezpośrednio z nowej filozofii mechanistycznej.** Nie widział większego pożytku z niezależnego duchowieństwa. Nazywał duchownych „straszydłami”, które kłują swoich władców w boki. Hobbes, zmarły w 1679 roku, pisał w odpowiedzi na rewolucyjne wstrząsy i sam był rojalistą. **Kiedy jednak po 1680 roku spotykamy hobbesyzm w myśli europejskiej, służy on przede wszystkim ośmieszeniu duchowieństwa, budowaniu materialistycznych podstaw teorii władzy opartej na umowie** albo formułowaniu bardziej naturalistycznego obrazu ludzkich potrzeb i namiętności.

Polityczne dziedzictwo rewolucji angielskiej nie ograniczało się jednak do Hobbesa. Angielscy republikanie lat dziewięćdziesiątych XVII wieku odwoływali się do

Przypisy

[1] H. G. Koenigsberger, „Republics and Courts in Italian and European Culture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Past and Present*, nr 83, maj 1979, s. 32-56.

[2] Ogólne omówienie tego zjawiska zob. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, Harper and Row, 1978, s. 245-281; Natalie Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, University of California Press, 1975, s. 189-267.

[3] Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935, przedmowa.

[4] O problemie angielskiego Oświecenia zob. J. G. A. Pocock, „Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment”, w: Perez Zagorin, *Politics and Culture in Early Modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 1983, s. 91-112. Zob. także Roy Porter, „The Enlightenment in England”, w: R. Porter i M. Teich, *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Kontrola struktury

Na stronach 251-254 oryginał zawiera **8 akapitów tekstu głównego**:

1. „It is now fifty years...”
2. „Hazard identified...”
3. „In exploring la crise...”
4. „Central to Hazard’s understanding...”
5. „Hazard, of course...”
6. „This crisis occurred first...”
7. „Yet if the new science...”
8. „Three traditions of political discourse...”

Przekład zachowuje **8 odpowiadających im akapitów**. Oznaczenia stron zostały wstawione wewnątrz akapitów dokładnie tam, gdzie zmienia się strona oryginału.

Najważniejsze decyzje translatorskie

1. **The crisis of the European mind** oddaję jako **kryzys świadomości europejskiej**, zgodnie z utrwalonym polskim tytułem koncepcji Hazarda.
2. **Hazard revisited** tłumaczę jako **ponowne odczytanie Hazarda**, ponieważ autorka nie tylko powraca do jego pracy, lecz poddaje ją reinterpretacji.
3. **Has been capable of absorbing many studies** oddaję jako tezę zdolną **przyswoić wyniki wielu badań**. Chodzi o model interpretacyjny, który można było uzupełniać nowymi ustaleniami.
4. **A culture discernibly secular** tłumaczę jako **kultura wyraźnie świecka**.
5. **Origins and resolution** oddaję jako **źródła i sposób przezwyciężenia**, ponieważ *resolution* oznacza tu proces wyjścia z kryzysu.
6. **Cultural postures** tłumaczę jako **postawy kulturowe**, obejmujące stosunek do nauki, religii i polityki.
7. **Polity** oddaję jako **ład polityczny**, a nie samo państwo lub ustrój.
8. **High European culture** tłumaczę jako **europejska kultura wysoka**.
9. **Erastian and Protestant context** rozwijam opisowo jako środowisko protestanckie, w którym Kościół pozostawał podporządkowany władzy świeckiej.
10. **Indigenous traditions** oznacza tutaj **rodzime tradycje kontynentalne**, nie tradycje ludów rdzennych.
11. **Rendered mental processes into the essence of historical change** oddaję jako stwierdzenie, że metoda Hazarda **czyniła procesy umysłowe istotą przemian historycznych**.
12. **The deeper la crise** tłumaczę jako **im głębszy był kryzys**, zachowując zwięzłość sformułowania autorki.
13. **Enervated** oznacza tu osłabienie radykalnej energii idei, nie ich całkowity zanik.

14. **Government by contract** oddaję jako **władza oparta na umowie**.

15. **Bugbears** tłumaczę jako **straszydła**, zachowując szyderczy charakter określenia Hobbesa.

Miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia

1. **First encyclopedist** w odniesieniu do Pierre'a Bayle'a jest sformułowaniem autorki, ale historycznie może być zbyt katarygiczne. Zachowałem „pierwszy encyklopedysta”, ponieważ w tej wersji nie należy bez komentarza poprawiać autorki.
2. **Hostile to popular culture** znaczy dosłownie, że kultura wysoka była wobec kultury ludowej wroga. Użyłem mocnego określenia „odnosząca się do niej wrogo”, nie łagodniejszego „nieprzychylnie”.
3. **The first of the great modern revolutions** odnosi się do rewolucji angielskiej. Przełożyłem to jako „pierwsza wielka rewolucja nowoczesna”, zachowując periodyzację autorki.
4. **Language mediates between the material order and the order of ideas** jest stwierdzeniem metodologicznym. „Język pośredniczy” pozostaje poprawne, choć można rozważyć rozwinięcie: „język stanowi ogniwo łączące porządek materialny z porządkiem idei”.
5. Cytat Hobbesa o duchownych jako **bugbears who prick the sides of their princes** warto sprawdzić w pełnym kontekście dzieła. Możliwa wersja bardziej obrazowa: „straszydła wbijające ostrogi w boki swoich władców”.
6. Akapit rozpoczęty na stronie 254 trwa na stronie 255. Zakończenie tej części w połowie akapitu wynika wyłącznie z przyjętego zakresu stron, nie z podziału argumentacji.

=====

Dalszy ciąg tłumaczenia

[s. 255]

Commonwealthu z lat pięćdziesiątych XVII wieku oraz do teorii Jamesa Harringtona przedstawionych w *Oceanie* z 1656 roku, aby dowodzić, że **republikańskie zasady sprawowania władzy stanowią jedyną alternatywę wobec rządów skupionych wokół dworu i pozostających w rękach oligarchii. W warunkach kontynentalnych argumenty republikańskie okazały się szczególnie atrakcyjne jako odpowiedź na zagrożenie francuskim absolutyzmem.** Na początku XVIII wieku angielscy wolnomyśliciele, jak sami siebie nazywali, połączyli w Niderlandach siły ideowe z ofiarami i przeciwnikami francuskiego absolutyzmu, czyli uchodźcami hugenockimi, a także z holenderskimi zwolennikami sojuszu z Anglią.[5] Ci wolnomyśliciele, działający jako agenci partii wigów, mogli wywodzić swoje republikańskie ideały z okresu, gdy rządy w Anglii ustanowiono w następstwie królobójstwa, czyli dokonanej z wyroku parlamentu egzekucji Karola I w 1649 roku. Takie rewolucyjne dziedzictwo zapewniało pewien prestiż w republice uczonych, gdzie zarówno millenaryści, jak i republikanie marzyli o zabijaniu królów. Treść ich wyobrażeń była uderzająco podobna,

mimo zasadniczo odmiennych odpowiedzi na pytanie, kto ostatecznie uprawomocniał opadnięcie topora.

Ostatnie z trzech dziedzictw rewolucji angielskiej trudniej prześledzić na kontynencie europejskim. Można je określić jako niwelatorskie lub demokratyczne, a w przypadku Winstanleya także komunistyczne. Udokumentowano już jego przeniesienie do Nowego Świata, zarówno do kolonii Nowej Anglii, jak i na Karaiby,[6] nadal jednak trudno ustalić zakres jego oddziaływania w Europie kontynentalnej. Komunistyczne pisma Winstanleya znajdowały się w bibliotece kwakra i uchodźcy Benjamina Furlly'ego z Rotterdamu co najmniej od lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, a być może jeszcze wcześniej.[7] Współcześni brytyjscy socjaliści nie bez racji odwoływali się do dziedzictwa lewellerów i diggerów. W latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku walijscy radykałowie czytali Winstanleya,[8] a w tej samej dekadzie brytyjskich zwolenników rewolucji francuskiej nazywano „lewellerami”. Mimo podejmowanych przez pierwotnych lewellerów prób pozyskania zwolenników w Calais w latach pięćdziesiątych XVII wieku oraz mimo pojawiających się pokolenie później poglądów niwelatorskich w pismach Johna Tolanda, agenta wigów i panteisty, angielskiego radykała cieszącego się ogromną sławą na kontynencie, choć niekoniecznie mającego tam wielu rzeczywistych zwolenników, *la crise* i jego przezwyciężenie zawdzięczały, jak się wydaje, niewiele angielskim ideom, które dziś trafnie określilibyśmy

[s. 256]

jako demokratyczne i komunistyczne. W kontynentalnej literaturze wzorowanej na czasopismach typu *The Spectator* pojawiały się jednak już w tym wczesnym okresie ataki na własność prywatną. Przykładem może być wychodzący w Hadze *Le Censeur*, którego autorem był być może Rousset de Missy, zwolennik Tolanda. Również swobodny francuski przekład *Utopii* More'a, przygotowany w 1715 roku przez Gueudeville'a, zachował w całości krytykę własności prywatnej.[9] Radykalnie demokratyczna odpowiedź na *la crise* była jednak ledwie słyszalna w porównaniu z niemal powszechnym atakiem na przekonania i wartości ludu oraz na jego zdolność do przyjęcia wykształcenia. W tym sensie założenie Hazarda, że między przezwyciężeniem *la crise* a genezą rewolucji francuskiej można łatwo ustanowić bezpośredni związek, wymaga poważnego zastrzeżenia, z wyjątkiem być może najwcześniejszej fazy tej rewolucji.

Niebezpieczeństwa czyhające na historyka, który zakłada bezpośredni związek między *la crise* a rewolucjami końca XVIII wieku, najlepiej ukazują działalność Johna Locke'a, zmarłego w 1704 roku, oraz jego pisma polityczne. Niezależnie od przyjętej perspektywy Locke zajmuje centralne miejsce w przezwyciężeniu kryzysu konstytucyjnego, który stanowił rdzeń rewolucji angielskiej. Wiemy jednak obecnie, że jego *Dwa traktaty o rządzie*, opublikowane w 1689 roku, zostały napisane przed rewolucją 1688 roku, a zatem pierwotnie nie miały służyć jej uzasadnieniu.[10] Późniejsza, rozwijająca się po 1689 roku, głównie kontynentalna i amerykańska lektura Locke'a, w Europie niemal zawsze oparta na przekładzie francuskim, pomijała więc kontekst jego dzieła, a niekiedy zniekształcała jego rzeczywiste znaczenie. W 1935 roku Hazard widział w Locke'u myśliciela, który zaproponował sposób przezwyciężenia *la crise*. W odniesieniu do epistemologii Locke'a miał niewątpliwie rację. Nie mógł jednak wiedzieć, że najważniejszy traktat polityczny Locke'a powstał na początku lat osiemdziesiątych XVII wieku, gdy jego autor był głęboko

zaangażowany w działalność środowisk wigowskich, których sprzeciw wobec absolutyzmu Stuartów miał charakter spiskowy, a tym samym był w świetle ówczesnego prawa zdradą.[11]

Traktat Locke'a był nie tylko raczej objawem *la crise* niż próbą przedstawienia jego autorytatywnego rozwiązania. Świadomie odrzucał również republikańską tradycję wcześniejszej rewolucji, podobnie jak materializm Hobbesa wraz z jego demokratycznymi konsekwencjami. Odwołując się do „sądu niebios” jako podstawy „rozwiązania rządu”, Locke opowiadał się za rewolucją kierowaną przez urzędników publicznych, o ile *Dwa traktaty* rzeczywiście można odczytywać jako wezwanie do działania,

[s. 257]

i zamierzał doprowadzić do zmiany rządu zainicjowanej przez właścicieli ziemskich i warstwy posiadające, tak aby prawnie zabezpieczyć ich przywileje i interesy. Jego myśl polityczna była prawdopodobnie znacznie bliżej związana z pismami teoretyków prawa cywilnego niż z powstałą w połowie XVII wieku teorią polityczną, która dostarczała społecznych i historycznych uzasadnień rewolucji.[12] Locke pragnął przemian politycznych bez wstrząsu społecznego. Chodziło mu o ponowny podział urzędów i odpowiedzialności między odpowiedzialnych przeciwników tyranii, a w warunkach kontynentalnych między posiadających majątek członków stanu drugiego i trzeciego, dążących do zagwarantowania sobie prawa do uczestniczenia w transakcjach rynkowych oraz do ochrony swojej własności i wolności. Rozstrzygnięcie rewolucji angielskiej po 1660 roku zależało od przywódców politycznych i intelektualnych, którzy bardziej niż cokolwiek innego obawiali się „wywrócenia świata do góry nogami”. Do takiej sytuacji niemal doszło w latach pięćdziesiątych XVII wieku, gdy warstwy niższe zagroziły samym podstawom praw własności oraz hierarchicznej kontroli nad stałą armią.[13] Locke należał przede wszystkim właśnie do reakcji, która nastąpiła po 1660 roku.

Lektura Locke'a, która nie mogła uwzględnić tego, co obecnie wiemy o angielskim kontekście jego myśli, pozwoliła Hazardowi nazbyt łatwo powiązać go z rewolucją francuską. Zrewidowana historia oddziaływania Locke'a na radykalizm kontynentalny jest bardziej złożona. Francuscy hugenoci w Republice Holenderskiej przejęli jego pisma, lecz w toku recepcji gruntownie je przekształcili. Francuski przekład *Dwóch traktatów* przygotowany przez Davida Mazela, opublikowany w 1691 roku, a następnie wielokrotnie wznawiany, całkowicie pomijał pierwszy traktat, zmieniał układ drugiego i przy każdej sposobności starał się nadać tekstowi bardziej radykalny charakter. Francuski Locke był bardziej otwarcie antyabsolutystyczny niż Locke angielski, chętniej opowiadał się za tworzeniem partii opozycyjnych i wykazywał większe zainteresowanie rozszerzeniem systemu przedstawicielskiego. Nawet po tych przeróbkach francuscy hugenoci i ich sprzymierzeńcy nie pozostawili tekstu w spokoju. Nie pozwalali także, aby traktat Locke'a uchodził jedynie za uzasadnienie rządów parlamentarnych. W 1755 roku Jean Rousset de Missy, urodzony w 1686 roku i będący już wówczas sędziwym zwolennikiem panteizmu Tolanda, opublikował w Amsterdamie kolejne wydanie francuskiego tekstu *Dwóch traktatów*. W nowej przedmowie wyjaśniał europejskim czytelnikom, że Locke był w rzeczywistości republikańcem i przeciwnikiem wszelkich form oligarchicznego zepsucia. Rousset podkreślał również znaczenie Locke'a dla Republiki Holenderskiej i przedstawiał go jako zwolennika teorii prawa naturalnego podobnej do tej, którą w latach czterdziestych XVIII wieku rozwijał Burlamaqui. Wydanie z 1755 roku opublikował dla Rousseta jego brat wolnomularz, amsterdamski wydawca John Schreuder,

[s. 258]

a w drugiej połowie XVIII wieku była to najpowszechniej rozpowszechniana na kontynencie wersja przekładu Mazela.[14]

Dziedzictwo rewolucji angielskiej pozostałoby jednak w znacznej mierze sprawą brytyjską i amerykańską, gdyby nie agresywna polityka podjęta w latach osiemdziesiątych XVII wieku przez Ludwika XIV i jego rząd. Wszystkie czynniki kulturowe, które Hazard uznał za bezpośrednie przyczyny kryzysu, a więc nowe zainteresowanie religiami i ludami świata, coraz intensywniejszy przepływ książek i podróży w obrębie Europy oraz nowa krytyka biblijna, zarówno katolicka, jak i protestancka, połączyły się, wywołując masowe odrzucenie długo pielęgnowanych przekonań. Stało się tak właśnie dlatego, że francuski absolutyzm groził destabilizacją całej Europy Zachodniej.

Odwołanie edyktu nantejskiego w 1685 roku i prześladowanie francuskich protestantów ożywiły w pamięci współczesnych grozę wojen religijnych końca XVI wieku. Jednocześnie francuski ekspansjonizm terytorialny zagrażał istnieniu zarówno północnych, jak i południowych Niderlandów oraz integralności terytorialnej różnych księstw niemieckich. Powrót polityki absolutystycznej w Anglii za panowania Jakuba II w latach 1685-1688 sprawił, że kryzys polityczny ogarnął całą Europę Zachodnią. Pod koniec lat osiemdziesiątych XVII wieku z francuskojęzycznych drukarni Republiki Holenderskiej i różnych miast niemieckich, zwłaszcza Kolonii, zaczęła płynąć nieprzerwana fala propagandy antyabsolutystycznej. Te często anonimowe pisma potępiały zbrodniczą tyranię Ludwika XIV, wysławiały zalety istniejących jeszcze republik europejskich i w zawołowany sposób wskazywały na prawo poddanych do obalenia swoich tyranów.[15] Część tej literatury miała rzeczywiście podłoże millenarystyczne i stanowiła, szczególnie w pismach hugenockiego uchodźcy Pierre'a Jurieu, odrodzenie wojowniczego kalwinizmu charakterystycznego dla końca XVI wieku. Ta religijność określała charakter najwcześniejszej fazy kryzysu: wyrastała z lęku przed prześladowaniami religijnymi, była wojowniczo protestancka, zawierała elementy teokratyczne, a jej przedstawiciele tworzyli międzynarodową sieć środowisk hugenockich i ich anglikańskich sprzymierzeńców oraz znajdowali możliwość wypowiedzi w wydawanej na emigracji prasie francuskojęzycznej. Republika uczonych wyrosła początkowo ze starszej, międzynarodowej kultury protestanckiej, obejmującej Holendrów, Szwajcarów, Niemców, Anglików i protestantów z francuskiej prowincji. Była to kultura miejska, piśmienna, skupiająca przedstawicieli wolnych zawodów i duchowieństwa, niezmiennie wroga nietolerancji absolutyzmu, zarówno francuskiego, jak i hiszpańskiego.[16] Nowa republika

Przypisy

[5] Zob. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London-Boston, George Allen and Unwin, 1981. Dobry przegląd literatury poświęconej republikanizmowi przedstawia J. G. A. Pocock, „English Historical Thought in the Age of Harrington and Locke”, *Topoi*, t. 2, 1983, s. 149-162.

[6] Na temat tego przeniesienia zob. Christopher Hill, „Radical Pirates”, w: James R. Jacob i Margaret C. Jacob, *The Origins of Anglo-American Radicalism*, London-Boston, George Allen and Unwin, 1984, s. 17-32.

[7] Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, s. 161.

- [8] Philip Jenkins, *The Making of a Ruling Class: The Glamorgan Gentry, 1640-1790*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 18.
- [9] Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and His Work (1652-172?)*, The Hague, Nijhoff, 1982, s. 102, 275.
- [10] Zob. Peter Laslett, red., *Two Treatises of Government by John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960. Na temat sposobu pomijania Locke'a przez angielskich apologetów zob. J. P. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of Party, 1689-1720*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- [11] Richard L. Ashcraft, „The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory as Bourgeois Ideology”, w: J. G. A. Pocock i Richard L. Ashcraft, *John Locke*, Los Angeles, University of California Press, Clark Library Series, 1980.
- [12] Julian H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- [13] Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, London, Temple Smith, 1972.
- [14] Margaret C. Jacob, „In the Aftermath of Revolution: Rousset de Missy, Freemasonry, and Locke's Two Treatises of Government”, w: *L'Età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, t. 1, Naples, Jovene, 1985, s. 487-521.
- [15] Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, s. 53.
- [16] Na temat tej starszej liberalnej tradycji zob. Rosalie Colie, *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Kontrola struktury

W zakresie od dalszego ciągu akapitu na s. 254 do końca s. 258 oryginał obejmuje **7 akapitów tekstu głównego**. Przekład zachowuje te same **7 akapitów**. Ostatni akapit trwa dalej na stronie 259.

Najważniejsze decyzje translatorskie

1. **Commonwealth of the 1650s** oddaję jako **Commonwealth z lat pięćdziesiątych XVII wieku**, pozostawiając angielską nazwę ustroju.
2. **Court-centered and oligarchic government** tłumaczę opisowo jako **rządy skupione wokół dworu i pozostające w rękach oligarchii**.
3. **Joined ideological forces** oddaję jako **połączyli siły ideowe**. Nie chodzi o formalny sojusz organizacyjny.
4. **Whig agents** tłumaczę jako **agenci partii wigów**, ponieważ byli politycznymi pośrednikami i propagatorami jej idei.
5. **Regicide** oddaję jako **królobójstwo**, a następnie objaśniam parlamentarny charakter egzekucji Karola I.
6. **Cachet** tłumaczę jako **prestż**, nie „urok” ani „szyk”.
7. **Levelling** oddaję jako **niwelatorskie**, zachowując związek z tradycją lewellerów.

8. **A vast Continental reputation if not a following** oznacza szeroką sławę bez równie szerokiego grona rzeczywistych zwolenników.
9. **Educability of le peuple** tłumaczę opisowo jako **zdolność ludu do przyjęcia wykształcenia**.
10. **A mere whimper** oddaję jako **ledwie słyszalna odpowiedź**, bez dosłownego i nadmiernie pogardliwego „skamlenia”.
11. **Magisterial resolution** tłumaczę jako **autorytatywne rozwiązanie**, czyli rozwiązanie mające uchodzić za miarodajne i rozstrzygające.
12. **Magistrates** oddaję jako **urzędnicy publiczni**, nie wyłącznie sędziowie.
13. **Civil law theorists** tłumaczę jako **teoretycy prawa cywilnego**, choć termin może odsyłać dokładniej do tradycji prawa rzymskiego.
14. **Adumbrations** w opisie francuskiej recepcji Locke’a rozumiem jako kolejne przeróbki i przesunięcia interpretacyjne.
15. **Precipitating the crisis** oddaję jako **bezpośrednie przyczyny kryzysu**, ponieważ chodzi o czynniki uruchamiające proces.

Miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia

1. **Commonwealth** można także przełożyć jako „republika angielska”, ale pozostawienie nazwy angielskiej lepiej zachowuje odniesienie do konkretnego ustroju lat 1649-1660.
2. Sformułowanie **who ultimately justified the swinging of the axe** jest celowo brutalne. Alternatywna wersja: „kto ostatecznie uzasadniał uderzenie topora”.
3. **Civil law theorists** może oznaczać jurystów związanych z kontynentalną tradycją prawa rzymskiego. Dokładniejsze rozwiązanie wymaga sprawdzenia pracy Juliana Franklina.
4. **A fellow freemason** odnosi się do wspólnej przynależności Schreudera i Rousseta. Przełożyłem jako „jego brat wolnomularz”, ale możliwa jest bardziej neutralna wersja: „również będący wolnomularzem”.
5. Nazwisko tłumacza występuje jako **David Mazel**. W literaturze spotyka się także formę **David Mazzel**.
6. **John Schreuder** może wymagać ujednolicenia do niderlandzkiej formy **Johan Schreuder**. W przekładzie zachowuję formę widoczną w oryginale.
7. **French provincial Protestant culture** rozumiem jako kulturę protestantów z francuskiej prowincji, nie jako jedną „prowincjonalną kulturę francuską”.
8. Ostatni akapit został przerwany dokładnie w miejscu końca strony 258. Jego dalszy ciąg zaczyna się na stronie 259 od słów odpowiadających polskiemu: „uczonych szybko jednak przekroczyła...”.

=====

Dalszy ciąg tłumaczenia

[s. 259]

uczonych szybko jednak przekroczyła lokalne ograniczenia i pobożność tego starszego porozumienia religijnego, tworząc kulturę kosmopolityczną, która była bardziej oświeceniowa niż protestancka.

Przemianę, jaka od lat osiemdziesiątych XVII wieku dokonywała się w międzynarodowej kulturze protestanckiej, dobitnie ukazują spotkania towarzyskie odbywające się w rotterdamkim domu kwakerskiego uchodźcy Benjamina Furly'ego. Jego ojciec należał w poprzednim pokoleniu do kwaków o przekonaniach republikańskich i za czasów Cromwella był burmistrzem Colchester. W latach sześćdziesiątych XVII wieku rodzina opuściła Anglię z powodu prześladowań religijnych i politycznych. Pod koniec lat osiemdziesiątych John Locke, śledzony przez duchownych szpiegów i obawiający się własnego aresztowania po śmierci tak wielu swoich wigowskich współpracowników, przepłynął przez kanał La Manche i znalazł schronienie w domu Furly'ego. Obaj swobodnie dyskutowali o polityce i filozofii w otoczeniu znakomitej biblioteki Furly'ego, zawierającej pisma niemal wszystkich najważniejszych nowożytnych teoretyków polityki, w tym rzadkie dzieła Giordana Bruna oraz różne tajne rękopisy dotyczące Spinozy. Dołączali do nich przybysze z Niemiec, reformatorzy medycyny, tacy jak van Helmontowie, a z czasem również nowo przybyli uchodźcy hugenoccy.[17] Z najbliższym kręgiem Furly'ego lub z jego biblioteką można zasadnie wiązać niektóre z najważniejszych dzieł wczesnego Oświecenia: *Dwa traktaty o rządzie* Locke'a, jego *Essay on Toleration* z 1690 roku, *Chrześcijaństwo bez tajemnic* Tolanda z 1696 roku oraz słynący z bezbożności *Traité des trois imposteurs*. Ten tajny i bezbożny rękopis przedstawiał Jezusa, Mojżesza i Mahometa jako oszustów. Został opracowany na podstawie tekstu rękopiśmiennego, który francuscy uchodźcy hugenoccy Charles Levier i Rousset de Missy pozyskali w 1711 roku z biblioteki Furly'ego.[18]

Hazard miał rację, uznając Republikę Holenderską za ośrodek wymiany, w którym *la crise* po raz pierwszy dojrzał i znalazł sposób przezwyciężenia. Jego frankocentryczny obraz Niderlandów opierał się jednak głównie na ich położeniu geograficznym oraz sile francuskojęzycznej prasy. Było to miejsce, w którym zatrzymywała się migracja i gdzie angielscy wolnomyśliciele po raz pierwszy zetknęli się z francuskimi uchodźcami hugenockimi. Republika była jednak, jak dziś wiemy, czymś więcej. Stanowiła pod koniec XVII wieku miejskie, handlowe i dyplomatyczne centrum zachodniego kapitalizmu handlowego. Jej niewielka, lecz wpływowa elita powszechnie mówiła i czytała zarówno po francusku, jak i po holendersku. Pierwsze przejawy Oświecenia na kontynencie, wprowadzenie nowej nauki, najpierw w postaci kartezjańskiej, a następnie newtonowskiej, gwałtowne wojny pamfletowe przeciw tyranii, rozwój spinozizmu i wolnomyślicielstwa oraz pojawienie się prasy periodycznej i wzorowanej na *The Spectator* były zjawiskami holenderskimi,

[s. 260]

zanim stały się zjawiskami ogólnoeuropejskimi. Nadal zbyt mało wiemy o wczesnym Oświeceniu w Republice Holenderskiej. Wiemy już jednak wystarczająco dużo, aby stwierdzić, że właśnie tam pojawili się jedni z pierwszych europejskich intelektualistów, którzy podjęli próbę zrozumienia moralnych i intelektualnych następstw kapitalizmu handlowego. Ta rzeczywistość gospodarcza i społeczna, bardziej niż jakikolwiek inny

czynnik, wyjaśnia, jak się wydaje, szczególnie radykalny kierunek, jaki Oświecenie przybrało tam w swoich początkach. Uchodźcy hugenoccy i ich przyjaciele zetknęli się z tym, co zaczęli postrzegać jako republikańską dekadencję. Niektórzy z nich, jak Rousset, zareagowali prywatnym odrzuceniem wszystkich form kalwinizmu holenderskich elit oraz wykorzystaniem idei rozwiniętych podczas rewolucji angielskiej do wywołania kolejnej rewolucji, tym razem w samej Republice.[19]

Większość protestantów dotkniętych *la crise* nie obrała jednak tak radykalnego kierunku. Kluczem do zrozumienia charakteru kryzysu w głównym nurcie międzynarodowej wspólnoty protestanckiej jest zjawisko, które można określić mianem kalwińskiego racjonalizmu. To paradoksalne określenie trafnie ujmuje pozorne sprzeczności i niejednoznaczności wspólne tak różnym poszukiwaczom nowych prawd jak anglikański uczony Isaac Newton, holenderski pastor kalwiński Balthasar Bekker i hugenocki publicysta Pierre Bayle.

Kalwiński racjonalizm pozwalał im żyć jednocześnie w dwóch światach, zachowywać wiarę i prowadzić badania naukowe, a nawet utrzymywać napięcie kryzysu we własnej świadomości bez popadania w intelektualne szaleństwo, czyli ani w ateizm, ani w religijny fanatyzm. Ich odmiana protestantyzmu wywodziła się historycznie od Kalwina, a jej rdzeń stanowił skrajny monoteizm. Dla tak pojmowanego Boga nawet prawo powszechnego ciężenia było, według Newtona, jedynie działaniem boskiej woli we wszechświecie. Bekker określał ten rodzaj protestantyzmu w swoim słynnym i błyskotliwym traktacie przeciwko magii mianem prawdziwego „monoteizmu”. [20] Takiego Boga można było czcić wszędzie: w alchemicznym laboratorium w Cambridge albo w pracowni wydawcy, gdzie, jak uchodźca Pierre Bayle, usiłowało się zarobić na życie, opracowując uniwersalny słownik. Zetknięcie z takim Bogiem mogło dosłownie umożliwić zbawienie, zwłaszcza jeśli było się byłym benedyktyńskim mnichem mieszkającym w Amsterdamie, gdzie tolerowano prostytucję oraz pokusy bardziej intelektualnego rodzaju,

[s. 261]

Publicysta związany z prasą wzorowaną na *The Spectator* i były mnich Nicolas Gueudeville wspominał, że od *libertinage*, czyli swobodnego obyczajowo i wolnomyślicielskiego trybu życia, uratowała go dopiero interwencja pobożnego kalwinisty.[21] Nie trzeba było koniecznie poświęcać życia takiemu Bogu. W niektórych przypadkach wystarczała świadomość, jak u Gueudeville’a, że Bóg i jego wyznawcy podtrzymywali uporządkowany sposób życia.

Mając w umyśle takiego Boga, można było pozwolić sobie na sceptycyzm, jak czynił to Bayle w swoim *Dictionnaire* z 1697 roku, albo pomagać młodszym, mniej pobożnym uchodźcom. Kawiarniane flirty tych młodych ludzi ze spinozyzmem, o ile Bayle o nich wiedział, nie mogły przesłonić ich protestanckiego pochodzenia. Oni zaś, długo po tym, jak zaczęli handlować zakazanymi wytworami ateizmu i tajnymi rękopisami, nadal czcili Bayle’a jako swego patriarchę. Tak porywający teizm, pogodzony z kartezjanizmem, sprawiał, że kalwiński duchowny taki jak Bekker pogardzał swoimi współbraćmi w stanie duchownym, którzy nadal posługiwali się Bogiem, aby przesłaniać władzę rozumu. Nieprzypadkowo Bekker dedykował wszystkie swoje traktaty albo burmistrzom i rajcom Amsterdamu, albo profesorom matematyki, prawnikom i lekarzom. Uważał, że zdrowy rozsądek i wykształcenie odróżniały tych ludzi od mas oraz od duchownych zabiegających o względy niższych warstw społeczeństwa, z którymi łączył ich odpowiadający sobie i podobny rodzaj niewiedzy. Bekker przygotował obszerny, oparty na dokumentacji atak na pogańskie wierzenia mas, zarówno w

kraju, jak i za granicą. Wykorzystując opisy praktyk religijnych zawarte w literaturze podróżniczej, potępiał *tovery en spokery*, czyli czary i wiarę w zjawy. Jak sam pisał, celem jego dzieła *De Betoverde Weereld* (*Świat zaczarowany*, 1691) było „wypędzenie diabła ze świata i związanie go w piekle, aby król Jezus mógł swobodnie panować na ziemi”. [22]

Tak bezkompromisowy monoteizm był jedynym wyznaniem zdolnym zniszczyć katolicyzm, zarówno władzę jego duchowieństwa, jak i jego doktryny. Antykatolicyzm Newtona przenikał całe jego życie oraz filozofię przyrody. Między innymi umożliwił mu odrzucenie scholastyki. Antykatolicyzm Bayle’a uczynił z niego przeciwnika duchowieństwa, szczególnie niechętnego pretensjom własnych wyznaniowych nadzorców. Bekker występował przeciwko ingerencji diabłów, ponieważ był przekonany, że Kościół papistowski „jest królestwem diabła”. [23] Co znamienne, ten otwarty antykatolicyzm Bekker starannie usunął ze swojego francuskiego przekładu, *Le monde enchanté* z 1694 roku. Mogło to skłonić Hazzarda i późniejszych komentatorów do przeceniania racjonalizmu Bekkera kosztem jego skrajnego kalwinizmu. Dla protestanckiej odmiany kryzysu zasadnicze znaczenie miała właśnie mieszanina, wzajemne oddziaływanie, a nawet zespolenie impulsów, które jedynie pozornie pozostawały ze sobą w sprzeczności.

[s. 262]

Spośród tych kalwińskich racjonalistów jedynie Bayle wyłamał się z historycznej logiki własnego stanowiska. Tylko on odrzucił millenaryzm. W ten sposób ukazał mądrość, jaką można wynieść z bezpośredniego, osobistego doświadczenia prześladowań zarówno ze strony absolutystów, jak i teokratów. Brak jawnego millenaryzmu u Bayle’a wiązał się, co można było przewidzieć, z jego antyklerykalizmem. Bayle był kalwinistą, który traktował ludzką historię poważnie, ponieważ obawiał się, że jedynymi beneficjentami wojen poprzedzających apokalipsę okażą się duchowni i państwowe biurokracje. Millenaryzm Newtona, nieznany w czasach Hazzarda i starannie ukryty w obszernych traktatach rękopiśmiennych, stanowił jego dziedzictwo jako prawdziwego angielskiego protestanta. Newton nienawidził pretensji anglikańskiego Kościoła Wysokiego, wyrastających z tradycji arcybiskupa Lauda, równie mocno, jak obawiał się herezji pospółstwa. [24] Millenaryzm Bekkera prawdopodobnie przeoczono, ponieważ pozostawał ukryty w napisanym po holendersku traktacie o prorocztwie Daniela. Bekker stworzył go wiosną 1688 roku, kiedy w portach wyraźnie widoczne były przygotowania holenderskiej floty, która miała wkrótce dokonać inwazji na Anglię. Wiedział wówczas, że król Francji zostanie kiedyś porażony ręką Boga. Wiedział także, że „nauki przyrodnicze (*Natuurkunde*) pozwalają nam wiedzieć więcej o ziemi niż o niebie, podczas gdy prorocy pouczają nas o Mesjaszu”. [25] Taki Bóg pozwalał swoim wyznawcom z niezwykłą pewnością wiedzieć dokładnie to, co sami chcieli wiedzieć.

Podkreślanie racjonalizmu tych różnych postaw intelektualnych nie jest błędem, pod warunkiem że przyzna się fideizmowi należne miejsce. Fakt, że Newton był alchemikiem i millenarystą, Bekker również millenarystą, a Bayle fideistą, nie daje podstaw do usuwania ich z dziejów wczesnego Oświecenia. Przeciwnie, ustalenia te, będące rezultatem współczesnych badań, wymagają, abyśmy traktowali pojęcie *la crise* poważniej niż kiedykolwiek wcześniej. Oznaczają również, że nasze definicje Oświecenia muszą zostać dostosowane do jego uczestników, tak jak widzimy ich dzisiaj. W XVIII wieku arystokraci dążący do reform mogli być panteistami, wolnomularze mogli być empirystami, uczestnicząc jednocześnie w tajnych rytuałach, a radykalni demokraci i uczeni, tacy jak Priestley, mogli być millenarystami. [26] Kategorie, którymi się posługiwali, odziedziczyli bowiem po protestanckiej odmianie

chrześcijaństwa, przekształconej przez siedemnastowieczne rewolucje skierowane przeciw absolutyzmowi, zarówno polityczne, jak i intelektualne.

Przypisy

[17] Na temat Furly'ego zob. William Hull, *Benjamin Furly and Quakerism in Rotterdam*, Philadelphia, Swarthmore College Monographs, 1941.

[18] Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, s. 218-227.

[19] Tamże, s. 88-89. Zob. także William Montague, *The Delights of Holland*, London, 1696, s. 162-164, na temat republikanizmu kupców, którego przejawy można było usłyszeć w kawiarniach; J. J. V. M. de Vet, *Pieter Rabus (1660-1702). Een Wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting. With Summary in English*, Amsterdam, Holland University Press, 1980. Na temat działalności Jacoba Campo Weyermana zob. *De Rotterdamsche Hermes*, red. A. Neuweboer, Amsterdam, 1980.

[20] Balthasar Bekker, *De Betoverde Weereld*, Leeuwarden, 1691, przedmowa. Na temat Newtonowskiej koncepcji powszechnego ciężenia jako boskiej woli zob. W. G. Hiscock, red., *David Gregory, Isaac Newton and Their Circle*, Oxford, wydanie prywatne, 1937, s. 30.

[21] Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville*, s. 29.

[22] B. Bekker, *De Betoverde Weereld*, 1691, przedmowa.

[23] Tamże, s. 656.

[24] Walter Rex, *Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, Nijhoff, 1965; Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, London, Oxford University Press, 1974.

[25] B. Bekker, *Uitlegginge van den Propheet Daniel*, Amsterdam, 1688, s. 715.

[26] Jack Fruchtman, *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late 18th Century English Republican Millenarianism*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1983.

Kontrola struktury

W zakresie od dalszego ciągu akapitu na s. 258 do końca s. 262 oryginał zawiera **8 akapitów tekstu głównego**. Przekład zachowuje **8 odpowiadających im akapitów**.

Oznaczenia stron zostały umieszczone dokładnie w miejscach fizycznego przejścia między stronami, również wtedy, gdy zmiana strony wypada wewnątrz akapitu.

Najważniejsze decyzje translatorskie

1. **The new literary republic** oddaję jako **nowa republika uczonych**, zachowując nawiązanie do *république des lettres*.
2. **Parochialism** tłumaczę jako **lokalne ograniczenia**, ponieważ „parochializm” byłby po polsku niejasny i zbyt techniczny.
3. **Essay on Toleration** pozostawiam w oryginalnej formie, ponieważ podany przez Jacob tytuł i data budzą wątpliwości bibliograficzne.
4. **Was extrapolated out of a manuscript text** oddaję ostrożnie jako **został opracowany na podstawie tekstu rękopiśmiennego**. Oryginał nie określa precyzyjnie charakteru tej zależności.

5. **Entrepôt** tłumaczę jako **ośrodek wymiany**. Termin obejmuje przepływ ludzi, książek i idei, a nie tylko funkcję handlową.
6. **Francophile characterization** oddaję jako **frankocentryczny obraz**. Chodzi o patrzenie na Niderlandy przede wszystkim przez pryzmat kultury i prasy francuskojęzycznej.
7. **Spectatorial press** tłumaczę opisowo jako **prasa wzorowana na *The Spectator***.
8. **Come to terms with the implications** oddaję jako **podjąć próbę zrozumienia następstw**, nie jako „pogodzić się” z nimi.
9. **To foment another revolution** tłumaczę jako **wywolać kolejną rewolucję**, zachowując aktywny i radykalny sens czasownika.
10. **The Protestant internationale** oddaję jako **międzynarodowa wspólnota protestancka**, unikając anachronicznej „międzynarodówki”.
11. **Enthusiasm** tłumaczę jako **religijny fanatyzm**, ponieważ chodzi o przekonanie o bezpośrednim natchnieniu i szczególnym dostępie do Boga.
12. **To keep body and soul together** oddaję jako **zarobić na życie**.
13. **Defrocked Benedictine monk** tłumaczę jako **były benedyktyński mnich**. Dokładniejsza forma zależy od rzeczywistego statusu Gueudeville’a.
14. **Heady theism** oddaję jako **porywający teizm**, zachowując sens silnego, intelektualnie odurzającego przekonania.
15. **The forbidden wares of atheism** przekładam jako **zakazane wytwory ateizmu**, częściowo zachowując metaforę handlową.

Miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia

1. *Essay on Toleration* (1690) może być błędnym oznaczeniem dzieła Locke’a. Znane *An Essay Concerning Toleration* powstało w 1667 roku, natomiast *A Letter Concerning Toleration* ukazał się po łacinie w 1689 roku i po angielsku w 1689 lub 1690 roku.
2. Zdanie o powstaniu *Traité des trois imposteurs* nie pozwala jednoznacznie ustalić, czy Levier i Rousset otrzymali z biblioteki Furly’ego pełny tekst, jego wcześniejszą wersję czy jedynie materiał wykorzystany w późniejszym opracowaniu.
3. **Defrocked** może oznaczać mnicha usuniętego ze stanu duchownego, pozbawionego habitu albo takiego, który sam porzucił zakon. Neutralne „były mnich” nie rozstrzyga tej kwestii.
4. Zdanie **that he and his followers maintained an orderly existence** jest składniowo niejasne. Zaimek *he* najprawdopodobniej odnosi się do Boga, lecz sformułowanie może również odsyłać do pobożnego kalwinisty wspomnianego wcześniej. Przekład zachowuje pierwszą interpretację.
5. **Compatible and comparable ignorance** jest celowo kąśliwym, lecz nieprecyzyjnym sformułowaniem. Obecny przekład zachowuje sens podobieństwa niewiedzy duchownych i niższych warstw, ale możliwa jest prostsza wersja: „których łączył podobny poziom niewiedzy”.

6. W zdaniu o francuskim przekładzie Bekkera autorka twierdzi, że antykatolicyzm usunął sam Bekker. Wymaga sprawdzenia, czy był rzeczywistym tłumaczem lub redaktorem tej wersji.
7. Cytat z traktatu Bekkera o Danielu ma niezgrabną składnię angielską. Przekład rekonstruuje sens: nauki przyrodnicze dają większą wiedzę o ziemi niż o niebie, podczas gdy wiedzę o Mesjaszu czerpie się od proroków.
8. W zdaniu o Priestleyu składnia wskazuje, że był on zarazem uczonym i radykalnym demokratą. Zachowałem tę podwójną charakterystykę.

Nauka i *la crise*

[s. 263]

Nowym elementem, który pojawił się równocześnie z tymi rewolucjami, była nauka, a zwłaszcza nowa filozofia mechanistyczna. Hazard dostrzegał jej znaczenie, lecz nawet on je niedoceniał. Odkąd nauczyliśmy się inaczej interpretować dyskurs naukowy i rozpoznawać zawarte w nim treści ideologiczne, lepiej rozumiemy rolę nauki zarówno w wywołaniu, jak i przezwycięzeniu *la crise*. W latach osiemdziesiątych XVII wieku można już było stwierdzić, że strażnicy religijnej ortodoksji poważnie zawiedli europejskie elity. W XVI i na początku XVII wieku zarówno teologowie katoliccy, jak i protestanci opierali metafizyczne podstawy swoich doktryn, na przykład Trójcy Świętej, transsubstancjacji i konsubstancjacji, na scholastyce, czyli arystotelizmie nauczonym w szkołach i na uniwersytetach. Jednak pod koniec lat trzydziestych XVII wieku, po konflikcie Galileusza z Kościołem oraz po opublikowaniu przez Kartezjusza *Rozprawy o metodzie* w 1637 roku, stało się jasne, że Arystoteles i Ptolemeusz nie opisują już właściwie funkcjonowania świata przyrody, ani nieba, ani ziemi. Rewolucja naukowa XVII wieku była w istocie rewolucją filozoficzną, która zastąpiła arystotelesowskie wyjaśnienie konkurencyjną koncepcją mechanistycznego wszechświata, poddawaną sprawdzianowi eksperymentu i obserwacji. W latach osiemdziesiątych XVII wieku arystotelików można było nadal spotkać niemal w każdej szkole i niemal w każdym kraju, lecz w Europie Zachodniej znajdowali się już w defensywie. Nie wyłonił się jednak jeszcze żaden powszechnie uznany pogląd, który pozwalałby zastąpić dawną teologię chrześcijaństwem zgodnym z nową nauką. Galileusz był oczywiście pobożnym katolikiem, którego nieszczęście polegało na tym, że wiedział o niebie więcej niż jego duchowni przeciwnicy, a Kartezjusz również był pobożnym chrześcijaninem, zapewne katolikiem. Żaden z nich nie czuł jednak potrzeby niesienia pociechy teologom scholastycznym, którzy rozpaczliwie usiłowali zachować ortodoksję w obliczu rozpadu arystotelesowskiej filozofii przyrody. Żaden nie mógł też przewidzieć, że ostatecznie konieczne okaże się stworzenie nowej formy chrześcijańskiej religijności, opartej w znacznej mierze na założeniach filozofii mechanistycznej. Taka właśnie synteza powstała w drugiej połowie XVII wieku wśród angielskich protestantów, których rewolucja angielska zmusiła do ponownego przemyślenia relacji między porządkiem przyrody, społeczeństwem i religią. Z czasem wszyscy chrześcijanie otwarci na nową wiedzę, od Leibniza po ojca Malebranche'a, musieli przebudować filozoficzne podstawy chrześcijaństwa tak, aby odpowiadały jednej z odmian nowej nauki.

Angielscy uczeni połowy XVII wieku, tacy jak Robert Boyle (1632-1691), atakowali arystotelizm, ponieważ uważali, że religia, której służył on za podporę, była ściśle związana z absolutyzmem. Sądziли również, że scholastyka skłania ludzi do wiary w istnienie *anima*

[s. 264]

mundi, duszy świata czuwającej nad bezpieczeństwem wszechświata, a w konsekwencji do przekonania, że na przykład woda unosi się w pustej trzcinie dlatego, iż taki ruch odpowiada jej naturze. Boyle uważał, że za pomocą podobnych koncepcji można uzasadniać zarówno magię, jak i transsubstancjację. Od lat czterdziestych do lat osiemdziesiątych XVII wieku obie stanowiły zagrożenie w oczach protestanckich reformatorów, którzy obawiali się królewskiego absolutyzmu, a więc także katolicyzmu, równie silnie jak politycznego wzburzenia wśród ludności. Jak wykazał Christopher Hill, wierzenia rozpowszechnione wśród ludu, w tym materializm, oraz znaczenie, jakie nadawały świeckim kaznodziejom albo duchowi obecnemu w każdym człowieku, rzeczywiście groziły podważeniem całego systemu ładu społecznego w rewolucyjnej Anglii.[27]

Pod wpływem obaw wywołanych tym doświadczeniem Boyle i jego przyjaciele z Royal Society, równoległe z protestanckimi teologami z Cambridge, wypracowali syntezę nauki i religii, która od lat dziewięćdziesiątych XVII wieku miała oddziaływać w całej Europie. Stanowiła ona alternatywę zarówno dla wojowniczego kalwinizmu purytańskich sekt, opierającego się wyłącznie na Biblii, jak i dla doktrynalnej sztywności katolicyzmu. Najkrócej mówiąc, ta nowa religia naturalna zakładała istnienie mechanistycznego wszechświata, kontrolowanego opatrnościowo przez Boga, lecz działającego zgodnie z uporządkowanymi, harmonijnymi i zrozumiałymi prawami. W Anglii restauracji, podobnie jak w republice uczonych, takie liberalne chrześcijaństwo okazało się niezwykle atrakcyjne. Newton zetknął się z nim jako młody student w Cambridge. Locke i Furly przyjęli jego odmienne wersje, przy czym Furly mógł dzięki temu zachować część swoich mistycznych przekonań. Jean Le Clerc, francuski uchodźca i wpływowy publicysta działający w Amsterdamie, propagował je w latach dziewięćdziesiątych XVII wieku na łamach swoich czasopism. W latach dwudziestych XVIII wieku młody francuski poeta Voltaire czerpał pierwsze lekcje metafizyki z lektury liberalnego teologa Samuela Clarke'a, który w wykładach fundacji Boyle'a z lat 1704-1705 przedstawił sposób przezwyciężenia kryzysu oparty na nauce Boyle'a i Newtona.

W odniesieniu do tego liberalnego, newtonowskiego chrześcijaństwa, niezależnie od tego, czy dostrzegamy jego załączki wśród platoników z Cambridge w latach siedemdziesiątych XVII wieku, holenderskich arminian w latach dziewięćdziesiątych czy liberalnych katolików włoskich w latach dwudziestych XVIII wieku, należy przede wszystkim podkreślić, że oferowało ono *via media*, drogę pośrednią przez gąszcz przekonań religijnych, które przez znaczną część XVII wieku miały ogromne znaczenie polityczne.[28] Uważano, że podważa scholastykę, a tym samym godzi w ultramontańskie duchowieństwo, na przykład jezuitów,

[s. 265]

a zarazem rzuca wyzwanie absolutyzmowi. Odrzucało religijność ludową wraz z jej radykalnymi powiązaniem i proponowało umiarkowaną protestancką alternatywę wobec radykalnego kalwinizmu, którego millenaryzm oraz nacisk na odrębną władzę duchowieństwa okazały się tak głęboko dzielące. Nie mniej ważne było to, że liberalne chrześcijaństwo dopuszczało, a wręcz wspierało, obserwację naukową i eksperymentowanie. Sprzyjało więc

odrodzeniu zarówno baconowskiego marzenia, jak i kartezjańskiej zapowiedzi, że nauka zapewni człowiekowi panowanie nad przyrodą.

Po 1689 roku **liberalne chrześcijaństwo zaczęło się w świadomości Europejczyków łączyć z dwoma niezwykle wydarzeniami. Pierwszym była udana i bezkrwawa rewolucja angielska, która usunęła monarchę dążącego do absolutyzmu**, ustanowiła suwerenność parlamentu, zmusiła holenderskiego stadhoudera Wilhelma Orańskiego do przyjęcia Deklaracji praw jako warunku objęcia tronu oraz wprowadziła ograniczoną tolerancję religijną wobec wszystkich angielskich protestantów, choć nie wobec katolików ani antytrynitarzy. **Drugim przełomem była nauka Newtona.** Na początku lat dziewięćdziesiątych XVII wieku liberalni duchowni anglikańscy bronili zarówno ustrojowego rozstrzygnięcia z 1689 roku, jak i syntezy newtonowskiej, łącząc jedno z drugim. W Anglii nagle ukształtował się nowy porządek ideowy: w warunkach ograniczonej tolerancji religijnej nadal istniał zdolny do działania Kościół państwowy, duchowni uzasadniali rewolucję i rządy konstytucyjne, a nauka eksperymentalna odkryła nieznane wcześniej prawa powszechne. Newtonowski system świata można było przedstawiać jako wzór stabilnego, harmonijnego i umiarkowanie chrześcijańskiego ustroju, rządzonego przez prawa, nie zaś przez arbitralną i kapryśną wolę. Była to synteza nauki i polityki, która odrzucała materializm Hobbesa, pomijała republikanizm Harringtona, a radykalnych sekciarzy, lewellerów, diggerów, kwaków i innych przedstawiała jako niebezpiecznych burzycieli porządku pozostających pod wpływem magii. Uzasadniała rewolucję polityczną bez przewrotu społecznego. Ta nowa religia naturalna pozwoliła Locke'owi bronić racjonalności chrześcijaństwa przed deizmem Tolanda. Umożliwiła także temu szanowanemu teoretykowi umowy społecznej zabieganie u zaprzyjaźnionych parlamentarzystów o zniesienie przepisów cenzorskich. Częściowo dzięki staraniom Locke'a parlament dopuścił w 1695 roku do wygaśnięcia ustawy licencyjnej. Angielska prasa drukarska uzyskała wówczas swobodę, której dorównywała jedynie francuskojęzyczna prasa Republiki Holenderskiej.

Angielski model społeczeństwa i rządów, którego centralnym elementem było liberalne chrześcijaństwo newtonowskie, zawiązały tysiące wykształconych Europejczyków, mieszkających głównie w miastach. Często po raz pierwszy dowiadywali się oni o nim z francuskojęzycznych czasopism albo z przekładów tekstów angielskich przygotowywanych przez uchodźców hugenockich lub holenderskich uczonych, takich jak 's-Gravesande. W drugim dziesięcioleciu XVIII wieku powstała nowa forma życia towarzyskiego, której uczestnicy oddawali cześć Bogu nauki newtonowskiej, nazywanemu Wielkim Architektem, nieformalnie rozszerzali granice tolerancji oraz afirmowali angielski empiryzm z jego zamiłowaniem do klasyfikowania i kolekcjonowania

[s. 266]

W sensie instytucjonalnym wolnomularstwo rozpoczęło działalność w Londynie w 1717 roku, a jego przywódcy wywodzili się ze środowisk newtonowskich i wigowskich. Jego korzenie sięgały jednak lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, co znamienne, do kręgów wolnomyslicielskich działających w obrębie partii wigów. Już około 1710 roku uchodźcy hugenoccy w Hadze, przy udziale Tolanda, wypracowali pewną odmianę zgromadzenia masońskiego. Najwcześniejsza loża na kontynencie powstała prawdopodobnie w Rotterdamie w 1720 roku.[29] W latach trzydziestych XVIII wieku wolnomularstwo pojawiło się w Paryżu, ku wielkiemu zaniepokojeniu władz. Oficjalnie w Niderlandach zaistniało dopiero w 1734 roku, a wolnomularze stanowili już wówczas trzon lobby angielsko-holenderskiego.

Włoscy arystokraci zakładali łoża w Neapolu w latach czterdziestych XVIII wieku. Mimo prześladowań w krajach katolickich **wolnomularstwo rozwijało się pomyślnie aż po epokę rewolucji demokratycznych. W sensie społecznym stało się ono jednym z najważniejszych ogniw łączących liberalny i oświeceniowy sposób przezwyciężenia *la crise* z kontynentalnym środowiskiem**, z którego w późniejszej epoce wyłonili się zarówno wizjonerzy, jak i ludzie rozczarowani istniejącym porządkiem.[30]

Podobnie jak **nauka Newtona, połączona z liberalnym protestantyzmem i tworząca nową religię naturalną, wskazywała jeden ze sposobów przezwyciężenia *la crise*, tak nowa filozofia mechanistyczna początku XVII wieku należała do przyczyn tego kryzysu**. Wielkim intelektualnym rewolucjonistą stulecia był René Descartes, zmarły w 1650 roku. W *Rozprawie o metodzie* dowodził, że wszelkie poznanie rozpoczyna się w umyśle jednostki, nie zaś od nakazów i dogmatów podawanych przez duchowieństwo, które sceptycy tak łatwo wystawiali na pośmiewisko. **Według Kartezjusza nauka opierała się na przyjmowanym przez jednostkę założeniu, że Bóg nie będzie jej zwodził ani systematycznie zniekształcał ludzkiego postrzegania przyrody. Celem nauki stało się matematyczne sformułowanie praw mechanicznych rzeczywiście odpowiadających fizycznej rzeczywistości**. Kartezjusz zbudował obraz mechanistycznego wszechświata na podstawie logicznych konstrukcji i hipotez, pozostawiając jednak niejasną dokładną rolę dalszych eksperymentów. **Kartezjanizm nie przynosił pocieszenia scholastykom. Tak radykalnie oddzielał materię od ducha, że czynił zbędną również koncepcję *anima mundi*, duszy świata, którą zwalczał Boyle. Właśnie to rozdzielenie stanowiło wielkie niebezpieczeństwo kartezjanizmu**. Nie wyjaśniał on bowiem dostatecznie, jak ponownie powiązać materię z duchem w taki sposób, aby zagwarantować przewagę ducha nad materią, Boga nad przyrodą i chrześcijaństwa nad pogańskim naturalizmem.

Wielu europejskich protestantów, zarówno w Anglii, jak i w Niderlandach, od lat czterdziestych XVII wieku i długo później uważało jednak, że kartezjanizm przede wszystkim obala scholastykę, a zarazem umożliwia

Przypisy

[27] Podstawową pracą poświęconą Boyle'owi jest James R. Jacob, *Robert Boyle and the English Revolution*, New York, Burt Franklin, 1977; na temat tego społecznego nieporządku zob. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, London, 1972.

[28] Zob. Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1688-1720*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1976; Vincenzo Ferrone, *Scienza, Natura, Religione: Mondo Newtoniano e Cultura Italiana nel Primo Settecento*, Naples, Jovene, 1982.

[29] Margaret C. Jacob, „The Knights of Jubilation: Masonic and Libertine”, *Quaerendo*, t. XIV, nr 1, 1984, s. 63-75.

[30] Margaret C. Jacob, „In the Aftermath of Revolution”, s. 519-521.

Kontrola struktury

Od nagłówka **SCIENCE AND LA CRISE** do końca strony 266 oryginał zawiera **7 akapitów tekstu głównego**. Przekład zachowuje **7 akapitów**.

Siódmy akapit nie kończy się na stronie 266. Jego dalszy ciąg rozpoczyna stronę 267 od słów odpowiadających polskiemu: „rozwój nauki chrześcijańskiej”.

Najważniejsze decyzje translatorskie

1. **The language of science** oddaję jako **dyskurs naukowy**, ponieważ autorka mówi o ideologicznych znaczeniach wypowiedzi naukowych, nie o samym słownictwie.
2. **Mechanical universe** i **mechanical philosophy** tłumaczę jako **mechanistyczny wszechświat** i **filozofia mechanistyczna**.
3. **Progressive Christians** oddaję jako **chrześcijanie otwarci na nową wiedzę**, unikając współczesnych skojarzeń z teologią progresywną.
4. **Anima mundi** pozostawiam po łacinie i objaśniam jako **duszę świata**.
5. **The power they gave to lay preachers** rozumiem jako autorytet i społeczne znaczenie, jakie wierzenia te nadawały świeckim kaznodziejom.
6. **Natural religion** zachowuję jako **religia naturalna**, zgodnie z terminologią historyczno-filozoficzną.
7. **Via media** pozostawiam w łacinie i objaśniam jako **drogę pośrednią**.
8. **A viable national church** tłumaczę jako **zdolny do działania Kościół państwowy**, nie „żywy Kościół narodowy”.
9. **Disorderly magicians** oddaję jako **burzyciele porządku pozostający pod wpływem magii**. Jest to polemiczna charakterystyka radykalnych sekt, nie neutralny opis.
10. **The reasonableness of Christianity** tłumaczę jako **racjonalność chrześcijaństwa**.
11. **Social gathering** w kontekście genezy masonerii oddaję jako **forma życia towarzyskiego** lub **zgromadzenie masońskie**, zależnie od stadium instytucjonalizacji.
12. **Continental breeding ground** tłumaczę opisowo jako **kontynentalne środowisko, z którego wylonili się...**, unikając pejoratywnej „wylęgarni”.
13. **All enquiry begins within the mind of the individual** oddaję jako **wszelkie poznanie rozpoczyna się w umyśle jednostki**, ponieważ zdanie ma sens epistemologiczny.
14. **Continuing experimentation** tłumaczę jako **dalsze eksperymenty**, nie jako nieustanne eksperymentowanie bez określonej funkcji.
15. **Pagan naturalism** oddaję jako **pogański naturalizm**, zachowując kategorię używaną przez autorkę.

Miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia

1. Zdanie o *anima mundi*, ruchu wody, magii i transsubstancjacji jest skrótowe. Przekład rekonstruuje argument Boyle’a: przypisywanie materii wewnętrznych właściwości i skłonności mogło uzasadniać zarówno praktyki magiczne, jak i katolicką doktrynę przemiany substancji.
2. **Restoration England** oddaję jako **Anglia restauracji**. W wersji ostatecznej można rozważyć bardziej objaśniającą formę: „Anglia po restauracji Stuartów”.
3. **Liberal Christianity** oznacza tutaj siedemnastowieczne chrześcijaństwo umiarkowane, tolerancyjne i godzone z nową nauką, nie późniejszy liberalizm teologiczny.

4. **The political settlement of 1689** oddają jako **ustrojowe rozstrzygnięcie z 1689 roku**. Alternatywą jest „porządek ustrojowy ustanowiony w 1689 roku”.
5. Określenie **disorderly magicians** może również zostać przełożone jako „niezdyscyplinowani wyznawcy magii”, lecz wersja ta słabiej oddaje polityczne znaczenie zarzutu.
6. **Licensing Act** tłumaczę jako **ustawa licencyjna**. W ostatecznej redakcji można pozostawić angielską nazwę i dodać krótkie objaśnienie.
7. Twierdzenie o pierwszej loży kontynentalnej w Rotterdamie ma charakter ostrożny. Autorka używa słowa *probably*, co zachowuję jako „prawdopodobnie”.
8. Ostatni akapit kończy się w połowie zdania zgodnie z rzeczywistą granicą strony 266.

=====

Dalszy ciąg tłumaczenia

[s. 267]

rozwój nauki chrześcijańskiej. Na kontynencie ten protestancki kartezjanizm, którego jednym z najznakomitszych przedstawicieli był Bekker, rozpowszechnił się wśród świeckich oraz sprzymierzonych z nimi duchownych działających na uniwersytetach. Protestanci opierający swoją wiarę przede wszystkim na dosłownym autorytecie Biblii, tacy jak Voet, kalwiński duchowny z Utrechtu, atakowali kartezjanizm jako ateizm i religijny fanatyzm. Próbowali zwrócić ludność przeciwko świeckim władzom miejskim, które popierały nauczanie filozofii Kartezjusza na uniwersytecie. Voet ostrzegał, że w świecie rządzonym wyłącznie przez bezosobowe prawa mechaniczne starszyzna porzuci swoje zobowiązania wobec reformacji.[31]

Spory o konsekwencje kartezjanizmu, które wybuchały od lat pięćdziesiątych XVII wieku, zapowiadały *la crise*. Szczególnie ostro przebiegały w miastach holenderskich, lecz pod koniec lat sześćdziesiątych XVII wieku kartezjanizm został już zaakceptowany na Uniwersytecie w Lejdzie i w innych ośrodkach. Kalwińscy racjoniści uznawali go za więcej niż wystarczające wyjaśnienie praw rządzących porządkiem materialnym. W świecie, któremu dobrobyt zapewniały owoce kapitalizmu handlowego, potrzeba stałego prowadzenia eksperymentów nie wydawała się sprawą pilną. Kiedy w Lejdzie utworzono laboratorium, służyło ono wyłącznie do ilustrowania praw nauki kartezjańskiej.

Jedynie w Anglii lat pięćdziesiątych XVII wieku związek kartezjanizmu z ateizmem wydawał się wyraźnie widoczny. Początkowe zainteresowanie Kartezjuszem, rozwijane przede wszystkim przez platoników z Cambridge, przerodziło się tam w niechęć z przyczyn właściwych miejscowemu doświadczeniu rewolucji społecznej. Angielscy uczeni i filozofowie zwrócili się przeciwko Kartezjuszowi w sytuacji, w której Hobbes i radykalne sekty wysunęli herezje materialistyczne i mortalistyczne. Nigdzie indziej w ówczesnej protestanckiej Europie środowiska naukowe nie odrzuciły kartezjanizmu równie zdecydowanie. Jednym z istotnych skutków tej sytuacji była łatwość, z jaką młody student Cambridge, taki jak Newton, mógł pod koniec lat sześćdziesiątych XVII wieku odwrócić się od Kartezjusza właśnie dlatego, że, jak pisał, „jego filozofia prowadzi wprost do ateizmu”.[32] Newton nie był ani bardziej, ani mniej pobożnym chrześcijaninem niż Bekker

czy filozofowie przyrody z Lejdy, lecz świat społeczny, w którym żył, był znacznie mniej stabilny niż ten, którym rządzą holenderscy *burgemeesters* i *regenten*.

Kartezjański porządek materialny cechowała przede wszystkim niewzruszona stabilność. Jego Bóg miał wiele cech władcy absolutnego, a obowiązywanie praw przyrody zależało w dużej mierze od przyjętego założenia, że Bóg jest prawdomówny. Nie dziwi więc, że kartezjanizm powoli, lecz systematycznie zdobywał wpływy w bastionie Antychrysta,

[s. 268]

czyli królestwie Ludwika XIV. Szkoły i uniwersytety francuskie nadal uparcie nauczały Arystotelesa, ale już w latach siedemdziesiątych XVII wieku paryscy teoretycy wprowadzili kartezjanizm do świata salonów. Stał się on filozofią zarówno arystokratyczną, jak i mieszczańską, a zarazem częścią kultury ludzi dobrze wychowanych. Kartezjanizm dostarczał argumentów na rzecz absolutyzmu oraz dominacji nad społeczeństwem tych samych grup, które potrafiły opanować nową naukę. W *La Pluralité des Mondes* z 1686 roku Fontenelle, członek Akademii i kartezjanin, przedstawił swoją filozofię przyrody jako kosmiczne uzasadnienie istniejącego porządku, czyli absolutyzmu oraz podtrzymywanego przez niego sztywnego systemu społecznego.[33] Książka doczekała się dziesiątków wydań francuskich oraz przekładów na inne języki. Kartezjanizm mógł podważyć podstawy scholastyki i przez to wywołać napięcia między środowiskami świeckimi a duchowieństwem we francuskim życiu intelektualnym. Przede wszystkim jednak pozwalał swoim zwolennikom uwolnić się od wątpliwości, dzięki czemu ich kryzys był stosunkowo łagodny w porównaniu z doświadczeniami francuskich hugenotów, holenderskich republikanów i angielskich wigów w latach osiemdziesiątych XVII wieku. Kiedy francuskie środowisko naukowe wykorzystywało kartezjanizm do wspierania absolutyzmu, jednym z pierwszych autorów, którzy zaatakowali pocieszenie oferowane przez nowych uczonych stronnikom monarchii, był, co nie dziwi, francuski protestant Denis Vairasse w *Histoire des Sévarambes* z lat 1677-1678.[34]

Kartezjanizm miał jednak także ciemną stronę, która niepokoiła nawet jego najbardziej gorliwych zwolenników popierających absolutyzm. Jak pogodzić ducha z materią, skoro materialne wiry krążyły w przestrzeni i zderzały się wyłącznie z innymi ciałami materialnymi?[35] Niebezpieczeństwo filozofii mechanistycznej od początku polegało na tym, że mogła się ona przekształcić w materializm. W pierwszej połowie XVII wieku Hobbes ukazał tę możliwość, budząc przerażenie wszystkich swoich chrześcijańskich przeciwników. W latach osiemdziesiątych stało się jasne, że najwybitniejszy filozof poprzedniego pokolenia rozpoczął od lektury Kartezjusza, a doszedł do nowej i niezwyklej postaci materializmu. Benedictus Spinoza (1632-1677) przeciął węzeł gordyjski dualizmu ducha i materii, twierdząc, że istnieje tylko jedna substancja, zarazem materialna i duchowa.

Wywodząc się z żydowskiej społeczności Amsterdamu i jej kabalistycznych tradycji intelektualnych, Spinoza doszedł do twierdzeń metafizycznych, którym sam nadał znaczenie polityczne w *Tractatus Theologico-Politicus*

[s. 269]

z 1670 roku. Jeżeli duch i ciało stanowią jedność, naszym losem rządzi konieczność. Życie zgodne z własnym przeznaczeniem wymaga więc wolności: nie tylko wolności handlu, lecz także swobody wiary i lektury, uczestnictwa w instytucjach obywatelskich oraz praktykowania wybranej religii, o ile zachowany zostaje spokój polityczny. Współcześni określali tę filozofię wolności mianem ateizmu. Mniej pejoratywnymi nazwami były

spinozizm i panteizm, przy czym drugi termin wprowadził John Toland w 1705 roku.[36] Spinozizm zajmuje centralne miejsce w *la crise*. Można było go przyjąć po porzuceniu scholastyki, o ile kiedykolwiek się do niej należało, po pierwszych próbach zgłębiania nowej literatury naukowej, po okresie fascynacji Kartezjuszem, a następnie po rozczarowaniu absolutystycznymi skłonnościami francuskich kartezjan. Do spinozizmu mógł przygotować materializm Hobbesa, choć nie jego poglądy polityczne. Typowy zwolennik tego nurtu był zapewne lekarzem, prawnikiem lub publicystą, a więc wykształconym przedstawicielem świeckiej warstwy zawodowej, który niechętnie znosił pouczenie go przez duchownych, co powinien myśleć. **Spinozizm przyciągał wolnomyślicieli albo sam ich tworzył we wszystkich częściach warstw piśmiennych, najpierw w Niderlandach, następnie w Anglii, a wreszcie we Francji.** W latach osiemdziesiątych XVII wieku idee Spinozy zostały już przełożone z łaciny na angielski, a w Republice Holenderskiej krążyły również w postaci tajnych rękopisów napisanych prostą francuszczyzną. Nasza wiedza o źródłach wczesnego spinozizmu, jego rzeczywistych zwolennikach i ludziach przekazujących jego idee pozostaje niepełna. Wiemy jednak, że nurt ten był szeroko rozpowszechniony.

W latach dwudziestych XVIII wieku panteizm spotykano już wszędzie,[37] a jego rozwój był niezamierzonym następstwem nowej nauki. Bez Kartezjusza nie byłoby Spinozy, a bez Spinozy nie byłoby panteizmu, niezależnie od tego, ile innych tradycji intelektualnych, w tym pisma Giordana Bruna, można zasadnie wskazać jako źródła tej szczególnie groźnej herezji wczesnego Oświecenia.

Nowa nauka we wszystkich swoich odmianach otwierała umysły, które w innych okolicznościach mogłyby zadowolić się wyjaśnianiem przyrody przez odwołanie do jej wewnętrznych właściwości oraz do codziennego doświadczenia. **Stanowiła również alternatywę wobec siedemnastowiecznego sceptycyzmu, który sam był jedną z cywilizowanych reakcji na nieustanne wojny religijne epoki wczesnonowożytnej.** Nauka podniosła ponadto dzieło Boga do rangi równej Jego słowu. W rezultacie dosłowna lektura Biblii stawała się mniej potrzebna, a w przypadku heliocentryzmu wręcz niemożliwa. W tym sensie

[s. 270]

obniżała rangę języka Biblii i osłabiała oddziaływanie grup wyznaniowych, które opierały swoją odrębność na szczególnych interpretacjach Pisma Świętego.

Nowa nauka była najważniejszym źródłem argumentów przeciwko czarownikom, cudom i szczególnym objawieniom. Jednym z najbardziej widocznych przejawów *la crise* w latach osiemdziesiątych XVII wieku był ogólnoeuropejski atak na zjawisko, które współcześni określali mianem *enthusiasm*. Chodziło o mistyczną religijność i powoływanie się przez członków sekt na wewnętrzne światło. Kiedy francuscy prorocy, grupa hugenotów z Sabaudii, wystąpili przeciwko Ludwikowi XIV w pierwszych latach wojny o sukcesję hiszpańską (1702-1713), angielscy i holenderscy protestanci wychwalali ich bohaterstwo, a najbardziej millenarystycznie nastawieni obserwatorzy uznali powstanie za znak zbliżającego się końca świata. Kiedy prorocy rzeczywiście pojawili się na ulicach Londynu, wspierani przez bliskiego przyjaciela Isaaca Newtona, Fatia de Duilliera, władze ich aresztowały, lekarze uznali za obłąkanych, a wolnomyśliciele za ludzi zwiedzionych przez przesąd. Liberalni anglikanie dowodzili, że nowa nauka tworzy podstawę religii naturalnej, a zarazem spoiwo społeczne, dzięki któremu uporządkowane, publiczne przeżywanie boskości stawało się nieskończenie bardziej wartościowe niż prywatne objawienia świętego. Wygnani francuscy

prorocy zaczęli wędrować po Anglii i Szkocji, a następnie po Niderlandach i Niemczech, samotnie poszukując nowych wyznawców. Kiedy Benjamin Furly zobaczył ich kazania w Rotterdamie, przeraził go ich religijny fanatyzm.[38]

Trzeba podkreślić, że wykorzystywanie nauki do odrzucania magii często nie było dziełem samych uczonych. Zarówno Boyle, jak i Newton wierzyli w jakąś postać przyszłej apokalipsy. Boyle uznawał możliwość magicznych uzdrowień, choć potępiał pretensje alchemików. Newton przez całe życie potajemnie zajmował się alchemią. W Niemczech Leibniz interesował się astrologią. Zaprzyjaźnieni z nimi duchowni obawiali się, że zaprzestanie sądowego ścigania czarownic może zaszkodzić religii. Mimo to pod koniec XVII wieku angielscy sędziowie faktycznie przestali prowadzić takie procesy. W Niderlandach na początku lat trzydziestych XVIII wieku duchowieństwo kalwińskie rozpoczęło natomiast gwałtowne prześladowania libertynów i homoseksualistów, podczas gdy czarownice niemal całkowicie zniknęły już z listy jego głównych przeciwników.[39]

To nowa nauka, interpretowana przez wykształconych świeckich końca XVII i początku XVIII wieku, ostatecznie usunęła z dyskursu ludzi wykształconych przesady ludu, jak je wówczas określano. *La crise* wywołały interpretacje, jakie nadawano filozofiom przyrody Kartezjusza, Spinozy, Boyle'a i Newtona. Kryzys został natomiast przezwyciężony dzięki powstaniu elitarnej kultury oświeconej, która w wielu przypadkach pozostawała chrześcijańska, lecz stanowczo odrzucała wszelkie roszczenia do

[s. 271]

osobistego objawienia lub posiadania magicznej mocy. Ich miejsce zajęło liberalne chrześcijaństwo połączone z nową nauką. Z tej najbardziej intelektualnej postaci religijności wykluczona była ogromna większość Europejczyków.

Przez cały XVIII wiek religijność europejskich mas oraz ludów spoza Zachodu nadal budziła lęk zarówno ludzi pobożnych, jak i przedstawicieli Oświecenia. Dla takich sekularystów jak Voltaire, którzy porównywali społeczeństwa pogańskie nawet z najbardziej oświeconymi ustrojami europejskimi, coraz silniejsza stawała się jednak pokusa przedstawiania tych pierwszych jako utopii, tworzenia Eldorado. Pod pewnością siebie zrodzoną przez nową naukę kryły się jednak poważne wątpliwości dotyczące cnót ludzi sprawujących władzę i grup trwale zakorzenionych na uprzywilejowanych pozycjach w każdym społeczeństwie zachodnim.

W okresie od około 1680 do 1720 roku wykształceni Europejczycy zmagali się z wojnami kontynentalnymi wywołanymi przez francuski absolutyzm, odrzucili fanatyzm religijny i przekonanie o bezpośrednim natchnieniu, odkryli w nauce i deizmie szanowane alternatywy oraz stworzyli kulturę świecką w znacznej mierze odporną na potępienia ze strony ortodoksyjnego duchowieństwa, zarówno protestanckiego, jak i katolickiego. W połowie XVIII wieku dla myślicieli liberalnych i świeckich stało się jednak jasne, że elementy *ancien régime* w każdym kraju kontynentalnym zdecydowanie opierają się wszelkim próbom oświeconych reform. Początkowo filozofowie sądzili, że realna alternatywa znajduje się po drugiej stronie kanału La Manche, w porządku społecznym i politycznym stworzonym przez ustrojowe rozstrzygnięcie rewolucji 1689 roku. Tak przynajmniej nauczał Voltaire, a francuskojęzyczna i anglofilaska prasa Republiki Holenderskiej prowadziła zakrojoną na szeroką skalę propagandę, przedstawiając system angielski jako przeciwieństwo tyranii i niesprawiedliwości. Skoro dziś wiemy, jak zasadniczą rolę w narodzinach europejskiego

Oświecenia odegrały angielska nauka i rewolucyjna teoria polityczna, trwałość tej idealizacji systemu angielskiego nie powinna nas dziwić. Oświecenie nadal jednak zdumiewała odporność starego porządku, uporczywe trwanie książąt i duchownych długo po tym, jak liberalni reformatorzy wyegzorcyzmowali ich we własnych umysłach.

Przypisy

- [31] Thomas Arthur McGahagan, „Cartesianism in The Netherlands, 1639-76: The New Science and the Calvinist Counter Reformation”, rozprawa doktorska, University of Pennsylvania, 1976.
- [32] Margaret C. Jacob, *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, New York, Alfred Knopf, 1987, rozdz. 3, praca zapowiadana jako przygotowywana do publikacji.
- [33] Geoffrey Vincent Sutton, „A Science for a Polite Society: Cartesian Natural Philosophy in Paris during the Reign of Louis XIII and Louis XIV”, rozprawa doktorska, Princeton University, 1982.
- [34] Erica Harth, *Ideology and Culture in Seventeenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- [35] Zob. Aram Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- [36] John Toland, *Socinianism Truly Stated: Being an Example of Fair Dealing in All Theological Controversy. To Which Is Prefixed Indifference in Disputes. Recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend*, London, 1705.
- [37] Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française de la Révolution*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
- [38] Margaret C. Jacob, *The Newtonians*, rozdz. 7.
- [39] Theo van der Meer, *De wesentlijke sonde van Sodomie en andere vuyligheden. Sodomietenvervolging in Amsterdam 1730-1811*, Amsterdam, 1984, s. 11-12.

Kontrola struktury

Od dalszego ciągu akapitu na stronie 267 do końca artykułu na stronie 271 oryginał zawiera **13 akapitów tekstu głównego**. Przekład zachowuje **13 odpowiadających im akapitów**.

Oznaczenia stron zostały wstawione dokładnie w miejscach fizycznego przejścia między stronami, także wewnątrz akapitów.

Najważniejsze decyzje translatorskie

1. **Christian science to flourish** oddaję jako **rozwój nauki chrześcijańskiej**, zachowując ciągłość zdania rozpoczętego na stronie 266.
2. **Enthusiasm** tłumaczę zależnie od kontekstu jako **religijny fanatyzm, przekonanie o bezpośrednim natchnieniu** albo pozostawiam termin angielski przy pierwszym objaśnieniu.
3. **Material and mortalist heresies** oddaję jako **herezje materialistyczne i mortalistyczne**. Mortaliści odrzucali naturalną nieśmiertelność duszy.

4. **Its God possesses many absolutist qualities** tłumaczę jako stwierdzenie, że Bóg kartezjański miał cechy władcy absolutnego.
5. **The laws of nature hang largely upon his perceived honesty** rekonstruuje jako zależność praw przyrody od założenia, że Bóg jest prawdomówny.
6. **Polite society** oddaję jako **kultura ludzi dobrze wychowanych**, nie „uprzejme społeczeństwo”.
7. **Scientific mandarins** tłumaczę opisowo jako **nowi uczeni**, ponieważ dosłowne „mandaryni nauki” byłoby zbyt publicystyczne.
8. **Necessity rules our fate** oddaję jako **naszym losem rządzi konieczność**, zachowując deterministyczny sens wywodu.
9. **To live out one's destiny** tłumaczę jako **żyć zgodnie z własnym przeznaczeniem**.
10. **Transmitters** oddaję jako **ludzie przekazujący idee**, unikając sztucznego „transmitterzy”.
11. **Most virulent heresy** tłumaczę jako **szczególnie groźna herezja**, uwzględniając perspektywę współczesnych.
12. **Elevated God's work to the status of his word** oddaję jako podniesienie dzieła stworzenia do rangi równej objawionemu słowu Boga.
13. **Special illuminations** tłumaczę jako **szczególne objawienia**, nie jako „iluminacje”.
14. **Social cement** oddaję jako **spoiwo społeczne**.
15. **Polite discourse** tłumaczę jako **dyskurs ludzi wykształconych**, nie „uprzejmy dyskurs”.

Miejsca niepewne lub wymagające sprawdzenia

1. Autorka stosuje formę **Voet**, podczas gdy pełna zlatynizowana forma nazwiska brzmi **Gisbertus Voetius**. W ostatecznej redakcji warto rozważyć formę „Voetius”.
2. Cytat Newtona „his philosophy leads directly to atheism” wymaga sprawdzenia w źródle wskazanym przez Jacob, szczególnie pod względem dokładnego brzmienia.
3. Tytuł Fontenelle’a w oryginale zapisano jako *La Pluralité des Mondes*. Pełny tytuł dzieła brzmi *Entretiens sur la pluralité des mondes*.
4. Sformułowanie **metaphysical definitions that he himself labelled political** jest niejasne. Przełożyłem je jako twierdzenia metafizyczne, którym Spinoza nadał znaczenie polityczne.
5. Przypis 37 podaje tytuł pracy Vernière’a jako *Spinoza et la pensée française de la Révolution*. Znany tytuł brzmi *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. W tekście przypisu zachowałem formę widoczną na stronie, ale wymaga ona sprawdzenia bibliograficznego.
6. Oryginał określa francuskich proroków jako hugenotów **from the Savoy**. Historycznie najpewniej chodzi o kamizardów z Sewennów. Nie poprawiłem autorki i przełożyłem dosłownie jako „z Sabaudii”. To miejsce wymaga weryfikacji.

7. Nazwisko przyjaciela Newtona zapisano jako **Fatio de Duillier**. Pełna forma to Nicolas Fatio de Duillier.
8. **The private illuminations of the saint** może oznaczać prywatne objawienia osoby uważającej się za świętą, niekoniecznie kanonizowanego świętego.
9. **The powerful and the entrenched** oddaję opisowo jako ludzi sprawujących władzę i grupy trwale zakorzenione na uprzywilejowanych pozycjach.
10. **Revolution Settlement of 1689** tłumaczę jako **ustrojowe rozstrzygnięcie rewolucji 1689 roku**. Możliwa jest również forma „porządek ustrojowy ustanowiony po rewolucji 1688-1689”.
11. Ostatnia metafora **mentally exorcized them** została zachowana jako „wyegzorcyzmowali ich we własnych umysłach”, ponieważ autorka celowo posługuje się językiem religijnym.