

Pierre Bayle

Słownik historyczny i krytyczny Wybór II

DRAFT

Przekład:

Przemysław Chmielewski, Marta Chojnacka, Adam Fedyniuk, Paweł Gąska,
Tomasz Głinski, Adam Grzeliński, Paulina Karbownik, Kinga Kaśkiewicz,
Mateusz Klonowski, Dawid Kolasa, Aleksandra Konrad, Dominika Kosiewicz,
Jakub Maciejewski, Tomasz Markiewka, Anna Markwart, Hanna Piątkiewicz,
Mieszko Radecki

Wprowadzenie i redakcja naukowa:

Adam Grzeliński, Kinga Kaśkiewicz, Anna Markwart

Toruń 2020

Spis treści

Wprowadzenie
Projekt słownika krytycznego
Abimelek
Dawid
Dicearch
Hobbes
Machiavelli
Nicole
Paulicjanie
Rorarius
Rufinus
Simonides
Socyn

Wprowadzenie

Nie pytam teraz, jak predykant Jurieu miał bezczelność prześladować mądrego Bayle’a za to, że nie aprobował wszystkich czynów dobrego króla Dawida; pytam jednak, jak można było ścierpieć, aby nędzny Jurieu niepokoił człowieka takiego jak Bayle?

Voltaire, *Słownik filozoficzny* (hasło „Dawid”), przeł. M. Skrzypek, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015, s. 173.

W dorobku Pierre’a Bayle’a (1647–1706), francuskiego filozofa i historyka *Słownik historyczny i krytyczny* zajmuje szczególne miejsce. Wydany po raz pierwszy w roku 1696, następnie zaś, znacznie rozszerzony, w 1702, miał stanowić kompendium wiedzy historycznej, dotyczącej przede wszystkim ważnych postaci, o których inne słowniki – jak chociażby cieszące się podówczas sławą dzieło Louisa Morériego *Grand Dictionnaire historique, ou la mélange curieux de l’histoire sacrée et profane* (*Wielki słownik historyczny lub antologia historii świętej i świeckiej*, 1674) – podawały informacje błędne lub które po prostu przemilczały. Taki zresztą zamiar przyświecał Baylowi, gdy w październiku 1689 roku zasiadał do spisywania swego dzieła: czytelnicy mieli otrzymać pracę nie tylko historyczną, opisującą istotny fragment ich świata, ale też krytyczną, bo korygującą wcześniejsze, niepewne ustalenia. Już jednak pierwsze spojrzenie na karty *Słownika* budzić mogło zdumienie i zaciekawienie: oprócz zasadniczej treści w większości osobowych haseł – krótkiej i często niewyczerpującej – a także mnóstwa umieszczonych na marginesach przypisów, które odsyłały do dzieł wcześniejszych, największą część *Słownika* stanowiły rozległe przypisy rzeczowe, w których Bayle umieszczał swoje własne przemyślenia. To one właśnie przyciągały uwagę czytelników – zarówno mu współczesnych, jak i późniejszych.

W 1697 roku, kiedy ukazał się *Słownik*, jego autor był już znanym autorem i redaktorem. Od marca 1684 roku do lutego roku 1687 wydawał *Nouvelles de la République des Lettres* (*Nowiny z Rzeczypospolitej Literatów*), będące pierwszym periodykiem publikującym recenzje ukazujących się wówczas książek (czasopismo to ukazywało się z przerwami do roku 1718). Dzięki tej pracy Bayle zdobył liczne kontakty naukowe, które później zaowocowały podczas pracy nad *Słownikiem*. Z uznaniem wypowiadali się o nim we Francji Pierre Daniel Huet, Nicolas Malebranche i Antoine Arnauld, w Niemczech Gottfried Wilhelm Leibniz, w Anglii zaś Robert Boyle, John Locke i Anthony Ashley Cooper Shaftesbury. Drugim powodem sławy, a przy tym okazją do zdobycia opinii autora kontrowersyjnego, były opublikowane w tym czasie książki: *Lettre sur la comète* (1682), wznawiana później jako *Pensées diverses sur la comète* (*Myśli różne o komecie*), w której Bayle podjął temat krytyki religijnych zabobonów i nawoływał do tolerancji religijnej, *Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimburg* (*Ogólna krytyka historii kalwinizmu P. Maimburga*, 1683), w której przeciwstawiał się stronnictwu ukazaniu kalwinistów. Prace te zawierały hasła swobody intelektualnej i otwartości religijnej, czemu trudno się dziwić: ich autor sam był uchodzącą religijnym, który znalazł schronienie w tolerancyjnym Rotterdamie. Poza wydźwiękiem społecznym, dziełami tymi zabierał Bayle głos w ówczesnych polemikach religijnych i politycznych. Widać to zwłaszcza w kolejnej pracy: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, Contrain-les d'entrer* (*Filozoficzny komentarz do słów Jezusa Chrystusa „Zmuszaj do wejścia”*, 1686). Przedstawiała ona nie tylko krytyczny stosunek autora do kościelnych dogmatów, ale też wchodziła w polemikę w sprawach doraźnych, sytuacji protestantów pod koniec XVII stulecia – zarówno tych, którzy uciekli z katolickiej Francji Ludwika XIV, jak i tych, którzy tam pozostali.

Na współczesną recepcję pism Bayle'a, w tym najslawniejszego z nich, *Słownika historycznego i krytycznego*, wpływ miało odczytywanie ich przez myślicieli Oświecenia. Stał się on dla późniejszych filozofów kompendium wiedzy historycznej, zbiorem argumentów, które mogli wykorzystać w obronie swych idei. We Francji *Słownik* był obowiązkową lekturą *philosophes*, z reguły odnajdujących w nim elementy antyreligijne i racjonalistyczne. Dobrze uwidacznia to przywołana na wstępie uwaga Woltera, który zdawał się nie dostrzegać już polemik doktrynalnych, w które wdawał się Bayle z Pierrem Jurieu, ale spór pomiędzy nimi rozpatrywał w kategoriach moralnych, a być może i naukowych. Bayle jawił się nie tylko jako orędownik usamodzielnienia etyki od religii, ale także wzór skrupulatnego badacza źródeł historycznych. Inna rzecz, że w przeciwieństwie do słownika Bayle'a, Wolterowski *Słownik filozoficzny* miał charakter nade wszystko polemiczny oraz ideologiczny i pozbawiony erudycyjnej

dokładności swego pierwowzoru. Na Wyspach Bayle był czytany równie często, w czym pomagały kolejne przekłady *Słownika*, jednak i tu odnajdowane w nim argumenty służyły celom obranym przez jego czytelników, nieraz tak odmiennym, jak wyswobodzenie się etyki spod kurateli religii i obrona deizmu (jak u Shaftesbury'ego) czy argumentacja na rzecz immaterializmu i pojmowania natury jako języka Boga (u George'a Berkeleya). W Niemczech myśliciele tacy jak Gottfried Arnold, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf odnajdowali w *Słowniku* inspirację do tego, aby podkreślać odrębność rozumu i wiary oraz paradoksalny charakter tej ostatniej, co pozwalało im na dokonywanie pogłębionej egzegezy Pisma Św. w duchu pietyzmu. Z kolei należący do wywodzącej się od Leibniza tradycji racjonalistycznej Christian Wolff kontynuował rozpoczętą przez autora *Teodycei* polemikę z Bayle'owskim przeciwstawieniem rozumu i wiary¹.

Dystans ponad dwustu lat dzielący współczesnych czytelników od czasów powstania *Słownika historycznego i krytycznego* sprawił, że jego autor jawi się jako znacząca postać kultury europejskiej z nieco innych powodów. Richard Popkin podkreśla obecność w *Słowniku* wątków sceptycznych, Bayle jest dlań sceptykiem, wywiczonym w polemikach i wyszukującym sprzeczności w każdym dostępnym mu systemie wiedzy.

Nie ma znaczenia, jakiego tematu dotyczy dyskusja: dusz zwierzęcych, istoty materii, Newtonowskiej fizyki, istoty prawdy, rezultatem jest zawsze konsternacja. Za każdym razem, gdy Bayle zajmuje się jakąś teorią, poddaje ją badaniu, aby wykazać logiczne konsekwencje, do których prowadzą jej założenia, a wówczas za każdym razem pojawiają się problemy, pytania i wątpliwości. Postępując jak jeden z jego bohaterów, „subtelny Arriaga”, ostatni z wielkich scholastyków hiszpańskich, Bayle sięga po narzędzia krytyki, które zdobył w jezuickim koleżu w Tuluzie i ukazuje *le fort et le faible*, moc i słabość każdego ludzkiego zamierzenia, chcąc pojąć znaczenie każdego aspektu ludzkiego doświadczenia².

Zdaniem Popkina „supersceptycyzm” Bayle'a przenika całą jego twórczość: choć francuski filozof był wykładowcą, nie napisał nigdy dzieła systematycznego, lecz zwykle wdawał się w polemiki, zaś ich ostateczną konkluzją była wedle Popkina

¹ Zob. Krzysztof Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu. Przyczynek do kwestii roli socynianizmu w formowaniu się ideologii Oświecenia*, w: tegoż, *Drogi kultury europejskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 23 i nast.; Honorata Jakuszko, *Inspiracja Pierre'a Bayle'a w oświeceniu niemieckim*, w: *Rekoniesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia. Prace ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Jerzemu Czarnieckiemu*, red. H. Jakuszko (i in.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 127–136; Adam Grzeliński, „*Słownik historyczny i krytyczny*” Pierre'a Bayle'a i jego brytyjscy czytelnicy, „Kultura i Wartości” 2015, nr 15, s. 89–106.

² Richard Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford–New York 2003, s. 288.

niemożność znalezienia racjonalnej wykładni analizowanych przezeń problemów. Przenikliwa umysłowość Bayle'a pozwalała na drobiazgowo porównywanie teorii oraz generalizację sceptycznych wniosków, które wiodły do pirrońskich konkluzji.

Nieco naczej widzi znaczenie Bayle'a Ernst Cassirer, który wskazuje na jego przełomową rolę w nowożytnych naukach humanistycznych. W przeciwieństwie do racjonalistycznych systemów dedukcyjnych, w których z definicji i twierdzeń bardziej ogólnych można wyprowadzić pojęcia i twierdzenia bardziej szczegółowe, polem badań Bayle'a pozostaje historia, a metodą postępowania – ustalanie faktów. Humanistyczny charakter jego dzieła ma przejawiać się zarówno w tym, że chodzi o opis historii ludzkiej, a nie naturalnej, jak i w subiektywizmie dokonywanych przezeń wyborów, podyktowanych sytuacją historyczną czy po prostu zainteresowaniami. Rzecz jednak w tym, powiada Cassirer, że Bayle odwraca tradycyjny porządek, w którym zadaniem historyka jest kumulowanie faktów, do których ma dostęp. Pelen dygresji, osobistych wtężeń, krytycznych stwierdzeń dotyczących Jurieu i innych politycznych przeciwników oraz lekceważących uwag skierowanych pod adresem popełniających błędy poprzedników w rodzaju Morériego, wielowarstwowy twór, jakim jest *Słownik*, zdaniem niemieckiego filozofa okazywał się czymś zupełnie nowym w pisarstwie historycznym.

Niemal żaden „fakt”, po który sięgał *Słownik* Bayle'a będący wynikiem prawdziwie heroicznego wysiłku, nie jest dziś przedmiotem rzeczywistego zainteresowania ze względu na swą treść. Tym jednak, co przesądza o trwałej wartości owego dzieła, jest jednak to, że uchwycony zostaje w nim zasadniczy problem samego pojęcia faktyczności. Bayle nie spogląda już na pojedyncze fakty jako trwale cegły, z których historyk konstruuje gmach swej wiedzy, fascynuje go natomiast intelektualny wysiłek, dzięki któremu można pozyskać owe cegły. Z niezrównaną jasnością i najbardziej drobiazgową analitycznością Bayle dokonuje rozbioru złożonych uwarunkowań, od których zależy każdy pojedynczy sąd o faktach jako taki. Dzięki owej wiedzy staje się logikiem historii. Fakt przestaje być tu bowiem początkiem wiedzy historycznej, lecz staje się w pewnym sensie jej celem; jest kresem (*terminus ad quem*), a nie początkiem (*terminus a quo*), od którego rozpoczyna taka wiedza³.

Cassirer, który w swych pracach rekonstruuje logikę nauk humanistycznych, traktuje dzieło Bayle'a jako przełom w naukach historycznych porównywalny z przewrotem kopernikańskim, jakiego w poznaniu przyrody dokonał niemal sto lat później Immanuel Kant⁴. To przewrót, w którym historia wyzwolona zostaje z

³ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, transl. F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton 1951, s. 205.

⁴ Tamże, s. 207.

teologicznej i teleologicznej dogmatyki, a warunki poznania faktów historycznych okazują się tożsame z warunkami samych poznawanych faktów.

Na jeszcze inne znaczenie *Słownika* kładzie obecnie nacisk Jonathan Israel. Rola Bayle'a – a więc również jego *Słownika* – sprowadza się do radykalizmu programu społecznego. Zdaniem autora głośnej pracy *Radical Enlightenment*, obok filozofii Spinozy to właśnie myśl Bayle'a stała się zarzewiem światopoglądu oświeceniowego prowadzącego do demokratyzacji życia. To właśnie rozdział rozumu i wiary, hasła tolerancji religijnej i sekularnego porządku politycznego niosły ze sobą idee, które myśliciele kolejnego stulecia uznali za swoje.

W przeciwieństwie do tego, co często się powiada, ściśle rzecz biorąc, Bayle nie jest ani sceptykiem, ani „fideistą”. Jego stanowisko sprowadza się do tego, że rozum filozoficzny jest jedynym narzędziem, jakie posiadamy, które pozwala oddzielić prawdę od fałszu, jedynym pewnym kryterium, a w związku z tym wiara religijna ze swej istoty nigdy nie może być oparta na rozumie. [...] Jednak prawdziwy paradoks u Bayle'a nie polega na tym, że wiara nigdy nie może być objaśniona czy uzasadniona przez rozum, ale na tym, że to, co w jego filozofii zasadniczo przeciwstawia się rozumowi, mianowicie „przesąd”, nie daje się odróżnić od wiary. Zasady jego filozofii nieuchronnie prowadzą do tego, że to, co dla jednego człowieka jest wiarą, dla innego jest „przesądem”, przy czym nie ma racjonalnych podstaw czy kryteriów, które pozwoliłyby odróżnić jedno od drugiego⁵.

Takie odczytanie, odmienne od przytoczonej wcześniej interpretacji Popkina, podkreśla obecną u Bayle'a problematykę społeczną. To bowiem, co dla przyszłego pokolenia filozofów stanie się dogodnym zestawem argumentów na rzecz wystarczalności naturalnego rozumu zrywającego więzi z Objawieniem, już u samego Bayle'a stało się podstawą radykalnych hasel politycznych: religijnej tolerancji, wolności sumienia i swobody intelektualnej.

Przeгляд różnych odczytań dzieła Bayle'a wskazuje, że również i dzisiaj ich interpretacje wynikają w dużej mierze z zainteresowań komentatorów. Warto jednak dodać, że rola, jaką odegrał *Słownik* w późniejszych latach, wydaje się przesłaniać historyczny kontekst jego powstania. Problematyka, którą kolejne dziesięciolecia oczyściły do postaci klarownych postulatów zapowiadających rodzące się Oświecenie, wynikała z określonej sytuacji społecznej, religijnej i politycznej, w której żył i tworzył Bayle. Dość wymienić problem współistnienia różnych wyznań, palący dla przebywającej na wygnaniu w Holandii wspólnoty francuskich hugenotów, spór o zasadę *cuius regio, eius religio*, mającą gwarantować spójność religijną państw, które dzięki temu miały być zabezpieczone przed rozsadzeniem od wewnątrz przez spory religijne (ale zarazem prowadzącej do

⁵ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 338.

powstania państwa wyznaniowego), widmo wojny religijnej, jaką angielscy i holenderscy protestanci mieli rozpocząć po zwycięstwie Chwalebnej Rewolucji lat 1688–1689, czy wreszcie spory w obrębie samej doktryny kalwińskiej, które mogły wieść do owej wojny.

Ów splot problemów religijnych, filozoficznych i politycznych można wyraźnie dostrzec w artykułach, których przekład prezentujemy w niniejszym wyborze; za przykład niech posłużą trzy z nich: „Nicole”, „Dawid” i „Socyn”.

Pierre Nicole (1625–1695) był czołowym myślicielem Port-Royal, współautorem *Logiki*. Przedmiotem jego polemik z teologami protestanckimi, Claudem Pajonem (1626–1685) czy Pierrem Jurieu (1637–1713) była kwestia pewności wiary. W *Préjugés légitimes contre les Calvinistes* (1671) oraz *Les Prétendus Réformés convaincus de schisme* (1684) Nicole przekonywał, że protestancka zasada indywidualnej pewności dostarczanej przez wiarę prowadzi do niedorzeczności, skoro owa pewność sprowadza się do indywidualnego przekonania wyznawcy. Stanowisko Nicole’a wywołało odpowiedź ze strony polemistów, którzy wskazywali, że jeśli wewnętrzna pewność dotycząca prawdziwości przekonań religijnych jest nie do utrzymania, to tym bardziej zawodne jest przekonanie katolików o nieomyślności Kościoła, na które trzeba byłoby znaleźć potwierdzenie w samym Piśmie św.

Abstrahując od faktu – komentuje ów spór Bayle – że wszystkie argumenty pana Nicole mogą być skierowane także przeciwko Kościołowi rzymskiemu, przez co ten nic na nich nie zyska, wszystkie prace tego autora, a także odpowiedzi na nie, mogą niestety umacniać w niezdrowych skłonnościach każdego zwolennika pyrronizmu, a także wszystkich, którzy zajmując się religią chrześcijańską, z niedostateczną uwagą baczą na jej istotę i charakter⁶.

Przytaczający argumentację obu stron dotyczącą poszukiwania uzasadnienia takich czy innych argumentów w samym tekście Pisma (dotyczącego kwestii kanonicznego charakteru wybranych ksiąg, zgodności tekstu z oryginalną wersją Pisma, a wreszcie właściwego ich odczytywania) Bayle, dla którego analiza zarówno Pisma, jak i pism *republique des lettres*, stanowiła pasję i żywioł, musiał czuć się jak w domu. Zapewne dostrzegał także w Nicole bratnią duszę – krytycznego myśliciela i wytrawnego polemistę. Czy jednak podobnie jak w przypadku Nicole’a polemiki te przyniosły jedynie „korzyść dla niego samego, gdyż zyskał sławę wyrafinowanego dysputanta i filozofa-teologa (*philosophe théologien*), który w niezwykle sposób potrafi rozprawiać na każdy temat oraz możliwie daleko odsuwać od siebie wszelkie trudności”? Jesliby tak było, wnioski, które Bayle musiałby wyciągnąć z tej dysputy, stanowiłyby najlepszą drogę do pyrronizmu.

⁶ S. ##### niniejszego wydania.

Indywidualne przekonanie nie daje się odróżnić od przesądu, zarazem jednak uznanie autorytetu Kościoła wymagałoby ostatecznych rozstrzygnięć dotyczących nie tylko egzegezy biblijnej, ale „wypłynięcia na głębszy ocean tradycji”, gdzie tym bardziej trudno o pewność, o czym Bayle jako historyk wiedział najlepiej. Nie raz przecież ogłaszano Bayle’a sceptykiem zadowolającym się błyskotliwym wykazywaniem sprzeczności istniejących argumentacji. Nawet zgłaszane przezeń postulatory zdania się na łaskę wiary w sprawach, w których rozum nie mógł rozstrzygać, dowodzą raczej bezradności rozumu niż nadziei na uzyskanie ostatecznych odpowiedzi na drodze wewnętrznego Objawienia.

Spór pomiędzy zwolennikami zawierzenia tradycji i Kościołowi a tymi, którzy wsłuchują się w wewnętrzny głos wiary, pozostaje jednak nierozstrzygnięty, zaś uwagi o zgubnym charakterze pyrronizmu należałoby uznać za przejaw Baylowskiej ironii. Owszem, Bayle z pewnością był na tyle przenikliwy, że mógł domyśleć się, iż jego *Słownik* wkłada do rąk przeciwników religii argumenty, które pozwolą nie tylko podkopać stanowisko tej czy innej strony sporu, ale też stanowić będą oręż w walce z religią w ogóle⁷. Z drugiej jednak strony przedstawione przezeń racjonalne argumenty wskazują na napięcie pomiędzy poszukującym pewności i dowodów rozumem a dostarczającym innego rodzaju oczywistości wiarą. Pozostawiony sam sobie rozum, najlepiej sprawdzający się w wyszukiwaniu sprzeczności, wiedzie do pyrronizmu, z drugiej strony niepoddana racjonalnemu namysłowi wiara staje się sprawą indywidualnych, pozbawionych jakichkolwiek gwarancji przekonań, natomiast sprzymierzona z polityką staje się groźnym przesądem.

Choć spory wyznaniowe zajmują setki stron ksiąg uczonych teologów, niemal zawsze nie są dokonywane na drodze przemyślanego wyboru, który opierałby się na racjonalnych przesłankach. Jak powiada Bayle, jedynie „cztery osoby na dziesięć tysięcy” mogłyby podać racje za żywionymi przez siebie przekonaniem religijnymi. Kończący się patem spór pomiędzy Nicolem a Claudem z jednej, oraz Nicolem a Jurieu z drugiej strony, można by podsumować następująco: zarzut dotyczący niemożliwości oparcia się na pewności własnego przekonania nie jest słuszny (cóż bowiem pozostaje, jeśli nie stwierdzenie pewności przekonań), ale też słuszna nie jest teza przeciwna, wedle której jedynie protestantom udało się wsłuchać w głos Boga, który przemawia w ich sercach i odciąć od dochodzącego ze świata zgiełku. Polityczne zaangażowanie Jurieu, którego Bayle przy okazji artykułu o Nicole atakuje, stanowi najlepsze

⁷ H. T. Mason, *Pierre Bayle's Religious Views*, „French Studies” vol, XVII, no. 3, s. 207.

świadczenie, że owemu wsłuchiowaniu się zwykle nie towarzyszyła cichość serca i wycofanie ze spraw tego świata⁸.

Kończąc artykuł poświęcony Nicole'owi, Bayle pisze, że spór, jaki wiedli Nicole i jego polemiści, może mieć dwa rezultaty – może przyczynić się do umocnienia sceptycyzmu, ale może też nakłonić do tego, aby uciec się do dróg, którymi podąża Duch Święty i „polegać na doktrynie łaski”. Pewne uzupełnienie tego wywodu znajdujemy w uwadze D do artykułu *Pellison*, do którego Bayle na koniec odsyła czytelników. Chociaż konflikt pomiędzy obiema stronami jest realny, pisze tam, to jednak argumenty, którymi się one posługują, zafalszowują jego istotę. Przekonanie o prawdziwości tradycji nie wynika z jej sprawdzenia (co jest zadaniem historyków i teologów), ale jest skutkiem edukacji i wpojenia ludziom owego przeświadczenia w dzieciństwie. Analogicznie, przekonanie, że pewność daje wewnętrzne przekonanie, oznacza nie tyle zindywidualizowanie owych przekonań, co raczej przyznanie, że dusza człowieka podlega niekiedy Bożej łasce, jednak rozpoznanie, czy w danym przypadku tak właśnie dzieje się, nie jest w zasięgu ludzkiego rozumu. Błąd popełniany przez obie strony konfliktu polega zatem na nierozpoznananiu pozaracjonalnych czynników kształtujących ludzkie przekonania religijne, niezależnie od tego, czy chodzi o wrośnięcie w tradycję, czy też o pewność wynikającą – być może – z działania łaski. Rozpoznanie tego błędu prowadzi do uznania, że najczęściej o wyborze przekonań decydują nie tylko czynniki racjonalne, a ów wybór nie jest zwykle dokonywany świadomie. Wzrastanie w określonej tradycji religijnej czy udzielona łaska nie zależą od woli człowieka. Trudno się dziwić, że Bayle był orędownikiem bardzo daleko idącej tolerancji wyznaniowej – nie powinno się przecież karać kogoś za to, co nie zależy od jego woli.

Dalszego rozjaśnienia stosunku odwołującej się do pojęcia łaski religii, filozofii będącej orędowniczką rozumu oraz wymogów życia społecznego i politycznego dostarcza drugi ze wspomnianych artykułów – „Dawid”, jeden z najbardziej kontrowersyjnych w całym *Słowniku*. Zdaniem powołanego dla zbadania prawomyślności *Słownika* konsystorza to właśnie treść owego artykułu mogła podkopać wiarę religijną (inne zarzuty dotyczyły zgubnego pyrronizmu, uwag na temat cnotliwości ateistów, zbyt mało krytycznego omówienia manicheizmu oraz obsceniczności). Znaczenie tego artykułu – podobnie jak wielu innych części *Słownika*, należy rozpatrywać zarówno z perspektywy ówczesnych sporów religijno-politycznych, jak i odczytań późniejszych, w których

⁸ E. D. James, *Scepticism and Fideism in Bayle's "Dictionnaire"*, "French Studies" vol. XVI, no. 4 (1962), s. 309.

wykorzystywano go w krytyce religii oraz wskazywania na konieczność usamodzielnia się etyki.

„Dawid, król żydowski, był jednym z najwspanialszych ludzi na świecie, umiłowanym przez Boga” – po tych słowach otwierających artykuł następuje szczegółowe omówienie tekstu biblijnego opisujące koleje życia starotestamentowego władcy. Dawid opisywany jest jako „święte słońce Kościoła”, którego dzieła „promieniają cudownym światłem pocieszenia i pobożności”, i chociaż niektóre jego uczynki zasługują na krytykę, niekiedy zostały wymuszone sytuacją zewnętrzną, on sam jednak był władcą, któremu udało się pogodzić wielką pobożność i podstawowe zasady sztuki rządzenia. Czytelnik jednak szybko przekonuje się, że ów obraz jest wyidealizowany, bowiem obszernie przypisy zawierają drobiazgowo opisy cudzołóstw, niesprawiedliwości, hipokryzji, oszustw, morderstw, a nawet masakr⁹. Detaliczne sprawozdanie z opisanej przez Pismo historii ma pozwolić na bezstronną ocenę postaci przez czytelników, jednak Bayle powtarza kilkakrotnie, że Dawid był człowiekiem wielkiej pobożności, która „jest tak widoczna w jego psalmach i wielu czynach, że nigdy dość dla niej podziwu”¹⁰.

Jak zatem wytłumaczyć pozorną niespójność obrazu Dawida jako wybrańca Boga, człowieka pobożnego, należącego do grona otoczonych kultem świętych, wielkiego władcy, ale zarazem osoby niemoralnej i okrutnej? Po pierwsze, Bayle odwołuje się do tekstu samego Pisma, chcąc możliwie najwierniej przedstawić informacje o starotestamentowym władcy, zachowując bezstronność komentatora, która każe mu odrzucić oceny, jakie odnajdujemy w tradycji. O tym, jak odmienny obraz wylaniał się z takich zabiegów, przekonuje chociażby reakcja, z jaką spotkał się ów artykuł – niejednokrotnie publikowano obszernie opisy życia Dawida, wymierzone przeciwko Bayle’owi: *Apologie de David, contre la satire que Monsieur Bayle a faite des actions de ce saint Roy ... Pour servir de Supplément au Journal de Trevoux du mois de Juillet 1737* jezuita Le P. Merlina, (Paryż 1737), *Historical Account of the Life and Reign of David* Patricka Delany’ego (Londyn 1759) czy *Critical History of the Life of David* Samuela Chandlera (Londyn 1766). Ich autorzy twierdzili, że w wystarczający sposób odparli krytykę stanowiska Bayle’a, a ich po wielokroć obszerniejsze od słownikowego artykułu dzieła były często wznawiane¹¹. Jednocześnie jednak zaczęły ukazywać się prace, które nawiązywały do Bayle’owskiej krytyki; ich przykładem był chociażby Wolterowski *Saul*, czy

⁹ Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Martinus Nijhof, The Hague 1965, s. 198.

¹⁰ S. ##### niniejszego wydania.

¹¹ W. Rex, *Essays*, s. 199.

hasło poświęcone Dawidowi w jego własnym *Słowniku filozoficznym*¹². Bayle'owski *Dawid* otwierał późniejszym filozofom drogę do ataków na religię (trudno się skądinąd dziwić, że przykuł uwagę materialisty d'Holbacha), ale też do wskazywania na odrębność religii i moralności, co szło w parze z intencjami Bayle'a głoszącego możliwość istnienia społeczności cnotliwych ateuszy.

Trzeba jednak pamiętać, że stanowiąca tło całej dysputy doktryna kalwińska przynajmniej po części dopuszczała taką krytykę. Dawid stanowił uosobienie starotestamentowego władcy, jednoczącego w sobie jako wybrańca Boga oraz przywódca ludu władzę religijną oraz świecką. Ponieważ jednak Bóg jest w swych wyborach wolny, a Jego zamiary – niedocieczone, bycie człowiekiem wybranym nie musiało oznaczać, że ów wybór można sobie zagwarantować odpowiednią postawą moralną. Nie oznaczało także, że wybór ten jest jednoznaczny z usprawiedliwieniem popełnianych grzechów. Chociaż pod wpływem krytyki ze strony teologów katolickich niektórzy bardziej liberalni z hugenotów łączyli predestynację z prawością (nie tylko w tym sensie, że bycie wybranym uświęcało czy uzasadniało wszystkie spełnione uczynki, ale niekiedy i w tym, że jedynie prawi ludzie mogą dostąpić zbawienia), to jednak obstawano wciąż przy dogmacie o nieodmienności takiego wyboru: skoro ktoś został przez Boga wybrany, to decyzja ta jest nieodwołalna, bowiem Bóg nie może odwołać swego werdyktu bez popadania w sprzeczność.

Tak więc stwierdzenie Bayle'a, że król Dawid był człowiekiem okrutnym i złym, a jednocześnie pobożnym i wybrańcem Boga, nie musiało zawierać sprzeczności. Potwierdzało ono tylko, że przy całej nieprawości człowieka, w ludzkiej duszy może nadal tlić się Boża iskra. Ocena Bayle'a à rebours potwierdzała jego stanowisko mówiące o tym, że ateści mogą być prawi i cnotliwi, skoro nawet chrześcijańscy święci mogą być występni, okrutni i źli, ale też była zgodna z kalwińską ortodoksją. Swym artykułem Bayle podważał jednak inny uświęcony tradycją dogmat: nawet jeśli można zrozumieć (choć nie usprawiedliwić) ludzką występność, a zarazem bronić nadziei nawet największego zbrodniarza na dostąpienie zbawienia, to nie można uzasadnić postępowania Dawida jako władcy. Detaliczne opisy dokonywanych przezeń zbrodni miały podkreślać niesłuszność starotestamentowego religijnego uzasadnienia władzy politycznej: Stare Przymierze, wedle którego Pan dał swemu ludowi Prawo, a jego respektowanie przez władcę każe w nim widzieć Bożego namiestnika zostało zastąpione przez Nowe Przymierze – przymierze Łaski i wybaczenia. Tym razem chodziło już nie tylko o stosunek teologii i filozofii, w którym ta ostatnia

¹² Wolter, *Słownik filozoficzny*, przeł. M. Skrzypek, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015, s. 171–173.

dopominała się o prawo do zrozumienia, dlaczego ktoś został przez Boga umiłowany i poszukiwała odpowiedzi w cnotliwym postępowaniu, które opiera się dobru – tak jak je pojmują ludzki rozum. W grę wchodziło już coś innego – stosunek religii wraz z jej teologiczną wykładnią do polityki.

O tym, jak bardzo rozgorączkowana była ówczesna dyskusja na ten temat, świadczy coraz ostrzejsza wymiana pamfletów. Bezpośrednim adresatem polemik Bayle'a był Pierre Jurieu, jego wcześniejszy przyjaciel i mentor, podobnie jak on członek francuskiego Kościoła reformowanego i podobnie jak on wykładowca w protestanckiej szkole *École illustre* w Rotterdamie. Z broszur, które anonimowo publikował Jurieu, Bayle (a także każdy inny czytelnik) mógł dowiedzieć się, że autor *Commentaries philosophique* jest libertynem, sceptykiem, heretykiem, a kto wie, czy także nie ateistą¹³. Wedle innych, jeszcze groźniejszych, oskarżeń, Bayle miał być także wrogiem publicznym, występującym zarówno przeciw Holandii, jak Williamowi Orańskiemu, nowowybranemu władcy angielskiemu. Polemika miała charakter osobisty, co po części wyjaśnia jej ostrość – ostatecznie Jurieu udało się pozbawić Bayle'a posady profesora *École illustre* oraz wpędzić w kłopoty jego sprzymierzeńców: Hueta i Issaca Jaquelota. Z drugiej strony, pisma Jurieu stanowiły odejście od kalwińskiej ortodoksji, w związku z czym obie strony oskarżały się nawzajem o herezję.

Powodem polemik była nie tylko odmiennność stanowiska Bayle'a wobec kalwińskiej ortodoksji, którą reprezentował Jurieu, ale też sytuacja polityczna, w jakiej ich wspólnota kalwińska znalazła się w owym czasie. Przebywający na uchodźstwie intelektualści mogli co prawda cieszyć się swobodami słynącego z tolerancji Rotterdamu, nie mogli jednak zapomnieć, że część protestantów pozostała we Francji. Trudno się dziwić, że nawet po odwołaniu edyktu nantejskiego w 1685 roku hugenoci starali się zachować swe własne wyznanie, wyrażając zarazem lojalność wobec władzy politycznej. Pastorzy i teologowie tacy jak Moise Amyrat głosili zasadę *craignez Dieu; honorez le roi* – drżycie przed Bogiem, ale czcicie króla. Nawet gdy byli prześladowani przez władzę, a także będąc już na wygnaniu, głosili wierność francuskiemu królowi, twierdząc, że został wprowadzony w błąd przez jezuitów¹⁴.

Powodów do takiego przekonania dostarczała kalwinistom zarówno doktryna religijna, jak i sytuacja polityczna, w której lojalność wobec władzy mogła stanowić rękojmię bezpieczeństwa. Wiara religijna była w ich przekonaniu czymś całkowicie niezależnym od świata doczesnego, w tym także od postawy politycznej czy moralnej. W czasach dawnego Izraela przywódca polityczny bywał

¹³ W. Rex, *Essays*, s. 232.

¹⁴ Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, 1965, s. 209.

również Bożym wybrańcem, czego przykładem był chociażby żydowski król Dawid, jednak starotestamentowe zjednoczenie Bożego błogosławieństwa oraz władzy politycznej zostało zastąpione prawem łaski.

Pod koniec lat osiemdziesiątych sytuacja polityczna wkroczyła w Europie w nową fazę. Sukces angielskiej Rewolucji Chwalebnej, która odsunęła na Wyspach groźbę katolicyzmu i poprzez osadzenie na tronie Wilhelma Orańskiego zapewniła panowanie protestantyzmu, można było odczytywać jako zapowiedź poważniejszych zmian, a nawet nowej wojny religijnej, która pozwoli hugenotom upomnieć się o swoje prawa we Francji. Stawiało to protestantów – zarówno uciekinierów w Holandii, jak i tych, którzy pozostali we Francji – przed dylematem, czy uznać *status quo* i potraktować przemiany w Anglii za wewnętrzną sprawę tego kraju, czy też wykorzystać je do wzniesienia walk i opowiedzenia się przeciwko Francji. Zwolennikiem tego drugiego rozwiązania był Jurieu, któremu Bayle przeciwstawił się w opublikowanej anonimowo broszurze *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France* (Istotna rada dla uciekinierów przed ich powrotem do Francji, 1690). Jej wydanie było przysłowiowym włożeniem kija w mrowisko. Bayle pisał bowiem, że swą postawą i zaangażowaniem politycznym hugenoci uniemożliwią sobie powrót do Francji, bowiem nie znajdą obrońców nawet wśród umiarkowanych katolików, którzy nie aprobowali prześladowania protestantów w swym własnym kraju. Autor broszury pisał nie tylko z zapalem i przekonaniem, ale także w pełen erudycji sposób przedstawiał argumenty pochodzące z Pisma i kalwińskiej dogmatyki, podkreślając przy tym konieczność podążania za duchem Ewangelii, a nie Starego Testamentu. Broszura mało kogo pozostawiała obojętnym – umiarkowanych oburzała przesadnym opisem politycznego zaangażowania hugenotów, zaś radykalowie poczuli się zaatakowani wprost. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać: rok po publikacji *Avis* Jurieu w pamflecie *Examen d'un Libelle Contre la Religion, contre l'Etat et contre la revolution d'Angleterre. Intitulé Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France* (Rozpatrzenie znieśławienia religii, państwa i rewolucji w Anglii zatytułowanego Istotna rada dla uciekinierów przed ich powrotem do Francji, 1691) zaatakował pacyfistyczne podejście Bayle'a, zagrzewając protestantów do walki. W obu przypadkach sięgano do przykładów biblijnych, odnosząc je do ówczesnej sytuacji politycznej. Czyny dokonywane w imię Boga przez Jego lud wybrany można było zdaniem Jurieu usprawiedliwić – dotyczyło to nie tylko wojen prowadzonych przez Izraelitów, ale także szesnastowiecznych wojen religijnych, wystąpienia Anglików przeciwko królowi, a także, gdyby do tego miało dojść, okrucieństw, które niechybnie musiałyby się przytrafić, gdy protestanci w imię swej wiary wypowiedzą Francji wojnę.

Jurieu sięgał przy tym do starotestamentowego opisu życia Dawida, znajdując w nim postać wzorcową dla współczesnych protestantów. Także wybór Iszobiety przez dziesięć plemion czy usankcjonowana rebelia Absaloma miały stanowić odpowiednik sytuacji w Anglii, w której dokonano wyboru nowego protestanckiego władcy. Artykuł *Słownika* poświęcony Dawidowi można uznać za dalszy ciąg polemiki ze strony Bayle'a. To prawda, że zgodnie z kalwińską ortodoksją grono wybranych nie obejmuje jedynie ludzi cnotliwych i prawych – łaska Boża jest przecież nieodgadniona i niezmierniona. Zarazem jednak nie oznacza to, że zbrodnie i wyrządzone zło zostają w takim przypadku uzasadnione i usprawiedliwione. Po drugie, i to stanowiło swoiste *novum*, król Dawid nie tylko nie był przykładem człowieka cnotliwego, ale nawet nie można go uznać za dobrego władcę – okrucieństwo wyrządzone w imię religii nie przestaje być okrucieństwem. Stąd podkreśla Bayle odrębność porządku wiary wraz z perspektywą zbawienia od porządku ziemskiego – kwestii etycznych i politycznych. Szczegółowy opis życia Dawida został skonstruowany tak, aby podkreślić wszystkie przywary i okrucieństwa, jakich się dopuścił Dawid, a także zbić argumenty Jurieu, dotyczące ich religijnego uzasadnienia. Ostatecznie bowiem to czytelnik ma ocenić Dawida oraz nadać jego czynom moralne znaczenie. Bayle przestrzega go jednak:

Jak wielką szkodę wyrządzilibyśmy prawom wiecznym, a w konsekwencji także prawdziwej religii, gdybyśmy dali libertynom (*profanes*) sposobność postawienia nam zarzutu, że skoro ktoś został natchniony przez Boga, jego postępowanie uważamy za wzór obyczajności, a zatem nie ośmielamy się potępić czynów, które diametralnie różnią się od pojęcia sprawiedliwości, jeśli popelnia je właśnie on. Nie ma tu miejsca na kompromis. Albo czyny te są niegodziwe, albo nie¹⁵.

Polemika, jaką Bayle prowadził w tej kwestii z Jurieu miała wymiar zarówno polityczny, religijny, jak i światopoglądowy. Polityczny o tyle, że stanowisko Jurieu nie tylko wikkłó hugenotów w spory polityczne, a powodzenie jego przedsięwzięcia stanowiło realne zagrożenie dla całej wspólnoty – zarówno tych, którzy pozostali we Francji, jak i tych, którzy żyli na wygnaniu w Holandii. Dla stronnictwa umiarkowanego, do którego należał Bayle, oddzielenie spraw wiary i polityki stanowiło pewną rękojmię zapewniającego im spokój *status quo* w kraju, który udzielał wojskowej pomocy Anglii. O ile zatem głoszenie przez Jurieu, że Bayle jest heretykiem i kryptoateistą, można byłoby ostatecznie uznać za wynik zacietrzewienia i osobistej niechęci, zaś zażarte dyskusje teologiczne ostatecznie uznać za niemające znaczenia praktycznego, o tyle oskarżenie go, że

¹⁵ S. ##### niniejszego wydania

sprzeciwiając się walce protestantów o swe prawa, sprzeciwia się zarazem polityce Anglii i Holandii, która udzieliła mu schronienia, miało dużo większy ciężar gatunkowy. Pacyfistyczna i tolerancyjna postawa Bayle'a przestawała mieć wymiar teoretycznej konstrukcji, lecz musiała zderzyć się z twardą rzeczywistością i bezwzględny przeciwnikiem. Zaangażowanie Bayle'a miało także wymiar światopoglądowy. Kwestia wiary pozostawała dlań bowiem sprawą osobistą: dokonana przezeń w wieku młodzieńczym dwukrotna konwersja, najpierw na katolicyzm, zaraz potem zaś z powrotem na protestantyzm, miała podłoże intelektualne. Odpieraniu argumentów katolicyzmu, dotyczących chociażby roli instytucji Kościoła, dogmatu i nieomyłności papieża, czy stosunku rozumu i wiary poświęcone były już wcześniejsze *Pensées diverses sur la comète*. Zapewne równie istotnym powodem, dla którego polemika pomiędzy Baylem i Jurieu była tak zażarta, były losy rodziny autora *Słownika*. Groźba prześladowań pozostałych we Francji hugenotów nie była dlań abstrakcją, lecz dojmującym doświadczeniem – jego brat Jakub odmowę przejścia na katolicyzm przyplacił więzieniem i śmiercią. Tym razem chodziło także o jego własny los.

Również artykuł poświęcony Socynowi należy odczytywać w kontekście siedemnastowiecznych sporów religijnych, pozwala on także na próbę rekonstrukcji stanowiska samego Bayle'a. Jak wykazał w swej obszernej pracy Krzysztof Pomian, odniesienia do poglądu socynian, znajdujemy już we wczesnych pracach Bayle'a, rozsiane są również w wielu hasłach *Słownika*. Niezależnie zresztą od stosunku samego Bayle'a do socynianizmu, erudycja i dokładność historyka sprawiały, że chcąc nie chcąc, Bayle przyczynił się do popularyzacji wiedzy o socynianizmie. W potocznej opinii określenie „socynianin” oznaczało w siedemnastym i osiemnastym stuleciu zwolennika racjonalizmu religijnego i propagatora deizmu, jednakże przeprowadzone przez Bayle'a analizy socynianizmu były bardziej zniuansowane.

Najogólniejszy zarzut, jaki można skierować przeciwko socynianom – kończy swój artykuł Bayle – sprowadza się do tego, że odmawiają wiary w to, co wydaje im się stać w sprzeczności z rozumem filozoficznym oraz odmawiają wiary w niepojęte tajemnice religii chrześcijańskiej; przetrarli w ten sposób drogę pyrronizmowi, deizmowi i ateizmowi. Można im zapewne także zarzucić, że drzwi te otworzyli, choć nie bezpośrednio, sposobem interpretowania fragmentów Pisma dotyczących konsubstancjalności Słowa Bożego. Z ich analiz zdaje się wynikać, że apostołowie, motywowani płomienną żarliwością chwały Jezusa Chrystusa, kiedy mówili o jego doskonałościach, posługiwali się najbardziej przesadnymi pojęciami i wyrażeniami, jakie tylko ich pobożność mogła wyrazić. [...] Jeśli jednak mielibyśmy przypisać wszystkie wypowiedzi apostołów fanatycznemu religijnemu entuzjazmowi zamiast bezpośredniemu natchnieniu Ducha Świętego, mielibyśmy zgodnie uznać, że autorytet Pisma nie jest większy niż panegiriki pisane świętym.

Pozbawienie Pisma jego natchnionego charakteru, całkowicie zrujnowaloby Objawienie, przez co Biblia stałaby się jedynie przedmiotem sporów filozofów¹⁶.

Dyskusje Bayle'a na temat doktrynalnych kwestii religijnych zawierają próbę określenia stosunku myślenia racjonalnego i wiary, a także źródeł pewności, jaką może zyskać ludzki rozum. Specyfika pisarstwa francuskiego myśliciela sprawia, że trudno jest sprecyzować jego własną postawę religijną. W wielu kwestiach Bayle pozostawał sceptykiem, uznając rozum za znakomity instrument myślenia w wymiarze krytycznym – jego zdaniem rozumowi łatwiej jest podważać i burzyć dotychczasowe konstrukty pojęciowe i wyszukiwać luki w rozumowaniach innych niż budować niedające się podważyć nowe teorie. Można także dostrzec napięcie pomiędzy powoływaniem się Bayle'a na objawienie – gdy rozum nie jest już w stanie dostarczyć wiedzy pewnej – a jego krytyką religii. Krytyka ta, zwłaszcza czytana przez pryzmat późniejszych interpretacji, wieść może do deizmu, jeśli wręcz nie do ateizmu. Bayle był zbyt inteligentny, aby nie zauważyć, że jego sprzeciw wobec pewnych stanowisk religijnych w logiczny sposób wiedzie do zaprzeczenia religii. Wedle takiego odczytania zawarte w *Słowniku* odwołania do potrzeby jako źródła wiedzy stanowiły maskę, którą Bayle nakładał, aby zapewnić sobie niezależność na wygnaniu w Holandii. Miałyby one nie dowodzić niczego więcej niż przekonania o jedynie społecznej funkcji religii. Bayle dostrzegał zatem konieczność formalnej przynależności do swego Kościoła, a nawet wspieranie go po to, aby móc zachować własną niezależność¹⁷. Zgodnie z taką interpretacją stanowisko Bayle'a miałyby być nie tyle sceptyczne samo w sobie, co stanowić próbę odpowiedzi na rodzący się sceptycyzm.

Takie odczytanie stanowiska Bayle'a zdaje się potwierdzać przywołany powyżej fragment artykułu poświęconego Socynowi. Bayle widzi bowiem w socynianizmie wysiłek zmierzający do racjonalizacji religii: z jednej strony socynianie opierają się na autorytecie Pisma, z drugiej jednak starają się podać taką jego interpretację, która ruguje nieracjonalne dogmaty. Jednakże niemożliwość wyraźnego wychwycenia głosu Boga spośród zniekształcających natchniony przekaz głosów ludzkich otwiera drogę do podważenia wiarygodności objawionego charakteru całości Pisma. Ponieważ jednak socynianie sami zgadzają się na pewne dogmaty (wieczność Boga, istnienie Opatrzności, odpowiedzialności człowieka za grzech czy pośmiertnej nagrody i kary), co do których rozum pozostaje bezradny, popadają w jawną sprzeczność. Wysiłek pogodzenia rozumu i wiary prowadzi na manowce: ze starcia obronną ręką wychodzi albo zaprzeczający

¹⁶ S. ##### niniejszego wydania.

¹⁷ H. T. Mason, *Pierre Bayle's Religious Views*, "French Studies" 1963, t. 17, nr 3, s. 214.

wszelkim dogmatom rozum, albo irracjonalna wiara, albo wreszcie niszczący pirronizm.

Nic dziwnego zatem – komentuje Pomian – że Bayle zarzuca socynianom równocześnie irracjonalną wiarę, otworzenie drogi ateizmowi i umożliwienie pyrronizmu. Irracjonalna wiara – to pozostałości myślenia teologicznego; otworzenie drogi ateizmowi – to filozofia, pyrronizm zaś to wynik połączenia filozofii i teologii, w którym następuje ich wzajemne unicestwienie się. W ten sposób socynianie dowodzą wbrew swojej woli bezsensowności wiary i nicości rozumu, nie pozostawiają tedy nic godnego zaufania. Przyjmowana przez nich zasada jest „drogą błędzenia”¹⁸.

Prawdą jest również, że sceptycyzm nie musi wykluczać fideizmu, skoro sceptyk może albo próbować powstrzymać się od sądów, albo też oddać pole nieracjonalnej wierze. Bayle był świadom, że pomiędzy rozumem a wiarą rozpościera się nieokreślona sfera, w której znajdują się zarówno będące przedmiotem potencjalnego doświadczenia fakty, jak i przesady, sfera, w której twierdzenia przyjmowane są bez jakiegokolwiek racjonalnej weryfikacji. Rozum nie jest tylko przeciwstawieniem wiary; jego domeną są zarówno sądy konieczne oparte na zasadzie dedukcji, jak i sądy asertoryczne, oparte na doświadczeniu. Sceptycyzm Bayle’a wymierzony jest przede wszystkim w twierdzenia racjonalnej metafizyki – w tej dziedzinie rozum funkcjonuje tak, jak w początkowych partiach Kartezjańskich *Medytacji* – potrafi przywołać złośliwego demona niweczącego nawet najbardziej zdawałoby się niepowątpiewalne prawdy. Skutecznie bronić można natomiast innego obszaru, w którym wypowiada się rozum – sfery dających się ustalić faktów. Nawet jeśli aktualnie nie są one jeszcze zweryfikowane, to jest to potencjalnie możliwe, o czym przekonywała Bayle’a jego własna działalność historyka. Ten właśnie sens racjonalności zgodny był z nowym programem, bliskim myślicielom Oświecenia.

Bliska im była także krytyka przesądów, społecznie zakorzenionych irracjonalnych przekonań traktowanych jednak jak twierdzenia rozumu. Przykładowo, w jaki Bayle rozprawia się z przesadami, są chociażby wspomniane wczesne *Pensées diverses sur la comète*, w których sprzeciw wobec popularnego przekonania o tym, że komety są zwiastunami nieszczęść, staje się dla filozofa z Rotterdamu okazją do prześledzenia sposobu, w jaki rodzą się i funkcjonują przesady oraz przedstawienia sposobów ich zwalczania¹⁹. Nie oznacza to jednak, że rozum jest w pełni samowystarczalny – Bayle zdaje się być przekonany nie

¹⁸ K. Pomian, *Piotr Bayle wobec socynianizmu*, s. 69.

¹⁹ Omówienie treści i znaczenia tego dzieła przedstawia Honorata Jakuszko w artykule *Kondycja ludzka według Pierre’a Bayle’a*, „Studia z Historii Filozofii” 2019, t. 10, nr 1, s. 55–73.

tylko o pozaracjonalnych czynnikach kształtujących ludzkie postawy, ale też o istnieniu nieusuwalnej dialektyki rozumu i wiary, w której obie dziedziny toczą nieustanny spór, lecz jego zaprzestanie wiedzie do oplakanych skutków – do ateizmu wynikającego z dania wiary przesadnym roszczeniom rozumu, bądź do przesądów biorących się z pochopnego przyznania racjonalności niesprawdzonym i brany na wiarę przeświadczeniom. Jeśli ludzkość stać na polepszenie sytuacji, w której przyszło jej żyć, to w nie mniejszym stopniu potrafi ona sytuację tę pogorszyć. Napięcie pomiędzy ludzką racjonalnością a bezrozumnością przejawia się ponadto w życiu społecznym i politycznym.

Bayle sprzeciwia się wiązaniu trzech dziedzin – filozofii, religii i polityki. Religia stanowi odpowiedź na potrzeby pojedynczego człowieka, może także wiązać ludzi ze sobą, aby mogli – jak powiadał nawiązując do Bayle’a Locke – „oddawać kult na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, żeby publicznie cześć Bogu oddawać, w tej formie, jaka w ich przekonaniu jest bóstwu miła, a dla zbawienia ich duszy skuteczna”²⁰. Różnorodność owych przekonań sprawia, że jedynym rozumnym sposobem umieszczenia ich w sferze publicznej jest zasada tolerancji – praktycznego wymiaru sceptycyzmu. Tolerancja, dodajmy, dużo bardziej radykalna, niż proponował Locke, ograniczający ją do różnych odłamów protestantyzmu. Głoszenie hasła tolerancji wyznaniowej, a nawet obejmującej ateistów, byłoby jednak bez pokrycia, gdyby nie wysiłek Bayle’a zmierzający do określenia warunków, w których tolerancja jest możliwa.

Najłatwiej dostrzec w *Słowniku* pierwszy z nich, jakim jest otwartość dyskusji. Większa część zarzutów, jakie skierowano przeciwko *Słownikowi* po jego ukazaniu się dotyczyła pyrronizmu, pochwały odwodzącego od wiary cnotliwego ateizmu czy dyskusji nad manicheizmem, w której oczekiwane słowa potępienia jedynie z trudem dają się usłyszeć, a wreszcie obsceniczności. Bayle ani nie ekscytował się tymi ostatnimi, ani nie uważał, że swobodna dyskusja nad racjonalnością argumentów manichejskich bądź socyniańskich od razu odwiedzie czytelników od religii. Oczywiście – tak mogło się zdarzyć, jednak dopiero swobodna dyskusja nad problemami takimi jak źródło istniejącego w świecie zła, istoty Stworzenia, ale także tyranii czy przemocy pozwala jego zdaniem na wypróbowanie sił rozumu, ten zaś, wyćwiczywszy swą krytyczną moc, podda się dopiero tam, gdzie poddać się musi. Wcześniejsze jego poddanie się oznaczałoby kapitulację przed przesądem i polityczną tyranią.

W sferze publicznej nadzieja pokładana w rozumie, ta sama, która kazała Descartes’owi powstrzymać się przed wydaniem sądu, dopóki rozum nie uzyska pewności, prowadzi Bayle’a do nieco innych niż autora *Medytacji* wniosków.

²⁰ John Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 54..

Co prawda kartezjański racjonalizm stanowił dobry sposób poszukiwania pewności pomimo różnic światopoglądowych, politycznych czy religijnych, ale tylko w domenie samego rozumu można podzielić sądy na prawdziwe i fałszywe. W codziennym życiu dochodzą jeszcze mniej czy bardziej prawdopodobne przekonania i opinie, które prowadzić mogą do rozmaitych – dobrych bądź złych – skutków. Odbiciem takiej codzienności jest sam *Słownik* – nie tylko opisujący sylwetki ludzi rządzonych najróżniejszymi namiętnościami i przekonaniami, ale sam będący wynikiem badań ustalających najbardziej prawdopodobną wersję wydarzeń. Można w nim jednak dostrzec różnoraki wpływ kartezjanizmu: wskazanie na konieczność rozumnej debaty, rolę edukacji, która potrafi zarówno uczyć krytycznego myślenia, jak i wpajać niesprawdzone przekonania, czy wreszcie stosunek rozumu i ludzkich namiętności. Co prawda w sprawach praktycznych powstrzymywanie sądu do czasu jednoznacznego i nieodwoływalnego werdyktu rozumu zwykle nie jest możliwe, to jednak ten sam rozum winien rozstrzygnąć, które sądy na temat faktów są prawdziwe, a przynajmniej bardziej prawdopodobne od innych. Ponieważ ludzie często kierują się namiętnościami, a nie rozumem, często też nie respektują głoszonych przez siebie wartości, na analogicznej zasadzie należałoby rozstrzygać, czy instytucje państwowe powinny z równym rygiorem karać niedoskonałe ludzkie zachowania, jak czyni to ludzkie sumienie – zwykle przecież najłatwiej piętnujące innych. Nie ma powodu, aby uznawać, że ludzka natura jest skażona grzechem, nie ma też powodu, aby twierdzić, że z natury człowiek kieruje się tylko i wyłącznie interesem własnym. Jest raczej tak, że choć jest istotą rozumną, wpływ na jego postępowanie mają najrozmaitsze nieracjonalne motywy. Świat, w którym żyje, jest co prawda mało stabilny, ale można przynajmniej próbować minimalizować szkody i dążyć do jego większej rozumności²¹.

Lekcji mówiącej o tym, na czym takie dążenie mogłoby polegać, dostarczała Bayle'owi najnowsza historia jego wspólnoty religijnej. Ustanowiony w 1598 roku edykt nantejski gwarantował francuskim protestantom spokojne istnienie pod rządami katolickiej większości, zaś na mocy pokoju w Alès z 1629 roku, hugenoci byli zobligowani do nieużywania broni, zyskując przy tym ochronę ze strony państwa, co stało się jednym ze źródeł wyznawanego przez nich pacyfizmu, otwartości i przekonania o zbawiennych skutkach tolerancji w kraju niejednolitym pod względem religijnym. Tolerancja taka sprzeciwiała się jednak panującej zasadzie *cuius regio, eius religio*, która miała gwarantować religijną jednorodność państwa, a przez to zapobiegać rozsądzeniu go przez spory religijne,

²¹ Sally L. Jenkinson, Introduction, w: Pierre Bayle, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. XXVI.

co mogło doprowadzić do wojen religijnych. Stąd Bayle w okresie przed Rewolucją Chwalebą z uznaniem wyrażał się o sytuacji w Anglii. Rządy sympatyzującego z katolicyzmem Jakuba II w kraju zamieszkiwanym przez protestantów tworzyły sytuację przypominającą do pewnego stopnia sytuację we Francji, w której religia ludu mogła współistnieć z obowiązującą religią władcy – przynajmniej przed latami osiemdziesiątymi, kiedy zamykano przed protestantami urzędy publiczne tak, że musieli wybierać pomiędzy swą wiarą a służbą państwu, w którym żyli.

Trzeźwość osądu Bayle'a pozwalała mu dostrzec, że wydarzenia te były nie tylko przejawem absolutyzmu, ale także polityką zmierzającą do asymilacji mniejszości religijnej, której celem było utworzenie jednolitego religijnie organizmu państwowego, co miało na celu stabilizację sytuacji politycznej i gwarancję pokoju. Chociaż jednak zgadzał się z celem, to uważał, że przedsięwzięte środki nie są właściwe. W wydanej w 1683 roku *Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimburg* (*Ogólna krytyka historii kalwinizmu P. Maimburga*) przekonywał, że hugenoci nie są wrogami politycznymi, jak starano się ich niekiedy przedstawić. Nie było też prawdą, jak twierdził Jurieu, że pochwała ze strony Bayle'a rządów Jakuba II oznaczała pochwałę absolutyzmu i sprzeniewierzenie się polityce Holandii wspierającej angielskich protestantów. Stanowisko Bayle'a wynikało z jego przekonania, że możliwe jest współistnienie różnych religii w jednym państwie.

Wskazaliśmy już na różnicę perspektyw: odmiennosc bezpośrednich celów, które realizował pod koniec siedemnastego stulecia Bayle, oraz tych, które właściwe były ideologii powołujących się nań oświeceniowych filozofów. Trzeba jednak dodać, że cele Bayle'a – wynikające z doktryny kalwińskiej przeciwstawienie irracjonalnej wiary i rozumnego zawiadywania życiem doczesnym, utrwalone przez kilkadziesiąt lat pobytu we Francji hasła pacyfizmu, obrona holenderskiej wspólnoty hugenotów – pozwalały autorowi *Słownika* formułować hasła, które wykraczały poza doraźną sytuację społeczną. W wymiarze ogólnym Bayle był zwolennikiem realizmu politycznego: uważał, że powoływanie się w sporach politycznych na hasła religijne może prowadzić jedynie do ich zaostrzenia, a ponadto, że hasła te mają nierzadko charakter ideologiczny. Wiązało się to z dwoma innymi hasłami. Pierwszym była niezależność religii (określającej relacje człowieka do Boga i pouczającej o perspektywie zbawienia) oraz reguł życia społecznego i politycznego (a więc także regulujących współistnienie ludzi zasad moralności). Przykładom okrucieństw świętych (jak starotestamentowy król Dawid) towarzyszą w *Słowniku* przykłady cnotliwych ateuszów (jak Hobbes czy Spinoza). Drugim hasłem, którego Bayle gorąco bronił w różnych swych pismach, była tolerancja religijna obejmująca

wszelkie wyznania religijne oraz dopuszczająca ateizm. Polityczny realizm przejawiał się także w sprzeciwie wobec hasel wojny religijnej, której orędownikiem był Jurieu: nie chodziło w nim już tylko o przekonanie o zgubnym wpływie religijnego entuzjazmu na życie społeczne, Bayle był bowiem przeświadczony o tym, że o ile możliwa jest poprawa porządku politycznego, o tyle powinna się ona dokonywać stopniowo, nie zaś rewolucyjnie. Owa stopniowa przemiana możliwa jest zaś wtedy, gdy dzięki odpowiednim regulom prawnym uda się stworzyć legislacyjne ramy gwarantujące współżycie wyznawców różnych religii w jednym organizmie politycznym. Innymi słowy – marzenie o powrocie do zasadniczo szczęśliwych czasów, gdy dzięki umiarkowanej polityce protestancka mniejszość mogła liczyć na ochronę w katolickiej Francji, może się ziścić, gdy nie trzeba będzie liczyć na łut szczęścia w postaci sprzyjającej równowagi sił, ale wtedy, gdy uda się wprowadzić odpowiednie gwarancje prawne. Jednym z warunków takiej stopniowej i opartej na racjonalnych przesłankach zmiany sytuacji jest wolność intelektualna i swoboda debaty publicznej – w przeciwieństwie do religii opartej na indywidualnej pobożności i dopuszczającej nadnaturalne objawienie, sfera publiczna oparta ma być na zasadach, które odpowiada rozum naturalny.

Widziane przez pryzmat zajmujących Bayle’a kwestii społecznych i politycznych, sceptyczne elementy dostrzegane w jego *Słowniku* (np. w uwagach do artykułów *Pirron* czy *Zenon*²²) nie ukazują już swego niszczącego poznania ostrza, lecz wskazują na takie ograniczenia ludzkiego rozumu, które można próbować przewyżczać dzięki zagwarantowaniu otwartości i swobody dyskusji. Można odczytywać je także jako swoiste zastosowanie pewnej wersji kartezjańskiego krytycyzmu poznawczego. Bayle zwraca bowiem uwagę na rolę wzajemnego przeplatania się rozumu, uczuć i wychowania w kształtowaniu ludzkich postaw i przekonań. Jeśli zatem pewne przekonania dane są człowiekowi w wyniku wychowania albo są przejawem stronnictwa wynikającej z uczuć wzbudzonych sporami politycznymi, rozstrzygnięcie sporu należy zostawić rozumowi. W tym przypadku ma on jednak do czynienia nie z przyrodą – jak u Descartes’a – którą można sprowadzić do tego, co rozum może poznać jasno i wyraźnie, ale z ludzką historią. Stąd krytycyzm sprowadza się do drobiazgowego badania źródeł, ich bezstronnego porównywania i poprawiania błędów poprzednich historyków.

Owo zakorzenienie w kartezjanizmie pozwala stwierdzić, że twórczość Bayle’a stanowi w pewnym sensie uzupełnienie, a zarazem przeciwieństwo myśli

²² Zob. Pierre Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, przeł. K. Kaśkiewicz, A. Grzeleński i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 67–88, 157–211.

tworzącego w tym samym czasie Nicolasa Malebranche'a (1638–1715). Obaj francuscy filozofowie usiłowali określić stosunek wiary i rozumu, obaj także pozostawali w kręgu myśli kartezjańskiej. Stanowisko Malebranche'a było systematyczne – starając się nadać kartezjanizmowi nowy kształt, autor *Poszukiwania prawdy* pozostawał jednym z największych metafizyków końcówki siedemnastego stulecia. Tymczas Bayle stanowi jego przeciwieństwo – jest daleki od tworzenia syntez, a polemiczny i krytyczny zmysł prowadzi go do rozstrzygnięć, które co prawda wskazywały, że rozum jest najlepszym narzędziem poznania, ale też i to, że narzędzie to lepiej nadaje się do znajdowania sprzeczności we wcześniejszych ustaleniach niż do osiągnięcia pewnej i ostatecznej prawdy. W kwestiach religijnych stali również niejako na antypodach, o czym decydowały nie tylko kwestie wyznaniowe i różnica pomiędzy katolicyzmem (Malebranche był oratorianinem) a kalwinizmem: religia pozostawała dla Bayle'a raczej sprawą prywatnych przekonań, a nie racjonalnej metafizyki, a z pewnością nie życia społeczno-politycznego. Jednakże pomimo tych różnic, łączyło ich podobieństwo losów. Obaj wieńczyli pewien okres w dziejach europejskiej filozofii – okres wielkich systemów metafizycznych nierzadko poszukujących zjednoczenia filozofii i religii. Dzieła obu stanowiły zarazem obowiązkową lekturę myślicieli nadchodzącego Oświecenia, przy czym, jak już wspomnieliśmy, nowi czytelnicy nierzadko wyczytywali w nich przede wszystkim to, co wyczytać chcieli. O ile okazjonalizm Malebranche'a niekiedy traktowano przede wszystkim jako nieudaną próbę ratowania kartezjanizmu ukazującą niedostatki tradycyjnej metafizyki (przypomnijmy zjadliwą polemikę Locke'a w jego *Examination of N. Malebranche's Opinion of Our Seeing All Things in God*, 1706), o tyle krytycyzm Bayle'a i niejednoznaczny, ironiczny sposób pisania dostarczał faktycznie amunicji dla filozofów Oświecenia – po jego argumenty sięgali przecież tak różni filozofowie jak Voltaire czy Berkeley.

*

* *

Niniejszy wybór haseł ze *Słownika historycznego i krytycznego* Pierre'a Bayle'a stanowi uzupełnienie wcześniejszego tomu (*Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, przeł. i opr. K. Kaśkiewicz i A. Grzeliński, WN UMK, Toruń 2014). Przygotowując przekład, postanowiliśmy wzorować się na dwóch współczesnych angielskich wydaniach: Richarda Popkina (Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary. Selections*) oraz Sally L. Jenkinson (*Bayle Political Writings*). Chociaż podstawą tłumaczenia jest francuskie wydanie *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*.

Nowelle édition, Paris 1820, to dodatkowo skorzystaliśmy z wersji angielskiej. Zgodnie z nią okroiliśmy tekst o niektóre mniej istotne fragmenty, które z dzisiejszej perspektywy przedstawiają wartość jedynie historyczną (chodzi przede wszystkim o cytaty). Wszystkie przypisy, których autorem nie był Bayle, umieściliśmy w nawiasach kwadratowych, wykorzystując również te, które sporządzili wspomniani redaktorzy; dodaliśmy do nich szereg ważnych objaśnień. Tam, gdzie to było możliwe, dodaliśmy również informacje historyczne i szczegóły bibliograficzne dotyczące przywoływanych przez Bayle'a źródeł. Przekład powstał w ramach prac Translatorium Instytutu Filozofii UMK w Toruniu pod kierunkiem Adama Grzelińskiego i Kingi Kaśkiewicz, w których brali udział Przemysław Chmielewski, Marta Chojnacka, Adam Fedyniuk, Paweł Gąska, Tomasz Głinski, Paulina Karbownik, Mateusz Klonowski, Dawid Kolasa, Aleksandra Konrad, Dominika Kosiewicz, Jakub Maciejewski, Anna Markwart, Tomasz Markiewka, Hanna Piątkiewicz, Mieszko Radecki. Tłumaczenia artykułu *Abimelek* dokonała Marta Chojnacka, a artykułu *Rufinus* – Tomasz Markiewka. Całość opracowali Adam Grzeliński, Kinga Kaśkiewicz i Anna Markwart.