Jacenty Siewierski

Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej

Copyright © Jacenty Siewierski

Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej

Warszawa 2017

Wydanie II

Na okładce: Średniowieczny, francuski iluminowany manuskrypt przedstawiający trzy średniowieczne stany społeczne: duchowieństwo, rycerstwo i chłopstwo.

Spis treści

OD AUTORA 4
STRESZCZENIE KSIĄŻKI 5
Rozważania wstępne. Streszczenie 5
Streszczenie rozdziału I. Chrześcijaństwo jako fundament 6
Streszczenie rozdziału II. Indywidualizm w europejskiej kulturze 9
Streszczenie rozdziału III. Formowanie się autonomicznej społeczności miejskiej .. 11
Streszczenie rozdziału IV. Narodziny porządku prawnego 12
Streszczenie rozdziału V. Preludium rewolucji naukowej 14
Streszczenie rozdziału VI. Zakończenie. 16
ROZWAŻANIA WSTĘPNE 20
Elementy kultury i cywilizacji chrześcijańskiej 20
Kultura i cywilizacja. Definicje kluczowych pojęć 22
Religia i kultura 31
Osie periodyzacji 34
Zawartość opracowania 36
I. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO FUNDAMENT 38
Romanitas i jej rozkład 38
Od Romanitas ku Christianitas 40
Narodziny państwa chrześcijańskiego 54
Instytucjonalizacja chrześcijaństwa i pozycja Rzymu 59
Chrześcijańskie uniwersum moralno-polityczne 75
Kulturowa jedność chrześcijańskiej Europy 81
Postępująca erozja chrześcijaństwa 91
Podsumowanie 99
II. INDYWIDUALIZM W EURPOPEJSKIEJ KULTURZE 104
Kultura w epoce po-chrześcijańskiej 104
Chrześcijańskie źródła indywidualizmu 120
Zmiana celu kulturowego 128
Indywidualizm jako zagrożenie podstaw kultury 137
Postępująca erozja indywidualizmu 141

III. FORMOWANIE SIĘ AUTONOMICZNEJ SPOŁECZNOŚCI MIEJSKIEJ 146
Podmiotowość ludności miejskiej e kulturze Europy ... 146
Uniwersalia kulturowe i cywilizacyjne ... 147
Dyferencjacje wzorów cywilizacyjnych ... 150
Chrześcijańskie inspiracje autonomicznej społeczności miejskiej ... 156
Droga miasta ku autonomii w Europie średniowiecznej ... 162
Podstawy autonomii miast ... 170
Wpływ średniowiecznej społeczności miejskiej na dynamikę i przemiany gospodarcze. Od społeczności miejskiej do kapitalizmu ... 174
Zakończenie. Szczególna rola miasta w rozwoju historycznym ... 178
IV. NARODZINY PORZĄDKU PRAWNEGO ... 184
Specyfika prawa w kulturze europejskiej ... 184
Miejsce prawa w kulturze konfucjańskiej ... 187
Formowanie się zachodniej tradycji prawnej ... 192
Reforma kościelna w XI w. ... 202
V. PRELUDIUM REWOLUCJI NAUKOWEJ ... 210
Wstęp ... 210
Bóg i ład natury ... 211
Wiedza naukowa w starożytności i w średniowieczu ... 214
Pożytki płynące ze scholastyki ... 226
Autorytet i rozwój wiedzy ... 232
VI. ZAKOŃCZENIE ... 236
Wprowadzenie ... 236
Osiągnięcia cywilizacyjne i zagrożenia kulturowe ... 239
Indywidualizm a zagrożenia kulturowe ... 244
Zachód i Reszta ... 254
Bibliografia ... 258
Indeks rzeczowy ... 272

OD AUTORA

Pomysł napisania prezentowanej książki narodził się w latach 2005-2006 podczas wykładów z *Antropologii społecznej Europy* na kierunku *Europeistyka* w Szkole Głównej Handlowej. Wówczas dał o sobie znać brak na rynku księgarskim pozycji, która by w popularny, podręcznikowy sposób wprowadzała w problemy związane z podłożem kulturowym Europy, tożsamością europejską oraz ewolucją kultury i cywilizacji europejskiej. Książka ta jest wypełnieniem wzmiankowanej luki w granicach możliwości autora, który w tym celu wykorzystał również wieloletnie zainteresowania i pasje historyczne. Czytelnik rozsądzi, do jakiego stopnia jest to próba udana.

Książka nie miałaby obecnego stopnia jasności bez pracy redakcyjnej włożonej przez Panią Krystynę Zbytniewską, której należą się serdeczne podziękowania.

Jacenty Siewierski

STRESZCZENIE KSIĄŻKI

Rozważania wstępne. Streszczenie

W opracowaniu definiuje się kulturę i cywilizację jako dwa różne i trudne do rozdzielenia pnie rozwoju, przy czym kultura oznacza sferę dziedzictwa, a cywilizacja sferę konstrukcji. Kultura w takiej definicji to coś, co wyrasta na glebie społecznej, podobnie jak drzewo wyrasta na glebie z ziemi. Ani drzewa, ani kultury (w takim pojęciu) nie da się skonstruować, a w ograniczonym tylko zakresie przenieść, przeszczepić. Można je tylko pielęgnować i cierpliwie czekać, aż osiągną dojrzałość. Tylko w niewielkim stopniu można przyspieszyć procesy ich dorastania. Przy tym jako składowe elementy kultury wyodrębnia się wzory myślenia i działania odzwierciedlające się w języku, religii, literaturze, obyczaju, moralności, a także specyficznych cechach mentalności leżących u podstaw konstruktów cywilizacyjnych, jak np. kultura organizacyjna, kultura polityczna, ale już nie zasady organizacji czy systemy polityczne. Cywilizacja (technika, nauka, gospodarka, prawo, organizacja) to następstwo wzorów dopuszczonych do realizacji przez kultury. Instrumenty cywilizacyjne (wolny rynek, wiedza naukowa, przedsiębiorstwo, bank, system transportu itp.) wyrastające w danej kulturze bywają przenoszone z jednej kultury do innej.

Wzór kulturowy kształtuje działania jednostek, zakreśla dopuszczalne w danej kulturze sposoby reakcji jednostki na sytuacje uznane za kulturowo ważne. Wzór kulturowy narzuca jednostce akceptację bądź odrzucenie zmiany, akceptację bądź odrzucenie inaczej myślących (heretyków, dysydentów, nonkonformistów, innowatorów, w ogólności dewiantów), kształtuje sposób postrzegania czasu jako przedmiotu bieżącego planowania bądź jako przepowiedni proroka z dawnej przeszłości itp. Wzory kulturowe wypełniają nieomal całe życie ludzkie.

Zamierzeniem opracowania jest ukazanie fundamentalnych elementów kultury i cywilizacji europejskiej z punktu widzenia „sukcesu europejskiego", który rozumiany jest tutaj jako dominacja kultury zrodzonej w Europie nad pozostałymi obszarami świata. Stawia się w opracowaniu ogólną tezę, że elementy kulturowe i cywilizacyjne, które zapewniały Europie dominację od XVI w., były uporczywie przygotowywane już w Średniowieczu. Ten długi okres przygotowawczy, w którym wyróżnione składniki kultury europejskiej podlegały powolnym zmianom i stopniowej ewolucji, zaowocował późniejszymi sukcesami cywilizacyjnymi. Z tej racji najwięcej uwagi poświęca się okresowi Średniowiecza w celu ukazania, że ani klimat ówczesnego czasu, ani autorytet Kościoła nie stanowiły nieprzezwyciężalnej przeszkody rozwojowej. Wprost przeciwnie, stymulowały one niekiedy innowacje nie rezygnując z funkcji obrony istniejącego porządku przed niestabilnością.

Chrześcijaństwo nadało Europie (a później Zachodowi) nie tylko tożsamość, lecz także nieznaną nigdzie poza Europą dynamikę i ekspansję na świat. Oba elementy (tożsamość i dynamika) są pochodną chrześcijaństwa. Kultura Zachodu jest przypuszczalnie jedyną z wielkich kultur świata odznaczającą się wmontowaną cechą napędzającą jej rozwój. Pewne charakterystyczne cechy religii Wschodu zabezpieczały wyznające je społeczeństwa przed zmianą i jej cywilizacyjnymi następstwami. Jeśli tak jest, to kultura Zachodu została niejako skazana na sukces technologiczny (cywilizacyjny) i zarazem na uwiąd kulturowy.

Streszczenie rozdziału I. Chrześcijaństwo jako fundament

Powstanie chrześcijaństwa w imperium rzymskim zbiegło się w czasie w istotnymi przemianami ustrojowymi samego imperium. Dotychczasowe instytucje republikańskie zostały zastąpione rodzajem cesarstwa respektującego niektóre z nich, jak senat, oraz pewne swobody obywatelskie i poczucie obywatelstwa. Cesarstwo „republikańskie" miało w zamierzeniu zachować cnoty obywatelskie (*virtus*) Rzymian gotowych do poświęceń dla dobra publicznego jako podstawowy składnik *Romanitas*. Kształtujące się wówczas chrześcijaństwo wystąpiło z zupełnie odmiennym zestawem wyobrażeń uwolnionych od obywatelstwa i państwa, a odkrywającym człowieczeństwo w każdym człowieku niezależnie od kondycji społecznej i przynależności etnicznej. *Christanitas* powoływała się na pokorę, a nie na cnoty obywatelskie.

Egzystujące w łonie społeczeństwa rzymskiego wspólnoty chrześcijańskie tworzyły zupełnie nowe i obce bezpaństwowe społeczeństwo, z odrazą traktowane przez pozostałych mieszkańców imperium. Wspólnota wiary była dla gorliwego chrześcijanina całym światem nadającym gotowe interpretacje zewnętrznego, rzymskiego środowiska. Jako nurt pozapaństwowy, a nawet wrogi państwu, chrześcijanie ówcześni nie podważali mimo to podstaw władzy państwowej w przekonaniu, że każda władza pochodzi od Boga. Po upływie trzech stuleci chrześcijaństwo nieoczekiwanie zatriumfowało w imperium zdobywając dość szybko serca i umysły wyrafinowanych Rzymian i Greków. Wtedy właśnie przeciwni państwu chrześcijanie stają wobec problemu organizacji i akceptacji państwa. W ich opinii kształtujące się za rządów cesarza Konstantyna państwo chrześcijańskie było wynikiem bezpośredniej ingerencji Opatrzności w dzieje, co już się zdarzało w przeszłości w przypadku Mojżesza czy Jozuego. W starożytności rzymskiej wykształciły się trzy wzory przywództwa politycznego w państwie chrześcijańskim związane z praktyką rządów cesarzy Konstantyna, Walentyniana i Teodozjusza. Wzory te różnią się między sobą stopniem zagwarantowania uprzywilejowanej pozycji chrześcijaństwa w państwie oraz stopniem ingerencji władzy świeckiej w liczne spory doktrynalne Kościoła. Wzory te powielane były później w państwach chrześcijańskiej Europy w Średniowieczu i czasach nowożytnych. Przykładowo publiczna pokuta cesarza Teodozjusza przed

biskupem Mediolanu jest zrozumiała i zalecana w terminach *Christianitas*, ale obca zupełnie przedchrześcijańskiej tradycji rzymskiej, w której niesuwerenność władcy wobec autorytetu religijnego była nie do pomyślenia. Podobne przypadki nie miały też miejsca w historii Bizancjum, były jednak dobrze znane w Europie łacińskiej.

Na samym początku chrześcijaństwa, także po Konstantynie, wierni demokratycznie wybierali swoich przywódców duchowych, czyli biskupów (*episkopoi*), a działo się to w okresie, kiedy państwo rzymskie odchodziło coraz szybciej od zasad republikańskich i demokratycznych. Kościół jako w pierwszym rzędzie zgromadzenie biskupów był w tym rozumieniu organizacją demokratyczną, ale rychło dała o sobie znać rywalizacja o wagę poszczególnych stolic biskupich. Po upadku ośrodka biskupiego w Jerozolimie Antiochia, Aleksandria, Efez, Korynt, Rzym, a później także Konstantynopol, uczestniczyły w tej rywalizacji, którą ostatecznie wygrał Rzym, jedyna spośród wiodących siedziba biskupa w zachodniej części imperium. W okresie przemian konstantyńskich, tzn. w czasach poszerzającej się dominacji chrześcijaństwa w cesarstwie Kościół (zwłaszcza w Rzymie) przestaje być wyznaniem wyłącznie wyklętych tego świata, niewolników, ubogich rzemieślników, nawiedzonych kobiet, a najwyższe pozycje na stolicy Piotrowej zajmują przedstawiciele bogatych rodów rzymskich, ludzie wspaniale wykształceni, znający prawo, ale też smak władzy.

Poszerzanie się chrześcijaństwa na barbarzyńców następowało jeszcze przed reformą konstantyńską cesarstwa. Barbarzyńcy (głównie Goci) przyjmowali jednak nową dla nich wiarę w wersji ariańskiej, co miało ważne następstwa w późniejszym czasie. Ze względu na to, że te ludy (Germanie, a później też Słowianie) nadawały niebawem kształt Europie chrześcijańskiej istotny jest ich charakter, usposobienie i nawyki zbliżone raczej do starożytnych Achajów (z ich umiłowaniem wolności, honorem i etosem rycerskim) niż do współczesnych im Hunów. Europa wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby zaludniona została przez Hunów, Scytów czy Alanów z nałożonym na te ludy chrześcijaństwem. Uformowane w pełni w świecie rzymskim chrześcijaństwo nadało kształt rodzącej się Europie budowanej przez nieokrzesanych barbarzyńców.

W schrystianizowanych monarchiach zrealizowała się na zachodzie Europy idea dwuwładzy duchowej i świeckiej i określiła specyficzną drogę zachodniego świata. Przywództwo Kościoła wschodniego w zgodzie z kształtującą się już wówczas tradycją poddane zostało zwierzchnictwu politycznemu (cezaropapizm). Na Zachodzie ukształtował się znacznie silniejszy, bardziej zcentralizowany i zhierarchizowany niż na Wschodzie Kościół i słabsza niż na Wschodzie władza państwa zwłaszcza, że sam zachodni Kościół dysponował własnym państwem, co nie wystąpiło na Wschodzie. Zatem europejska tradycja jest znaczona przez

dwuwładzę, tzn. podzielona między „dwa miecze” chrześcijaństwa, które oczywiście pozostawały w sojuszu w interesie triumfu Krzyża, mogły atoli wchodzić w konflikty wzajemne, czasem ku pożytkowi reformatorów, innowatorów i odszczepieńców. Tak też się na Zachodzie działo, że konflikt, rzeczywisty czy tajony, dwóch władz prowadził do zmian i innowacji. Względna równowaga papiestwa i cesarstwa była zapowiedzią dynamiki przemian europejskich przejawiającej się w rozwoju technologicznym, uformowaniu niezależnych społeczności miejskich, cechów, uniwersytetów, porządku prawnego. W Średniowieczu Europa wytwarzała podstawy własnej dynamiki.

W okresie w pełni uformowanego chrześcijaństwa społeczeństwa europejskie znały tylko jeden sposób życia przekazywany potomstwu i powielany w następnych generacjach. Chrześcijaństwo łacińskie tworzyło jedną zorganizowaną zbiorowość (wspólnotę), której przejawem zasadniczym była jedność kulturowa. Chrześcijaństwo założyło podwaliny Europy, gdyż narzuciło jej mieszkańcom wspólne standardy cywilizacyjne. Wszystkie zjawiska, instytucje i dokonania w Średniowieczu miały charakter ogólnoeuropejski: Kościół, uniwersytety, zakony, autonomia miejska, cechy, etos rycerski, sztuka, architektura, nauka, filozofia, wspólny język, wspólna liturgia w obrzędach, jednolite napomnienia dla wiernych, wspólne zwyczaje niekiedy od wierzeń odległe, ale przez Kościół ugruntowane. Średniowiecze było epoką jedności kultury, jakiej już później nie obserwujemy. I to pomimo głęboko sięgającego rozdrobnienia politycznego, w tej epoce miała miejsce wielość monarchii w jednym Kościele.

W historii Europy i Zachodu chrześcijaństwo zdobyło najpierw niekwestionowane panowanie nad umysłami, by później nieomal całkowicie to panowanie zatracić. Od XVI wieku postępuje proces rozbicia jedności chrześcijaństwa, a następnie od XVIII wieku proces sekularyzacji, w ramach którego poszczególne dziedziny naszego życia są odbierane kościołom i pozbawiane ducha chrześcijańskiego. W swoich początkach (w trzech pierwszych stuleciach po Chrystusie) religia ta gromadziła stosunkowo skromne grupy ludzi głęboko motywowanych religijnie. Było to chrześcijaństwo z ducha ewangeliczne, a przy tym przeznaczone nie dla wszystkich, lecz raczej dla „wybranych”. Surowe zasady moralne, jakie narzucali sobie wierni w okresie chrześcijaństwa pierwotnego nie były przeznaczone dla pospolitych sumień. To bezpośrednio osobowe odniesienie do Stwórcy redukowało w tym okresie rolę i znaczenie instytucji kościelnych. Strategia przyjęta przez Kościół, zwłaszcza w następstwie sojuszu z władzą państwową, polegała nie na gromadzeniu „wybranych”, lecz przeciwnie, na przyciąganiu i nawracaniu wszystkich pogan, heretyków, Żydów. Dzięki temu szeregi wiernych mnożyły się w bardzo szybkim tempie, lecz jakość wiary stawała się niższa. W odróżnieniu od chrześcijan pierwszego okresu większość prozelitów reprezentowała słabości typowe dla natury ludzkiej. Sytuacja taka tym bardziej wzmagała potrzebę istnienia instytucji Kościoła. Historia chrześcijaństwa

łacińskiego posiada źródła swojej dynamiki w napięciu, jakie się rodzi pomiędzy osobowym odniesieniem do Boga a jego instytucjonalizacją przez Kościół, który miał nieustannie do czynienia z ruchami protestu odmawiającymi mu charyzmy. Przez długi czas Kościół radzi sobie z tymi ruchami bądź adaptując je (ruch franciszkański) bądź surowo się z nimi rozprawiając (katarzy), jednak od XVI w. poczynając Kościół zatraca zdolności do adaptacji bądź efektywnego zwalczania ruchów protestu. Długofalowym następstwem jest obecna kondycja chrześcijaństwa w społeczeństwach Zachodu.

Streszczenie rozdziału II. Indywidualizm w europejskiej kulturze

Indywidualizm kulturowy definiowany jako wzór działania i system wartości, w którym jednostka występuje jako wyłączny podmiot własnych decyzji nie krępowanych przez jakikolwiek autorytet, wspólnotę czy władzę publiczną, jest obecny przynajmniej na skalę powszechną tylko i wyłącznie w kulturze zachodniej. Inne wielkie kultury, jak chińska, japońska, hinduska czy islamska są zasadniczo przeciwstawne indywidualizmowi, a jego obecność wewnątrz tych kultur tłumaczyć można wyłącznie wpływami i naciskiem Zachodu. Rzecz dotyczy także pochodnych indywidualizmu, jak prawa człowieka, umowa społeczna, liberalizm, demokracja itp. Przykładowo żadna z kultur nie-zachodnich nie traktowałaby z pełną powagą praw jednostek bez nacisku płynącego z Zachodu. W kulturach tych uznaje się, że jednostka jest integralną częścią wspólnoty z licznymi zobowiązaniami wobec niej. Jeśli nawet jednostce przyznaje się jakieś uprawnienia czy pewien zakres autonomii, to w każdym razie nie takie uprawnienia czy taką autonomię, które by naruszały autorytet wspólnoty, która zawsze stoi ponad jednostką, a ta ma się jej podporządkować.

Ewidentna odmienność i unikalność jednej kultury, w dodatku najbardziej zaawansowanej cywilizacyjnie, domaga się wyjaśnienia. W odróżnieniu od pozostałych kręgów kulturowych historia Europy poczynając już od czasów średniowiecznych jest historią nieprzerwanej walki o wolności czy swobody dla rozmaitych zbiorowości, jak stany, miasta, Kościół, bractwa itp. To podstawowa tajemnica dynamiki historii europejskiej, której ostatecznym rezultatem jest dopominanie się przez jednostki podobnych wolności i swobód. Ewolucja kultury europejskiej przebiega ku postępującej emancypacji jednostki z jej licznych uwikłań we wszystkich sferach życia: od zależności politycznych, gospodarczych, od autorytetów duchowych, od zniewalających więzi społecznych, upowszechnionych obyczajów czy presji opinii publicznej. Jednostka ma być w pełni autonomiczna i wolna, wyposażona ponadto w liczne uprawnienia, z którymi, jak się twierdzi, po prostu się rodzi. Kierunek ewolucji przesądza, że w przeszłości, zanim jeszcze do tej ewolucji doszło, kultura europejska była, jak pozostałe kultury, oparta na wspólnotach i silnych więziach społecznych, z których jednostka miała się wyzwolić. U swoich początków kultura europejska nie

była indywidualistyczna, miała jednak niejako wmontowane dążenia ku indywidualizmowi. W innych kulturach takie dążenia były, i są nadal, nieobecne.

Chrześcijaństwo było glebą, na której indywidualizm wyrastał. W tradycyjnej doktrynie Kościoła podkreśla się pewną równowagę między jednostką a wspólnotą, a nie nadrzędność wspólnoty nad jednostką. We wspólnocie tworzy się osoba ludzka. Wprawdzie wspomniana równowaga w realnych stosunkach społecznych zwykle bywała zachwiana, niemniej jednak przesłanie chrześcijaństwa było jasne i dawało podstawy do roszczeń tych wiernych, którzy czuli się niezadowoleni z istniejących stosunków. Podobnych podstaw nie tworzyła żadna poza chrześcijaństwem z religii objawionych, ani też systemy wierzeń Chin czy Indii. Napięcie między wspólnotą i autonomią jednostki jest jednym z podstawowych napięć wynikających z doktryny chrześcijańskiej i przejawiających się w historii społecznej Europy.

Dalszy bieg myśli i ruchów chrześcijańskich, a także doktryn świeckich skierował się ku wyraźnie dominującej autonomii jednostki i, tym samym, ku indywidualizmowi prowadzącemu do destrukcji wspólnoty. Ewolucja w tym kierunku przejawia się w licznych ruchach reformacyjnych sprowadzających wiarę do bezpośredniej relacji łączącej istotę ludzką z Bogiem bez pośrednictwa wspólnoty. Podkreślał to zwłaszcza nurt kalwiński, który w największym stopniu przyczynił się do transformacji chrześcijaństwa w indywidualizm. Poczynając od XVII w. liczne świeckie teorie umowy społecznej i praw naturalnych zakładały pierwszeństwo jednostki wobec wspólnot i społeczeństwa będącymi wyłącznie rezultatem porozumień między jednostkami. Można powiedzieć, że przynajmniej do pewnego stopnia indywidualizm jest naturalną konsekwencją ewolucji i nieustannych rewizji myśli chrześcijańskiej. Indywidualizm to jak gdyby chrześcijaństwo w wersji świeckiej. Na chrześcijański rodowód indywidualizmu wskazuje nadto chronologicznie wcześniejsze pojawienie się kwestii swobód religijnych i wolności sumienia w porównaniu z walką o swobody polityczne i wolności obywatelskie. Wolność religijna przecierała drogę wolności obywatelskiej.

W późniejszym czasie indywidualizm był silnie wzmacniany przez rozwój stosunków towarowo-pieniężnych i pojawienie się kapitalizmu w Europie. Pamiętać jednak warto, że już w Średniowieczu zawarcie umowy lennej czy zaprzysiężenie mieszkańców miasta w komunę angażowało indywidualną wolę i decyzje jednostek. W Średniowieczu rycerstwo z jego żądzą sławy, czci i dumy było nosicielem wartości indywidualistycznych i świeckich ideałów życia. Jednak całkiem nowoczesny indywidualizm miał za podstawę długotrwałą walkę z zależnością osobistą, a uczestnicy procesu historycznego domagają się coraz donośniej zastąpienia osobistej zależności podporządkowaniem wszystkich prawu jako zbiorowi reguł, które są właśnie bezosobowe i jednakowe dla wszystkich.

Indywidualizm przyczynił się niewątpliwie do zdynamizowania cywilizacji zachodniej, rozwoju nauki i technologii, powstania nowoczesnej gospodarki, porządku prawnego. Ale, w naszych czasach nadmiernie wybujały indywidualizm zagraża już podstawom kultury zachodniej. Zachowuje swój walor przenikliwa uwaga XIX-wiecznego pisarza Toquevuille'a o nieuchronnym spłaszczeniu gustów, uniformizacji opinii, zaniku krytycznego myślenia, zapowiedzi infantylizacji w epoce dominującego indywidualizmu.

Streszczenie rozdziału III. Formowanie się autonomicznej społeczności miejskiej

Powstanie autonomicznej samorządnej społeczności miejskiej już w Średniowieczu to kolejny element, który ewidentnie odróżnia Zachód od wszystkich pozostałych kręgów kulturowych. Podmiotowość ludności miejskiej, wyznaczyła w znacznej mierze odmienność zachodniej drogi rozwojowej w porównaniu ze Wschodem. Tylko Zachód znał gminę miejską jako korporację w sensie prawnym wyposażoną we własną administrację, własne prawo i miejskie sądownictwo.

Od swoich początków miasto europejskie stawało się skupiskiem łączącym „swoich" i „obcych", osiadłych z dawna i przybyszów. Więzi rodowe silne poza Europą nawet współcześnie w dawnym mieście europejskim traciły na znaczeniu na rzecz wspólnoty wiary i obywatelstwa miasta stanowiącego jedną homogeniczną grupę. Wytworzenie się komuny miejskiej z silną solidarnością mieszkańców determinowaną przynależnością do komuny i zerwanie więzi rodowych dokonywało się w długim procesie, w którym mieszkańcy zdobywali kolejne uprawnienia, a Kościół swoim zbawiennym wpływem wytwarzał wśród nich poczucie związku kultowego odniesionego do porządku sakralnego w miejsce związku rodowego odwołującego się do więzów krwi. Ówczesne miasto, choć uchodziło za wspólnotę obywateli, to jednak jednostka nie odgrywała w niej ważnej roli. To była raczej wspólnota wspólnot (*universitas civium*) z cechami, gildiami, bractwami.

Jakkolwiek sama gmina miejska (komuna) była tworem świeckim, to jednak zarazem przeniknięta była duchem chrześcijańskim. Cechy i gildie będąc wspólnotami o charakterze gospodarczym, były zarazem bractwami o celach religijnych i charytatywnych. W okresie rewolucji papieskiej (przełom XI i XII w.) nastąpił rzeczywisty sojusz miast i Kościoła przeciw władzy świeckiej. Komuny dążyły do uniezależnienia się od władz lennych i otrzymywały wsparcie ze strony Kościoła.

Na autonomię miejską wykształconą w pełni rozkwitu już w Średniowieczu składały się: niezależność gospodarcza w zakresie własnej (miejskiej) polityki

gospodarczej i podatkowej, prawodawstwo miejskie z własnymi aktami prawnymi i własną administracją, jurysdykcja miejska z własnymi organami sądowymi. Niektóre miasta (nie tylko Wenecja czy Genua) prowadziły własną politykę zagraniczną, posiadały własne siły zbrojne poza milicją miejską obywateli. Przedstawiciele miast angielskich zasiadali w parlamencie jako zwarta całość. Te filary średniowiecznej autonomii miejskiej likwidowało nowożytne państwo.

Walka o ustrój komunalny prowadziła do długofalowych zmian w systemie rządów na Zachodzie. W przeciwieństwie do władców lennych i dostojników kościelnych władza urzędników miejskich oparta była o kadencje, niekiedy bez możliwości reelekcji. Średniowieczny ustrój miejski dawał początek nowożytnemu konstytucjonalizmowi. Statut miejski definiujący organizację rządów oraz obywatelskie prawa i swobody stanowił swego rodzaju konstytucję ustroju miejskiego. To były pierwsze konstytucje pisane stanowiące zapowiedź czasów nowożytnych. Miasta rozsadzały ramy feudalnych organizmów państwowych. Wyprzedzały swój czas stanowiąc zapowiedź przyszłości. Miasta włoskie i niderlandzkie były nowoczesnymi miastami już w pełni Średniowiecza. W tych ośrodkach zaczyna kiełkować wczesny kapitalizm. W każdym razie stanowiły zapowiedź przyszłych zmian w kierunku kapitalizmu.

W miastach rodziły się innowacje w zakresie prawa gospodarczego nieznane prawu rzymskiemu, a przydatne w późniejszej gospodarce kapitalistycznej. Samorządne i pełne uprawnień własnych miasto było już w okresie Średniowiecza przygotowane do wprowadzenia gospodarki określanej później jako kapitalistyczna i rozmaite instytucje kapitalistyczne czy prawne rozwiązania umożliwiające gospodarkę na zasadach kapitalizmu ówcześnie powstały. Do pełnego triumfu kapitalizmu w epoce nowożytnej niezbędne były jeszcze dwa elementy o charakterze raczej mentalnym niż instytucjonalnym: wprowadzenie zasady indywidualnej wolności do gospodarki oraz specyficznego etosu gospodarczego. To się dokonało poczynając od epoki Reformacji. Ale też wtedy, u progu epoki nowożytnej, dotychczasowa pozycja miast zostaje zakwestionowana. Europejskie miasto było jednak od czasu Średniowiecza narzędziem zachodniej ekspansji cywilizacyjnej.

Streszczenie rozdziału IV. Narodziny porządku prawnego

Zanim prawo rzymskie zatriumfowało w Europie stosowano w prawie zasadę etniczną, według której Rzymianin był sądzony według prawa rzymskiego, Burgund według prawa burgundzkiego itp. Od VIII w. poszczególne państwa plemienne odchodzą od zasady etnicznej na rzecz zasady terytorialnej obejmującej jurysdykcją wszystkich poddanych. W przepisach karnych (zwyczajach) barbarzyńskich plemion, które zasiedliły Europę, dopuszczalne były praktyki sądowe, jak sądy boże, a wśród nich pojedynek sądowy, próby ognia, wody i

żelaza. Werdykt pozostawiano w rękach Boga i ufano, że Bóg nie dopuści do krzywdy niewinnego. Pomimo rozpowszechniania prawa rzymskiego od XI w. zachowały się przeżytki prawa zwyczajowego na niektórych obszarach społeczeństwa, np. w średniowiecznych miastach, jednak bez wspomnianych odrażających praktyk.

Droga, jaką przebyły europejskie systemy prawne od dominacji praw szczepowych do racjonalnego, nałożonego na wszystkie podmioty prawa była długa i znaczona nawrotami do zwyczajów, do których ludy Europy były silnie przywiązane. Jednak już w Średniowieczu ukształtował się korpus prawa stanowionego oparty na wzorach prawa rzymskiego i jego strukturze formalnej. Kodyfikacja prawa rzymskiego ustanowiła poczucie porządku prawnego, dominujące w następnych stuleciach. Także w Średniowieczu ukształtowała się formuła rządów prawa, a samo prawo dawało różnym grupom społecznym gwarancje obrony swoich roszczeń. Juryści ugruntowali w umysłach Zachodu ideę, ze władza winna jednocześnie prawa stanowić i prawom podlegać, a także sama stanowić wzorzec racjonalnego systemu organizacji. Prawo jest ujmowane jako podstawa władzy, ale też jej ograniczenie. Uformowana wówczas tradycja prawna zachowuje swój walor do dziś.

W oparciu o prawo rzymskie adaptowane od końca XI w. Europa uzyskiwała podstawy porządku prawnego służącego budowaniu i przekształcaniu stosunków społecznych, politycznych i gospodarczych. Prawo było narzędziem zmiany i dynamiki cywilizacji europejskiej. Ten czynnik (porządek prawny) wyraźnie odróżnia Zachód od Wschodu, na którym takiego narzędzia nie stosowano. W kulturach żydowskiej i islamskiej bardzo drobiazgowe przepisy prawa miały źródła sakralne (w Europie Kościół porzucił sakralizację prawa nadając mu autonomię niezależną od religii), tym samym jako dzieło boskie niezmienne. W Chinach narzędziem sprawowania kontroli społecznej była misterna moralność z dodatkiem prawa karnego nakładanego na osobników niezsocjalizowanych, złoczyńców. W odróżnieniu od Europy w pozostałych kręgach kulturowych prawo było zespolone z religią, moralnością, obyczajami, wyobrażeniami magicznymi. Sankcje prawa są tam zarazem sankcjami pochodzącymi z religii, obyczaju i innych regulatorów.

Odrodzenie prawa rzymskiego w Europie zostało poprzedzone przez wielką reformę Kościoła w XI w., której znaczenie dla przyszłego biegu spraw było znacznie większe niż się na ogół przypuszcza. Oba procesy splatały się przyczyniając się do wejścia prawa w dziedzinę polityki i wykorzystania prawników przez obie ówczesne potęgi, papiestwo i cesarstwo, gdyż obie potrzebowały legitymizacji swej władzy. Kościół dążył do pozbawienia państwa świeckiego funkcji sakralnych, religijnych, które były w jego dyspozycji. Niezamierzoną konsekwencją tego dążenia było w monarchiach świeckich

pozbawionych wymiaru sakralnego oparcie władzy na podstawach prawnych z pominięciem podstaw religijnych. Państwo świeckie uzyskało ze strony Kościoła bodziec ku sekularyzacji, stawało się stopniowo państwem nowożytnym, czyli opartym na konstrukcji prawnej z udziałem coraz liczniejszej rzeszy zawodowych prawników, a nie na podstawie religijnej. W ten sposób następowało wyzwalanie się od chrześcijaństwa i jego zasad w rzeczywistości politycznej.

Reforma czy też rewolucja papieska w XI w. dowodziła zdolności Kościoła do zmiany i reformy. Był to punkt zwrotny w historii kultury zachodniej. Najważniejsze konsekwencje rewolucji papieskiej są natury cywilizacyjnej i sprowadzają się do powstania dualnego świata, w którym autorytety duchowe i świeckie są trwale rozdzielone i nie ma żadnego prymatu jednego nad drugim. Pomiędzy oboma ośrodkami wpływu istnieje stan chwiejnej równowagi, zakłócanej w toku nieustannej konfrontacji. Niestabilny, dualny układ powodował konflikty, ale, właśnie, dlatego okazał się w największym stopniu przyjazny dla rozwoju cywilizacji. Prawodawstwo i prawnicy znaleźli w tym układzie znakomite i poszerzające się pole działania. Od tego czasu w kulturze tej następuje kumulacja osiągnięć, a zmiany są dostrzegalne, powstają uniwersytety, mennice, rządy miejskie, następują zmiany prawne, rozwijają się różne postacie sądownictwa. Świat doczesny przestaje być, jak w teologii augustyńskiej, wyłącznie miejscem wygnania, a staje się miejscem, w którym możliwe jest odnowienie i naprawa. Powstaje wówczas prawo kanoniczne, pierwsza dziedzina prawa wyrosła z prawa rzymskiego. Za tym przykładem poszli władcy świeccy tworząc podstawy prawa publicznego, prywatnego, karnego, cywilnego, handlowego, administracyjnego i gospodarczego. W sytuacji, w której prawu zapewniono autonomię, rozwój w innych dziedzinach, jak życie polityczne czy gospodarcze mógł być poddany tworzonym regułom prawnym, aby nowe formy aktywności wpasować bezkolizyjnie dla zapewnienia porządku.

Poprzez swoje podstawy formalne i racjonalne zachodnie koncepcje prawne zrodzone w Średniowieczu uczestniczyły w późniejszej ekspansji cywilizacyjnej i nadawały sens, lepiej lub gorzej wyrażony, tej ekspansji.

Streszczenie rozdziału V. Preludium rewolucji naukowej

Nauka jest obok autonomicznej społeczności miejskiej i porządku prawnego trzecim spośród omawianych w opracowaniu czynników ekspansji cywilizacyjnej Zachodu ujawniających się w czasach nowożytnych i później, jednak z solidnymi podstawami wypracowanymi już w Średniowieczu.

Nauka europejska wykazała swoją bezdyskusyjną wyższość nad systemami poznawczymi we wszystkich pozostałych kręgach kulturowych w XVII w. wraz z powiązaniem abstrakcyjnej matematyki z praktycznym eksperymentem. Wówczas

to uznano za pierwszorzędny cel nauki opanowanie natury i kontrolę nad nią, a opis i wyjaśnienie służyć miały temu właśnie pierwszorzędnemu celowi. Zanim jednak doszło do erupcji naukowych odkryć w XVII w. niezbędny był trwający wieki całe wysiłek przygotowawczy.

Wysiłek ten był w Średniowieczu podbudowany przeświadczeniem o istnieniu porządku w naturze „podpowiedzianym" przez wiarę w rozumność Boga, silną w tradycji chrześcijańskiej. Podbudową tej wiary były powtarzalne procesy, jak następujące po sobie pory roku, fazy księżyca, uderzenia serca itp. Bez powtarzalności nie byłoby wiedzy, ale też w rzeczywistości fizycznej zdarzają się procesy niepowtarzalne. Ład natury, porządek rzeczy nie może być, zatem, wywiedziony z obserwacji. Wiara podpowiadała, że Stwórca jest racjonalny, jak grecki filozof, a nie samowolny, jak wschodni despota. Ponadto w społeczeństwie, w którym stworzono podstawy porządku prawnego nasuwała się analogia praw ustanawianych przez władcę dla zagwarantowania porządku społecznego z prawami ustanowionymi przez Stwórcę dla wszelkich rzeczy stworzonych. Samo powstanie takiej idei, jak idea ładu natury nie stanowi jeszcze wystarczających następstw w postaci rozwoju wiedzy, umożliwia natomiast ten rozwój.

Nauka wymaga czegoś więcej niż powszechnego poczucia porządku rzeczy. Innym czynnikiem wzmacniającym ruch w tym kierunku był nawyk ścisłego, sprecyzowanego myślenia zaszczepiony w umysłach europejskich poprzez długi okres dominacji scholastycznej logiki i scholastycznej teologii. Czynnikiem następnym było powiązanie poznania przez intelekt z praktyką pracy wytwórczej. To się właśnie realizowało w wiekach średnich w przeciwieństwie do całej tradycji antycznej. Wieki średnie były dla intelektu Europy łacińskiej długim okresem treningu w poczuciu ładu i powiązania poznania z działaniem. W epoce tej dominowała myśl uporządkowana, racjonalistyczna w całej rozciągłości.

Nauka grecka notująca osiągnięcia w dziedzinach abstrakcyjnych, jak matematyka, astronomia, a także filozofia, nie formułowała takiego zadania, jak opanowanie świata przyrody dla pożytku ludzi, ponieważ nie mieściło się to w greckich wyobrażeniach. To nastawienie zmienia się radykalnie wraz z chrześcijaństwem, które desakralizuje świat natury, a otaczający świat zostaje potraktowany jako przedmiot obróbki, co jest charakterystyczne dla współczesnej myśli Zachodu. Już we wczesnym Średniowieczu benedyktyni łączyli zainteresowania poznawcze z potrzebami praktycznymi, naukę z techniką.

Zarówno w medycynie, jak w innych obszarach praktyczne potrzeby napędzały wówczas rozwój teorii. W żegludze należało znaleźć sposoby określania szerokości geograficznej, wskazywania północy dla wytyczenia kursu statku. W astronomii sposób określania daty Wielkanocy był nieusuwalnym czynnikiem rozwoju teorii. W chemii czy alchemii, która była dziedziną czysto

eksperymentalną, należało dobrać właściwe barwniki i inne substancje, stworzyć narzędzia do destylacji. W XIV w. rozwój artylerii pobudził badania nad ruchem, aby kąt ustawienia armaty umożliwił odpowiednią celność. Powstające kantory wymiany i domy handlowe potrzebowały arytmetyki do prowadzenia operacji finansowych. We wszystkich tych dziedzinach łączą się rozwój wiedzy z rozwojem rzemiosła i wytwórczości w miastach, jaki wówczas ma miejsce. Ma miejsce, zatem, równoległa ewolucja i powiązanie wzajemne abstrakcyjnych badań z potrzebami utylitarnymi, co nie miało miejsca w czasach antycznych.

Od XII w. następuje szeroka fala tłumaczeń rękopisów greckich i arabskich oraz komentarzy do Arystotelesa, Ptolemeusza, Galena i innych greckich uczonych i filozofów. System intelektualny Arystotelesa opanował ówczesne umysły, ale na obrzeżach tego systemu, w dyscyplinach szczegółowych odbywała się nieustanna rewizja jego ustaleń, która na przełomie Średniowiecza i czasów nowożytnych doprowadziła do całkowitego zachwiania jego założeń.

Zaczęto wówczas rozróżniać prawa przyczynowe i uogólnienia empiryczne i rozważać poprawność rozumowań indukcyjnych. Droga do sceptycyzmu Hume'a i kanonów Milla została otwarta już w XIII w. Zwłaszcza Ockham wywodził, że regularne następstwa zjawisk są obserwowanymi następstwami faktów, a związek przyczynowy między nimi nie da się ustalić empirycznie.

Wobec trwale utrzymującej się od czasu Oświecenia opinii o hamującej i blokującej badania naukowe w Średniowieczu roli Kościoła zwrócić warto uwagę, że w Średniowieczu dokonywał się godny uwagi postęp w badaniach i logicznym wnioskowaniu, które ostatecznie doprowadziły do rewolucji naukowej. Wbrew powadze jakoby wszechpotężnego Kościoła nastąpił w Europie, a nie w świecie islamskim czy w Chinach, rozwój wiedzy i jego przyspieszenie w kolejnych epokach.

Rozwijana na średniowiecznych uniwersytetach scholastyka była świetnym ćwiczeniem umysłu w zakresie prawidłowego rozumowania, drobiazgowego ustalania stosowanych pojęć i precyzji wypowiedzi, uczyła dyscypliny umysłowej. Ówczesne autorytety popierane przez Kościół nie były przez Kościół umieszczane poza otwartą krytyką, która nie była tłumiona, a rozwijana wiedza cieszyła się sporym zakresem autonomii, czyli niezależności od Kościoła.

Streszczenie rozdziału VI. Zakończenie.

Z omawianych w całym opracowaniu elementów kultury i cywilizacji zachodniej chrześcijaństwo i indywidualizm tworzą warunki kulturowe i to w tym sensie, że indywidualizm jest następstwem w czasie podłoża chrześcijańskiego. Wolna społeczność miejska uformowana już w Średniowieczu i oparta na wzorach

chrześcijańskich wytworzyła środowisko społeczne pomyślne dla rozwoju cywilizacyjnego, a więc porządku prawnego, uniwersytetów, osiągnięć naukowych, technologii. W długiej historii chrześcijaństwo jako podstawa kultury zachodniej ulega procesowi powolnej substytucji przez indywidualizm wzmacniany przez społeczności miejskie i ich cywilizacyjne innowacje. Po Średniowieczu, które wypracowało kulturowe i cywilizacyjne narzędzia ekspansji zachodniej indywidualizm stał się potężnym bodźcem w rozwoju społecznym, politycznym, a nade wszystko gospodarczym. Jako kulturowe uzasadnienie rozwoju, innowacyjności, racjonalności i sprawności w działaniach zastąpił on i wyparł, choć nie całkiem, chrześcijaństwo.

Poprzez swoje osiągnięcia Zachód dystansował się od reszty świata, która w ten sposób kwalifikowała się jako zbiór regionów zacofanych. Recepta na wyjście z zacofania wydawała się oczywista: imitacja wzorów zachodnich, tzn. gospodarka rynkowa i demokracja polityczna z pakietem praw człowieka. Aby zbudować gospodarkę rynkową jednostka musi być uwolniona, mniemano, spod presji zbiorowości, indywidualizm jest, zatem, niezbędny. Zachód narzucał swoją cywilizację pozostałym kulturom, ale też zalecając autonomię jednostki i indywidualizm domagał się rewizji tych kultur. Tu napotkał opór: Japończycy, Chińczycy czy Hindusi korzystają z sukcesami z narzędzi cywilizacji zachodniej, ale na własnych anty-indywidualistycznych podstawach kulturowych.

Świat zachodni przed I wojną światową znamionował ogólny optymizm i wiara, że przyszłość okaże się lepsza. Po stu latach Zachód udowodnił swoją zdolność do reagowania na wyzwania militarne, techniczne, gospodarcze, finansowe, w ogólności cywilizacyjne. Cywilizacja w tym okresie znakomicie się rozwinęła, ale upadł stan ducha. Pod względem cywilizacyjnym nie widać objawów zmierzchu, ale pod względem kulturowym Zachód się zapada, nie odnotowuje odporności na zagrożenia swoich wartości.

W zakończeniu omówione są liczne zagrożenia kultury zachodniej wynikające z przyjęcia przesadnego indywidualizmu:

- *Ekstensja struktur rynkowych (fundamentalizm rynkowy) i komercjalizacja życia*: mechanizmy rynku nakładają się na sfery tak odległe od gospodarki, jak idee czy wierzenia religijne, życie rodzinne, instytucje dobroczynne czy sposoby spędzania czasu wolnego.

- *Samotność i poczucie wykorzenienia*: uwiąd związków jednostki innymi, ucieczka w prywatność, poczucie wykorzenienia, wyobcowania, frustracji i wycofania.

- *Kompensacyjne przywileje*: samotne jednostki poszukują bliźnich znajdujących się w podobnej sytuacji i wywierają presję na władze w celu uzyskania praw specjalnych, tzn. przywilejów jako kompensaty rzeczywistej czy domniemanej dyskryminacji doznawanej obecnie bądź w przeszłości. Nowe ruchy społeczne (feministki, LGBT itp.) to egzemplifikacje takich kompensacyjnych przywilejów.

- *Hedonizm i zepsucie bogactwem:* w przeszłości zmysł pracowitości i oszczędności jednostek w połączeniu z dyscypliną moralną przyczyniał się do wzrostu zasobności społeczeństw, jednak obecnie zwiększająca się zasobność prowadzi do upadku dyscypliny moralnej. Jednostka czuje się wolna od jakichkolwiek zobowiązań wobec zbiorowości.

- *Depopulacja:* postępująca depopulacja i starzenie się ludności są świadectwem braku poczucia zobowiązań jednostki wobec zbiorowości.

- *Ryzyko utraty tożsamości:* fale imigrantów z zewnątrz mogą zrównoważyć niski przyrost naturalny, lecz z drugiej strony zagrażają utratą tożsamości społeczeństwom przyjmującym imigrantów.

- *Kulturowy infantylizm:* jednostka przejawia cechy rozpuszczonego dziecka traktującego społeczeństwo (zachodnie) jako przedmiot zachcianek, natomiast gotowość do indywidualnych poświęceń w imię dobra wspólnego nie jest przesądzona.

- *Życie według poradnika:* dawnym zapowiedziom o uwolnieniu inwencji twórczej wolnej jednostki przeczy niesłychana popularność rozmaitych poradników z przeróżnych obszarów życia ludzkiego.

- *Refutacja chrześcijaństwa*: jednostka ma być z natury obdarzona rozumem i przymiotami moralnymi. Taka naleciałość historyczna, jak a wiara religijna jest zbędna.

- *Refutacja doświadczenia i tradycji:* w imię indywidualizmu prowadzi się ofensywę wymierzoną we wszystko, co pochodzi z doświadczenia dawnej czy bliższej tradycji. Z drugiej strony indywidualizmowi towarzyszą dążności etatystyczne z przerzucaniem odpowiedzialności za swój los z jednostki na państwo.

- *Rozrost państwa ponad jednostką:* jednostka uznaje niejednokrotnie, iż posiada prawo otrzymania czegoś odgórnie i wspiera państwo, które rozdaje i rozdziela wszelkie dobrodziejstwa. W ten sposób umacnia się władza państwa i biurokracji ponad obywatelami.

- *Jurydyzacja zachowań:* nasze życie było kiedyś uregulowane mocno osadzonymi obyczajami, później wmówiono nam, że warto się uwolnić od obyczajów w imię wolności i rozumu, po czym na powrót te same sfery naszego życia podlegają rygorystycznej kodyfikacji prawnej, dla której niezbędna jest, w odróżnieniu od obyczajów, rozbudowa aparatu nadzoru. Indywidualizm dochodzi stopniowo do własnego samo-zaprzeczenia. Tak chwalone swobody jednostek są coraz wyraźniej ograniczane przepisami prawnymi.

Zasób wartości i idei wspólnych całej kulturze zachodniej, kiedyś niezwykle pojemny i wyrastający ze wspólnego doświadczenia, został niepokojąco zredukowany. Właściwie już tylko treściowa zawartość praw człowieka stała się akceptowanym powszechnie wyróżnikiem tej kultury. Współczesna kultura zachodnia jest kulturą w pełni indywidualistyczną i świecką, oderwaną w coraz większej mierze od chrześcijańskich korzeni, z których indywidualizm wyrastał. To oderwanie, jakkolwiek w przeszłości mogło sprzyjać osiągnięciom cywilizacyjnym, to jednak obecnie jest źródłem zagrożeń dla samej kultury, w której zatracony zostaje sens. Zagrożenia wzmocnione są jeszcze przez „mędrkujących reformatorów", którzy poświęcają znaczną energię na zwalczanie i chrześcijaństwa i wielowiekowych tradycji w imię „racjonalnych projektów", które ostatecznie okazują się gorsze od doświadczenia pokoleń, a ograniczają wolność jednostki poprzez wzrost potęgi rządu i regulacji prawnych.

ROZWAŻANIA WSTĘPNE

Elementy kultury i cywilizacji chrześcijańskiej

Zamierzeniem niniejszego opracowania jest ukazanie fundamentalnych elementów kultury europejskiej z punktu widzenia „sukcesu europejskiego", który rozumiany jest tutaj jako dominacja kultury zrodzonej w Europie nad pozostałym obszarem świata. Zasadnicze przejawy przewagi europejskiej zaczęły się ujawniać stosunkowo późno, a najwcześniejsze z nich odnaleźć można gdzieś w XVI stuleciu. Jednak źródła sukcesu Europy czy szerzej Zachodu musiały tryskać czy raczej sączyć od samego początku, jeśli miały się po dłuższym czasie uwierzytelnić. Z tego punktu widzenia zestawione zostają te elementy kultury europejskiej, które przewagę europejską w świecie uczyniły możliwą, tzn.:

- Chrześcijaństwo
- Indywidualizm
- Samorządna społeczność miejska
- Porządek prawny
- Nowożytna nauka
- Etos gospodarczy

Stawia się w opracowaniu ogólną tezę, że elementy kulturowe i cywilizacyjne, które zapewniały Europie dominację od XVI w., były uporczywie przygotowywane już w Średniowieczu. Ten długi okres przygotowawczy, w którym wyróżnione składniki kultury europejskiej podlegały powolnym zmianom i stopniowej ewolucji, zaowocował późniejszymi sukcesami cywilizacyjnymi. W literaturze przeważa raczej pogląd odmienny. Sukcesy europejskie (zachodnie) pojawiły się w znacznie krótszym okresie, poczynając od epoki nowożytnej, w wyniku walki z tradycją Średniowiecza i autorytetami religijnymi, prezentowanymi jako kulturowe blokady zmian i ewolucji. Pogląd ten jest w opracowaniu odrzucany, a zamierzeniem samego opracowania jest przedstawienie osiągnięć i powolnej ewolucji w wymienionych wyżej dziedzinach w epoce przednowożytnej. Z tej racji najwięcej uwagi poświęca się okresowi Średniowiecza w celu ukazania, że ani klimat ówczesnego czasu, ani autorytet Kościoła nie stanowiły nieprzezwyciężalnej przeszkody rozwojowej. Wprost przeciwnie, stymulowały one niekiedy innowacje nie rezygnując z funkcji obrony

istniejącego porządku przed niestabilnością. Antytradycjonalne i antychrześcijańskie nastawienie tzw. postępowych kręgów opinii europejskiej pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w XVIII stuleciu, kiedy warunki zmian zasadniczych zostały już w pełni ukształtowane.

Z całą pewnością rola pierwszego, religijnego elementu jest kluczowa, nie tylko gdy idzie o zakreślenie europejskiej tożsamości jako chrześcijańskiej, lecz także w ujawnieniu dominacji europejskiej, która wydaje się pochodną chrześcijaństwa. W przekonaniu piszącego chrześcijaństwo odcisnęło się wyraźnie na wszystkich wymienionych elementach pozostałych, co w każdej części im poświęconej będzie oczywiście dokumentowane. Część pierwsza jest poświęcona chrześcijaństwu, które wypełnia treść kultury europejskiej od samych początków, a jako zrodzone w epoce cesarstwa rzymskiego, czyli przed nastaniem kultury europejskiej, ukształtowało jej podstawowe składniki. Chrześcijaństwo stało się ideologią rodzącej się Europy formowanej przez barbarzyńców, którzy cesarstwo rzymskie zniszczyli.

Opracowanie jest poświęcone tylko wymienionym wyżej elementom kultury. Niewiele uwagi poświęca się tym elementom, które w opinii wielu ugruntowały europejską przewagę i europejski uniwersalizm cywilizacyjny[1]. Chodzi o wytwory epoki Oświecenia uwierzytelnione w ideach natury, rozumu, praw naturalnych i umowy społecznej. Idee te, wcielone w życie publiczne jako zasady demokracji i praw człowieka, utwierdzały niewątpliwie postępujący rozwój polityczny i gospodarczy, jednakże są one pochodnymi wyżej wymienionych składników kultury europejskiej, jak zwłaszcza średniowiecznych jeszcze samorządnych społeczności miejskich i rozwijających się systemów prawnych wzorowanych na prawie rzymskim także w epoce Średniowiecza. Współcześnie demokracja i prawa człowieka znajdują zastosowanie jako zachodni indywidualistyczny wzór rozwojowy mający zaświadczać o uniwersalizmie kultury europejskiej, który da się nałożyć na pozaeuropejskie kultury o odmiennych wzorach. Sądzić można jednakże, iż są to późne refleksy długiego marszu cywilizacyjnego, które choć opozycyjne wobec istniejącej rzeczywistości w epoce powstania, oparte zostały na wcześniejszych okresach rozwoju myśli. W daleko idącym uproszczeniu można

[1] Uniwersalizm cywilizacyjny jest tu rozumiany jako przydatność europejskich rozwiązań, np. prawa czy nauki dla pozaeuropejskich obszarów kulturowych. W przekonaniu piszącego próba narzucenia tym obszarom europejskich standardów kulturowych, jak indywidualizm czy prawa człowieka, a tak najczęściej jest rozumiany europejski uniwersalizm, prowadzi do wyrządzenia im bardzo złej przysługi. Brak tu jednak miejsca, aby to stanowisko należycie uzasadnić.

powiedzieć, że demokracja i prawa człowieka stanowią naturalny, choć relatywnie późny wytwór europejskiej, czyli chrześcijańskiej mentalności i doświadczenia.

W prezentowanym opracowaniu nie ma też mowy o architekturze, sztuce, literaturze, które zwykle uchodzą za ważne kategorie kultury. W każdym razie nie poświęca się im uwagi osobnej, co najwyżej są one wzmiankowane przy różnych okazjach. Wynika to z przekonania, że elementy te nie odegrały większej roli w procesie utwierdzania sukcesu Zachodu. Niewątpliwie zachodnia literatura, wzory architektoniczne czy sposoby urządzania mieszkań przepływały do niezachodnich obszarów świata, które podlegały szybkiej modernizacji, jak np. do Japonii w okresie Meiji. Był to jednak pochodny refleks bardziej zasadniczych wpływów w dziedzinie dokonań zachodniej nauki, techniki czy idei prawnych.

Kultura i cywilizacja. Definicje kluczowych pojęć

Opracowanie niniejsze zawiera pojęcia, które jakkolwiek pozostają w częstym obiegu, gubią równie często swój sens, a raczej zakres ze względu na swą naturę i związane z nią kłopoty definicyjne. Do terminów takich należą niewątpliwie pojęcia **kultury i cywilizacji**. Szeroki zakres znaczeniowy tych pojęć powoduje częste konfuzje. Różnorodne definicje są aż nadto dobrze znane i nie ma żadnego powodu, aby je w tym miejscu relacjonować. Byłoby jednak nadużyciem ze strony piszącego operowanie takimi kluczowymi pojęciami jak popadnie, w sposób taki, że ich zakres się zaciera. Ze względu na szczególne potrzeby opracowania definiuje się tutaj kulturę i cywilizację jako dwa różne i trudne do rozdzielenia pnie rozwoju, przy czym kultura oznaczać będzie sferę dziedzictwa, a cywilizacja sferę konstrukcji. Kultura w takiej definicji to coś, co wyrasta na glebie społecznej, podobnie jak drzewo wyrasta na glebie z ziemi. Ani drzewa, ani kultury (w takim pojęciu) nie da się skonstruować, a w ograniczonym tylko zakresie przenieść, przeszczepić. Można je tylko pielęgnować i pielęgnując, cierpliwie czekać, aż osiągną dojrzałość. Tylko w niewielkim stopniu można przyspieszyć procesy ich dorastania[2]. Przy tym jako składowe elementy kultury można wydzielić język, religię, literaturę, obyczaj, moralność, a także specyficzne cechy mentalności leżące u podstaw konstruktów cywilizacyjnych, jak np. kultura organizacyjna, kultura polityczna, ale już nie zasady organizacji czy systemy polityczne[3]. Cywilizacja obejmie to, co podlega konstrukcji i transplantacji.

[2] T.S. Elliot, *Chrześcijaństwo, kultura, polityka,* (przekł. P. Kimla), WUW, Warszawa 2007, s. 237-238

[3] Zaproponowane definicje kultury i cywilizacji są jawnie odmienne od wielu występujących w literaturze naukowej. Np. wspólnym ujęciem większości opracowań nt. rozwoju cywilizacji jest objęcie zakresem tego terminu całego dorobku kulturowego społeczeństw o zbliżonym dziedzictwie kulturowym. Zob. A.

Można skonstruować kodeks prawa, zasady organizacji, struktury polityczne i gospodarcze, osiągnięcia naukowe i techniczne. To w gruncie rzeczy instrumenty, których wspólną cechą jest możliwość ich skonstruowania, wynalezienia, wdrożenia, kopiowania i przenoszenia. Można przejąć z innego kraju sztukę militarną, dokonać transferu technologii, wprowadzić nowe zasady organizacji pracy bądź nawet system demokratyczny[4]. Nie da się natomiast wprowadzić, skonstruować, przenieść z kraju do kraju kultury, ponieważ ta stanowi dziedzictwo historyczne. Dokonywane w przeszłości misje chrystianizacyjne osiągały swój cel w obszarach kultury pierwotnej, ale już nie na obszarach kultury muzułmańskiej, hinduskiej czy konfucjańskiej, gdy przeszczepy technik zachodnich na tych obszarach natrafiały na znacznie mniejszy opór. Pewne elementy obyczajowości związane ze świętami Bożego Narodzenia stają się dość pospolite w krajach o kulturze konfucjańskiej, lecz posiadają one w tej kulturze znaczenie raczej dekoracyjne niż sakralne i uświęcone tradycją. Kultura jest sferą dziedzictwa, wzrastania, wartości, cywilizacja sferą konstrukcji, zastosowań, interesów. Pewne zasady organizacji mogą się okazać w jakimś kraju chybione ze względu na odmienną (najczęściej określa się ją, mylnie zapewne, jako niską) kulturę organizacyjną. Kultura odsyła do celów, sensów, wzorów i wartości, cywilizacja do życia politycznego, gospodarczego i organizacyjnego.

Powyższe przydługie zestawienie pierwszoplanowych cech kultury i cywilizacji w zaproponowanym rozumieniu warto uzupełnić o skrótową listę cech pochodnych, dzięki czemu różnice między obu kluczowymi pojęciami opracowania staną się - można mieć nadzieję - wyraźniejsze.

- Transfery cywilizacyjne. We współczesnym świecie implementacja rozmaitych rozwiązań, pomysłów i instytucji jest na porządku dziennym. Dość szybko przenoszą się z kraju do kraju wzory nowoczesnej organizacji, produktów

---

Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby* (przekł. W. Madej), Przedświt, Warszawa 1991; S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji* (przekł. H. Jankowska), Muza, Warszawa 2004; F. Koneczny *O wielości cywilizacji*, WAM, Kraków 1996 itp. Są natomiast bliskie temu rozdzieleniu kultury i cywilizacji, którego dokonał A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* Piper, Munchen 1950. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu* (przekł. J. Marzęcki), KR, Warszawa 2001 definiuje oba pojęcia jeszcze inaczej: każda kultura ma własną cywilizację jako ostatnią, sztuczną i zniedołężniałą fazę (s. 48), natomiast Ph. Bagby rozdziela oba pojęcia w pewnej zgodzie z etymologią słów na wytwór wsi i miast; *Kultura i historia,* (przekł. J. Jedlicki), PIW, Warszawa 1975, s. 227-231.

[4] W gruncie rzeczy takie „transfery cywilizacyjne" są pospolicie stosowane w ramach Unii Europejskiej w celu ujednolicenia prawodawstwa i osiągnięcia zdolności administracyjnej kraju do jego aplikacji. UE nie usiłuje nawet przenosić produktów kultury. Jednak elementy dziedzictwa kulturowego są podstawą osiągnięć cywilizacyjnych i z tego prawdopodobnie powodu EU odtwarza z nielicznymi wyjątkami dawną Europę łacińską. Widoczne jest, że kultura determinuje w jakiejś mierze politykę i gospodarkę.

finansowych, zasad konkurencji, pomocy publicznej itp. Jednakże odmienne jest czasem funkcjonowanie tych instrumentów w różnych środowiskach kulturowych. Zwraca się na przykład uwagę na nieznane gdzie indziej funkcjonowanie instytucji kredytowych w krajach arabskich ze względu na koraniczny zakaz pobierania odsetek. To oznacza oddziaływanie podłoża kulturowego na funkcjonowanie wprowadzonych z innej kultury instrumentów.

- Wpływ kultury na cywilizację. Niekiedy innowacje cywilizacyjne i ich adaptacja do nowego środowiska kulturowego są uniemożliwione przez utrwalone wzory kultury. Wielu autorów zajmujących się historią techniki bądź historią gospodarczą wskazuje na ogromną doniosłość wynalazku zegara mechanicznego w końcu XIII w., ponieważ wynalazek ten podważył kościelny monopol na pomiar czasu. Zegar na ratuszu, a nie kościelny dzwon regulował rozkład zajęć w miastach europejskich. Kościół opierał się temu wynalazkowi, ale ostatecznie go zaakceptował. Ten sam wynalazek nie przyjął się w świecie islamu, gdzie musiałby podważyć monopol muezinów przekonujących, że to modlitwa, a nie maszyna winna regulować czas człowieka[5]. Z podobnych powodów świat islamu długo bronił się przed wynalazkiem druku, a Koran został wydrukowany dopiero w XIX w. na obszarze zamieszkałym przez większość muzułmańską[6]. Świat chiński (w odróżnieniu od Japonii) odrzucał innowacje cywilizacyjne pochodzące od „drapieżnych barbarzyńców z Zachodu" odwołując się do wzorów własnej kultury[7]. Kultura niekiedy blokuje zmiany cywilizacyjne. Bywa i tak, że kultura pobudza zmiany, a dobrym przykładem może być mentalność sekt purytańskich i ich wpływ na kształtowanie się instytucji kapitalistycznych[8]. Równie dobrym przykładem może być wpływ zakonów na rozwój wiedzy[9] czy teologii chrześcijańskiej na rewolucję naukową XVII stulecia[10].

- Kultury prorozwojowe i antyrozwojowe. Z punktu widzenia rozwoju i zmiany społecznej (innowacji) daje się podzielić wszelkie kultury na prorozwojowe i antyrozwojowe, przy czym pamiętać należy, że podział ten nie może zostać

---

[5] D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy,* (przekł. H. Jankowska), Muza, Warszawa 2000, s. 67-82. Por. także L. Mumford, *Technika i cywilizacja. Historia maszyny i jej wpływ na cywilizację,* (przekł. E. Denecka), KiW, Warszawa 1966, s. 5-8

[6] B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu.* (przekł. J. Kozłowska), Dialog, Warszawa 2003, s. 168-174

[7] J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie,* (przekł. T. Bechowska, Z. Słupski), Marabut, Warszawa-Gdańsk 2003

[8] M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu,* (przekł. J. Niziński), Test, Lublin 1994

[9] J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, (przekł. E. Bąkowska), WP, Warszawa 1966

[10] A.N. Whitehead, *Rodowód nauki współczesnej*, (przekł. M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP, Znak, Kraków 1987

potraktowany jako ostry i na zupełnej przeciwstawności oparty. Kultura, jak konfucjańska np. była w niektórych okresach antyrozwojowa w innych prorozwojowa, a współcześnie kultura ta dostarcza społecznościom obszaru konfucjańskiego wyjątkowo silnych bodźców do zmian[11]. W momencie jego powstania w VII w. religijne motywacje islamu stymulowały wspólnotę arabską do niezwykłej mobilności, ekspansji i twórczości, po czym w imię tej samej religii zablokowano wszelkie innowacje, a współcześnie kultura muzułmańska jest typową kulturą antyrozwojową. Kultura europejska była raczej przez większą część czasu historycznego prorozwojowa i nadal zachowuje tę cechę w wyjątkowo silnym stopniu. Chyba wszystkie kultury pierwotne były antyrozwojowe. Nie w tym znaczeniu, że nie było w nich zmian (wymuszanych najczęściej przez czynniki zewnętrzne wobec kultury), lecz w tym, że nie pojawiały się tam bodźce zmian i rozwoju, a kulturowo kształtowane motywacje jednostek skłaniały do odrzucania zmian, ponieważ zmiana zagraża stabilności i integracji wewnętrznej[12].

- Kumulacja cywilizacyjna i kulturowa zmienność. W cywilizacji dokonuje się kumulacja osiągnięć poprzez okresy historyczne. Oznacza to, że cywilizacja okresu późniejszego, wyłączając regresy i zapaści historyczne, jest wyżej rozwinięta i udoskonalona w porównaniu z okresami wcześniejszymi, że tym samym rozwój cywilizacyjny ma charakter addytywny. W sferze kultury następuje zmienność jej treści, trudno byłoby jednak, utrzymywać, że następuje w tej sferze stałe kumulowanie osiągnięć. Zmiany w kulturze odwołują się do wartości uprzednio w niej istniejących. Mogą prowadzić do formułowania nowych dyrektyw postępowania wynikających z wartości. Nie ma jednak w tej sferze kumulacji osiągnięć podobnej do np. kumulacji wiedzy naukowej bądź technicznych czy organizacyjnych sprawności. W historii kultury zmieniają się religia, moralność czy obyczaj. Nie następuje natomiast kumulacja, a raczej zmiana sensów, do których odwołujemy się w naszych działaniach.

- Kultura i wzrost gospodarczy. Kultura jest najważniejszym, choć z pewnością nie jedynym czynnikiem innowacji bądź konserwacji. Wytworzona kultura w

---

[11] Por. Tu Wei-Ming, *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*, w: (red.) S. Krieger, R. Trautzettel, *Confucianism and the Modernization of China*, Hase & Koehler Verlag, Mainz 1991.

[12] Pierwotni mieszkańcy Tahiti z trudem akceptowali siekiery z żelaza, ponieważ w oparciu o toporne urządzenia z kamienia wytwarzała się hierarchia społeczna i sakralne wymiary życia; por. J. Kamocki *Etnologia ludów pozaeuropejskich*, Universitas, Kraków 2003, s. 8-9. Indywidualistyczna i na rywalizacji oparta kultura Kwakiutlów miała „wmontowane" instytucjonalne zabezpieczenia (*potlacz*) przed przejściem na wyższy etap rozwojowy; por. R. Benedict, *Wzory kultury*, PIW, (przekł. J. Prokopiuk), Warszawa 1966

największej mierze determinuje postawy, opinie i wartości, które osadzają jednostki i społeczeństwa w dotychczasowych koleinach życia, w rutynie zasklepionej tradycji bądź, przeciwnie, stają się podstawowym czynnikiem zmiany tradycyjnego sposobu życia. Kultura jest czynnikiem sprawiającym, że ludzie są gotowi ponosić samodzielnie ryzyko własnych dokonań, ciężko pracować, oszczędzać, inwestować bądź na odwrót są posłuszni wobec wspólnot, w których żyją, gotowi godzić się z losem, współczuć bliźnim, potępiać odmienność, konkurencję, egoizm. Jeśli uważamy wzrost gospodarczy za pożądany, to hamująca go kultura uchodzić może za niepożądaną, a zatem trzeba ją zmienić. Ale czy kultury hamujące rozwój ekonomiczny są niepożądane?[13]

- Kompromis i konflikt wartości. W „obszarze cywilizacyjnym" istnieje możliwość uzgodnień i kompromisów przy ewidentnej trudności uzgodnień w sferze wartości kulturowych, jak wartości religijne i narodowe. Przy tworzeniu Unii Europejskiej widoczny jest wysiłek, aby uzgadniać kwestie, które z natury rzeczy uzgodnieniom podlegają, i pomijać te, które dzielą bądź mogą dzielić w przyszłości. W toku uzgodnień przyjęto więc wolne przepływy osób, towarów, usług i kapitału, unię celną i walutową, wspólne na obszarze Unii standardy ochrony środowiska, wspólną politykę bezpieczeństwa, wspólną politykę rolną, transportową i wiele innych. Unika się natomiast uzgodnień w kwestiach religijnych czy narodowych, które mogłyby się stać zarzewiem przyszłych konfliktów w wyniku przyjęcia uzgodnień. Tej tendencji Unia Europejska trzyma się kurczowo, pomimo nacisków ze strony środowisk chrześcijańskich na bardziej ewidentne podkreślenie fundamentów kulturowych Europy.

- Wpływ cywilizacji na kulturę. W dziejach Zachodu cywilizacja oznacza postępującą racjonalizację życia i adaptację do warunków zewnętrznego środowiska naturalnego. Kultura usytuowana poza sferą wymogów adaptacyjnych i niedająca się z nich wyprowadzić dopasowuje się jednak do warunków dyktowanych przez cywilizację. O ile we wcześniejszych okresach historycznych wzory kultury determinowały rozwój cywilizacyjny, o tyle współcześnie mamy na ogół do czynienia, przynajmniej w zachodnim kręgu kulturowym, z odwróconym kierunkiem oddziaływania. Rozwój cywilizacji prowadzi do przekształcania podłoża kulturowego. Niektóre wartości, zwłaszcza z zasobu chrześcijańskiej tradycji, jak wartość życia rodzinnego czy nienaruszalność małżeństw, nie

[13] Reformy Piotra Wielkiego w Rosji czy Kemala Ataturka w Turcji uchodzą za egzemplifikacje rozprawy elit politycznych z własną kulturą w interesie rozwoju i modernizacji.

wytrzymują presji cywilizacyjnej. Doświadczenia społeczeństw zachodnich wskazują, że silny rozwój cywilizacyjny redukuje czynnik duchowy i kulturowy.

Naturalnie zakresy obu pojęć - kultury i cywilizacji łatwiej ująć formalnie w definicji niż w treściowym zastosowaniu. Nie jest łatwo wyodrębnić w każdym wypadku kontekst kulturowy i cywilizacyjny, niemniej jednak trzymanie tego standardu będzie świadomym przejawem dbałości piszącego.

Biorąc pod rozwagę wyróżnione elementy kultury europejskiej należałoby, z grubsza, przyjąć chrześcijaństwo i indywidualizm (rozumiany w opracowaniu jako zarazem ewolucja chrystianizmu i opozycja wobec niego) za elementy w pełni kulturowe, natomiast rozwój wspólnot miejskich, prawodawstwa czy wiedzy naukowej za cywilizacyjne następstwa elementów kulturowych. Jednocześnie trzeba poczynić zastrzeżenie, iż po pierwsze, wyróżnione elementy cywilizacyjne mogły się pojawić na gruncie określonym przez kulturę wypełnioną duchem chrześcijańskim, po wtóre pewne aspekty tych elementów mieszczą się raczej w kulturze niż w cywilizacji. Przykładowo, średniowieczny zwyczaj zaprzysiężenia we wspólnotę mieszkańców miasta przystępujących do komunii ma ewidentny charakter kulturowy, przyczyniał się jednak do formowania samorządnej społeczności miejskiej. Innymi słowy, natura takich realności, jak kultura i cywilizacja, nie pozwala na proste zakwalifikowanie rozmaitych dziedzin życia społecznego w całości do kultury bądź cywilizacji.

Kultura wytwarza sposób rozumienia świata przez jednostkę, nadaje jej sens bycia. Kultura dostarcza jednostkom motywacji poprzez wytwarzane w jej obrębie wzory. **Wzór kulturowy** kształtuje działania jednostek, zakreśla dopuszczalne w danej kulturze sposoby reakcji jednostki na sytuacje uznane za kulturowo ważne. Wzór kulturowy narzuca jednostce akceptację bądź odrzucenie zmiany, akceptację bądź odrzucenie inaczej myślących (heretyków, dysydentów, nonkonformistów, innowatorów, w ogólności dewiantów), kształtuje sposób postrzegania czasu jako przedmiotu bieżącego planowania bądź jako przedmiotu przepowiedni proroka z dawnej przeszłości itp. Wzory kulturowe wypełniają nieomal całe życie ludzkie. W społeczeństwach tradycyjnych wzory kulturowe są odniesione do struktury społecznej, tzn. są zależne od statusu. Wzory osobowe mnicha, rycerza czy mieszczanina w Średniowieczu zawierały zróżnicowane oczekiwania wobec reprezentantów tych statusów i kształtowały w nich zależne od statusu cechy charakteru, jak pokora, cierpliwość, dyscyplina moralna w wypadku mnicha czy honor, godność, duma w wypadku stanu rycerskiego. Nie inaczej było w

społeczeństwach Wschodu, gdzie stanowa etykieta przetrwała do dziś pomimo szybkich przemian gospodarczych. Sama trwałość hierarchicznej i immobilnej struktury społecznej wynika stąd, że jest ona narzucona przez wzorce kulturowe**,** a nie np. decyzje władz politycznych. Społeczeństwa europejskie potrzebowały kilku stuleci, aby się utrwalił i upowszechnił odmienny, mobilny wzór struktury społecznej.

Pojęcia **presji funkcjonalnej** i **celu kulturowego** w motywacjach i aktywności jednostek pojawiają się w wielu miejscach opracowania, stąd potrzeba ich objaśnienia. Pierwszy termin zapożyczony z socjologicznej analizy funkcjonalnej oznacza nacisk, jaki określona dziedzina życia wywiera na pozostałe sfery. Z grubsza wyróżnić możemy gospodarkę, politykę i kulturę jako podstawowe sfery życia społecznego bądź w opinii funkcjonalistów jako podsystemy systemu społecznego[14]. W różnych okresach historycznych dominują różne podsystemy. Nie ulega wątpliwości, że w Średniowieczu religia (podstawowy element kultury) odgrywała najważniejszą rolę w życiu ówczesnych ludzi, a zbawienie duszy traktowane było jako podstawowy cel i sens życia. Naturalnie ludzie tamtego czasu musieli pracować, żeby zapewnić całemu społeczeństwu środki egzystencji, ale praca nie była wysoko notowana jako wartość, i jednostki wypełniające niezbędne funkcje wytwórcze podporządkowane były jednostkom wypełniającym funkcje kapłańskie, a także wypełniającym funkcje obrony przed wrogiem zewnętrznym. Podporządkowanie życia społecznego religii i zbawieniu duszy prowadziło do specyficznej hierarchii społecznej ówczesnego czasu. Dla odmiany współcześnie gospodarka jest ośrodkiem presji funkcjonalnej, a to oznacza, że jednostki kierują się przede wszystkim motywem sukcesu w gospodarczych przedsięwzięciach, a na szczycie drabiny społecznej lokują się ludzie biznesu. Oczywiście nie oznacza to, że jednostki nie oddają się religii czy szerzej kulturze, jednakże te dziedziny, podobnie jak sfera polityki, są podporządkowane funkcjonalnie sferze gospodarczej jako priorytetowej w nowoczesnym społeczeństwie. Poprzedzający historię Europy świat grecko-rzymski stawiał z kolei na szczycie piramidy społecznej jednostki czynne w życiu publicznym i to sfera polityki była ośrodkiem presji funkcjonalnej. Dominujące w poszczególnych epokach motywacje jednostek zorientowanych na zbawienie duszy, sukces finansowy bądź sukces na scenie publicznej są tu definiowane jako cel kulturowy.

[14] Zasady analizy funkcjonalnej wyłożone są najjaśniej w: R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna,* (przekł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski), PWN, Warszawa 1982, s. 92-152

Z analiz Mertona wynika, że utwierdzenie celu kulturowego w sferze rywalizacji o sukces finansowy pobudza jednostki do aktywnych działań na polu gospodarczym, a społeczeństwo do trwałego wzrostu gospodarczego. Dążenie jednostek do realizacji tak zdefiniowanego celu kulturowego zostaje jednak okupione zachowaniami dewiacyjnymi na masową skalę, które są wskaźnikami anomii zdefiniowanej jako wadliwe dopasowanie struktury kulturowej i struktury społecznej. Kultura wymaga od jednostki uruchomienia energii dla osiągnięcia sukcesu, lecz struktura społeczna daje członkom społeczeństwa nierówne szanse w dążeniu do celu. Jednostki ulokowane na niższych piętrach drabiny społecznej są silnie motywowane przymusem kulturowym do osiągnięć „metodami uczciwymi, jeśli to możliwe, niegodziwymi, jeśli konieczne”[15]. Podobna rywalizacja jednostek na scenie publicznej prowadziła do anomii w świecie grecko-rzymskim. Pod tym względem okres Średniowiecza wyróżnia się rytualnym charakterem i jest pozbawiony napięć w dążeniu do celu. Nierozsądną rzeczą byłoby rywalizować na polu zbawienia duszy.

Stosowane w opracowaniu pojęcia **Europy** bądź zamiennie **Zachodu** obejmują swoim zakresem Europę rozumianą jako tradycja łacińska, tzn. w granicach zakreślonych przez katolicyzm i protestantyzm - dwa pnie chrześcijaństwa spoczywające na jednolitym zakorzenieniu. Jest to rezultat świadomego wyboru przez piszącego o elementach kultury, która dokonała ekspansji na świat. Częściowo orientalna tradycja bizantyjska uczestniczyła w tym procesie w stopniu niewielkim[16]. Zatem Zachód rozumiany jest łącznie jako Europa i jej kulturowo-cywilizacyjne odnogi, tzn. Ameryka i Australia, które włączają się oczywiście w proces rozwojowy cywilizacji zachodniej stosunkowo późno, bo dopiero od XVI wieku. Jest w każdym razie widoczne, że współcześnie obszar łacińskiej Europy jest obszarem wiodącym z gospodarczego punktu widzenia i nawet kraje łacińskie, które przeszły przez komunistyczne eksperymenty ustrojowe, lepiej sobie radzą w nowej sytuacji niż kraje o wschodnim, prawosławnym podłożu kulturowym. Z tych samych racji chrześcijaństwo jest definiowane w opracowaniu jako tradycja łacińska w odróżnieniu od prawosławnej, ortodoksyjnej.

W opracowaniu przedstawia się historię tak rozumianej Europy (Zachodu) jako doświadczenie unikalne. Unikalność ta, odróżniająca dzieje Zachodu od dziejów

[15] ibidem, s. 231
[16] Ujęcie Europy jako łacińskiej części kontynentu jest z kolei zgodne z ujęciem autorów przywołanych w przypisie 3.

Wschodu, zasadza się na trzech czynnikach. W historii Zachodu ujawniają się już w Średniowieczu:

- wewnętrzny dynamizm
- wolność jako treść historii Zachodu
- krytyka własnych założeń

przy nieobecności analogicznych czynników na Wschodzie.

W odniesieniu do pierwszego czynnika należy skonstatować, że ukształtowanie się niezależnych autorytetów władzy świeckiej i duchowej nie ma odpowiednika w innych obszarach kulturowych. To specyfika Europy łacińskiej bez precedensu w dziejach świata przed epoką nowożytną. Chwiejna równowaga obu władz prowadziła do licznych konfliktów, ale próby rozwiązywania konfliktów powodowały zmiany. Historia Zachodu, nawet w Średniowieczu, nie była tak statyczna jak dzieje Wschodu. Świat średniowieczny nie był stabilny, był jednak podatny, a nawet skazany na zmiany i ewolucję.

W żadnym z okresów historii Zachodu społeczeństwo nie było w pełni podporządkowane władzy centralnej, choć próby tworzenia porządku na zasadach absolutnych były podejmowane. Władze miały zawsze do czynienia z autonomicznymi siłami społecznymi, które już w Średniowieczu domagały się „wolności" i wolności takie (przywileje) uzyskiwały. Historia Zachodu jest historią poszerzającej się wolności, najpierw korporacyjnej, później indywidualnej.

Z kolei jeśli idzie o rewizję założeń, na których budowana jest cywilizacja, to warto zauważyć, że historia Europy została zdominowana przez chrześcijaństwo, które u jej początków w pełni określało jej charakter. Doktryna chrześcijańska podlegała w toku dziejów Europy licznym rewizjom, dokonywanym zarówno przez autorytety kościelne, jak i oponentów oficjalnego Kościoła, ruchy przeciwstawiające się instytucjonalizacji wiary przez Kościół. Od Reformacji podstawowy konar kultury europejskiej, jakim jest chrześcijaństwo, ulega coraz liczniejszym odgałęzieniom w postaci ruchów i doktryn religijnych, a następnie świeckich, będących w istocie kontynuacją chrześcijaństwa w wersji zdesakralizowanej. Ostatecznym efektem rewizji własnych założeń w obrębie kultury pierwotnie wypełnionej duchem chrześcijańskim jest triumf indywidualizmu jako wzoru kulturowego, w którym indywiduum jest fundamentem i źródłem zasad.

Powyższe uwagi mają prowadzić do wniosku, że Zachód jest odmienny od reszty przez swoją unikalną historię. Cechę uniwersalności można przypisać pewnym wytworom cywilizacyjnym Zachodu, takim jak prawodawstwo, nauka, technologia, z tej racji po prostu, że się upowszechniają poza Zachodem. Społeczeństwa spoza Zachodu wybierają z Zachodu to, co chcą, i dopasowują do swoich preegzystujących wiar i tradycji. Ale zachodnie wartości nie są uniwersalne w żadnym sensie słowa. Różnorodność kulturowa świata pozostaje faktem i powinna być obdarzona należytym respektem. I tak powinno pozostać.

Religia i kultura

Religia tkwi u podstaw każdej kultury i u początków każdego społeczeństwa. Korzystając z ustaleń francuskiego socjologa Emila Durkheima[17], który studiom nad religią poświęcił wiele uwagi, przyjmujemy, że religia w każdej postaci (pierwotna czy objawiona) jest zinstytucjonalizowaną formą społecznej spoistości i przymusu wobec jednostki. W religii, w zgodzie z Durkheimem, czczone są bóstwa, a przez nie społeczny (w odróżnieniu od indywidualnego) sposób życia. Bez tej sakralizacji społeczeństwo by nie przetrwało jako wewnętrznie zintegrowana całość, a to z tej racji, że jednostki poszczególne jako istoty rozdwojone (*homo duplex*) nie znajdują w samych sobie podstawy dla trwałości społecznego porządku. Sama w sobie jednostka reprezentuje tylko biologiczny i psychiczny wymiar życia, wymiar drugi, społeczny i sakralny zarazem, jednostka uzyskuje, uczestnicząc w życiu społecznym. Wyłącznie wskutek zewnętrznego nacisku form życia zbiorowego życie indywidualne zostaje wyposażone w znaczenia i sensy społeczne („przedstawienia zbiorowe”), których pierwszą i podstawową częścią są wierzenia religijne. Przyczyna zjawisk religijnych tkwi nie w naturze ludzkiej, lecz w naturze społeczeństw. „Religia ma swoje źródło nie w duszach indywidualnych, lecz w stanach duszy zbiorowej”[18].

W wypadku uwiądu tradycyjnej religii, jak ma to miejsce w nowoczesnych społeczeństwach, funkcje sakralizacji społecznej przejmują niereligijne rodzaje wierzeń, których siła przymuszająca jednostkę do uległości, wyrzeczeń i poświęceń nie odbiega od funkcji spełnianych przez tradycyjne religie. W funkcji

[17] E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, (przekł. A. Zadrożyńska), PWN, Warszawa 1990.
[18] E. Durkheim, *Próba określenia zjawisk religijnych*, (przekł. S. Brzozowski), Warszawa 1903, s. 40-41. Oczywiście ta teoria społecznej genezy doznań religijnych miała i ma licznych antagonistów, którzy uważali czasem, że Durkheim dokonał nieuprawnionej diwinizacji świadomości społecznej; por. Ch. Dawson, *Postęp i religia*, (przekł. H. Bednarek), PAX, Warszawa 1958, s. 86.

przedstawień zbiorowych wystąpić może równie dobrze „wiara narodowa” z jej symbolami przynależności, jak „wiara ideologiczna”, zwłaszcza o charakterze totalnym, jaką był komunizm czy narodowy socjalizm. W jednym z okresów najjaskrawszej wojny z tradycyjną religią, w epoce Rewolucji Francuskiej, wojnę tę przedsięwzięto w imię całkiem nowej religii w trójcy „Postępu, Rozumu i Istoty Najwyższej”. Zdarzenia historyczne związane z próbami przezwyciężenia religii w życiu zbiorowym zdają się potwierdzać trwałość i nieusuwalność wierzeń jako elementów społecznej integracji.

Jest natomiast złudzeniem, że społeczne funkcje religii może wypełnić poznanie naukowe, jak to wielokrotnie w okresach różnych odmian pozytywizmu ogłaszano. Dla opinii publicznej nauka zgromadzona w rozlicznych dziedzinach wiedzy jest zbyt nużącym i mało interesującym obszarem dociekań. W sytuacji, gdy wiara religijna wyparowuje z umysłów, jej miejsce zajmuje nie twierdzenie naukowe, lecz wierzenia przez przedstawicieli tradycji chrześcijańskiej opatrywane zbiorczą nazwą zabobonu, jak wiara w święte liczby, horoskopy itp., których pochodzenie jest przedchrześcijańskie. Nie ma nadziei na oparcie podstaw kultury na w pełni racjonalnym poglądzie na świat. Wpływ nauki na sposób myślenia zwykłego człowieka nigdy nie osiągnie tej głębi, jakiej sięga religia.

Jeśli teraz powrócić do ustaleń Durkheima o stanowieniu porządku społecznego przez wierzenia, to warto zwrócić uwagę na specyficzną i bezprecedensową w historii kondycję kulturową nowoczesnych społeczeństw Zachodu, które przeszły przez długotrwały proces sekularyzacji, uwalniając się od wierzeń (po kolei: religijnych, narodowych czy ideologicznych) i zniszczyły w ten sposób wspólny, ponadjednostkowy zasób wartości. Bez odpowiedzi należy pozostawić pytanie, czy kultura pozbawiona takiego fundamentu zachowuje zdolność kreacji świata społecznego, czy też ulega postępującej degeneracji i wyjałowieniu. Czy wyzwolone już z rozlicznych więzów nałożonych u początków przez religię[19] jednostki znajdą w sobie samych podstawy dla trwałości porządku społecznego poza utylitarnie i instrumentalnie pojmowanym interesem?

Religia tkwi u podstaw każdej kultury, a uformowanie się religii jest równoznaczne z uformowaniem się kultury. Wspólnoty ludzkie tworzą podstawy

[19] Na uwagę zasługuje łaciński rodowód słowa „religia”, który w czasowniku „*ligere*” oznacza „wiązać”. Stąd Durkheim dowodził, że przedmiotem uwielbienia, kultu każdej religii jest społeczeństwo jako wewnętrznie powiązana, zintegrowana całość. Zbiorowość zatomizowanych osobników wystawia integrację społeczną na niebezpieczeństwo, jeśli nie spaja jej żadna klamra poza racjonalnie motywowanymi interesami.

bytu materialnego, technikę, gospodarkę, nadając im sens odniesiony do sfery *sacrum,* czyli do wierzeń religijnych. Gdyby sensem kultury były same jej wytwory, musielibyśmy przyjąć, że żyjemy w epoce największego rozkwitu kultury w dziejach świata. A przecież rzadko przyjmuje się taki pogląd. Kultura to gleba żyzna bądź jałowa, na której wyrasta cywilizacja uzyskująca w ten sposób sens swojego rozwoju. Kultura pobudza rozwój cywilizacyjny bądź powoduje rozkład, dezorientację i poczucie niepewności. W historii kultury zachodniej chrześcijaństwo określiło jej sens. Chrześcijaństwo pobudziło narody (plemiona, rody) odmienne kulturowo, natchnęło je wspólnym duchem. Jest kwestią dyskusyjną, czy ten wspólny duch pozostał w epoce pochrześcijańskiej i czy w ogóle jest on do czegoś niezbędny[20]. Cywilizacja wyrasta z kultury, a następnie podważa kulturę.

Warto podkreślić, że wypełnienie kultury europejskiej duchem chrześcijańskim dokonane zostało w pełni w pierwszych dwóch 500-letnich okresach jej historii (zob. niżej p. 3). Początkowo chrześcijaństwo znaczy tyle, co kultura europejska w swojej jedności. Wszelkie różnice, rozdarcia pojawiające się wewnątrz chrześcijaństwa, są łagodzone przez Kościół, który był w stanie wchłonąć i przekazać społeczeństwom rozmaite treści ważne dla arystokraty i chudopachołka, dla kupca i klerka, dla mężczyzny i kobiety. Stopniowo następuje rozczłonkowanie i pojawiają się rozdarcia, oddzielenia rozmaitych pędów od głównego pnia kultury łacińskiej: sekt od Kościoła, Canterbury od Rzymu, wolnych kongregacji od Canterbury, narodów od Europy, partii od społeczeństw. Proces nieskończonego rozczłonkowywania, utraty i niszczenia jedności organicznej. Naturalnie, współcześnie czyni się wiele, aby tę jedność przywrócić, jednakże już na podstawie interesów gospodarczych, a nie na płaszczyźnie wspólnej kultury, która odsyłałaby na powrót do chrześcijaństwa. Współcześni Europejczycy nie są do takiego powrotu gotowi. Jest to zgodne ze współczesną presją funkcjonalną na sferę gospodarki, której rozwiązania miałyby uprościć problemy polityczne i kulturowe (duchowe). Wiele jednak może wskazywać, że najgłębszy nurt historii jest raczej duchowy i kulturowy niż ekonomiczny i polityczny.

---

[20] Nawet tak antykościelny pisarz jak Machiavelli podkreślał wagę religii Numy Pompiliusza jako jednej z najważniejszych przyczyn rozkwitu Rzymu. Jak pisał w konkluzji, „Państwo, w którym nie ma bojaźni bożej, paść musi w gruzy, jeśli nie uchroni go od tego losu bojaźń przed własnym władcą, która zastąpi religię. Ponieważ jednak władcy nie żyją bez końca, państwo takie nawet wtedy długo się nie utrzyma.”. N. Machievelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza,* w: *Wybór pism,* (przekł. K. Żaboklicki), PIW, Warszawa 1972, s. 274.

W długim procesie tworzenia kultura europejska wytworzyła mnóstwo osiągnięć cywilizacyjnych, które zmieniły sposób życia ludzi Zachodu i zszokowały przedstawicieli niezachodnich kultur. Na innych obszarach globu stawiano sobie intrygujące pytanie, co stanowi ów twórczy sekret życia, który mógłby zostać przeniesiony z Zachodu na Wschód bez burzenia jego własnego dziedzictwa. Obecnie jednak widać, że Wschód konfucjański zachował własne dziedzictwo kulturowe w toku szybkich przemian rozwojowych stymulowanych zachodnimi osiągnięciami cywilizacyjnymi, natomiast współczesna kultura zachodnia przeniknięta jest niepewnością co do dalszych jej losów. Istnieją symptomy, że centrum rozwoju cywilizacyjnego przenosi się w obszary poza Europą, gdzie indywidualizm nie miał nigdy podstaw kulturowych.

Osie periodyzacji

W opracowaniu zastosowano pewne reguły periodyzacji historii europejskiej o dwojakiej użyteczności. Pierwszy typ periodyzacji odwołuje się do etapów kształtowania się europejskiej tożsamości. Z tego punktu widzenia można podzielić historię Europy na mniej więcej 500-letnie okresy jedności (integracji) bądź konfliktów (dezintegracji), a mianowicie:

- Okres pierwszy obejmujący ciąg czasu od upadku cesarstwa rzymskiego w jego zachodniej części do ostatecznego rozłamu z kościołem grecko-katolickim i Bizancjum (od 476 do 1054). Okres ten zaznaczył się ekspansją chrześcijaństwa obu obrządków i podziałem Europy chrześcijańskiej na kulturę łacińską i grecką z licznymi konsekwencjami późniejszymi.
- Okres unifikacji kulturowej chrześcijaństwa łacińskiego (*Christianitas*) do początku ruchu reformacyjnego (1054-1517). Okres ten charakteryzuje się unifikacją kulturową Europy poprzez narzucenie jednolitych standardów chrześcijańskich na cały obszar Europy łacińskiej.
- Okres konfliktów zrazu religijnych, później narodowych do podpisania traktatów rzymskich ustanawiających stabilną integrację pierwszych państw europejskich (1517-1957). W okresie tym poza wojnami, buntami, rewolucjami ma miejsce także szybki rozwój nauki, gospodarki, przemysłu i instytucji demokratycznych.
- Okres od 1957 (data oczywiście umowna) do….? Jeśli w kluczach periodyzacyjnych odnaleźć można logikę powtarzalności, to czeka nas jeszcze z grubsza 450 lat zintegrowanej, choć już na odmiennych niż w

średniowieczu zasadach, Europy. Czy w tym okresie ujawnią się symptomy ponownego rozkwitu czy upadku kultury europejskiej, trudno prorokować.

W periodyzacji tej dwa wczesne okresy, w sumie ponad tysiąc lat historii, odznaczają się bezwzględną dominacją chrześcijaństwa, a w okresie następnych pięciuset lat następuje powolne odchodzenie od chrześcijaństwa i jego postępująca erozja. Czy i jakie ma to znaczenie dla tożsamości i ekspansji oraz trwałości kultury europejskiej? W opracowaniu jest o tym mowa. Trzeba też zaznaczyć, iż w trzecim 500-letnim okresie rozwoju Europy charakteryzującym się postępującym rozczłonkowaniem, podziałami i konfliktami mają miejsce najdonioślejsze osiągnięcia cywilizacyjne kultury Zachodu.

Drugi typ periodyzacji odwołuje się do powyżej opisanej presji funkcjonalnej, która powoduje przyjęcie odmiennego w różnych epokach celu kulturowego. Możemy wyróżnić okresy, w których dominują odmienne zasady życia nakładane na jednostki jako motywy działań:

- antyczne, a zwłaszcza rzymskie uwielbienie dla cnót obywatelskich (*virtus*); świat grecko-rzymski (do V w.)
- chrześcijańskie uwznioślenie wiary i pokory (*fides et humilitas*); świat chrześcijańskiego Średniowiecza i wczesnej nowożytności (V-XVII w.)
- nowoczesne, kapitalistyczne uwrażliwienie na dochody z pracy i zysk z kapitału (*cupiditas*); świat nowoczesny (od XVIII w.)

W pierwszym przedeuropejskim okresie dążenia ludzkie lokowane są (a w każdym razie są najwyżej cenione) przede wszystkim w sferze działalności publicznej, w drugim - w religijnej, a w trzecim - w gospodarczej. Czyniąc takie rozróżnienia, nie chcemy naturalnie twierdzić, że np. w okresie rzymskim ludzie nie zajmowali się gospodarką, że nie było wśród nich skąpców czy spekulantów albo że byli niewrażliwi na doznania religijne, bo byłoby to jawnie fałszywe. Chcemy dowodzić, że w różnorodnych epokach zmieniają się dominujące zasady życia, które wyznaczają orientację jednostkom i ustalają społeczne hierarchie. W Średniowieczu duchowni lokowali się bardzo wysoko w hierarchii społecznej, podczas gdy bankierzy-lichwiarze bardzo nisko. Obecnie piramida godności społecznej odwróciła wagę obu statusów. Powodzenie i stabilność współczesnego społeczeństwa ma niewątpliwie za podstawę nacisk na gospodarkę. Okupione to jednak zostaje wyjałowieniem sfery kulturowej i podległością sfery politycznej, dla której realizacja interesów gospodarczych wspólnoty państwowej staje się

podstawowym zadaniem. Jednak te nowożytne zasady kapitalistyczne, przygotowane wcześniejszymi fazami rozwoju wewnątrz chrześcijaństwa, zadecydowały przede wszystkim o sukcesie cywilizacyjnym Europy.

Zakreślenie granic czasowych dla wymienionych okresów jest przedsięwzięciem skomplikowanym, ponieważ w odróżnieniu od poprzedniej zasady periodyzacyjnej okresy poszczególne zachodzą ewidentnie na siebie. Chrześcijaństwo od początku IV wieku dość szybko sączyło się do umysłów ówczesnych Rzymian, powodując upadek męstwa na rzecz cnoty pokory jeszcze przed upadkiem imperium[21], a cnoty gospodarcze zaczęły dominować w świecie chrześcijańskim jeszcze przed nastaniem ery kapitalistycznej, jeśli w ogóle potrafimy określić w czasie nastanie ery kapitalistycznej.

Zawartość opracowania

Zamierzeniem tej pracy jest ukazanie wpływu chrześcijaństwa, a następnie indywidualizmu jako wytworu pochodzącego z chrześcijaństwa, choć raczej poprzez opozycję powiązaną z procesem dechrystianizacji, na osiągnięcia cywilizacyjne Zachodu w sferze wiedzy naukowej, wzrostu gospodarczego, kształtowania się porządku prawnego i samorządnych miejskich społeczności. Najczęściej są formułowane opinie, że dynamika i ewolucja cywilizacji europejskiej ma miejsce bądź to od epoki Oświecenia czy rewolucji przemysłowej, bądź od epoki Odrodzenia lub Reformacji. W przedkładanym opracowaniu dowodzi się, że ewolucja ma miejsce znacznie wcześniej i że jest związana z całą tradycją chrześcijańską i że ze względu na trwałą obecność tej tradycji kultura Zachodu została niejako skazana na sukces technologiczny (cywilizacyjny) i zarazem na uwiąd kulturowy. Kultura Zachodu jest przypuszczalnie jedyną z wielkich kultur świata odznaczającą się wmontowaną cechą napędzającą jej rozwój. Pewne charakterystyczne cechy religii Wschodu zabezpieczały wyznające je społeczeństwa przed zmianą i jej cywilizacyjnymi następstwami. Jest faktem, że społeczeństwa Azji przejęły po dłuższym ociąganiu zachodnie osiągnięcia cywilizacyjne przy odrzuceniu zachodnich elementów kulturowych i że zapewne radzą sobie lepiej z pojawiającymi się adaptacyjnymi problemami wobec nowych wyzwań niż społeczeństwa Zachodu. Dzieje się tak jednak wskutek przeszczepu osiągnięć cywilizacyjnych z Zachodu z pominięciem

[21] Jak stwierdza maksyma łacińska *Humilitas est virtus, qua refraenatur animus, ne immoderate tendat ad alta*, czyli pokora jest cnotą, która powstrzymuje ducha, aby nie wywyższał się w sposób nieumiarkowany. W okresie Scypionów taka maksyma była Rzymianom najzupełniej obca.

zachodniej tradycji kulturowej. Proces przemian wewnętrznych w kulturach Azji bez infiltracji zachodniej byłby prawdopodobnie niewyobrażalny, choć nie da się znaleźć na to dowodu.

Zawarty w prezentowanym opracowaniu pogląd, że ewolucja świata zachodniego w kierunku osiągnięć cywilizacyjnych, wzrostu gospodarczego czy kapitalizmu zaczyna się już w Średniowieczu i jest motywowana duchem chrześcijańskim, nie jest poglądem nowym. Wskazywali na to już znacznie mądrzejsi autorzy, wobec których autor niniejszego opracowania jest intelektualnie zadłużony[22]. Opracowanie niniejsze jest pomyślane jako ujęcie syntetyczne na bazie mnóstwa dokonań o bardziej szczegółowym i analitycznym charakterze. W ogólności, opracowanie nie zawiera jakichś twierdzeń nowych, które by stanowiły odkrycie w sensie naukowym. W zamierzeniu opracowanie ma do spełnienia znacznie skromniejsze zadanie - popularyzację i systematyzację wiedzy na zdefiniowany temat.

[22] Kłóci się to naturalnie z popularnym obrazem Średniowiecza jako długiego okresu bezmiernej stagnacji i zacofania.

I. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO FUNDAMENT

W opracowaniu podaje się w nawiasach przy wymienianych osobach daty panowania bądź pontyfikatu w wypadku władców i papieży, a w wypadku biskupów, twórców myśli, klasztorów, herezji itp. daty życia.

Romanitas i jej rozkład

Chrześcijaństwo wyłoniło się ze świata rzymskiego, a jego powstanie jest w zasadzie, choć przypadkowo, równoczesne z bardzo istotną innowacją ustroju rzymskiego polegającą na utworzeniu tak zdumiewającego tworu państwowego, jakim było cesarstwo republikańskie. Nominalnie przetrwały wówczas prawie wszystkie instytucje republiki rzymskiej, choć ich prerogatywy przelane zostały na pierwszego jej obywatela. August Oktawian (27 p.n.e.-14 n.e.), twórca tej formuły, z pewnością spodziewał się, że da ona trwałe podstawy dla przetrwania potęgi rzymskiej, pozwoli na pogodzenie stabilności z wymogami wolności obywatelskiej i zachowanie zasadniczych elementów dziedzictwa kultury antyku[23]. Bieg spraw doprowadził jednak do tego, że władza cezarów sprawujących swój urząd *ex praescripto Augusti* przyniosła ostatecznie triumf „ukrzyżowanego Żyda". Zadecydował o takim właśnie biegu spraw w cesarstwie upadek wartości republikańskich, żywotnych jeszcze w epoce Antoninów (96-192 ery chrześcijańskiej), jakkolwiek upadek samego cesarstwa przypisać należy wielu bardzo różnorodnym czynnikom.

Grecy, kiedy ich kraj sprowadzono do rzędu prowincji, przypisywali triumfy Rzymu nie zasługom, lecz Fortunie (Tyche), zmiennej bogini, która na oślep rozdziela i cofa łaski, sprzyjające teraz Rzymowi. Jednakże mądrzejszy Grek, Polibiusz, pozbawił rodaków złudnej pociechy, ukazując głębokie podstawy wielkości Rzymu. Republika rzymska rozkwitała dzięki znakomitej organizacji, sile wojskowej a nade wszystko zaletom jej obywateli, skłonnym do służby dla państwa w instytucjach politycznych o precyzyjnie rozdzielonych zakresach władzy[24]. Jednak to państwo, zbudowane na solidnych fundamentach ustrojowych ogarniał zamęt od czasu reform Grakchów (133-121 p.n.e.) spowodowany przez

[23] Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Studium myśli i czynu od Augusta do Augustyna* (przekł. G. Pianko), PAX, Warszawa 1960, s. 17.
[24] Polibiusz, *Dzieje*, (przekł. S. Hammer), Ossolineum, Wrocław 1957-1962.

niezaspokojone ambicje wybitnych jednostek (*libido dominandi*). Rozwiązanie Augusta miało na celu ufundowanie stabilności politycznej z zachowaniem instytucji republikańskich, których znaczenie stawało się w nowej sytuacji coraz bardziej iluzoryczne. Po śmierci Augusta odczytano w senacie rzymskim jego testament polityczny. Zalecał on następcom, aby zadowalali się państwem w granicach, które wykreśliła sama natura: Ocean Atlantycki, Ren, Dunaj, Eufrat i piaszczyste pustynie Arabii i Afryki (*Pax Augusta*)[25]. Następcy trzymali się tej linii postępowania z nielicznymi wyjątkami, a w ich wyniku przyłączono do imperium w okresie cesarstwa zaledwie Brytanię i Dację. Wszystkie pozostałe podboje były wynikiem przedsięwzięć z czasów republiki.

Potężne państwo ogarniało cały basen Morza Śródziemnego, które z tej racji mogło uchodzić za rzymskie morze wewnętrzne, i kraje oraz ludność tak różną, jak Brytania i Syria. Właśnie z takich powodów Rzym nie może uchodzić za prefigurację Europy, choć oddziaływanie na późniejszych Europejczyków nie może podlegać dyskusji. Państwo zbudowane na zasadach rzymskich, lecz ogarniające tak różnorodne elementy, zagrożone było powolnym przenikaniem obcych zasad kulturowych do rzymskich instytucji. Już Katon Starszy (234-149 p.n.e.) narzekał na zbyt silne wpływy greckiej umysłowości i kultury, które rozluźniają ducha rzymskiego. Greków określał jako „naród gadułów", którego historia dowiodła niezdolności do przechowania idei, jakie dał światu. Z tych racji Katon, jako rzecznik surowych chłopów Italii, społecznej podstawy rzymskiej potęgi, przeciwstawiał się potężnemu stronnictwu Scypionów i preferowanej przezeń polityce podbojów. Światowi Scypionowie, orędownicy kultury helleńskiej, której Katon nie znosił, w największym stopniu poszerzali imperialne zapędy republiki. Prowincjonalny Katon, którego sprawa była z góry przegrana, domagał się jednak, jak na ironię, ostatecznego pognębienia Kartaginy, co było naturalnie zgodne z polityką podbojów[26]. Ostrzeżenie, jakie pozostawił potomności, oznajmiające o niebezpieczeństwie obcych wpływów kulturowych, które prowadzą do obniżenia morale rzymskiego i zniewieściałości, zyskało na aktualności w epoce cesarstwa. Do wpływów kultury greckiej dochodziły wówczas znacznie groźniejsze wpływy orientalne, i cesarstwo ulegało dość szybkiej orientalizacji, przejawiającej się w inwazji kultów wschodnich, w

[25] E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, PIW, Warszawa 1995, t. I, s. 18.
[26] Ch.N. Cochrane, op. cit. s. 43. Oczywista przegrana Katona była następstwem radykalnego przeobrażenia społeczeństwa rzymskiego w następstwie podbojów. Rzymianie zatracili charakter społeczeństwa chłopów i żołnierzy Italii. Katon Młodszy Utyceński (95-46 p.n.e.), rzecznik identycznych poglądów, oddał życie w obronie republiki, lecz ta ofiara nie była daremna, ponieważ niekiedy umarli bronią spraw lepiej od żywych.

zastosowaniu dworskiego ceremoniału władzy (zwłaszcza od czasu Dioklecjana 286-305) i w rosnącym imporcie eunuchów, tego „robactwa Wschodu", na które popyt wzrastał wraz z procesem upadku[27]. W fazie agonalnej dwór w Konstantynopolu (Nowy Rzym) znajdował się już pod zupełną kontrolą eunuchów i biskupów. Orientalizacja imperium stała się największym zagrożeniem dla trwałości instytucji rzymskich[28]. Zanim imperium upadło, pojawiło się chrześcijaństwo, początkowo jako sekta przeklętych, a następnie jako religia triumfująca w państwie. Nowa religia doprowadziła do zmiany zasady rządzenia, gruntownie przeobraziła społeczeństwo i państwo, jednakże go nie uratowała.

Od Romanitas ku Christianitas

Pod terminami *Romanitas* i *Christanitas* rozumie się tutaj zespoły pojęć, myśli i zasad charakterystycznych dla społeczności tym mianem oznaczonych. *Romanitas* i *Christanitas* to elementy kultury, nie cywilizacji. Można to inaczej określić jako mentalność rzymska i mentalność chrześcijańska, by w obrębie każdej z nich wychwycić elementy typowe, ogólnie podzielane. Przywykło się także tymi pojęciami określać same społeczności, co nie stanowi sprzeczności z definicją podaną, a wskazuje na „świat rzymski" i „świat chrześcijański" jako opozycję, przy tym ten drugi dojrzewał stopniowo w pierwszym i dopiero po upadku imperium w pełni się uwierzytelnił. Celem tego fragmentu pracy jest prześledzenie w podstawowych zarysach ewolucji myśli, która od rzymskich zasad obywatelskich i politycznych doprowadziła do chrześcijańskich zasad obrony jednostki przed potęgą państwa, by następnie samo państwo ukształtować na modłę chrześcijańską.

Rzymianie wyznawali sformułowaną w Grecji klasyczną ideę państwa, które jest dziełem sztuki prawodawczej. Państwo było pojmowane jako rzeczywistość nieusuwalna, i tylko w państwie, istniejącym „z natury" według znanego dobrze określenia arystotelesowskiego, może realizować się wolność jednostki, nigdy poza państwem. Dla Greków jedyną akceptowaną formą państwa była *polis* - poszerzone miasto. Ze względu na znaczne poszerzenie rozmiarów państwa, dla Rzymian stało się ono *res publica*, w obrębie której było również miejsce dla ściśle wyodrębnionej *res privata* określanej przez rzymskie prawo cywilne. Jakakolwiek była forma państwa w świecie grecko-rzymskim, była ona

[27] E. Gibbon, *Zmierzch…*, t. II, s. 259-274

[28] Rzymianie powtarzali właściwie doświadczenie Greków po podboju Wschodu przez Aleksandra Wielkiego. Nil i Orontes wlewały swoje fale do Tybru, którego wody stawały się coraz bardziej skażone. Por. satyra Juwenalisa; w: *Trzej satyrycy rzymscy,* (przekł. J. Sękowski), PIW, Warszawa 1958, s. 128.

nieodmiennie krańcowo różna od wzorów wschodnich, które traktowano w świecie antycznym z odrazą[29]. Państwo miało być organizacją obywateli, despotyzm uważano jeśli nie za sprzeczny z naturą, to odpowiedni tylko dla ludów Wschodu. Instytucje państwowe miały za podstawę zgodę ludu (*populus*) jako najwyższego suwerena. Aby porządek był zapewniony, a jednostka cieszyła się wolnością (*imperium et libertas*), niezbędne jest minimum gwarancji jako podstaw ładu społecznego, których obywatele winni bronić nawet za cenę życia, jak „religia, wróżby, władza urzędników, autorytet senatu, prawa i obyczaje przodków, sądy ludowe i państwowe, zaufanie, prowincje i sojusznicy, urok imperium, siły wojskowe i skarb"[30]. W innym miejscu Cyceron (106-43 p.n.e.) doda jeszcze własność, i będzie się domagał, aby państwo respektowało prawa własności[31]. Podkreśla on także w swoich pismach wagę opinii publicznej i równowagi władz konstytucyjnych dla zneutralizowania przewrotności oligarchii, motłochu bądź nadużyć urzędników wreszcie. Myśl rzymska późnej republiki była pierwowzorem myśli politycznej Zachodu, jakkolwiek upłynęło wiele czasu, zanim ten pierwowzór dostrzeżono[32].

Republiki nie stanowi jakakolwiek nieokreślona masa ludzi, lecz społeczność związana wspólnie uznawanym prawem. Jak stwierdzał z niewątpliwą przesadą Salustiusz (86-33 p.n.e.), poczucie prawa i słuszności u Rzymian brało swą moc nie tyle z przepisów, ile raczej było im wrodzone[33]. Tradycja rzymska wykształciła w pełni poczucie obywatelstwa, a trwałość republiki miała w pojęciach rzymskich za podstawę pewne cnoty obywateli gotowych do poświęceń dla dobra publicznego. Owe cnoty określane jako *virtus* (męskość, męstwo, dzielność; *arete* z grecka) obejmowały jednak znacznie szerszy zakres cech moralnych i intelektualnych, które czynią jednostki zdolnymi do zaspokojenia powszechnej wśród ludzi żądzy chwały i sławy[34], a więc chęć wyróżnienia się, godność, honor, talent, dyscyplina, lojalność, umiar, duma, bezstronność, które w okresie cesarstwa stawały się coraz rzadsze. Cechy te motywowały obywatela w większym stopniu do poświęceń dla republiki niż do realizacji własnych

[29] Pierwszy w pełni chrześcijański władca Teodozjusz we wskazówkach dla syna Arkadiusza odróżnia charakter rzymskiego władcy od charakteru perskiego monarchy: „cnota była wymagana od pierwszego, zaś urodzenie było wystarczającą kwalifikacją drugiego"; Gibbon, *Zmierzch….*, t. II, s. 384.
[30] Cyceron, *Pro Sestio,* 45-46, cyt. za: Cochrane, op. cit., s. 55.
[31] Cyceron, *De officiis,* II, 21 (*O powinnościach*), w: *Pisma filozoficzne* (przekł. W. Kornatowski), t. II.
[32] Monteskiusz, *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej,* wyd. pol. 1762.
[33] Salustiusz, *Wojna z Jugurtą,* cyt. za: św. Augustyn, *O państwie Bożym,* II, 18.
[34] Według słynnego określenia Cycerona: „nikt nie oddałby życia za swoją ojczyznę, gdyby nie nadzieja nieśmiertelności"; jednak chodzi tu o nieśmiertelność inaczej rozumianą niż w kategoriach chrześcijańskich. Myśl rzymska wypracowała klarowny wzór obywatela w republice i jest on wart rekonstrukcji, czego się w tym miejscu jednak nie dokonuje.

egoistycznych interesów. Po obaleniu monarchii (510 p.n.e.) i uzyskaniu wolności republika szybko wzrastała, jak stwierdza Salustiusz, gdyż taka żądza chwały ogarnęła wszystkich. Według tego wybitnego twórcy myśli republikańskiej, żołnierza i współtowarzysza Cezara (100-44 p.n.e.; dyktator od 49 p.n.e.) , w procesie historycznym da się odkryć działanie pewnej zasady powodującej skupienie *virtu* i tym samym wzrost pomyślności państwa, po czym następuje zgnuśnienie, wzrost pychy, chciwość i państwo chyli się ku upadkowi. W zachowanych fragmentach jego *Historiae* fazę tę odnajduje autor już w końcowym okresie republiki[35].

W istocie niepohamowany popęd do „odznaczania się", ustawiczna pogoń za panowaniem i władzą, wyścig do zaszczytów, urządzanie triumfu przez wybijające się jednostki osiągające sukces wojskowy, choć tworzyły klimat rywalizacji jednostek sprzyjający potędze państwa i prowadziły do polityki podbojów z poszerzaniem państwa, to z drugiej strony przerost ambicji jednostek i ich skłonność do stawiania swej woli ponad państwem był poważnym ryzykiem dla stabilności. W okresie republiki rzymskiej te właśnie czynniki dały o sobie znać w znamienitych osobach wyrastających ponad ogół, a które Cyceron - obrońca, choć niekonsekwentny, zasad republiki - określał mianem *furiosi*. Tacy właśnie szaleńcy jak Sulla, Mariusz, Krassus, Pompejusz, Cezar pogrążyli republikę rzymską i *Romanitas,* choć nie ostatecznie.

Cesarstwo republikańskie (*principatus*) nie wyrugowało całkowicie wartości obywatelskich[36]. Za fasadą tradycyjnego republikanizmu zintegrowane zostały i poddane kontroli cezara rozproszone uprzednio organy władzy wykonawczej. *Princeps (cezar)* „reprezentował osobę państwa" (trafne wyrażenie Cycerona, mimo iż nie dożył on czasów pryncypatu) stając się najwyższym wcieleniem cnoty rzymskiej. Wprowadzenie zasady *princeps legibus solutus* ustanawiało wolę cezara ponad prawem. Pryncypat był jedynym możliwym ustrojem dla ludzi, „którzy ani zupełnej niewoli, ani zupełnej wolności znieść nie mogą"[37]. Ale cnoty obywatelskie nie wygasły zupełnie, manifestowane były nadal, także, bywało, przez cezarów, a cesarstwo nie przypominało despotyzmu wschodniego[38]. Nie

---

[35] cyt. za K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, PWN, Warszawa 1977, s. 452-453

[36]Waleriusz Messala, przyjaciel Brutusa, pierwszy prefekt Rzymu z nominacji Augusta po kilku dniach złożył urząd, oznajmiając, że jest niezdolny do sprawowania władzy sprzecznej z duchem wolności publicznej. Ale później pojęcie wolności uległo stępieniu; Tacyt *Roczniki* VI,11.

[37] Tacyt, *Historia* I, 16 (przekł. S. Hammera).

[38] Poselstwo perskie do legionów rzymskich z pełnym niedowierzaniem spoglądało na cezara Karusa (282-283) spożywającego wspólnie z żołnierzami boczek z grochem; Gibbon, *Zmierzch…*, t. I, s. 251

wygasły, ale wygasały. Debaty na Forum były coraz rzadsze i coraz ostrożniejsze. Znikła wszelka możliwość działalności politycznej, gdy organy kontroli republikańskiej więdły w cieniu władzy cesarskiej. Nie wydaje się jednak niezbędne opisanie tego procesu poprzez innowacje ustrojowe Septimiusza Sewera (193-211), władców ze Wschodu (Heliogabal 218-222, Filip Arab 244-249 itp.), czy wreszcie Dioklecjana (286-305). Dość powiedzieć, że stabilność cesarstwa była wątpliwa przy utrzymaniu tradycyjnych wartości republikańskich, od których zresztą odchodziło samo społeczeństwo, a zwłaszcza legiony, które w tych czasach niepewności wywalczyły sobie wątpliwy przywilej nominowania cezara.

Rozpatrywana w związku z ewolucją ustroju ewolucja rzymskiej myśli politycznej ukazuje oryginalność tych koncepcji, które poprzez „manifestowanie cnót obywatelskich" tworzyły jeden z najbardziej stabilnych, choć naturalnie nie wiecznych, systemów politycznych w historii. Wyróżniający się obywatele, poświęcający swoje interesy na ołtarzu republiki - interesu publicznego, tworzyli ciągłość instytucji i powagę państwa oraz jego majestat uosabiający grozę imienia Rzymu, przed którym drżały obce potęgi i które odbierało śmiałość barbarzyńcom jeszcze w czasach, w których nie istniał już nawet cień potęgi rzymskiej. Olbrzymie wewnętrznie zróżnicowane państwo powstałe drogą podbojów stanowiło kwitnący obszar cywilizacyjny, którego prowincje i miasta, tworzące mieszaninę żywiołów etnicznych, językowych i religijnych, aczkolwiek władzy centralnej podporządkowane, nauczyły się dość szybko korzystać z dobrodziejstw rzymskich zasad prawnych i nie były skłonne do buntów, a w sytuacji zagrożenia z zewnątrz gotowe były do obrony rzymskich zasad. Naturalnie, dopóki biło źródło potęgi Rzymu, ale nawet wówczas, gdy osłabła, nie pojawiały się dążności separatystyczne w obrębie imperium, a źródłem upadku było odejście od tradycyjnych wartości i wrogowie zewnętrzni.

Presja na sferę polityczną (wartości obywatelskie) prowadziła do pomyślności państwa i życia publicznego, wysokiego poziomu cywilizacyjnego i wspaniałej kultury, ale była także powodem relatywnego opóźnienia gospodarczego. Akcent w powyższym zdaniu należy położyć na przymiotniku „relatywny", ponieważ gospodarka Rzymu nie była naturalnie zacofana w odniesieniu do ówczesnego czasu; idzie o to, że Rzymianie w rozwoju gospodarki nie dokonali osiągnięć, na które byłoby ich stać. Przyczyn należy poszukiwać w sferze motywacyjnej jednostek, które są uwarunkowane kulturowo. Rzymianie nie rozwinęli niezbędnych bodźców dla przedsięwzięć gospodarczych w systemie

motywacyjnym jednostek. Uruchomili potężny mechanizm ubiegania się o godności publiczne w celu służby dla republiki i nieomal morderczy wyścig wybijających się jednostek w obszarze „wyróżniania się *pro publico bono”*. System wartości uznawany w republice rzymskiej, jak zresztą w całym świecie grecko-rzymskim nakierowywał jednostki na osiągnięcia w sferze politycznej, kierując ich dążenia ku urzędom, które świetność Rzeczypospolitej uskutecznią. Nie był natomiast nakierowany na motywacje gospodarcze oznaczające pomyślność indywidualną, która w efekcie przyniesie pomyślność zbiorową. Znakomite rody nobilów rzymskich i wybijające się jednostki z gatunku *homini novi*, jak Cyceron, czyniły podstawowym motywem swoich ambicji osiąganie najwyższych pozycji w strukturze państwa wraz z godnościami kapłańskimi, które zresztą w tej samej strukturze się wówczas lokowały. Obce im były sukcesy w dziedzinie przedsięwzięć gospodarczych, które najczęściej motywują wybijające się jednostki w naszych czasach. Ten czynnik, a mianowicie indywidualna motywacja do działań w określonej sferze życia (cel kulturowy) był, jak się zdaje, czynnikiem rozstrzygającym o wybitnych osiągnięciach Rzymian w sferze publicznej i znacznie skromniejszej skali w przedsięwzięciach gospodarczych.

Rzymianie rozwinęli znakomitą infrastrukturę gospodarczą, jak sieci dróg i mostów, akweduktów i kanalizacji, system poczty publicznej, kopalń surowców mineralnych, system handlu zagranicznego z obszarem Indii i Cejlonu, handel zbożem, operacje morskie, a nawet parkingi i cmentarze municypalne. Wszystkie powyżej wymienione przedsięwzięcia były dziełem instytucji publicznych kierowanych przez często wybitnych urzędników państwowych pozostających pod kontrolą senatu i ludu rzymskiego. Przedsięwzięcia prywatne, biznes, jak byśmy dziś powiedzieli, były dokonywane przez jednostki o skromniejszych zasobach i aspiracjach, a aura towarzysząca tym przedsięwzięciom nie dorównywała ambicjom publicznym. Rzymianie nie wykształcili mechanizmów konkurencji w zakresie przedsięwzięć prywatnych, jakkolwiek posiadali odpowiednie instrumentarium prawne. Nie byli w tym kierunku stymulowani, ponieważ gospodarka prywatna stanowiła dziedzinę poślednią, niewartą specjalnych zabiegów[39]. Rzymski patrycjusz czy ambitny ekwita (w obecnej nomenklaturze człowiek sukcesu), jakkolwiek zawsze zainteresowany pomnażaniem swojego stanu posiadania, nie dochodził do zrozumienia potrzeby inwestowania swoich

[39] Jak czytamy u Cycerona, w traktacie *De officiis* I, 150-151 *(O powinnościach)*, w: *Pisma filozoficzne* (przekł. W. Kornatowski), t. II, PWN, Warszawa, s. 408: "Handel, jeżeli jest drobny, poczytywać należy za zajęcie uwłaczające; jeżeli zaś jest rozległy i obraca wielkimi zasobami, jeśli sprowadza ze wszystkich stron wiele towarów i bez oszustwa dostarcza je wielu ludziom, to nie trzeba go zbytnio ganić".

zasobów w obszarze wybranej działalności, choć znane były spekulacje w gospodarce nieruchomościami. Zasobne klasy społeczeństwa rzymskiego były raczej zainteresowane w inwestycjach „publicznych", jak organizacja igrzysk, urządzanie triumfów czy budowa łaźni publicznych, co było efektem sprawowanych godności publicznych. Nie ma tu miejsca na analizę rzymskiego systemu gospodarczego, jednakże, przy okazji niejako, zwrócić warto uwagę na nieco inne jeszcze, bardziej materialne (cywilizacyjne) niż kulturowo-motywacyjne, ograniczenia rzymskich umiejętności gospodarczych, a mianowicie niezwykłą taniość siły roboczej opartej na niewolnictwie, olbrzymie dysproporcje majątkowe[40] i skąpą liczebność średnich warstw mieszkańców miast żyjących z pracy rąk, ponieważ plebs gardził pracą[41]. Dodatkowym czynnikiem ograniczającym był brak wiedzy naukowej (w nowożytnym rozumieniu słowa) i ducha wynalazczości[42].

Po tych specyfikacjach odnoszących się do rzymskiego systemu kulturowego determinowanego naciskiem sfery publicznej (politycznej) można sobie pozwolić na pewne krótkie porównania z epokami wyodrębnionymi w części wstępnej w oparciu o „presję funkcjonalną". Dla zupełnego kontrastu weźmiemy pod rozwagę jako egzemplifikację świata nowoczesnego zrodzony w okresie industrializacji liberalny amerykański kapitalizm, który motywował jednostki do osiągnięć w sferze biznesu prywatnego, a sukces finansowy stawiał na pierwszym planie. Amerykański typ *self-mademana* dochodził do osiągnięć w toku rozpaczliwej rywalizacji z konkurentami. Podobna rywalizacja miała miejsce w świecie rzymskim, lokowała się ona jednak na płaszczyźnie godności publicznych, o które toczono zawziętą, czasem nieprzebierającą w środkach walkę[43]. Amerykanie, co im chlubę przynosi, lubią naśladować rzymskie instytucje polityczne (same nazwy Kapitol, Senat przywołują świetność rzymskiej przeszłości) i odwoływać się do rzymskich tradycji, jednak zasadniczo aspiracje przedsiębiorczych Amerykanów mieszczą się w znakomitej większości w sferze interesów prywatnych, czyli w gospodarce, choć naturalnie sfera publiczna nie jest wolna od rywalizacji.

---

[40] 2/3 ziemi w Italii stanowiło własność rzymskich nobilów. Sześciu właścicieli ziemskich posiadało połowę prowincji *Africa Proconsularis*. Jak uskarżał się Cyceron, „w państwie naszym nie ma nawet dwóch tysięcy osób, które mają jakąś posiadłość"; *De officiis* II, 21 *(O powinnościach, w: Pisma filozoficzne,* t. II, s. 459-460).

[41] Ludność Rzymu była na utrzymaniu państwa. Dzienny przydział chleba z piekarń państwowych, boczku, oliwy, a nawet wina był utrzymywany także w okresie upadku cesarstwa. Za niską cenę miedziaka Rzymianin korzystał z licznych zbytkownych łaźni. Udział w igrzyskach (*spectacula gladiatoria*) urządzanych przez władze i szlachetne rody był darmowy.

[42] Pojęcie wynalazku (*inventio)* odnoszono przede wszystkim do odkryć słownych w literaturze.

[43] Użyteczną egzemplifikację może stanowić tzw. spisek Katyliny (63 p.n.e.).

Wyszczególniony został przypadek amerykańskiego biznesu w stadium industrializacji, jednak w opinii piszącego ten przypadek stanowi tylko skrajną wersję systemu motywacyjnego współczesnych jednostek, którego początków należy szukać już w XVI stuleciu, gdy zaczął narastać kryzys świata chrześcijańskiego. Nowoczesne społeczeństwo orientuje jednostkę w coraz większej mierze na motyw interesu prywatnego i sukces osiągany w interesach. Kultura grecko-rzymska orientowała jednostkę przede wszystkim na sukcesy w przedsięwzięciach publicznych. Na tym polega różnica, natomiast podobieństwo wyraża się w równie niszczących społecznych konsekwencjach rywalizacji o osiągnięcia, które są następstwem przymusu kulturowego. Siłą rzeczy nie każdy może osiągnąć sukces w dziedzinie, w której dominujący wzór kulturowy zaleca sukces osiągnąć. Ściśle rzecz ujmując, większość nigdy nie osiągnie sukcesu, o który zabiega[44].

W odróżnieniu od obu tych światów i epok, kultura wieków średnich zdominowana chrześcijańskim wzorem życia zalecała jednostce jako motyw podstawowy zbawienie duszy. Przypominając uwagi z części wstępnej, należy stanowczo podkreślić, iż fakt, że jakaś sfera życia, w tym wypadku religia, wywiera presję funkcjonalną, orientując jednostki na określony cel kulturowy, w tym wypadku zbawienie, nie oznacza nieobecności innych niż religijne motywów działań, oznacza natomiast wyraźną dominację motywów religijnych. W Średniowieczu istnieli oczywiście władcy realizujący ambicje dynastyczne i miały miejsce rywalizacje między jednostkami o dobra doczesne. Jednakże dominanta kulturowa pozostawała bez zmian, i nawet władcy osiągający najwyższe pozycje w ówczesnym świecie podatni byli na posłannictwo religijne, stawiając zbawienie duszy własnej jako cel zasadniczy w działalności politycznej. Ogół społeczeństw podatny był tym bardziej na religijnie zorientowane cele. W tym miejscu możemy wskazać różnicę w przejawianiu się celu kulturowego między rytualnym światem wieków średnich a światem grecko-rzymskim i nowoczesnym rozpatrywanymi łącznie. Otóż cel taki jak zbawienie duszy nie wystawia jednostki na ryzyko jakiejkolwiek rywalizacji z bliźnimi. Potrzeba taka mogła być zaspokojona przez wszystkich uczestników życia społecznego i każdego z osobna. W tym sensie kultura średniowieczna nie pobudzała do konfliktów[45], ale też nie tworzyła bodźców do zmiany społecznej i rozwoju cywilizacyjnego. Starożytni krytycy

[44] R. Merton określa te wypadki jako wadliwą integrację struktury kulturowej ze strukturą społeczną, prowadzącą do anomii; *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*….s. 224-226. Tam też analiza rywalizacji o sukces finansowy jako źródła anomii.

[45] Św. Augustyn, (*O państwie Bożym* XV, 22) widzi to w ten sposób, że dobra duchowe, w przeciwieństwie do dóbr doczesnych rodzących pożądliwość, są niepodzielne i dostępne w równej mierze dla wszystkich.

formułowali z tego powodu pod adresem chrześcijaństwa oskarżenie, że jest religią ucieczki[46].

Poczynając od końca panowania władców z dynastii Antoninów, czyli od końca II wieku rzymskie cnoty obywatelskie (*virtus)* przeżywały swój kres, instytucje władzy były coraz bardziej orientalne, a w społeczeństwie szerzyły się rozmaite kulty wschodnie. Wtedy też wystąpiło chrześcijaństwo, czysta, pokorna religia, która łagodnie wkradała się w umysły ludzkie. W mozaice religii i kultów w starożytnym Rzymie chrześcijaństwo, podobnie zresztą jak judaizm, odznaczało się bezprzykładną oryginalnością. Zasady tolerancji religijnej Rzymu republikańskiego i cesarskiego były niewzruszone. Wyznawcy każdego kultu mieli całkowitą swobodę w jego uprawianiu (kultywowaniu). Na tradycyjnie rzymski system religijny z regularnym następstwem od czasu Numy Pompiliusza składali się kapłani bóstw rzymskich (15 *pontifices maiores*), podobnie jak wyspecjalizowani wróżbici (15 *augures et haruspices*), wyrocznie (15 *quindecemviri* – strażnicy ksiąg sybilińskich), westalki-dziewice (6 *sacerdos Vestalis*), a 3 *flamines* Jowisza, Kwiryna i Marsa jako najpotężniejszych bogów czuwających nad losem Rzymu i świata miało status wyróżniony. Kapłani cieszyli się powagą we wszystkich gremiach republiki, a kult był utrzymywany z środków publicznych[47]. Na czele kolegium pontyfików stał *Pontifex Maximus*. Nawet pierwsi chrześcijańscy władcy Rzymu, jak Konstantyn, piastowali tę godność. Po uzyskaniu konsulatów i triumfów Rzymianie ubiegali się o stanowisko kapłana lub augura. Cyceron wyznał, że godność augura jest szczytem jego pragnień[48]. Podobne pragnienie wyrażał Pliniusz Młodszy, to był łańcuch uświęconej tradycji. Uroczysta ofiara z wina i kadzidła przed posągiem bogini Wiktorii stanowiła wstęp do publicznych obrad senatu Rzymu[49]. Poza tym oficjalnym, państwowym systemem, w skład którego wchodził coraz częściej kult cezara, dozwolone były bez przeszkód wszelkie możliwe wyznania o bardzo zróżnicowanych rodowodach lokalnych, etnicznych, rodowych itp. Panteon rzymski był wypełniony do

---

[46] Julian Apostata, *Cesares,* cyt. za: Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura…,* s. 261.

[47] Cała księga II *De legibus O prawach* jest poświęcona organizacji kultu i prawom sakralnym w Rzymie; w: Cyceron, *Pisma filozoficzne,* t. II, Warszawa 1960 .

[48] *List do Attyka*, cyt. za: E. Gibbon, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie,* Warszawa 2000, s. 123. Nie ma tego listu w polskiej edycji Cycerona *Wybór listów,* Ossolineum, Wrocław 2004. Wiadomo, że Cyceron sprawował godność augura w 53 p.n.e., a podkreślał znaczenie stanowisk kapłańskich obsadzanych przez członków najwyższych rodów jako mocno zakorzenioną potrzebę istnienia *constitutio religionum*, pewnej odpowiedniości religii i interesów społecznych

[49] G. Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów. Boski August,* 35.

ostatecznych granic przez zbiorowisko obcych bóstw, czczonych czasem, w zależności od upodobań cezara, ze specjalnym pietyzmem[50].

Religijna harmonia świata rzymskiego opierała się na tym, że narody tolerowały cudze tradycje i obrzędy, i okazywały im szacunek. Lud uważał wszelkie odmiany kultu religijnego za jednakowo słuszne, ówczesny filozof za jednakowo fałszywe, a urzędnik państwowy za jednakowo użyteczne[51]. Jednocześnie świat rzymski nie znał współczesnego rozdzielenia na sferę świecką i religijną, inaczej - rozdziału państwa i kultów. Tym samym zacierała się granica między czcią oddawaną symbolom religijnym (*cultus*) i autorytetowi władzy (*auctoritas*). Rzymscy cezarowie raczyli od czasu do czasu czci się domagać, co nie było wcale regułą.

W takiej to wielce tolerancyjnej scenerii religijnej państwa rzymskiego (*pax deorum*) wystąpiło chrześcijaństwo ze swoim ewangelicznym przesłaniem, definiowanym przez wyznawców nie jako kult jeden z wielu rozmaitych, lecz jako jedynie objawiona Prawda. W identycznej zresztą sytuacji znajdowała się religia żydowska. Z tą tylko różnicą, że religia żydowska doskonale nadając się do obrony, nigdy nie miała na celu podboju wyznaniowego. W przepisach Zakonu Mojżeszowego nie było mowy o obowiązku głoszenia prawdziwej wiary poganom. Były, co prawda, przypadki prozelityzmu judaistycznego w Rzymie, ale były one rzadkie i czasami przez władze zwalczane. W tamtych czasach judaizm był religią zamykającą się w jednym narodzie i ciasnym kraju. Każdy dorosły Żyd musiał się stawiać trzy razy w roku w Świątyni Jerozolimskiej przed obliczem Jahwe. Ale świątynię zburzyli Rzymianie, a powody ich niechęci do Żydów były podobne, jak w wypadku niechęci do chrześcijan. Obie grupy, bez względu na intencje, w interpretacji władz okazywały się nielojalne wobec państwa. W rzymskiej ocenie zarówno judaizm, jak chrześcijaństwo były pojmowane jako prądy ateistyczne bądź przesądy (*superstitio, iudaica superstitio*), a samo chrześcijaństwo jako wyjątkowo nieprzyjemna sekta żydowska. W rzymskim państwie, w którym każda grupa etniczna respektowała uświęcone tradycje sąsiadów i każdej wypadało trwać przy uświęconych instytucjach swoich przodków, religia żydowska była jeszcze kultem zrozumiałym, choć niechętnie postrzeganym jako zgodna z żydowskim dziedzictwem kulturowym. Natomiast chrześcijaństwo odbierane było jako najzupełniej obca i wroga sekta o niejasnych

[50] Cezar Heliogabal (218-222) upodobał sobie szczególnie wschodni kult Heliosa, a Aleksander Sewer (222-235) włączył Chrystusa do panteonu cesarskiego obok Abrahama, Orfeusza i Apollona; E. Gibbon, *Zmierzch…*, t. II, s. 81. Euzebiusz z Cezarei odnotowuje krążącą pogłoskę, że cezar Filip Arab (244-249) nawrócił się pod wpływem Orygenesa; Euzebiusz, *Historia kościelna,* VII,10

[51] E. Gibbon, *Zmierzch…*, t. I, s. 35

zamiarach. W świecie rzymskim spoglądano na tę sektę tak, jak na sekty spogląda się współcześnie. Dostrzegano zresztą zagrożenie poważniejsze, ponieważ chrześcijaństwo przez samo swoje istnienie i głoszone poglądy jawiło się ówczesnym jako skryty zamach na ustrój religijny, który spajał wewnętrznie państwo.

W przeciwieństwie do wyznawców judaizmu religia chrystusowa nie ukrywała zamiarów prozelickich, formułowała wręcz obowiązek nawracania. Chrześcijaństwo prezentowało siłę Zakonu Mojżeszowego, będąc pozbawionym jego kajdan. Obietnica łaski bożej nie ograniczała się do potomstwa Abrahama, lecz dostępna była powszechnie każdemu przedstawicielowi gatunku ludzkiego. Jedność natury ludzkiej pozwala widzieć wartości ludzkie nie jako wartości dla Greka, Rzymianina czy barbarzyńcy, wartości żyda czy poganina, pana czy też niewolnika, lecz jako wartości człowieka w ogóle. Jeszcze mocniej niż w tradycji stoickiej, żywej w Rzymie, chrześcijaństwo podkreślało jedność rodzaju ludzkiego zawartą w samym akcie stwórczym. Był to przekaz dla wszystkich ludzi. Jednak na tym wezwaniu przesłanie się nie kończyło. Chrześcijanie utrzymywali, podobnie jak Żydzi, iż istnieje tylko jeden Bóg i tylko jedna prawdziwa religia, a wszystkie pozostałe są rodzajem bałwochwalstwa. To rodzaj demonów, upadłych aniołów strąconych w otchłań piekieł, błąkających się po ziemi i zwodzących umysł ludzki. Jeden z takich demonów, dowodzono, przybrał imię i atrybuty Jowisza, inne Eskulapa, Wenery, Apollona, Izydy, Serapisa. Rzymskie władze traktowały podobne podejście jako ateizm, a ludność odbierała je jako jawną zniewagę czy skrytą prowokację[52].

W ówczesnym świecie (I-III w. ery chrześcijańskiej) chrześcijanin postulujący zachowanie czystości wiary nieskalanej bałwochwalstwem był nieustannie wystawiony na pokusy życia codziennego. Obrady senatu, widowiska publiczne, teatr, cyrk, uroczystości pogrzebowe, wszelką sztukę i wszelkie rzemiosło kaziła w opinii chrześcijan „plama bałwochwalstwa". Wszędzie wobec chrześcijan czaiły się moce i sidła piekielne. Wszędzie znaleźć można było ślady bałwochwalstwa; i na monetach, i w muzyce, i w księgach. Według ówczesnych Ojców Kościoła muzy wraz z Apollonem to organy ducha piekieł, Homer czy Wergiliusz to jego sługi, to poeci sławiący demony. Język potoczny Grecji i Rzymu obfitował w bezbożne wyrażenia, które nieroztropny chrześcijanin mógłby nieostrożnie

[52] W historii prześladowań chrześcijan przynajmniej ilościowo dominowały precedensy wzniecane przez ludność, a nie przez władze, choćby prowincjonalne.

wypowiedzieć[53]. Niebezpieczeństwo pokusy czaiło się na każdym kroku, a zdwajało z okazji świąt. Największym wrogiem dla chrześcijan był nie cezar, wielkorządca, lud, lecz bogowie-bałwany. Ale przez tę codzienną obcość wrażliwość i wiara chrześcijan się umacniały.

Pierwotny Kościół, którego wiara była konsystencji znacznie silniejszej, bez wahania wydawał lwią część ludzkości na wieczyste męki. W świecie rzymskim grozę budziło potępienie wszystkich bez wyjątku pogan tylko z powodu ich nieznajomości prawdy bożej, nawet jeśli żyli długo przed Chrystusem, zanim mogliby rozeznać straszne konsekwencje życia w grzechu. Pewne miłosierdzie wykazywane wobec paru filozofów, jak Sokrates czy Platon[54] potwierdzało tylko niezrozumiałą srogość tej sekty pokornych chrześcijan[55]. Takie idee nie były znane wcześniej w świecie starożytnym.

Małe, lecz rozrastające się z czasem gminy chrześcijańskie tworzyły w łonie społeczeństwa rzymskiego zupełnie nowe i obce bezpaństwowe społeczeństwo. Nowo nawróceni wyrzekali się rodziny, miasta, prowincji, często własności, by nierozerwalnymi więzami połączyć się z gminą chrześcijańską. Z powodu różnicy wyznawanej wiary rozrywano więzy krwi i przyjaźni. Gmina była dla gorliwego chrześcijanina całym światem nadającym gotowe interpretacje zewnętrznego, rzymskiego środowiska. Była też pojmowana jako wczesny zarodek szerokiej w przyszłości społeczności, której zadaniem będzie przygotować wiernych do zbawienia. Dla Rzymian to alternatywne, „równoległe" społeczeństwo jawiło się w odróżniających cechach zewnętrznych, jak posępny, surowy wygląd chrześcijan, ich wstręt do pospolitych spraw i przyjemności życia, często wygłaszane przepowiednie o końcu świata. Chrześcijanin czuł się jak cudzoziemiec w społeczeństwie rzymskim, w którym jednakże miał możliwości i powody pielgrzymować. Kult, który w rzymskim społeczeństwie był celebrowany publicznie, w wypadku chrześcijan był częstokroć i z różnych przyczyn sprawowany poza forum publicznym, co w społeczeństwie rodziło poczucie

[53] Tertulian w *De Idolatria* (*O bałwochwalstwie*) 20-22 pisze: „jeśli pogański przyjaciel (np. z okazji kichnięcia) użył normalnego życzenia „niech cię Jowisz błogosławi", obowiązkiem chrześcijanina było zaprotestować przeciw boskości Jowisza", cyt. za: E. Gibbon, *Zmierzch…*, t. II, s. 19

[54] Kiełkująca w filozofii Platona idea duszy nieśmiertelnej, która poza tym była tradycji klasycznej absolutnie obca, była łącznikiem z myślą chrześcijańską.

[55] Najdobitniejsze uzasadnienie zbawienia tylko niektórych i potępienia prawie wszystkich daje w duchu kalwińskim św. Augustyn (354-430). Oznajmia on, że ludzkość w całości stanowi masę grzeszną (*massa peccatorum*), więc jakiekolwiek roszczenia człowieka muszą być poczytane za szczególny objaw pychy, której przedmiotem jest wnikanie w nieznane wyroki Stwórcy. W rezultacie jedni otrzymują od Boga to, „co im się należy – karę, bo wszak ta należy się wszystkim, inni zaś otrzymują to, co im się nie należy – łaskę". *O państwie Bożym* XV, 21.

zagrożenia i sprzyjało rozpowszechnianiu niewiarygodnych opinii o sekciarzach. Ich czyste i wzniosłe pojęcie o Chrystusie zbawicielu, ewangelia miłości wymykały się ówczesnym umysłom, do których znacznie częściej dochodziły zapowiedzi nieszczęść, jakie czekają świat, a drażniły je przepowiednie dotyczące Antychrysta[56]. Z tego to powodu przydarzające się nieszczęścia były natychmiastowo w społeczeństwie rzymskim interpretowane jako sprowadzone przez chrześcijan[57].

Najbardziej oddalał od rzymskich wyobrażeń pielęgnowany w sekcie chrześcijańskiej ideał osobowy. Nie było w nim śladu cnót obywatelskich, tak ważnych w tradycji rzymskiej. Pogarda świata ćwiczyła chrześcijan w nawykach pokory, łagodności serca, cierpliwości. Mieli pewność swoich grzechów, lecz niepewność swojego zbawienia. Prawdziwy chrześcijanin winien się wyrzec dóbr doczesnych, które wiążą go ze światem gospodarki i polityki. Ideał życia to mnich (anachoreta), bardzo często otoczony nimbem świętości i wiarą w dokonywanie cudów[58], jakkolwiek ideał ten upowszechnia się dopiero w III w.[59], a prawdziwi wirtuozi pustelni, jak św. Szymon Słupnik (ok. 390-459) to już czasy chrześcijaństwa teodozjańskiego. Większe znaczenie w okresie przed zwycięstwem chrześcijaństwa zdaje się mieć kult męczeństwa w związku z serią prześladowań. Ówcześni chrześcijanie wierzyli, że ogień męczeństwa wypala wszelkie ułomności i stanowi odpuszczenie wszelkich grzechów, stąd skłonność do męczeństwa, nieraz niezrozumiała dla przedstawicieli jurysdykcji rzymskiej, nienawykłych do skazywania ludzi, którzy nie mieli żadnych oskarżycieli oprócz siebie samych[60]. Tego rodzaju niespotykane postawy przez swoją niezwykłość

---

[56] Wizje *Millenium* i oczekiwanie na powtórne przyjście i panowanie Chrystusa na ziemi były powszechne u najwcześniejszych chrześcijan. U św. Pawła w *I liście do Tessaloniczan* czytamy, że Chrystus miał zstąpić w chwale obłoków po raz drugi, jeszcze zanim zejdzie pokolenie, które go oglądało. Tertulian, *O igrzyskach*, (przekł. W. Myszom), PSP 5, s. 113: „Lubicie widowiska! Spodziewajcie się największego ze wszystkich widowisk. […] Ostatecznego i wieczystego sądu wszechświata! Ależ będę podziwiać, ależ śmiać się będę, radować i wywyższać, gdy ujrzę, jak tylu pysznych monarchów i wymyślonych bogów jęczy w najniższej otchłani ciemności. […]!" Znajdujemy je jeszcze u Laktancjusza (zm. ok. 330) w *Boże nauki*, VII, 15. W epoce konstantyńskiej millenaryzm był już jednak traktowany najczęściej jako pogląd bezużyteczny i wątpliwy.

[57] „Jeśli Tyber zaleje mury miejskie, jeśli Nil nie wylewa na pola, jeśli niebo stanie i nie daje deszczu, jeśli ziemia się trzęsie, jeśli głód, jeśli zaraza, zaraz słychać okrzyki: Chrześcijanie lwom!" Tertulian, *Apologetyk*, (przekł. J. Sajdaka), XL, 2.

[58] Początki monastycyzmu zdominowane są przez eremitów (pustelników), reguły klasztorne są następstwem tej fazy, por. J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty*, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 78-95.

[59] Jednak już Pliniusz Młodszy (ok. 61-113), cesarski namiestnik Bitynii i Pontu, pisze o dziwnym ludzie pustyni, „samotnikach utrzymujących się bez pieniędzy i rozmnażających się bez kobiet".

[60] Rzymskie procedury trzymały się litery prawa. Już św. Paweł poświadcza tę opinię: „Rzymianie nie mają zwyczaju skazywania kogokolwiek, zanim oskarżony nie stanie wobec oskarżycieli i nie będzie miał możności bronienia się przed zarzutami"; *Dz. Apost.* 25, 16. Niezwykła popularność męczeństwa

bywały następnie powodem licznych nawróceń, a krew męczenników i kult męczeństwa mnożyły szeregi chrześcijan.

W konfrontacji z wrogą i bezbożną tradycją grecko-rzymską formowały się zasadnicze zręby mentalności chrześcijańskiej, która zrywając ze starym światem porzucała konsekwentnie elementy ciągłości z ginącą tradycją antyku, do czego tworząca się myśl chrześcijańska w największej mierze się przyczyniała. Była już mowa o jedności rodzaju ludzkiego, którą chrześcijaństwo podkreślało jak żaden inny nurt myśli w dziejach świata. To było spojrzenie, które kształtowało ducha nowych czasów i jeśli pominąć tradycję stoicką, która oddziaływała w większej mierze na władców niż na obywateli rzymskich, nakazywało widzieć bliźniego nawet w dzikim barbarzyńcy, który pustoszył rozległe prowincje imperium. I jakkolwiek nowina ta spotykała się z poszerzającym przyjęciem, to jednak pojawiały się oskarżenia, że ta „małoduszna sekta" i społeczny rezonans jej poglądów osłabia państwo zewsząd naciskane przez barbarzyńców. Rozumiana po chrześcijańsku jedność rodzaju ludzkiego miała być w następnych stuleciach testowana przy okazji zetknięcia się tej tradycji z plemionami północnej Europy, zwłaszcza Słowianami, o czym niżej, i ludami Nowego Świata, jak Indianie. O ile w pierwszym wypadku chrześcijaństwo przyczyniało się do „cywilizowania" obyczajów ze znamiennym warunkiem nawrócenia, to w wypadku drugim tradycyjna jedność rodzaju ludzkiego nie była konsekwentnie podtrzymywana[61].

Z innego jeszcze, i to ważniejszego powodu chrześcijaństwo, zwłaszcza w pierwszej fazie konfrontacji ze światem rzymskim (I-III w.) stanowiło radykalne zaprzeczenie rzymskich cnót i w ogóle dorobku myśli antycznej. W jego perspektywie jednostka była lokowana poza państwem. Pomysł dla starożytnych niemożliwy do przyjęcia i niezrozumiały, wszak państwo było pojmowane jako wspólnota naturalna. Poza państwem mógł żyć co najwyżej barbarzyńca, ale właśnie barbarzyńca nie był rozpatrywany jako istota pokrewna ludziom świata cywilizowanego[62]. Próżno w tym okresie chrześcijaństwa pierwotnego szukać wśród pisarzy chrześcijańskich jakichkolwiek ich poglądów na państwo i jego

---

powodowała czasem reakcje władz kościelnych. I tak synod w Illiberis za Dioklecjana odmówił miana męczenników osobom, które same spowodowały skazanie siebie przez burzenie posągów bałwochwalczych. E. Gibbon, *Zmierzch….*, t. II, s. 364.

[61] Pięknym świadectwem tego czasu wobec ludobójstwa Indian była postawa Bartolomeo de las Casas. Problem ten był przedmiotem głośnej debaty prawniczo-filozoficznej Las Casas vs Sepulveda; por. B.L. Hernandez, *The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551 online:* userwww.sfsu.edu/~epf/2001/hernandez.html

[62] „Ktoś, kto może się obejść bez państwa to albo zwierzę, albo bóg"; Arystoteles, *Polityka,* ks. I, r. 1 (przekł. L. Piotrowicz).

instytucje, co tak bardzo pobudzało umysłowość rzymską. W ówczesnej opinii chrześcijańskiej człowiek nie jest ujmowany jako obywatel państwa i jego powinności wobec instytucji politycznych zdają się nie istnieć. Wprost przeciwnie, świat chrześcijański zachęca jednostkę do zupełnej obojętności, jeśli nie do otwartej wrogości względem państwa, służby publicznej czy wojskowej[63]. Do tych elementów będą się po wiekach odwoływać niektóre sekty protestanckie, jak socynianie, anabaptyści, kwakrzy, które odrzucały przysięgi, ślubowania, służbę wojskową czy przepych władzy urzędowej i dostojeństwo państwowe. W tym okresie (do edyktu mediolańskiego) chrześcijaństwo jest nurtem w zupełności pozapaństwowym, a nawet wrogim państwu, i w tym sensie stanowi całkowite zaprzeczenie idei *Romanitas.*

Takim było chrześcijaństwo w swojej pierwotnej postaci, zanim wolą cesarza Konstantyna zostało uznane, a nawet uprzywilejowane w państwie, w którym chrześcijanie z całą pewnością nie stanowili większości, ale dotychczasowe filary rzymskiej państwowości były zbyt mocno wyeksploatowane. W zależności od spojrzenia można w ówczesnych chrześcijanach dopatrywać się żarliwości religijnej, ducha ewangelicznego, nawyków pokory, łagodności serca i cierpliwości, którą ćwiczyła w nich pogarda dla świata, ale można też dostrzegać fanatyzm i prymitywizm niszczący wielkie osiągnięcia ducha grecko-rzymskiego[64]. Wiadomo, że protestanci powoływali się na pierwotnych chrześcijan, choć obca im była pokora w nieustraszonej obronie wolności religijnej. Epoka konstantyńska zmieniła w sposób nagły i zaskakujący pozycję chrześcijaństwa w świecie rzymskim. W skład obiegowej wiedzy chrześcijan wchodziło przekonanie, że „królestwo nie z tego świata…”, a Tertulian dowodził, że pojęcie cesarza chrześcijańskiego jest wewnętrznie sprzeczne i że niepodobna służyć dwu panom, Chrystusowi i cezarowi[65]. Nie służąc cezarowi chrześcijanie nie podważali mimo to podstaw władzy, w przekonaniu, że każda władza pochodzi od Boga, a nie z woli ludu, jak chciała spróchniała już wówczas tradycja rzymska. Przez trzy stulecia niechęci świata i prześladowań chrześcijanie obronili swoje zasady, zachowali czyste sumienie, nie dając się sprowokować do

[63] Tertulian *De corona militis*, 11, cyt. za: ks. Fr. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, s. 61.
[64] Piszący niniejsze nie czuje się wezwany do wygłoszenia osobistego sądu w tej sprawie.
[65] Tertulian, *Apologetyk*, 21. W swoich licznych pismach Tertulian wypowiada się przeciw jakimkolwiek zobowiązaniom wobec państwa, ze służbą wojskową na czele, formułując opinię, że jedynymi uprawnieniami państwa wobec chrześcijanina jest wymóg płacenia podatku i odprawiania modłów za pomyślność państwa.

potajemnych knowań czy buntów i wzrośli liczebnie[66]. Następny okres nie był już tak czysty, ale z pewnością o wiele bardziej efektywny.

Narodziny państwa chrześcijańskiego

Z uwagi na dotychczasową obcość chrześcijan w państwie rzymskim, ale też powiększające się szeregi wyznawców nowej wiary, wydawało się, że Konstantyn (305-337), przyjmując wiarę chrześcijańską, zawiera wieczyste przymierze z jakimś odrębnym i niepodległym społeczeństwem i przywileje nadawane bądź potwierdzane przezeń i jego następców przyjmowano nie jako niepewne łaski dworu, lecz jako słuszne i niezmienne uprawnienia tego nowego ludu. Ewidentna zmiana pozycji chrześcijaństwa w państwie rzymskim nie oznaczała jakichś zasadniczych innowacji w obrębie *Christianitas.* Podstawowe zręby tej mentalności zostały zachowane, choć złagodzone zostały niektóre jej elementy, jak millenaryzm czy antypaństwowa retoryka. Uznanie wiary jako zasady politycznej oznaczało też pod pewnymi względami „cywilizowanie chrześcijaństwa", do tej pory bezwzględnie obcego kulturze rzymskiej. Wraz z Konstantynem chrześcijaństwo weszło w krwiobieg państwa. W każdym razie nie można już było utożsamiać władzy politycznej z władzą szatańską. *Christianitas* zaczyna od tego czasu oznaczać chrześcijańską wspólnotę jako świat coraz rozleglejszy i wyposażony w instytucje państwa[67].

Powody, dla których Konstantyn zdecydował się umiarkowanie schrystianizować cesarstwo, są do dziś niejasne. Zapewne dążył do odnowienia sił słabnącego cesarstwa poprzez nową zasadę integracji politycznej wyprowadzonej z ducha chrześcijańskiego. Przenikliwe oko władcy dojrzało pożytki chrześcijaństwa nie tylko dla przyszłego, lecz i doczesnego życia. Miasta, które dały znać o swojej żarliwości religijnej dobrowolnym burzeniem świątyń pogańskich, honorowano przywilejami municypalnymi. Nowa stolica, Konstantynopol, chlubiła się tym, że nigdy nie zbezcześcił jej kult bałwanów. Niższe warstwy społeczne rządzą się naśladownictwem, więc po nawróceniu warstw wyższych szybko postępował proces chrystianizacji. Czy i do jakiego stopnia chrześcijaństwo nadawało się jednak do wzmocnienia upadającego państwa, nie jest kwestią rozstrzygniętą, a w każdym razie upadkowi ono nie zapobiegło. W zasobach myśli i czynu chrześcijan nie było właściwie niczego, co mogło podnieść autorytet państwa wobec

[66] Ustalenie liczby bądź odsetka chrześcijan w ówczesnym społeczeństwie byłoby rzeczą cenną, aczkolwiek obecnie już niewykonalną. Gibbon określa ten odsetek na 5%. Być może jednak było chrześcijan więcej, jeśli pełno ich było na dworze Dioklecjana, który realizował ostatnią falę prześladowań.
[67] J. Burckhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego,* (przekł. P. Hertz), PIW, Warszawa 1992.

obywateli i wrogów. Spoglądając od drugiej, tzn. chrześcijańskiej strony, zauważyć warto, że nie było w przekazie ewangelicznym żadnych zapowiedzi, że władca nie może być chrześcijaninem, a już sto lat po Konstantynie św. Augustyn dowodził stanowczo, że cały proces dziejów znajduje się pod ogólną kontrolą Opatrzności i że ta czasami bezpośrednio ingeruje w rządy nad narodem wybranym. Mojżesz czy Jozue mogą stanowić przykład takiej bezpośredniej ingerencji[68]. Rządy Konstantyna mogły zostać zinterpretowane jako kolejny przejaw bezpośredniego kierownictwa Opatrzności w dziejach.

Państwo wsparte na nowych zasadach musiało sobie jakoś ułożyć stosunki z coraz liczniejszym ruchem i jego Kościołem. Po wydaniu edyktu mediolańskiego (313) ukształtowały się trzy wzory takich stosunków, które dla uformowania się późniejszej Europy chrześcijańskiej będą miały kolosalne znaczenie, ponieważ tworzenie się Europy i jej chrześcijańskie korzenie, a w tym relacje między podstawowymi dwoma władzami mają newralgiczny sens. W okresie cesarstwa chrześcijańskiego od epoki Konstantyna pierwszy wzór, nazwijmy go konstantyńskim z racji praktykowania tego modelu stosunków przez ród Konstantyna (306-361), opierał się na zagwarantowaniu uprzywilejowanej pozycji chrześcijaństwa w świecie rzymskim, jednakże w połączeniu z ingerencją państwa (mimowolną, bo prowokowaną przez samych chrześcijan) w dziedzinę sporów doktrynalnych, przy czym sam Konstantyn prowadził politykę pełną niejasności wobec dwu nurtów głównych w tamtym czasie, tzn. wyznania nicejskiego i ariańskiego, a jego syn otwarcie opowiedział się po stronie arianizmu. Konstantyn jako pierwszy uznał Kościół za korporację upoważnioną tym samym do posiadania własności, przyjmowania darów i zapisów, z której ten skwapliwie od tej pory korzystał. Kościół został zwolniony z ciężarów i danin publicznych, sam natomiast korzystał z udogodnień tworzonych przez władzę, np. korzystania z poczty na koszt państwa[69]. Konstantyn wprowadził niezależne od władz świeckich kościelne sądownictwo, a decyzje sądów biskupich obowiązywały chrześcijan w poszczególnych okręgach. W następstwie Soboru Nicejskiego (325) ogłoszono 20 kanonów prawa kościelnego, które obejmowały uprawnienia jurysdykcyjne biskupów oraz określały sposób ich wyboru. Ujednolicono datę obchodzenia świąt Wielkanocy w całym Kościele, a niedzielę, uznano oficjalnie za święto państwowe. Obrady Soboru Nicejskiego ukazały Kościół już nie tylko jako korporację, lecz także jako równorzędną wobec państwa potęgę duchową. Ten

[68] Św. Augustyn, *O państwie Bożym,* XVIII, 37-40.
[69] Ten wymowny szczegół ma znaczenie o tyle, że w okresie sporów doktrynalnych poczta cesarska użytkowana była głównie przez biskupów i ich wysłanników; E. Gibbon, *Zmierzch….*, t. II, s. 216.

czynnik będzie następnie charakteryzował stosunki państwa i Kościoła w świecie łacińskim.

Wzór drugi możemy określić jako walentyniański (od cezara Walentyniana I, 364-375) i scharakteryzować jako zdeklarowaną neutralność państwa wobec sporów kościelnych. Ten wzór można uznać za charakterystyczny dla późniejszych, nowożytnych, rozwiązań europejskich. Swoimi edyktami potwierdzał Walentynian swobody i przywileje chrześcijan, interweniował jednak w imieniu państwa w wypadkach nadużywania przywilejów kościelnych[70] i starał się zmusić licznych wówczas mnichów do służby w legionach[71]. Nie wzbraniał także aktywności religii pogańskich, które jednak pomimo śmiałej próby ich odnowienia podczas krótkich rządów cezara Juliana (361-363) nie okazały takiej żywotności w nowej sytuacji, na jaką władca liczył. W każdym razie za czasów Walentyniana prawo chroniło pogan, wyznawców religii żydowskiej i rozmaite sekty chrześcijańskie przed samowolą biskupów i obelgami ze strony ludności. Nie zakazywał żadnego kultu oprócz tajemnych praktyk magicznych, wyłączając dopuszczone praktyki etruskich wróżbitów-haruspików i misteria eleuzyjskie.

Wreszcie trzeci wzór teodozjański (Teodozjusz I, 379-395) polegający na zupełnym podporządkowaniu religijnych spraw w państwie Kościołowi, realizacji jego postulatów w życiu świeckim, a także uległości względem autorytetów kościelnych. Ten trzeci wzór uwierzytelnił się w chrześcijańskiej Europie. Ostatni potężny władca rzymski[72] poza znacznym poszerzeniem orientalnego splendoru władzy, który w późniejszej Europie się jednak nie przyjął, natomiast zaszczepiony został na trwałe w cesarstwie Wschodu, wyposażył władzę w elementy świętości chrześcijańskiej (*sacrosantitas*), choć jeszcze nie przyjął

[70] Jako wymowny dokument epoki można przytoczyć edykt z roku 370 przeciw wzbogacaniu się duchownych kosztem łatwowiernych wdów i matron rzymskich. Zakazywał przebywania duchownych w domach wdów i panien. Spowiednik nie mógł już uzyskać darowizny, legatu czy spadku dzięki hojności swej duchowej córki. Każdy testament sprzeczny z edyktem mógł być unieważniony, a bezprawny zapis konfiskowany na rzecz skarbu. Duchowieństwu zabroniono przyjmowania jakichkolwiek darów w testamentach; C*odex Teodosianus* XVI, 2, 20; cyt. za E. Gibbon, *Upadek….,* *s.* 25. Edykt Walentyniana uderzał w wiele prominentnych postaci Kościoła, jak św. Hieronim pozostający w bardzo bliskich stosunkach z rzymską arystokratką Paulą i jej córką. Ducha tej ustawy wskrzeszali później cesarz Fryderyk II i król angielski Edward I w XII w.

[71] Religijna polityka cesarzy, poczynając od Konstantyna do Teodozjusza II zawarta jest edyktach ogłoszonych w XVI księdze *Kodeksu Teodozjańskiego.* Zasady polityki Walentyniana omawia interesująco Cochrane, *Chrześcijaństwo…,* .w rozdz. VIII.

[72] Godzi się podkreślić, że również jako ostatni stawał na czele legionów w ekspedycjach wojskowych, co było publicznym zobowiązaniem cezara wobec państwa i społeczeństwa. Teodozjusz był również ostatnim władcą cesarstwa jako całości; następcy rozciągali swą władzę na Wschód bądź Zachód.

korony z rąk kapłana[73]. Był właściwym prototypem władcy chrześcijańskiego, jedynego wzoru władzy w Średniowieczu, czyli u początków Europy. Wprowadził uniwersalny kalendarz oparty na roku chrześcijańskim, ogłosił jako święta oficjalne Boże Narodzenie i święto Trzech Króli, wprowadzając jednocześnie surowe sankcje wobec naruszających dzień Pański. Za jego rządów ostatecznie i bezwzględnie rozprawiono się z kultami pogańskimi[74] oraz herezjami, a wyznawcy manicheizmu podlegali nawet karze śmierci. A przy tym Teodozjusz okazywał, podobnie jak później Karol Wielki, niezwykłe u władcy chrześcijańskiego zrozumienie dla wyznawców judaizmu, chroniąc ich specjalnie wydanym edyktem od prześladowań[75].

Jednak największe znaczenie dla późniejszej tradycji Zachodu (z wyłączeniem Wschodu, czyli tradycji bizantyjskiej) miało unikalne zdarzenie w postaci publicznej pokuty cesarza Teodozjusza na wezwanie pełnego energii i zapału religijnego Ambrożego (ok. 340-397)[76], biskupa Mediolanu i świętego Kościoła powszechnego. Po masakrze w Tessalonice[77] Ambroży w liście do cesarza[78] żąda odeń publicznego odpokutowania za publiczne przewinienie. Wystawiam cierpliwość czytelnika na ryzykowną próbę, nie mogę sobie jednakże odmówić przyjemności przekazania tej sytuacji: cesarz pozbawiony insygniów władzy stał w pełnej żalu błagalnej pozie na środku mediolańskiego kościoła i uniżenie błagał

---

[73] Jako pierwszy Leon I (457–474 na Wschodzie) otrzymał koronę cesarską z rąk patriarchy Konstantynopola, który spełniając ten niezwykły obrządek, dał wyraz woli Boga. Takie jest, jak się zdaje, pochodzenie ceremonii przejętej później przez wszystkich władców chrześcijańskich, z której duchowieństwo wyciągało daleko idące wnioski.

[74] Edykty cesarskie zabraniały kultu pogańskiego, ale nie zachęcały do burzenia świątyń. Niemniej duch czasu i gorliwość chrześcijan robiły swoje. Biskupi i mnisi formowali całe zastępy wiernych i armie fanatyków do burzenia świątyń. Wówczas zniszczono Sarpeion i Bibliotekę Aleksandryjską, zniesiono igrzyska olimpijskie, wyrocznię delficką i inne pozostałe zwyczaje antyczne. Por. Libaniusz, *Pro templis (Mowa w obronie świątyń);* cyt. za: E. Gibbon, *Upadek…*, s. 389. Jednak nawet wówczas pozwolono poganom korzystać z wolności słowa i pisma; ibidem, s. 132. Odebrano im natomiast przywileje podatkowe, z których odtąd korzystać mogło tylko duchowieństwo chrześcijańskie; P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Atext, Gdańsk 1993, s. 128.

[75] Polityka wyznaniowa władców chrześcijańskich wobec Żydów charakteryzowała się na ogół niechęcią połączoną ze skłonnością do restrykcji i prześladowań. Polityka ta znajdowała uzasadnienie we wcześniejszej i ówczesnej myśli chrześcijańskiej, która była wypełniona bardzo licznymi traktatami „przeciw Żydom". Wyjątkowa na tym tle polityka silnych władców wobec Żydów zasługuje w związku z tym na podkreślenie.

[76] Wyjątkową gorliwość Ambrożego, pochodzącego ze znakomitego rodu Aureliuszy, można chyba tłumaczyć jego świeżym chrześcijaństwem, przyjął bowiem chrzest na parę dni przed wyświęceniem na biskupa Mediolanu; H. von Camphausen, *Ojcowie Kościoła,* Cyklady, Warszawa 1998, s. 210. Dodać warto, że św. Cyprian, równie gorliwy chrześcijanin z III wieku, został biskupem Kartaginy wkrótce po przyjęciu chrztu.

[77] Teodozjusz nakazał w 390 rzeź kilku tysięcy Tesaloniczan zgromadzonych na igrzyskach cyrkowych w odwet za zabicie kilku urzędników cesarskich.

[78] Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy,* (przekł. P. Nowak), t. I, Kraków 1997, list 51.

wśród westchnień i łez o wybaczenie grzechów. Po ośmiu miesiącach Ambroży przyjął go na powrót na łono wspólnoty[79]. Przykład Teodozjusza świadczy o dobroczynnym wpływie zasad, które mogą zmusić monarchę, wyniesionego ponad lęk przed ludzką karą, by szanował prawa i służył niewidzialnemu sędziemu[80]. Pokutę Teodozjusza upamiętniono jako jedno z najbardziej chlubnych zdarzeń w kronikach Kościoła, co dziwić nie może. Nie było podobnego wypadku w tradycji *Romanitas*, w której władca mógł się ugiąć przed autorytetem instytucji publicznych, jak senat czy kolegium pontyfików, lecz nie na sposób pokutny, obniżający majestat władzy. Z całą pewnością pokuta Teodozjusza może być uznana za pierwowzór Canossy i licznych podobnych aktów skruchy władzy świeckiej przed władzą duchową w łacińskim świecie chrześcijańskim, brak natomiast podobnych aktów w późniejszym Bizancjum. Rozpościerająca się już od czasów Konstantyna potęga duchowa ponad autorytetem władzy świeckiej prowadziła w swojej ewolucji do specyficznie europejskiej kontroli władzy, wyznaczania jej granic, a Kościół na Zachodzie chroniła przed pokusą cezaropapizmu, typowego dla Bizancjum. Odnosząc się do samego Ambrożego stwierdzić warto, że z równą energią zachęcał cesarza i do łagodności i do prześladowań[81], niemniej po śmierci władcy w roku 395, chwaląc wzorową współpracę na linii Kościół – państwo, z naciskiem podkreślił: "Umiłowałem męża, który miał więcej zaufania do wytykającego błędy niż do pochlebcy"[82].

Teodozjusz może stanowić pierwszy wzór władcy chrześcijańskiego dbałego o triumf chrześcijaństwa w świecie doczesnym i liczącego się z władzą duchową Kościoła. W okresie europejskiego Średniowiecza podobnych wzorów nie brakowało. Choćby monarcha francuski Ludwik IX Święty (1226-1270) uchodził za taki wzór. Obaj władcy reprezentują styl sprawowania władzy najzupełniej odmienny od wzoru antycznego. W świecie grecko-rzymskim nie do pomyślenia była niesuwerenność władcy wobec autorytetu religijnego, nawet gdy władza ujmowana była w terminach służby wobec państwa i moralnych powinności, co w swoich wskazówkach dla władcy zawierali Platon - wobec władcy Syrakuz, czy Seneka - wobec cezara Nerona.

---

[79] E. Gibbon, *Upadek…*, .s. 115.
[80] „Monarcha, który kocha religię i który się jej lęka, jest jak lew powolny dłoni, która go pieści"; Monteskiusz, *O duchu praw,* (przekł. Boya), Warszawa 1927, t. II, s. 171.
[81] W liście 41 (Ambroży, *Listy…*) napadł Ambroży na cesarza z taką energią, jak gdyby ten kazał się obrzezać, a to z powodu umiarkowanego wyroku władcy na niszczycieli synagogi w Callinicum. Dowodził, że tolerancja wobec Żydów oznacza prześladowanie religii chrześcijańskiej i oznajmił, że byłby dumny, gdyby to jemu przypadła zasługa zniszczenia synagogi i korona męczeńska, a wykonanie umiarkowanego wyroku może być zgubne dla zbawienia Teodozjusza.
[82] Św. Ambroży, *Mowa na zgon Teodozjusza,* (przekł. J. Czuj), POK 21, s. 94.

Instytucjonalizacja chrześcijaństwa i pozycja Rzymu

Od czasu swojego powstania chrześcijaństwo wzrastało w siły pomimo, a raczej wskutek prześladowań, które mnożyły zastępy męczenników i, w efekcie, nowych prozelitów sekty wyklętych. U podstaw tego bezprzykładnego sukcesu chrześcijaństwa w świecie rzymskim stały, naturalnie poza kwestiami doktrynalnymi, organizacyjne rozwiązania i demokratyczny duch wspólnot chrześcijańskich. Pierwotny Kościół kształtował się na zasadach demokratycznych. Chrześcijanie, tworząc swoją strukturę organizacyjną, niezależną i opozycyjną względem państwa rzymskiego, cieszyli się w tworzonej organizacji, czyli Kościele, przywilejem wybierania dostojników, których następnie musieli słuchać. Działo się to w okresie, kiedy w państwie rzymskim przywilej ten był tracony po upadku zasad republikańskich. Podstawową zasadą było, że żadnego biskupa nie można narzucić bez zgody jego wiernych. Dostojnicy ci nie mogli sami opuszczać swych zaszczytnych stanowisk ani nie wolno było ich usuwać. Dopiero Justynian ograniczył prawo wyboru biskupa do szlachty[83] i ten fakt świadczy o rozchodzeniu się dróg Wschodu i Zachodu. Tylko biskupi posiadali władzę duchowego ojcostwa. Kapłani to ci, którzy zdolnościami bądź usposobieniem się wyróżniali bądź, których wybrał przenikliwy biskup dla chwały Kościoła. Nakładanie rąk przez biskupa nadawało godność kapłana.

Podstawową tradycyjną zasadą ustroju rzymskiego była troska o religię jako uprawnienie i obowiązek urzędnika państwowego. Konstantyn i jego następcy nadal sprawowali prerogatywy w dziedzinie religii, a po „rewolucji wyznaniowej" oznaczało to obronę i przywileje nowej religii. Księga XVI *Kodeksu Teodozjańskiego* wykłada jurysdykcję władców chrześcijańskich nad stanem kościelnym. Ale w całym cesarstwie nie było uprzednio odrębnego stanu kapłańskiego, który by się wynosił ponad innych ludzi i przypisywał sobie bliższe porozumienie z bogami. Rozróżnienie stanu świeckiego i duchownego (*clerus et laicus*) powstaje dopiero wskutek ustanowienia chrześcijańskiego, nie znał go wolny duch Grecji i Rzymu[84]. Rozróżnienie to i wykształcenie się specyficznej warstwy duchownych pociągało za sobą niezbędność dobrowolnej ofiary na jej

[83] E. Gibbon, *Zmierzch…*, .t. II, s. 405.

[84] Profesjonalny stan duchowny był dobrze znany wielu ludom starożytności pozaklasycznej, jak kapłani Indii, Persji, Asyrii, Judei, Etiopii, Egiptu, Galii, którzy czerpali z niebiańskiego źródła władzę i dobra doczesne. Religijne instytucje tych ludów były spojone z systemem despotycznych rządów w przeciwieństwie do chrześcijaństwa pierwotnego, któremu sprzeciw i pogarda ze strony władzy świeckiej posłużyły do spojenia wewnętrznej organizacji. W przeciwieństwie do tych religii, w których stan kapłański był dziedziczny, chrześcijanie sami wybierali własnych dostojników.

utrzymanie. Stąd pochodzenie dziesięciny jako zasady obowiązującej już w Zakonie Mojżeszowym[85]. Ten sam pogląd dominuje ok. roku 1000 (*appropinquante mundi fine)*, kiedy Konstytucje Apostolskie określają kapłanów jako postawionych ponad królem, tak jak dusza góruje nad ciałem[86]. Relacje obu władz - świeckiej i duchowej będą następnie przedmiotem nieustających kontrowersji w historii Kościoła na Zachodzie. W ramach swojej reformy administracyjnej Konstantyn wydzielił w państwie sfery cywilną i wojskową. Po edykcie mediolańskim doszła jeszcze sfera kościelna. Wszyscy biskupi byli sobie równi, choć diecezja mogła obejmować prowincję i wieś, wszyscy mieli święcenia dożywotnie i czerpali władzę i przywileje od apostołów, ludu i prawa.

W ustroju organizacyjnym rodzącego się Kościoła kluczowa, choć nie od samego początku, była pozycja biskupa. Biskup to pozycja obieralna przez wiernych. Inne pozycje w Kościele, jak prezbiter, diakon, subdiakon, akolita, egzorcysta, ostiariusz itp. nie miały rozstrzygającego znaczenia. Biskupi zdobywali coraz większy zakres arbitralnej władzy wykonawczej. W III wieku zmieniali język napomnień na język rozkazów. Jak powszechnie sądzono w kręgach chrześcijańskich, tylko władza biskupia rozciąga się na świat ten i tamten w odróżnieniu od władzy świeckiej. Uważani byli przez wiernych za namiestników Chrystusa, następców apostołów. Tylko oni mieli przywilej nadawania sakry kapłańskiej, co zagrażało wolności wyborów ludowych. Wprawdzie uważali, że władza najwyższa należy do zgromadzenia braci, ale w zarządzaniu swoją diecezją wymagali od owczarni całkowitego posłuszeństwa, jakiego pasterz wymaga od owiec. Wtedy też stworzona zostaje formuła *Nulla Ecclesia sine Episcopo* oznaczająca tożsamość kościoła i biskupa. Takie rozwiązanie oznaczało koniec z równością pomiędzy biskupami a prezbiterami i niższym duchowieństwem, a podobne przyczyny powodowały nierówność wśród samych biskupów.

U schyłku II wieku w kościołach Grecji i Anatolii zaczęto zwoływać synody prowincjonalne na grecki wzór Amfiktionii bądź Ligi Achajskiej, co doprowadziło do ogólnego zwyczaju zwoływania synodów przez biskupów niezależnych kościołów na wiosnę i jesień w stolicach prowincji. Dekrety tych synodów, czyli kanony regulowały sprawy wiary i dyscypliny. Sądzono przy tym, że hojne

---

[85] Apologeci chrześcijaństwa występowali z poglądem, że skoro Żydzi w mniej doskonałym systemie religijnym oddawali dziesiątą część wszystkiego, co posiadali, to uczniom Chrystusa przystoi wyróżniać się większą szczodrością i uzyskać pewną zasługę dzięki rezygnacji z nadmiaru skarbów, które wraz z całym światem i tak już rychło ulegną unicestwieniu. Por. E. Gibbon, *Zmierzch…..,* t. II, s. 39.
[86] ibidem, s. 355.

natchnienie Ducha Św. było w tym zgromadzeniu rzeczą naturalną. Synody pozbawiały poszczególne kościoły władzy ustawodawczej. Regularna wymiana listów i poglądów między synodami kształtowała Kościół jako rzeczpospolitą federalną. Regułą synodów było, że jego obradami kierują biskupi stolic prowincji. Biskupi tych stolic zaczęli przyjmować tytuły metropolitów bądź prymasów. Rychło też powstawała konkurencja wśród metropolitów o wagę i znaczenie. W konkurencji tej liczyły się przede wszystkim liczebność wyznawców prowincji, ilość świętych, męczenników i możność powołania się na apostolskich założycieli poszczególnych kościołów. Dość szybko ukształtowały się jako wiodące ośrodki chrześcijaństwa Antiochia, Aleksandria, Efez, Korynt, Rzym. Silny na początku ośrodek w Jerozolimie utracił dość szybko swoje znaczenie wskutek rzymskich represji wobec Żydów w latach 70 i 135. Od początku IV wieku Konstantynopol, z racji nowo nadanych funkcji stołecznych, stał się decydującym ośrodkiem na całym Wschodzie. Taka była kształtująca się organizacja Kościoła i brakowało tylko pojedynczej głowy tej organizacji w sensie osobowym bądź sprawowanego urzędu[87].

Rzym jako Kościół na Zachodzie największy, najliczniejszy i najstarszy wysuwał roszczenia do przewodnictwa, spotykając się z silnym oporem metropolitów na Wschodzie. Rzym powoływał się na dwóch i to najznaczniejszych apostołów, którzy mieli w nim przebywać, a jeden miał być pierwszym sternikiem stolicy biskupiej[88]. Ambicje Rzymu spotykały się z oporem w Azji i Afryce, która wówczas była łacińska. Pierwsze spory dotyczyły dnia obchodzenia Paschy (świąt Wielkanocy) w drugiej połowie II wieku. Wtedy to biskup Rzymu Wiktor I (189-199) ekskomunikował kościoły azjatyckie, które nie miały życzenia zmieniać tradycji świętowania[89]. Biskupi Wschodu stwierdzili wówczas, że będą słuchać głosu Boga a nie człowieka, choćby miał nim być biskup Rzymu. W następnym stuleciu energiczny św. Cyprian (210-258), biskup Kartaginy (od 249), sprawujący sam absolutną władzę w swoim kościele przeciwstawiał się stanowczo ambicjom biskupów Rzymu i mieszał się nawet do wewnętrznych rozgrywek przy wyborze

[87] Obraz Kościoła u jego początków, zob.: D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, PAX, Warszawa 1969; ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego,* t. I-IV, ATK, Warszawa 1992; ks. A. Buzek, *Historia Kościoła,* Strażnica Ewangeliczna, Warszawa 1957

[88] Mnisi w XIII wieku ułożyli chrześcijańską Eneidę, w której św. Piotr wystąpił jako alegoryczny bohater trojański. E. Gibbon, *Zmierzch….*, t. II, s. 354. Żywotność mitu trojańskiego przez dzieje świeckie i święte od Rzymian przez chrześcijan do Germanów jest godna uwagi. Za jej ostatnie wcielenie można uznać Myflower.

[89] Na Wschodzie świętowano Wielkanoc według żydowskiego zwyczaju i kalendarza, czternastego dnia miesiąca nisan niezależnie od dnia tygodnia. Kształtująca się na Zachodzie tradycja związana była ze świętowaniem niedzieli na pamiątkę dnia Zmartwychwstania. Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*. (przekł. A. Lisiecki) V, 23, 24.

biskupa Rzymu za pontyfikatu Korneliusza (251-253)[90], skłóconego z antypapieżem Nowacjanem i zwłaszcza w okresie pontyfikatu Stefana I (254-257) na tle tzw. „upadłych”[91]. Cyprian przypisywał biskupowi Rzymu tylko honorowe pierwszeństwo z tytułu działalności i śmierci Piotra na tym terenie, nie uznając jurysdykcyjnego zwierzchnictwa na cały Kościół. Papież Stefan świadom swych szczególnych uprawnień był pierwszym biskupem Rzymu, który powoływał się na autorytet Piotra i wynikający z tego prymatu szczególny przywilej w Kościele na podstawie sukcesji po apostole Piotrze. W ówczesnym świecie chrześcijańskim nie potraktowano tych roszczeń zbyt serio.

Tradycja rzymska powołuje się chętnie na słynny tekst pochodzącego ze Smyrny św. Ireneusza z Lyonu (ok. 140-ok. 200) *Adversus haereses*[92] na temat Kościoła rzymskiego. Ireneusz wskazuje tam na wielkość i starożytność tego Kościoła, fakt jego założenia przez apostołów Piotra i Pawła oraz to, że był powszechnie znany. Ireneusz formułuje pogląd o ciągłej apostolskiej tradycji Kościoła rzymskiego, jednakże nie ma tam wyraźnie stwierdzonego prymatu Rzymu wobec innych kościołów, a co najwyżej ilustracja prawowierności teologicznej w wydaniu biskupów Rzymu[93]. W każdym razie jakkolwiek definiowana prawowierność miała istotny sens w ówczesnym świecie chrześcijańskim, a biskupi Rzymu nieodmiennie opowiadali się, choć nie bez konfuzji, za prawowiernością. Ułatwione zostało takie stanowisko Rzymu, jak można sądzić, przez zupełne niezrozumienie kształtującego się od końca I wieku w łonie chrześcijaństwa gnostycyzmu jako szczególnego poznania niezbędnego dla głębokiego rozumienia wiary, dostępnego jedynie wtajemniczonym. Kościół walczył z gnozą przez odwołanie się do rzeczywistego i jawnego przekazu tradycji nauki Chrystusa i apostołów. Walka ta na Zachodzie, w przeciwieństwie do Wschodu, była ułatwiona, ponieważ w zachodnich, łacińskich prowincjach imperium nie było zrozumienia dla gnozy, występowała raczej kompletna ignorancja. W ten sposób

---

[90] Pontyfikat Korneliusza ma znaczenie nie tylko z powodu sporu episkopalnego. Po raz pierwszy wymieniono wówczas wszystkie stopnie duchowieństwa rzymskiego: 46 kapłanów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy. Gmina chrześcijańska w Rzymie liczyła wówczas, jak się przypuszcza, ok. 10 tysięcy wiernych. Por. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła…*,.t. I, s. 57.

[91] *Lapsis* to chrześcijanie, skruszeni odszczepieńcy, którzy ulegli podczas prześladowań za Decjusza (249-251). Przy tym rozróżniano tzw. *libellatici,* czyli kupujących sobie fałszywe świadectwa (*libellus*) oraz *traditori,* czyli zdrajców, którzy złożyli ofiarę demonom. Kościoły lokalne traktowały odmiennie oba przypadki.

[92] *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy,* (przekł. M. Michalski); w: *Antologia literatury patrystycznej,* t. I, PAX, Warszawa 1975, s. 166-167. Podobnie Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* (przekł. E. Stanula), 36, 1-4, PSP 5, s. 40-78.

[93] J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej,* PAX, Warszawa 1988, s. 148-149.

Rzym i kościoły zachodnie ratowały się przed ezoteryczną wiedzą Wschodu, z którego nieustannie tryskały jakieś nowinki religijne, definiowane przez strażników doktryny jako schizmy i herezje. Kościoły Zachodu były w tym względzie najlepiej uodpornione jako części składowe Kościoła powszechnego, które właściwie w sporach nie uczestniczyły i ich nawet nie rozumiały. Nie przeszkodziło to jednak czasami w ich uwikłaniu, co w wypadku ignorantów było niezbyt trudne[94].

Sobór w Nicei (325) zwołany na życzenie Konstantyna ustanowił powołanie trzech równorzędnych patriarchatów: Antiochii (Kościoły Azji i Grecji), Aleksandrii (Egipt i Libia) oraz Rzymu (Kościoły Zachodu i Afryki północno-zachodniej). Nie ustanowił natomiast jednej zwierzchniej władzy centralnej dla całego Kościoła. W odróżnieniu od większości kanonów przyjętych w Nicei, ten akurat był podważany w Rzymie. Wkrótce spory związane z arianizmem umocniły pozycję biskupów Rzymu w całym Kościele. Po soborze nicejskim, który potępił arianizm, jego przedstawiciele przejęli władzę na Wschodzie, a obaleni przez nich biskupi wierni nicejskiemu wyznaniu wiary odwołali się do innych synodów, m.in. w Rzymie (341). Powstał wówczas problem, czy jedne synody mogą anulować decyzje innych synodów. Wschód opowiedział się stanowczo za autonomią kościołów lokalnych. Biskup rzymski Juliusz I (337-352) wystosował list do biskupów Wschodu, w którym przypomniał o autorytecie i prymacie stolicy rzymskiej, do której należało się zwracać o rozstrzygnięcie sporów. Juliusz stał na stanowisku, że niektóre synody są ważniejsze od pozostałych i mogą anulować ich decyzje, a zwołany przezeń synod ekumeniczny w Sardyce (343) stwarzał możliwość złożonemu z urzędu biskupowi odwołanie się do biskupa rzymskiego, który miał potwierdzić wyrok lub zarządzić nowe dochodzenie. W przypadku ponownego odwołania się pokrzywdzonego biskupa zagwarantowano papieżowi głos ostateczny. Chodziło głównie o Atanazego (ok. 295-373), metropolitę Aleksandrii, pozostającego wówczas na wygnaniu[95]. Kiedy Kościół uporał się wreszcie z problemem ariańskim i należało odbudować zerwane więzi pomiędzy lokalnymi kościołami, okazało się, że spośród wszystkich głównych stolic biskupich to Rzym okazał się ostoją prawowierności i stabilności, przejmując w ten sposób rolę głównego ośrodka pośredniczącego w odbudowie jedności Kościoła.

---

[94] Dobrym przykładem jest synod w Rimini (359), na którym łacińskie duchowieństwo zostało wprowadzone w błąd przez słabą znajomość gnozy. Podobnie 300 lat później papież Honoriusz I uległ dezorientacji na tle sporu o monoteletyzm; K. Schatz, *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła,* Kraków 2000.

[95] J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży,* PIW, Warszawa 2006, s. 48-49.

Do czynników natury doktrynalnej i apologetycznej w umacnianiu pozycji biskupów Rzymu należy dodać czynniki natury społecznej i politycznej. W czasach dominacji chrześcijaństwa w cesarstwie Kościół przestaje być wyznaniem wyklętych tego świata, niewolników, ubogich rzemieślników, nawiedzonych kobiet. Wystarczy zapoznać się z biografiami papieży, by wyrobić sobie osąd, że od IV wieku zaczynają dominować na stolicy Piotrowej przedstawiciele bogatych rodów rzymskich, ludzie wspaniale wykształceni, znający prawo, ale też smak władzy. Chrześcijaństwo jest przyjmowane przez arystokrację rzymską, porzucającą tradycyjne rzymskie kulty. Ta klasa ludzi wnosi własny sposób myślenia o prawie i porządku i jest skłonna do porządkowania i kierowania, do tłumaczenia przesłania chrześcijańskiego na prawo i ustawę[96]. Przeniesienie stolicy państwa do Konstantynopola przez Konstantyna uwalniało z kolei kierowników nawy kościelnej w Rzymie spod kurateli politycznej i dworskiej. Autorytet rzymskiego Kościoła uzyskiwał pewien zakres swobody od nacisków politycznych.

Od czasu zakończenia groźby arianizmu (Konstancjusz 337-361) i apostazji (Julian 361-363), biskupi Rzymu coraz śmielej uzasadniają swoje roszczenia do duchowego, ale i doczesnego panowania nad światem chrześcijańskim. Pontyfikat Damazego I (366-384) został co prawda zainaugurowany krwawymi rozruchami w Rzymie[97], niemniej ten biskup ogłosił oficjalnie prymat Rzymu, opierając się na prawie sukcesji, począwszy od św. Piotra, odrzucając ustalenia II Soboru Powszechnego w Konstantynopolu (381) i określając biskupstwo rzymskie Stolicą Apostolską. Innocenty I (401-417) jako pierwszy określił siebie papieżem, żądając respektu dla obowiązujących zarządzeń Kościoła rzymskiego oraz przedkładania wszystkich najważniejszych spraw do rozważenia papieżowi. Jednak nadal prymat Rzymu w świecie chrześcijańskim, także w jego zachodniej części nie był utwierdzony i rozciągał się przede wszystkim na Italię, a nawet tam bywał przyćmiewany w wypadku wybitnej osobowości kościelnej, jak Ambroży, biskup Mediolanu w latach 374-397[98]. Został jednak wzmocniony w okresie herezji pelagiańskiej[99] przez równie wybitną osobowość Augustyna (354-430), biskupa Hippony słynnym oznajmieniem *Roma locuta causa finita est* po zatwierdzeniu uchwał synodów lokalnych w sprawie pelagianizmu przez biskupa Rzymu Innocentego I. Jak na ironię, następca Innocentego na urzędzie biskupa Rzymu

[96] K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, WAM, Kraków 2004, s. 57.
[97] J. Mattieu–Rosay, *Prawdziwe dzieje papieży*, Da Capo, Warszawa 1996, s. 59.
[98] K. Schatz, *Prymat papieski….*, s. 59.
[99] Pelagianizm negował grzeszność natury człowieka i niezbędność łaski.

Zozym (417-418) opowiedział się ponownie, choć na krótko, po stronie pelagian[100].

Dopiero Leon I Wielki (440-461) był przywódcą Kościoła naprawdę wielkiego formatu. Uznał, że Chrystus dał Piotrowi, pierwszemu papieżowi, władzę i prawo, które obowiązuje w całym Kościele. W osobie papieża, jako następcy Piotra, Leon I widział zarządcę posiadającego władzę prawodawczą. W wyniku zwołanego z jego inicjatywy i cesarza Wschodu Marcjana soboru w Chalcedonie (451), który unieważnił postanowienia tzw. „synodu zbójeckiego" (449), papież powołał stałą odtąd instytucję swojego legata, apokryzjariusza w Konstantynopolu, „aby strzegł tam czystości wyznania wiary w imieniu Stolicy Apostolskiej". Leon I Wielki, wsparty łacińską teologią Augustyna, stworzył klasyczną syntezę prymatu Rzymu. Tradycja kościelna podkreśla także rolę Leona jako efektywnego przywódcy Zachodu, który zagrodził drogę Hunom Attyli (445-453) modłami następcy św. Piotra. Faktem jest, że Leon I znalazł się w trzyosobowej (wraz z konsulem i prefektem pretorium) delegacji do Attyli przed jego planowanym najazdem na Italię, a majestatyczny wygląd papieża mógł zrobić wrażenie na barbarzyńcach, jednak najprawdopodobniej Attylę zgubiła dieta i rozleniwiający wpływ ciepłego klimatu, jakich doznał podczas podbojów w Europie, nabawił się choroby i dolegliwości i w efekcie zrezygnował z ekspedycji do Italii, a zaraz potem zakończył życie[101]. Już wtedy rodziły się piękne legendy kościelne, później utrwalone i wzbogacane o nowe przykłady. Podczas najazdu Attyli na Galię obrona miast została powierzona świętym. I tak Troyes ocalił św. Lupus, św. Cecylia sprawiła, że Attyla odstąpił od oblężenia Paryża, a Tongres opłakiwał św. Serwacy. Jednak większość miast nie miała jeszcze świętych i została złupiona[102].

Upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego w 476 r. i powstanie przez to zupełnie nowej sytuacji politycznej w tej części Europy paradoksalnie umożliwiły kolejnym biskupom Rzymu poszerzenie zakresu realnej władzy i zbudowanie tak duchowej, jak i świeckiej potęgi papiestwa. I choć jeszcze po upadku Rzymu Konstantynopol sprawdzał prawomyślność biskupów Rzymu, a jeden z nich został nawet potępiony przez sobór powszechny w Konstantynopolu (681) jako heretyk (Honoriusz I 625-638), to jednak podstawy duchowej i świeckiej władzy papieży zostały ugruntowane. Kiedy papież Gelazy (492-496) nie dopełnił formalności powiadomienia cesarza Wschodu Anastazjusza I (491–518) o swoim wyborze i

[100] J.N.D. Kelly, *Encyklopedia….*, s. 60-61.
[101] E. Gibbon, *Upadek…*, s. 285.
[102] ibidem, s. 276.

nie poprosił go o zatwierdzenie, a cesarz wyraził swój protest, usłyszał w odpowiedzi sentencję o dwuwładzy nad światem pełnionej przez biskupów i cesarzy, jednak w tej dwuwładzy władza papieska jest większa niż cesarska, ponieważ dotyczy spraw ostatecznych, a choć każda władza powierzana jest przez Boga i każda jest w swoim zakresie suwerenna i niezależna, to jednak władza duchowa jest z natury rzeczy wyższa, ponieważ kapłani muszą zdawać sprawę, nawet i za ziemskich królów, przed trybunałem Boga[103]. Od tego momentu pogląd ten będzie powodem nieustającego sporu o prymat między cesarzem a papieżem w ramach dwuwładzy symbolizowanej przez dwa miecze chrześcijaństwa.

Papieże, wywodząc roszczenia do panowania nad światem od pokornego rybaka z Galilei, zajęli tron cezarów, nadali prawa barbarzyńskim zdobywcom Rzymu i rozciągnęli swoje rządy duchowe ku najdalszym rejonom Skandynawii. Kościół okazał się największym spadkobiercą cesarstwa. Kiedy w początkach IX wieku następuje restauracja cesarstwa zachodniego (*renovatio Imperii Romani* Karola Wielkiego), Rzym znajduje oparcie w cesarstwie Karolingów, a następnie cesarze niemieccy *(translatio Imperii Romani ad Germanos*) stają się opoką dla zachodniego chrześcijaństwa. Między papiestwem a cesarstwem, czyli między władzą duchową i świecką, rozpocznie się spór o zwierzchnictwo, trwający wieki całe.

Ekspansja chrześcijaństwa w barbarzyńskiej Europie

Zanim zaczęła się kształtować Europa łacińska, gotowe były już pewne elementy jej konstrukcji, a mianowicie prymat chrześcijaństwa w ówczesnym świecie i prymat Rzymu w obrębie chrześcijaństwa. Trzecim elementem niezbędnym dla powstającej Europy była ludność, na którą można było dwa pierwsze elementy nałożyć. Po schrystianizowaniu imperium, którego podboje ułatwiły wyznaniowe podboje chrześcijaństwa, następuje dość szybka chrystianizacja barbarzyńców[104]. Dla Rzymian przesłanie chrześcijańskie nie musiało stanowić „awansu cywilizacyjnego", ale dla barbarzyńców jak najbardziej. Zachowane świadectwa

[103] S. Runciman, *Teokracja bizantyjska, (*przekł. M. Radożycka-Paoletti), Książnica, Katowice 2008, s. 57-58

[104] Jest rzeczą dość interesującą, że zasięg chrześcijaństwa zamknął się historycznymi granicami cesarstwa rzymskiego i barbarzyńskich ludów Europy północnej, a w późniejszych okresach objął jeszcze pierwotne ludy Ameryki, Afryki i Australii. Oddziaływanie chrześcijaństwa na kręgi orientalne (ludy perskie, arabskie, hinduskie, chińskie itp.) było zawsze ograniczone. Jest to konstatacja nie wnosząca niczego do wyjaśnienia.

historyczne wskazują też na większą pobożność u barbarzyńców niż u Rzymian[105]. Barbarzyńcy stanowią niezbędną, obok chrześcijaństwa, podstawę tworzącej się Europy. Wydaje się w każdym razie niewątpliwe, że kształt Europy byłby rażąco odmienny, gdyby na ruinach cesarstwa osiedlili się np. Hunowie czy Scytowie[106], a nie Germanie i Słowianie. Charakterystyczne cechy tych prymitywnych i wojowniczych szczepów odmiennych od azjatyckich ludów nawykłych do despotyzmu, uformowały w następstwie chrystianizacji kształt kultury i cywilizacji europejskiej[107].

Imperium rzymskie w swoim finalnym kształcie przeciwstawione prymitywnemu *barbaricum* prezentowało się, jak opozycja cywilizacji i natury. Barbarzyńcy przed chrześcijaństwem posiadali niewiele umiejętności, które oddzielają człowieka od zwierzęcia. Na ogół nie uprawiali gleby, zajmując się myślistwem i pasterstwem, nie wznosili budowli z kamienia, nie pisali ksiąg i nie posiadali umiejętności ich odczytywania. Dla obrony świata cywilizowanego przed naporem barbarzyńców Rzymianie wznieśli system fortyfikacji na linii Renu i Dunaju. Pod tym względem sytuacja była nadzwyczaj podobna na przeciwległym krańcu Eurazji, gdzie cywilizowane cesarstwo chińskie broniło się przed mongolskimi barbarzyńcami z północy jeszcze solidniejszym systemem fortyfikacji. W obu wypadkach mury okazały się mało skuteczne. Ówczesne starcia Rzymian z barbarzyńcami przypominały trochę starcia białych z Indianami w Ameryce w epoce nowożytnej z tą różnicą, że wynik starć między cywilizacją i barbarzyństwem był jednak, po stuleciach, odmienny.

Jakkolwiek były to plemiona prymitywne w czasach Tacyta (ok. 55-120) i jeszcze długo później, to jednak geniusz rzymskiego pisarza i historyka[108] odkrywał już wówczas u Germanów podobnego ducha wolności i obywatelstwa, jaki tkwił w początkach dziejów Greków i Rzymian, a którego nie sposób odnaleźć u ludów Wschodu. Wolność i umiłowanie wolności wyrastały u Germanów, notuje on, na podłożu biedy, bowiem pragnienia i potrzeby oraz możliwość ich zaspokojenia

---

[105] Gibbon podaje, że pobożność w obozie Alaryka (395-410) i na dworze w Tuluzie kontrastowała ze znacznie niższym jej poziomem w pałacach Rzymu i Konstantynopola; *Upadek…* s. 333

[106] W rozdz. 24 *O pochodzeniu i czynach Gotów* Jordanesa tłumaczy się pochodzenie Hunów obcowaniem cielesnym czarownic Scytii z piekielnymi demonami Por. E. Zwolski, *Historia gocka, czyli scytyjska Europa: Kasjodor i Jordanes* Lublin, 1984 KUL

[107] Dawson widzi podobieństwo między barbarzyńskimi Germanami i Achajami Homera głównie z powodu tradycji eposu bohaterskiego; Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej,* Warszawa 1958 PAX, s. 83

[108] Dzieło Tacyta *Germania* opisuje stan Germanów w I wieku, kiedy ich zacofanie wobec świata rzymskiego było jaskrawo widoczne. W V wieku pewien patrycjusz rzymski płynąc po Renie nie umiał odróżnić brzegu rzymskiego od germańskiego.

przez władzę stanowią podstawę despotyzmu. Germanie stworzyli ustrój, który Tacyt określa republiką wojskową stanowioną przez zgromadzenie dorosłych wojowników, a każdy Germanin występował zbrojnie zarówno w sytuacjach publicznych, jak prywatnych[109], stąd ryzyko zaburzeń na zgromadzeniach, na których wszyscy pojawiali się zbrojnie. Zgromadzenie rozstrzygało najważniejsze sprawy[110], jak wymiar sprawiedliwości i procedury sądzenia, wybór przywódców oraz kwestie wojny i pokoju. Przywódcy mogli przekonywać, ale tylko lud decydował. A decyzje Germanów były przeważnie pochopne i gwałtowne. Szemranie i głośne trzaskanie włóczni o tarcze było oznaką decyzji, a ich następstw w ogóle Germanie nie brali pod uwagę[111]. W następstwie takich decyzji byli wybierani wodzowie plemion. Ich intronizacja odbywała się bez zbędnych ceremoniałów przez podniesienie na tarczy.

Marzeniem każdego dorosłego osobnika męskiego było wejście w wiek męski, co było znamionowane wręczeniem tarczy i włóczni. Jednakże Tacyt odnotowuje także przymioty kobiet germańskich i z przyjemnością przeciwstawia cnoty barbarzyńskich kobiet rozwiązłości rzymskiej[112]. W obyczajowości Germanów były one towarzyszkami życia mężczyzn, równymi im i wolnymi[113]. Były bohaterskie i w walce usiłowały dorównać mężczyznom, obawiały się bardziej niewoli niż śmierci, co dyktowała im duma. Germanie traktowali kobiety z szacunkiem i nawet zasięgali ich rady wierząc, że ich serca są siedliskiem nadludzkiej mądrości. Niektóre z kobiet przepowiadały przyszłość i miały znaczny wpływ na społeczność. Wielożeństwo się w zasadzie nie zdarzało, a rozwodów zakazywały obyczaje. Cudzołóstwo karano jako niewybaczalną zbrodnię, a uwiedzenie potępiano[114].

Najbardziej godne uwagi są jednak te fragmenty Tacyta opisu obyczajów germańskich, które później w wiekach rycerstwa, kiedy *wszyscy mężczyźni byli dzielni, a wszystkie niewiasty cnotliwe*, dadzą o sobie znać, tzn. opis cnót takich, jak wierność, męstwo, honor, obowiązek i potępianych skaz, jak tchórzostwo. Germanie zazdrośnie strzegli nietykalności osobistej, mając wysokie poczucie

---

[109] Tacyt, *Germania,* XIII
[110] Ok. roku 1000 na takim zgromadzeniu wojownicy Islandii zdecydowali się przejść na chrześcijaństwo pod warunkiem pozostawienia swobody prywatnego kultu pogańskiego; S. Piekarczyk, *Mitologia germańska*, Warszawa 1979 WAiF, s. 19. Najprawdopodobniej tą wiecową drogą chrześcijaństwo było przyjmowane wśród ogółu Germanów.
[111] Tacyt, *Germania,* XI
[112] tamże, VIII
[113] tamże, XLV; Tacyt odnotowuje przypadek Sytonów, którzy „słuchają rozkazów kobiety”
[114] „Cudzołożnicę pędzono biczami przez wieś…” *Germania,* XIX

honoru i niezależności, nie dbali natomiast o własność ziemską. Obowiązek był wysoko ceniony, lecz szanowali tylko te obowiązki, jakie sami na siebie nałożyli. Wysoko cenione były również pijaństwo, zamiłowanie w hazardzie i „nieskrępowane rozumem namiętności".

Tacyt opisuje Germanów z pewną dozą sympatii i jednoczesną rzymską obiekcją, nakazującą traktować prymitywnych i walecznych barbarzyńców jako rzeczywistych wrogów Rzymu, stąd pochwala udane wysiłki skłócenia Germanów. W jego czasach Germanie stanowili zagrożenie dla państwa w skromnym tylko stopniu, jednakże sto lat później dokonywali niezwykle śmiałych szarż na imperium. W wyniku spustoszeń dokonanych we wschodnich prowincjach za panowania Galiena (253–268) Goci, awangarda Germanów, wzięli do niewoli bardzo wielu mieszkańców prowincji azjatyckich, a wśród nich chrześcijan i duchownych. Ci mimowolni misjonarze rozproszeni po wioskach Dacji jako niewolnicy, bez wytchnienia trudzili się nad zbawieniem swoich panów. Właśnie wówczas nastąpiło spotkanie Gotów z chrześcijaństwem. Trzeba było jeszcze stu kolejnych lat, zanim zasiane ziarno doktryny ewangelicznej rozkwitło i zaowocowało w dziele Ulfilasa, którego przodkowie pochodzili z Kapadocji. Apostoł i Mojżesz Gotów (połowa IV w.), który wiódł ten lud przez Dunaj do Mezji jako Ziemi Obiecanej, przełożył Pismo na gocki. Ale Ulfilas był arianinem, popierał wyznanie z Rimini i głosił, że Syn Boży nie jest współistotny Ojcu. Przekazywał te błędy swojemu duchowieństwu i ludowi, zarażał świat barbarzyński herezją zakazaną następnie w całym cesarstwie przez wielkiego Teodozjusza. Od początku V wieku chrześcijaństwo, i to w wersji ariańskiej, przyjmują prawie wszystkie plemiona germańskie, które założyły niezależne królestwa na ruinach cesarstwa Zachodu: Burgundowie w Galii, Swebowie w Hiszpanii, Wandalowie w Afryce, Ostrogoci w Panonii, podobnie, jak liczne oddziały najemników rzymskich, które później wyniosły Odoakra do realnej władzy. Sytuacja była bardzo delikatna, ponieważ barbarzyńców dotykał mocno epitet „heretyka". Zaledwie pogodzili się, choć z trudnością, z wiarą, że wszyscy ich przodkowie skazani zostali jako poganie na piekło, a tu kolejne zagrożenie tym razem dla współczesnych. Kościół był jednak przygotowany na takie sytuacje uznając ważność święceń i sakramentów (niezbędne było tylko powtórzenie sakramentu bierzmowania) dokonanych przez heretyków, jeśli tylko sprawowali urząd kościelny, który z tej racji jest wyposażony w charyzmę[115].

[115] W doktrynie kościelnej stopniowo nadano urzędowi kapłana-szafarza sakramentalnej łaski obiektywny charakter, przez co skuteczność sakramentu uniezależnia się od osoby (osobistej wartości) księdza.

Frankowie, Sasi i inne drobniejsze grupy Germanów, jako trzymające się dłużej błędów pogaństwa, byli nawracani już przez misjonarzy z Rzymu bądź z diecezji podporządkowanych Rzymowi, jak św. Bonifacy (ok. 673-754) z Anglii, a więc w wersji nicejskiej. Ten fakt miał mieć w wypadku Franków niezwykle istotne znaczenie. Barbarzyńcy z Galii, przede wszystkim Burgundowie i Alemanowie ulegli prawowiernym Frankom w serii wojen toczonych przez tych ostatnich. Wandalowie i Ostrogoci trwali przy arianizmie aż do ostatecznego upadku ich królestw w Afryce (534) i Italii (553). Wizygoci w Hiszpanii nawrócili się dobrowolnie za rządów Rekareda (586-589). Wtedy to nowo nawróceni „ulepszyli" wyznanie nicejskie pod niewątpliwym wpływem teologii św. Augustyna głosząc, że Duch św. jest emanacją także Syna, a nie tylko Ojca (VIII synod w Toledo 653), co w efekcie prowadziło do schizmy z Kościołem Wschodu (*Filioque*).

Chrześcijaństwo odmieniło sytuację moralną i polityczną barbarzyńców. W tym czasie poznali umiejętność pisania, dzięki któremu dostępne się im stały nie tylko utwory apologetów chrześcijańskich, ale także przynajmniej potencjalnie Cycerona, Wergilego czy Liwiusza i niepostrzeżenie zbudowały pomost między epoką Augusta a epoką Chlodwiga (481-511) i Karola Wielkiego (768-814). Na terenie Galii, gdzie było sporo ludności pochodzenia rzymskiego (Galo-rzymian), stopniowo łacina przybierająca postać *lingua Romana rustica* przekształcała się we francuski. Władza dziedzicznego króla Franków z dynastii Merowingów pozostawała nadal ograniczona zasadami demokracji wojskowej (wiecowej) opisanymi jeszcze przez Tacyta. Prosty wzorzec zarysowany w lasach Germanii[116]. Naczelnicy plemion i wojownicy obradowali na rozległym polu przy pałacu cesarskim w Paryżu. Tam się koncentrowała władza. Po zmieszaniu z galijskimi poddanymi zapanował system swobód sprawowanych przez marcowe zgromadzenie ludowe obywateli i wojowników, lecz nieostrożni barbarzyńcy spokojni o własną niezależność gardzili wpływem na władzę wykonawczą monarchy. Stopniowo zaniechano marcowych zgromadzeń, a umiłowanie wolności przejawiało się raczej w grabieży. Nie oznacza to pełnej autonomii królów frankońskich, bowiem od czasu edyktu paryskiego (614) administracja monarchy była dobierana spośród arystokracji danego hrabstwa, która miała coraz większy wpływ na władzę[117]. Drugim i być może ważniejszym ograniczeniem władzy centralnej był Kościół, któremu przekazano sądownictwo kościelne nad

[116] „Ten przepiękny system wynaleziono w lasach"; Monteskiusz, *O duchu praw (przekł.* Boy*)*. Warszawa 1927, t. I s. 235
[117] G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie* (przekł. Z. Jaworski), Warszawa 1994

duchownymi z zachowaniem jednakże prawa władców do mianowania biskupów. Frankowie butni wobec ludności galo-rzymskiej padali na twarz przed poddanymi obdarzonymi dostojeństwem biskupów[118]. Grzegorz z Tours (*Historia Franków*) odnotował skargę Chilperyka, wnuka Chlodwiga, na transfer bogactw ze skarbu królewskiego do kościołów i biskupów, którzy panują teraz wszechwładnie[119].

Specyficzne cechy Germanów implikowały późniejsze instytucje feudalnego społeczeństwa. Monteskiusz dopatruje się w zaszczytnych darach otrzymywanych od wodza (włócznia, rumak) zalążków ustroju lennego[120]. Po upadku cesarstwa barbarzyńscy władcy rozdzielali lenna swoim wasalom nakładając na nich obowiązek hołdu i służby wojskowej. Początki etosu rycerskiego możemy prześledzić już u twórcy potęgi Franków Chlodwiga, który przed kampanią przeciw ostatniemu rzymskiemu wodzowi w Galii Syagriuszowi złożył propozycję wyznaczenia dnia i pola bitwy. Surowość kar w germańskich kodeksach i obfite szafowanie karą śmierci były także dobrze zakorzenione wśród tych nieokrzesanych ludów. Działanie sprawiedliwości zaczęto wzmacniać sądem bożym w przypadku domniemanego krzywoprzysięstwa. Podstawą była silna wiara, uważano, bowiem, że ogień nie spali osoby niewinnej i że czysty żywioł wody nie wchłonie niewinnego. Rosnące zaufanie i uznanie wśród wojowniczych ludów zdobywał pojedynek sądowy. Według powszechnej wiary pojedynek był sprawiedliwy, skoro mężny człowiek nie zasługiwał na cierpienie, a tchórz na dalsze życie[121]. Kościół bezskutecznie walczył z tym niezwykłym obyczajem, co świadczyć może o dobroczynnym, choć niedoskonałym oddziaływaniu chrześcijaństwa na barbarzyńców.

Jedną z niewątpliwie charakterystycznych cech barbarzyńców w odbiorze chrześcijaństwa było rozmnożenie świętych i kult świętych, który przesłaniał samego Boga. Naturalnie, uświęcenie pewnych osób przez Kościół (*sancti Ecclesiae*) zaczęło się już od czasów apostolskich i Kościół darzył zawsze świętych niezwykłym szacunkiem, a papież Grzegorz Wielki (590-604) ukuł

---

[118] Nabożny stosunek Germanów do duchowieństwa wywodzi się zapewne z ich tradycji większego poszanowania dla kapłana niż dla władcy. U Burgundów osoba kapłana była święta i nienaruszalna, podczas gdy władca mógł być pozbawiony władzy np. w wyniku zakłócenia pór roku; por. Gibbon, *Upadek*….s. 30. Silna pozycja Kościoła w powiązaniu ze słabą pozycją władzy świeckiej w średniowieczu ma zapewne te same przyczyny.
[119] Gibbon, *Upadek*…s. 538
[120] *O duchu praw* XXX, r. 3
[121] Monteskiusz śledzi dzieje tego obyczaju od czasów Gundobalda do Ludwika Świętego (1226-1270), który zakazał pojedynku sądowego – *O duchu praw* ks. XXVIII, r. 17

nawet pojęcie nadczłowieka w odniesieniu do świętego[122], jednak w okresie cesarstwa Kościół nie dostrzegał obecności i aktywności uznanych już świętych po ich śmierci w takim zakresie, jak się to upowszechniło w okresie barbarzyńskim. Zapewne wskutek niedawnego jeszcze politeizmu barbarzyńcy chętnie przyjmowali współtowarzyszy do boskiego panteonu zastępujących im wyeliminowanych bogów pogańskich, a Kościół przystał na te innowacje łączone z kultem relikwii, stężoną pobożnością, dymem kadzideł, wonią kwiatów, świec itp.[123].

Nawracając barbarzyńców misjonarze odwoływali się do rozumu w celu zniszczenia pogańskich kultów. Jednak po ustanowieniu duchowej władzy nawoływali władców chrześcijańskich do bezlitosnego wytępienia resztek zabobonów. Chlodwig, król Franków, który przyjął chrześcijaństwo w wersji nicejskiej (może dzięki wpływowi małżonki Klotyldy z Burgundii, katoliczki mimo arianizmu panującego na burgundzkim dworze) jako poganin zezwalał poddanym wyznawać dowolną religię. Już jednak po przyjęciu chrztu natarczywie zamyślał odwet na czele mężnych Franków za mękę i śmierć Chrystusa; być może po raz pierwszy rodziła się idea krucjaty. A przy tym nieustannie gwałcił moralne zasady chrześcijaństwa mordując książąt z rodu Merowingów, a władcę Burgundii Sigismunda (świętego zresztą) kazał zakopać żywcem. Już jednak jego następcy ostro zabrali się do walki z bałwochwalstwem i skazywali na sto batów wieśniaków (*paganus*; wieśniak i poganin jednocześnie), którzy odmawiali zniszczenia swoich bożków.

Zastosowanie metody orężnej jako skuteczniejszej od metody perswazji i zbawienna niewiedza u barbarzyńców uciszająca teologiczne spory spowodowały z czasem łącznie zanik pogaństwa i herezji, a duch nietolerancji ograniczał się jeszcze tylko do Żydów prześladowanych zwłaszcza w wizygockiej Hiszpanii. Ale właśnie Hiszpania w swojej podstawowej części zostaje na początku VIII wieku oderwana od świata chrześcijańskiego na przeciąg kilku stuleci, a drastyczne prześladowania Żydów zapewne się przyczyniły do podboju dokonanego przez Saracenów.

---

[122] Na taki nieoczekiwany rodowód tego pojęcia zwraca uwagę za J. Maritainem Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo*….s. 119

[123] Żyjący w okresie Ojców Kościoła pisarz chrześcijański Wigilancjusz nazywał kult relikwii „pogańskim obrzędem, wprowadzonym do kościołów pod płaszczykiem religii, dziełem bałwochwalstwa"; P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993 Atext, s. 138. Trochę inaczej widzi to D. Hume notując naturalny rytm przypływów i odpływów politeizmu i teizmu; *Dialogi o religii naturalnej*. *Naturalna historia religii* (przekł. A. Hochfeldowa), Warszawa 1962 PWN

Takie były początki chrześcijaństwa wśród barbarzyńców, nie tylko wśród Franków, lecz także u pozostałych prymitywnych ludów, które budowały Europę. Nie inaczej było też wśród Słowian, do których chrześcijaństwo łacińskie trafiło w X wieku, a jeszcze dwa stulecia później okrutnie rozprawiali się chrześcijańscy władcy z wyznawcami kultów pogańskich, jak też w ogóle nie żałowali okrucieństwa w epoce, która nie słynęła z łagodności obyczajów[124]. Warto jednak podkreślić walory nowego ducha chrześcijańskiego w tamtym czasie. Jakkolwiek władcy bywali okrutni, a kościelni dygnitarze przekupni, to jednak chrześcijaństwo wpływało na stopniowe łagodzenie obyczajów[125]. Przykładowo, zwyczaj zamiany pochodzących z wypraw wojennych jeńców w niewolników był wówczas powszechny i spore zastępy niewolników musiały pochodzić z krajów słowiańskich, skoro samo łacińskie słowo *sclavus* oznacza zarazem niewolnika, jak Słowianina. W oczywistym interesie rodzących się ówcześnie monarchii feudalnych był podbój pogan i zamiana ich w niewolników. A jednak Kościół postawił na swoim w trosce o dusze tych nowych barbarzyńców, dla których nastawienie chrześcijańskie było ze wszech miar korzystne[126].

Nie należy przy tym wątpić, że chrystianizacja dokonywała się inaczej niż przy użyciu miecza, jakkolwiek perswazja misjonarzy nie była pozbawiona skuteczności. Była ona zresztą niekiedy bardzo pomysłowa, skoro wiele dawnych miejsc pogańskiego kultu, jak święte gaje, święte źródła, święte góry przemienione na chrześcijańskie kapliczki raptem się stawały miejscami słynącymi z objawień czy cudownych uzdrowień. W tym okresie ekspansji chrześcijaństwa nie sposób przecenić dzieła św. Patryka (ok. 389-461) w Irlandii i jego następców, mnichów wywodzących się z tego kraju, których działalność rozciągała się właściwie na całą Europę łacińską. Dzieło to warte jest podkreślenia z dwóch powodów. Po pierwsze, z powodu niezwykłej skuteczności i dynamizmu akcji ewangelizacyjnej, która była całkiem niezależna od Rzymu i przez centrum chrześcijaństwa nie wspomagana. *Peregrinari pro Christo, peregrinari pro amore*

---

[124] Bolesław Chrobry kazał wybijać przednie zęby nie przestrzegającym postów kościelnych; Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska* (przekł. R. Grodecki), Wrocław 1965 Ossolineum, s. 31

[125] Proces łagodzenia obyczajów przez chrześcijaństwo rozpoczął się już za panowania Konstantyna, który w ogłaszanych edyktach (Kodeks Teodozjański XI, 27) zabraniał pewnych praktyk, jak np. skandaliczny zwyczaj mordowania noworodków, co było efektem poniżającej biedy; Gibbon, *Upadek…*, s. 314-315. Zresztą zwyczaj mordowania noworodków wydaje się być dość uniwersalny w dawnych kulturach. Np. na wsi japońskiej był powszechny jeszcze w początkach XX wieku.

[126] Nowe słowiańskie państwa chrześcijańskie były ówcześnie słabo identyfikowane w kurii rzymskiej. Np. państwo polskie było określane jako *Provincia Sancti Adalberti,* ale jeszcze w *Dagome Iudex* (sto lat po Mieszku I) jest przytoczona wypowiedź kardynała rzymskiego identyfikującego poddanych Piastów jako Sardyńczyków; por. H. Samsonowicz, *Długi wiek X. Z dziejów powstawania Europy,* Poznań 2002 PTPN, s. 60

Dei to motyw wielkiej wędrówki irlandzkich zakonników, którzy uważali za jedną z zasad ascetycznych oderwanie się od najbliższych, od własnego kraju, by w środowisku obcym, często nieprzyjaznym głosić Ewangelię[127]. Po wtóre, chrystianizacja Irlandii i następnie Brytanii oraz innych krajów budowała od podstaw, jak w Irlandii, kulturę i cywilizację. Zakładane liczne klasztory stawały się zalążkami pierwszych dopiero miast w tym kraju. Akcja mnichów celtyckich pobudziła życie literackie, liturgię i nauczanie w języku łacińskim i kraj nie będący nigdy pod panowaniem Rzymu zachował doskonałą znajomość łaciny, a do pewnego stopnia także kultury antycznej. Aktywni mnisi irlandzcy, z których powodu wyspę ochrzczono jako *insula sanctorum*, symbolizowali typowo średniowieczny wzór „człowieka skruszonego" w najlepszym wydaniu w epoce, w której powołaniem ludzkim było głoszenie chwały Stwórcy jako niezawodnego punktu odniesienia.

Na obszarze słowiańskim działalność misjonarska rozwijała się w duchu szlachetnej, choć nie zawsze, rywalizacji między Rzymem i Konstantynopolem. Wtedy to Kościół bizantyjski zezwolił misjonarzom z Tessaloniki Cyrylowi (ok. 826-869) i Metodemu (ok. 825-885) na prowadzenie nabożeństw w rodzimym języku słowiańskim na Morawach, co było prawdziwą rewolucją i w następstwie ich prac nad pismem (głagolica) ukazały się teksty biblijne i liturgiczne w języku Słowian. Rzym z kolei potępił liturgię słowiańską (papież Stefan VI 885-891), a jej zwolenników napiętnował jako heretyków. Po wprowadzeniu liturgii łacińskiej uczniów Metodego przepędzono z Moraw. Kościół wschodni nie był nigdy tak zcentralizowany, jak łaciński, a lokalne biskupstwa posiadały szerszy zakres autonomii i były w mniejszym stopniu uzależnione od patriarchy w Konstantynopolu. Jest to jedna z trwałych różnic pomiędzy obu centrami chrześcijaństwa.

W dziele chrystianizacji barbarzyńskiej Europy widoczny był wkład rozmaitych nacji, czasem bardzo odległych. Pewien biskup hiszpański o imieniu Bernard brał czynny udział w chrystianizacji Pomorza na życzenie Bolesława Krzywoustego (1102-1138) i choć efekt był raczej przeciwny od zamierzonego, świadczył jednak o wspólnocie wysiłku zbliżającego i jednoczącego wszystkie narody w obrębie europejskiej wspólnoty chrześcijańskiej. Misje zakonników irlandzkich w Brytanii wywoływały nawet u nich samych pewną niechęć z uwagi na, już wówczas, silne etniczne animozje, a jednak przezwyciężane były one przez wzgląd na jedność i

[127] A. Bruckner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1957 KiW, t. I, s. 229 odnajduje mnichów irlandzkich także w klasztorach polskich X-XI w.

uniwersalność chrześcijaństwa lokowanego ponad narodami[128]. W ten sposób kształtowała się Europa jako obszar wspólnego doświadczenia.

Pod koniec X wieku Europa łacińska była w zasadzie tworem gotowym w wymiarze kulturowego wyboru. Chrystianizacja wewnątrz krajów dokonywała się nadal, na niektórych obszarach jeszcze w XII wieku. Wejście kraju w orbitę oddziaływania chrześcijaństwa było wówczas, choć dziś może się to wydać niewiarygodne, aktem roztropności politycznej. Ponadto chrystianizacja pociągała za sobą zmianę tożsamości kulturowej i wybór cywilizacji przeciw barbarzyństwu. Z ocalałych skrawków kontynentu, które po X wieku znajdowały się poza światem chrześcijańskim, niektóre ludy, jak Jadźwingowie czy Prusowie zostały wytępione przez Zakon Krzyżacki, a obszar przy-bałtycki podlegał okrutnej chrystianizacji mieczem Zakonu Rycerskiego Kawalerów Mieczowych w XIII wieku. Pod koniec XIV stulecia rozpoczął się proces chrystianizacji Litwy, a koszule i inne ubrania przywiezione z Polski stanowiły zachętą dla tych, którzy niezbyt mocno byli przekonani do nowej wiary. Na Litwie zakończył się trwający 14 wieków proces chrystianizacji Europy, w 900 lat po upadku cesarstwa rzymskiego i kiełkowaniu wspólnoty chrześcijańskiej w powstającej Europie. Niedługo później miał się rozpocząć podbój wyznaniowy na nowo odkrytych kontynentach. Chrześcijaństwu nadarzała się sposobność sprawdzenia swoich idei jedności rodzaju ludzkiego wśród kolejnych barbarzyńców.

Chrześcijańskie uniwersum moralno-polityczne

Idea dwuwładzy reprezentowanej przez przywódców Kościoła i państwa (*sacerdotium et imperium*) sformułowana przez papieża Gelazego, symbolizowana przez dwa miecze chrześcijaństwa i adresowana do cesarza wschodniego, zrealizowała się na Zachodzie i określiła specyficzną drogę zachodniego świata, tj. Europy. Przywództwo Kościoła wschodniego w zgodzie z kształtującą się już wówczas tradycją poddane zostało zwierzchnictwu politycznemu (cezaropapizm). Pod wpływem tradycji obecnej już w cesarstwie rzymskim od czasów Dioklecjana oraz nowych wpływów ceremoniału perskiego, cesarz (basileus) został wyposażony w pewne atrybuty boskości jako ziemski odpowiednik „monokracji" Boga Ojca nad całym stworzeniem podkreślając dystans, jaki go dzieli od poddanych bez względu na ich pozycję społeczną. Wobec cesarza nie było siły równoważącej, a stan kapłański z patriarchą Konstantynopola na czele poddany był w pełni jego woli i nie ważył się na sprzeciw. Różnica między państwem a

[128] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994 Volumen, s. 161

Kościołem została zatarta[129]. Podobny obraz relacji między władzą a Kościołem kształtował się w Rosji po ustaniu jej zależności od Mongołów (w. XV) Uświęcone zabiegi religijne miały na celu uzmysłowienie zgromadzonym, iż ziemska władza pochodzi od Boga i w związku z tym nie jest ona dostępna dla ludu. Żadne reformy przeprowadzane w rosyjskiej cerkwi prawosławnej począwszy od reform patriarchy Nikona (1652) nie naruszyły fundamentu, jakim był ścisły związek władzy państwa i kościoła.

Zachód poszedł odmienną drogą, na której ukształtował się znacznie silniejszy, bardziej zcentralizowany i zhierarchizowany niż na Wschodzie Kościół i słabsza niż na Wschodzie władza państwa. Zatem europejska tradycja jest znaczona przez dwuwładzę, tzn. podzielona między dwa miecze, które oczywiście pozostawały w sojuszu w interesie triumfu Krzyża, mogły atoli wchodzić w konflikty wzajemne, czasem ku pożytkowi reformatorów, innowatorów i odszczepieńców[130]. Tak też się na Zachodzie działo, że konflikt, rzeczywisty czy tajony, dwóch władz prowadził do zmian i innowacji. Dodatkowym czynnikiem dynamiki Zachodu (Europy) była słabość cesarstwa, które podobnie, jak na Wschodzie było najwyższym czynnikiem władzy świeckiej, lecz w przeciwieństwie do Wschodu, miało od początku do czynienia z potężnymi świeckimi władcami królestw i księstw obok potężnego Kościoła. W toku kształtowania się instytucji europejskich jeszcze za Merowingów (481-753) samo istnienie cesarstwa, którego przecież na Zachodzie nie było jeszcze, wydawało się w ówczesnym klimacie niezbędne, skoro anonimowy traktat polityczny z końca epoki Merowingów (VIII w.), orzekał za św. Izydorem z Sewilli (560-636), iż: "Cesarz jest tym, który przewodzi całemu światu, od niego zależą królowie innych królestw"[131].

Idea cesarstwa na Zachodzie już od czasów frankońskich odwoływała się do wzorów rzymskich, jednakże od samego początku była silnie przeniknięta duchem

---

[129] S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, cyt. wyd., s. 59: *Z woli Boga władamy cesarstwem, które przeszło na nas od Jego Boskiego Majestatu*. Te słowa Justyniana miały przekonywać, że pośrednictwo kapłana (patriarchy) jest zbędne w procesie rządzenia, a sam cesarz uosabia zarówno *imperium*, jak *sacerdotium*.
[130] Franciszkanin Wilhelm Ockham (ok. 1285-1349) przed zemstą Kościoła znalazł schronienie na dworze Ludwika Bawarskiego, podobnie, jak Marsyliusz z Padwy (ok. 1275-1343; autor *Defensor Pacis*). John Wycliffe (1320-1384) był broniony przed inkwizycją przez króla i szlachtę angielską. Jan Hus (1369-1415) po obłożeniu klątwą odwołał się do króla Zygmunta Luksemburskiego, który wystawił mu glejt bezpieczeństwa na Sobór w Konstancji. Z kolei Anzelm z Canterbury (1034-1109) chronił się pod opieką Kościoła przeciwstawiając się władcom Anglii. To tylko niektóre przykłady.
[131] J. Bartyzel, *Cesarstwo*, online: www.konserwatyzm.pl

chrześcijańskim i powiązana z Kościołem[132]. Kształtująca się formuła orzekała, że podstawowym zadaniem cesarstwa jest obrona Kościoła, wiary i świata chrześcijańskiego (*Christianitas*). Cesarze chrześcijańscy mają być zbrojnym ramieniem Kościoła. Nie byli, jak Konstantyn czy Teodozjusz bezpośrednimi namiestnikami Boga na ziemi, lecz za pośrednictwem papieży przedstawiających swoimi uświęconymi osobami Kościół. W odróżnieniu od tradycji chrześcijańskiej w czasach rzymskich, cesarz każdorazowo był koronowany przez papieża w Rzymie, co symbolicznie wyrażało zależność od papieży. Najwyższa władza świecka, a z nią wszelka władza, została w ten sposób włączona w porządek charyzmatyczny. Inauguracja cesarstwa na Zachodzie (800) została poprzedzona nadaniem papieżom domeny świeckiej w Italii przez Pepina Krótkiego (751–768) w roku 754 w zamian za koronę w państwie Franków dla Karolingów (751-987) na podstawie sfałszowanego w otoczeniu papieskim dokumentu pod nazwą Donacja Konstantyna (*Donatio Constantini*). Domena ta przekształcona i powiększona następnie (już w dwa lata później papież zagarnął Bolonię, Ferrarę, Rawennę i Ankonę) do rozmiarów Państwa Kościelnego (*Patrimonium Sancti Petri*) przetrwała aż do roku 1870, co mimowolnie wskazuje na wyjątkową trwałość nadań opartych na oszustwie. W każdym razie biskup Rzymu, w przeciwieństwie do patriarchy Konstantynopola, staje się niezależny, co gwarantuje mu istnienie własnego państwa[133].

Karol Wielki (768-814; cesarz od 800) pojmował cesarstwo jako instytucję zobowiązaną do ochrony Kościoła katolickiego i szerzenia wiary, a siebie jako zwierzchnika wspólnoty chrześcijańskiej. Stąd wynikały podstawowe uprawnienia władcy chrześcijańskiego do nadzoru nad poddanymi w celu wymuszenia nakazów kościelnych i do prowadzenia wojny świętej z wrogami chrześcijaństwa. Okrutna chrystianizacja Sasów dokonywana przez 30 lat przymusem była usprawiedliwiona nakazem szerzenia chrześcijaństwa w świecie.

Po przyjęciu idei odnowienia cesarstwa rzymskiego Karol zainteresowany był konsolidacją władzy i rzeczywistymi zadaniami cesarstwa (obrona świata chrześcijańskiego) jedynie w części zachodniej (*pars occidentalis*). Część wschodnia (*pars orientalis*) definiowana była już wówczas jako schizmatycka i heretycka. W ten sposób wyodrębniał się świat odmienny od Wschodu określany

[132] Karolingowie odwoływali się w większym stopniu do biblijnych królów-pomazańców, jak Saul czy Dawid niż wzorów rzymskich, a obrzęd koronacyjny łączyli z rytuałem pomazania olejami świętymi. Zwyczaj ten przetrwał do końca monarchii francuskiej.
[133] P. Ziółek, *Idea Imperium*, Warszawa 1997 PWN; rozdz. Uniwersalizm chrześcijański

jako *Respublica Christiana, Christianitas, Europa* bądź *Europa Occidentalis,* świat o zasadniczych odmiennościach politycznych, cywilizacyjnych i kulturowych. Trwały jeszcze w epoce Merowingów podział świata na rzymski i barbarzyński ustępuje wyraźnie nowemu podziałowi na świat chrześcijański i pogański, do którego klasyfikowano, oprócz licznych jeszcze barbarzyńców, także Greków (Bizancjum), muzułmanów i Żydów. Poczucie zagrożenia ze wszystkich stron (w roku 846 Saraceni złupili Rzym i siedzibę papieską) kształciło poczucie tożsamości tego świata i jego odrębność wobec świata zewnętrznego[134]. Pomimo braku fizycznych granic i barier przepływów ludności świat chrześcijański stawał się zamknięty na zewnętrzną infiltrację. Ostro zarysowany podział na świat chrześcijański i resztę prowadził do rewizji pierwotnego chrześcijańskiego założenia o jedności wszystkich ludzi. Nie-chrześcijanin nie był w pełni człowiekiem. Wobec takiej istoty obowiązywały inne zupełnie zasady postępowania niż przyjęte w świecie chrześcijańskim[135]. Wyodrębnienie się zachodniego świata chrześcijańskiego podkreślała symbolika papiesko-cesarska. Dwaj mnisi z Góry Oliwnej w imieniu patriarchy Jerozolimy wręczyli cesarzowi w przeddzień koronacji klucze do Bazyliki Grobu Pańskiego i do miasta Dawidowego, wyznaczając w ten symboliczny sposób władcę Franków na obrońcę świętych miejsc w Jerozolimie i udających się tam pielgrzymów. Obrona ze strony potężnego, ale odległego cesarza Europy nie mogła się okazać efektywna, jednak muzułmańscy kalifowie nieoczekiwanie respektowali roszczenia powstałego cesarstwa do opieki nad pątnikami, przedkładając ingerencję odległych Franków nad dużo groźniejszą ingerencję ze strony sąsiedniego Bizancjum. Pielgrzymki do Ziemi Świętej, nawet ze zbrojną świtą, na co muzułmanie zezwalali, stawały się coraz częstsze i liczniejsze aż do pierwszej krucjaty w końcu XI wieku.

Doktrynalna i formalna konstrukcja cesarstwa chrześcijańskiego nigdy nie odwoływała się do kategorii państwowych. Cesarstwo nawet w okresie Karolingów nie było określonym państwem, a tytuł cesarza miał swoje odniesienie do świata chrześcijańskiego, a nie do państwa Franków. Tym bardziej w wydaniu niemieckim instytucja ta obejmuje cały świat chrześcijański uznający zarazem prymat papieża i na tym się zasadza znaczenie dwóch władz w ówczesnym świecie chrześcijańskim. Jest prawdą, że pochodzący z wyboru władca królestw Niemiec, Italii i Burgundii miał efektywną podstawę roszczenia do tytułu cesarza,

[134] Podczas intronizacji cesarze wypowiadali tradycyjną formułę o skierowaniu miecza wyłącznie "przeciw nieprzyjaciołom Chrystusa, barbarzyńcom i złym chrześcijanom”
[135] P. Riché, *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę* (przekł. A. Kuryś). Warszawa 1997 Volumen

jednak sam tytuł nie był odnoszony do państwa, lecz do świata chrześcijańskiego i to nie w znaczeniu państwowym, lecz raczej w sensie symboliczno-duchowym i instytucjonalnym. Cała mistyka Świętego Cesarstwa z jego symbolami, jak tron Karola Wielkiego w Akwizgranie, dziedziczenie włóczni św. Maurycego, zdolność do powstrzymania zakusów Antychrysta, czy werbalne oznajmienia o zjednoczeniu Rzymian i Greków, nawróceniu Żydów i pogan, zniszczeniu ludów Goga i Magoga, odwoływała się do chrześcijańskiego ideału zjednoczenia świata w ramach jednej *Christianitas*, a nie do władzy nad państwem w określonych granicach. W takim sensie uniwersalizm cesarstwa pozostał niekwestionowanym do końca wieków średnich ideałem politycznym chrześcijańskiej Europy. Instytucja cesarstwa była swego rodzaju moralnym zwierzchnictwem nad światem Europy chrześcijańskiej, uniwersalną chrześcijańską rodziną królów, książąt i narodów. Przejawy uzurpacji cesarza do prawnego zwierzchnictwa nad Kościołem i papiestwem, a z drugiej strony nad władcami poszczególnych królestw sprowadzały kontrakcję obu tych czynników. Niektórzy cesarze, jak Otton III (996-1002) czy Henryk III (1046-1056) mianowali papieży według swego uznania i na wzór bizantyjski przekształcali ich w najwyższych kapelanów cesarstwa, nie była to jednak reguła. Tym niemniej tendencje uniwersalne cesarstwa zostały utrzymane, a kapitularz bamberski Ottona III z ok. roku 1000 przedstawia ówczesną *Christianitas* jako sumę czterech części składowych: Roma, Galia, Germania i Sclavinia[136].

Papiestwo w tej chrześcijańskiej dwuwładzy o tendencjach uniwersalistycznych było czynnikiem na pozór słabszym, bo pozbawionym realnej siły wojskowej. Częste wypady do Rzymu cesarzy z Niemiec miały na celu nie tylko koronację, często także zmianę na stolicy piotrowej, a papieże sami częstokroć zwracali się o interwencję cesarską. Z drugiej strony papieże mieli do dyspozycji potężny instrument władzy nad umysłami, kazalnicę jako bęben Kościoła i realną groźbę ekskomuniki, z której niejednokrotnie korzystali, a niejeden cesarz doświadczył skutków tej groźby. Po ciemnych wiekach papiestwa (IX, X w.) instytucja ta zainaugurowała agresywną reformę Kościoła za pontyfikatu Grzegorza VII (1073-1085) ogłoszoną dokumentem *Dictatus Papae* (1075) i inspirowaną przez benedyktynów z Cluny, a zawierała także przyznane papieżowi prawo do zdejmowania cesarza z tronu. Apogeum potęgi przeżyło papiestwo za pontyfikatu Innocentego III (1198-1216), który w dokumencie *Venerabilem* buńczucznie oznajmiał, iż to Kościół dzierży miecz, który jest symbolem obu władz i

[136] J. Strzelczyk, *Otton III,* Wrocław 2000 Ossolineum, s. 99

papieżowi nadawał realne prawo wyboru króla dla obszaru Niemiec, który następnie jest koronowany na cesarza. W koncepcji papieskiej jedna z władz chrześcijaństwa miała całkowicie zdominować drugą.

Z drugiej strony roszczenia do poszerzania zakresu władzy przejawiała dynastia Hohenstaufów (1138-1254; sukcesorzy dynastii ottońskiej), której przedstawiciel Fryderyk I Barbarossa (1155-1190) poważył się kanonizować Karola Wielkiego, czego Kościół jednak nie uznał, a Fryderyk II (1220-1250) usiłował zdyskredytować poprzez swoich legistów papiestwo na gruncie prawnym poprzez wywodzenie suwerenności cesarstwa z prawa rzymskiego z pominięciem papieskiego usankcjonowania. Obie uniwersalne i jednocześnie sakralne potęgi ówczesnego świata chrześcijańskiego pogrążyły się we wzajemnej walce o *dominium mundi* i niszczyły sam rdzeń uniwersalnej mistyki chrześcijańskiej[137]. Wygrywały prowincjonalne monarchie o kształtującym się bardzo powoli profilu narodowym. Do końca XIII wieku wszyscy władcy europejscy uznawali duchowo-moralny prymat cesarza, ale w XIV wieku znika modlitwa za cesarza podczas odprawianych mszy we Francji[138]. Tuż po śmierci Fryderyka II następuje upadek autorytetu cesarstwa w okresie wielkiego bezkrólewia (1254-1273). Jednocześnie autorytet papieski w osobie Bonifacego VIII (1294-1303), nie będącego zresztą wzorem cnót chrześcijańskich, zostaje dotkliwie upokorzony przez króla Francji Filipa IV Pięknego (1285-1314). Z woli tego władcy następni papieże rezydują w Awinionie pod opieką królów Francji. Epoka chrześcijańskiego uniwersalizmu dobiegała kresu, zwyciężała zasada "król jest cesarzem w swoim królestwie" (*rex imperator in regno suo est*). Dalsze losy Świętego Cesarstwa Rzymskiego to przede wszystkim dzieje dziedzicznej monarchii Habsburgów (1438-1806/1918), dla której chrześcijański uniwersalizm europejski zszedł na dalszy plan, a na czoło wybijała się kosmopolityzacja bądź nacjonalizacja nigdy zresztą nie zrealizowane w pełni. Obie uniwersalne instytucje zostały już wkrótce doświadczone Reformacją (1517), która trwale rozbiła jedność *Christianitas.*

[137] J.-F. Noël, *Święte Cesarstwo*, Warszawa 1998 Volumen
[138] J. Bartyzel, *Cesarstwo*; online….

Kulturowa jedność chrześcijańskiej Europy

Uformowane w pełni w świecie rzymskim chrześcijaństwo nadało kształt rodzącej się Europie budowanej przez nieokrzesanych barbarzyńców. W okresie cesarstwa rzymskiego przetrwały jeszcze w jakiejś mierze dawne resentymenty cnót republikańskich i specyficznie rzymskich zasad życia nawet, jeśli były one wmontowane w ramy nowego, chrystusowego i pełnego pokory podejścia do świata otaczającego. Natomiast barbarzyńcy stanowili czysty żywioł, locke'owską *tabula rasa,* podatną na dowolne kształtowanie. Z tej racji nałożenie chrześcijaństwa na Germanów i Słowian prowadziło w efekcie do nowej, nieznanej im wcześniej, tożsamości. Chrześcijaństwo uformowało te prymitywne ludy, nadało im nowe dziedzictwo kulturowe, na podłożu którego wyrastały osiągnięcia cywilizacyjne przynajmniej w swoich początkach nieomal w pełni chrześcijaństwem motywowane.

Można naturalnie rozważać, co w dziedzictwie ówczesnym, często trwającym do naszych czasów pochodzi z urządzeń barbarzyńców[139], co ze spadku po antyku i co wreszcie ze świeżego wpływu chrześcijaństwa. W przekonaniu tu wyrażonym prawie całość ówczesnego doświadczenia przynajmniej do XIV wieku pochodziła ze źródeł chrześcijańskich. Etos rycerski z kluczową wartością honoru ma z pewnością pierwotne pochodzenie barbarzyńskie, jednak, choć sprzeczny raczej z chrześcijańskim nakazem pokory, został „ucywilizowany" po chrześcijańsku[140]. Zapewne i ustrój lenny, nieznany poza Europą łacińską, da się wywieść z dawnych obyczajów barbarzyńskich[141], ale w ramach chrześcijaństwa został uświęcony i temu uświęceniu zawdzięcza swoją trwałość. Antyczne dziedzictwo materialne miało jakieś znaczenie, natomiast jako źródło wzorów życia, postaw, wiedzy, dziedzictwo antyku było przez dłuższy czas na ogół martwe[142] i dopiero powoli, stopniowo dochodziło do głosu, co dość szybko powiązane zostało z kryzysem

---

[139] Wywodzi się z barbarzyństwa wspólnotę narodową, kolektywny model życia podcinany przez chrześcijaństwo, elekcję *viritim* z jej manifestacją w polskim *liberum veto*, pewne procedury sądowe, jak ława przysięgłych z zasadą jednomyślności itp., por. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa,* Warszawa 2004 Iskry

[140] Religijne podłoże etosu rycerskiego, głębokie religijne powiązanie ceremoniału pasowania na rycerza uzasadnia J. Huizinga, *Jesień średniowiecza,* Warszawa 2005 PIW, rozdz. IV. Idea rycerska, VI. Zakony i śluby rycerskie

[141] por. M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne* (przekł. E. Bąkowska), Warszawa 1981 PIW; ewolucja ustroju lennego w ks. II Wasalstwo i lenno; Monteskiusz, *O duchu praw,* XXX,3

[142] Ostatnimi bodaj myślicielami łączącymi chrześcijaństwo z tradycją antyczną byli Boecjusz (ok. 480-524), autor przekładów Arystotelesa i Porfiriusza na łacinę i protoplasta scholastyki oraz Kasjodor (ok. 485-583) kultywujący intelektualne pozostałości po rzymskiej cywilizacji, min. przepisując liczne starożytne rękopisy, przy tym miłośnik Gotów, autor zaginionych „*Dziejów Gotów*" i zdeklarowany wróg Bizancjum.

uniwersalnej kultury chrześcijańskiej w Europie i stanowiło nadzwyczajny bodziec do osiągnięć, dzięki którym Europa przekroczyła zakreślone kontynentem granice i zaczęła dyktować swoje zasady całemu światu.

Zanim ujawniły się jednak procesy kryzysu chrześcijaństwo stanowiło dla barbarzyńców fundament wspólnoty rozmaitych ludów europejskich posługujących się różnymi niezrozumiałymi wzajem językami i pielęgnującymi pierwotnie własne, odrębne zwyczaje. Chrześcijaństwo łacińskie tworzyło dla tej barwnej mozaiki kultur wspólne ramy i odniesienia nie tylko w warstwie wierzeń. Chrześcijaństwo nadało rodzącej się Europie wspólny język, dzięki któremu można się było porozumieć na całym obszarze łacińskim. Jest oczywiście prawdą, że zwykli ludzie łaciną się nie posługiwali, a i znajomość łaciny na dworach elit świeckich była wątpliwa, jednakże istniały całe zastępy mnichów i duchownych, które posługiwały się tym językiem w najdalszych zakątkach chrześcijaństwa łacińskiego i były elementem łączności całej *Christianitas*.

Za pośrednictwem wspólnoty językowej oficjalne instytucje Kościoła upowszechniały wspólną liturgię w obrzędach, jednolite napomnienia dla wiernych, wspólne zwyczaje niekiedy od wierzeń odległe, ale przez Kościół ugruntowane, jak sposób chowania zmarłych, wspomagania ubogich, poszanowania władcy, potępienia cudzołóstwa, szacunku wobec osób wyżej urodzonych. Kościół ustalał jednolity na całym obszarze Europy łacińskiej zestaw świąt religijnych i postów wraz z niezbędnością ich respektowania oraz sankcjami za przekroczenia. Choć bywały i trwają dotychczas różne regionalne zwyczaje i sposoby ich obchodzenia, to jednak ważne daty z kalendarza chrześcijańskiego były celebrowane w jednolity sposób na całym obszarze Europy chrześcijańskiej w wydaniu łacińskim. Przybysze z różnych regionów Europy doskonale orientowali się w zwyczajach miejscowych, ponieważ były to ich własne zwyczaje.

Życie ludzkie zostało do głębi przeniknięte duchem religijnym. Chrześcijaństwo nadało sens władzy doczesnej, zajęciu rycerskiemu, także tworzące się organizacje gospodarcze w miastach oparte były na chrześcijańskich zasadach. Życie rodzinne i jego przejawy, łącznie z życiem seksualnym, zostało podporządkowane nauce Kościoła. Chrześcijaństwo przeorało do głębi świadomość jednostki, jej sposób myślenia, rodzaj wrażliwości, odczuwania świata zewnętrznego. Jednostka przeżywała świat w sposób o wiele bardziej intensywny niż ma to miejsce obecnie, ponieważ, jak Huizinga wskazywał, emocje oparte były na silnych

kontrastach między cierpieniem i radością, nędzą i zbytkiem, ułomnością i zdrowiem wzbogaconych nadto przez nieprzenikliwość boskiej tajemnicy, przeżywane interwencje szatana i obsesje średniowiecznego człowieka na punkcie śmierci. Kontrasty społeczne wystawiane były na widok publiczny, a przez to intensywniej je przeżywano. Nędzarze, trędowaci pokazywali się w całej swojej szpetocie i głośnym zachowaniem zwracali na siebie uwagę, możni panowie otaczali się okazałym orszakiem i zbytkiem unaoczniając swoją wysoką rangę[143].

Style architektury i sztuki sakralnej i świeckiej, muzyki i plastyki, literatury i sztuki piśmienniczej zmieniały się w czasie, ale upowszechniały się bez względu na granice królestw i lenn. Nic, co liczyło się w europejskim dziedzictwie kulturowym, nie ograniczało się do granic jednego państwa, nie miało jakiegoś narodowego czy lokalnego charakteru, lecz biorąc początek w ośrodkach lokalnych, rozszerzało się na cały obszar *Christianitas*. Motywy chrześcijańskie były nieodmiennie wiodącymi, jeśli nie jedynymi, w całej produkcji artystycznej. Współcześnie przestrzenny zasięg katedr gotyckich jest czasem stosowany jako wskaźnik obecności bądź nieobecności kultury europejskiej w wydaniu łacińskim[144].

Społeczeństwo jako całość było oparte na pokorze. Cnota pokory miała się uwierzytelniać u najprostszego chudopachołka, jak u najwyższego władcy. I taki był obowiązujący wzór władzy. Władcy chrześcijańskiemu nie wolno było przekroczyć pewnych granic, które później Machiavelli (1469-1527) zalecał z dobrą wiarą przekraczać. Bardziej godziło się chrześcijańskiemu władcy przejawiać okrucieństwo niż wyrachowanie i skuteczność woli politycznej. W Średniowieczu nie brakowało władców gwałtownych i porywczych, rzadko spotykanym typem był natomiast władca (Fryderyk II Hohenstauf) kalkulujący swoje posunięcia w terminach skuteczności własnych posunięć. Władza definiowana jako biorąca swój początek od Boga, nawet, jeśli gwałciła poczucie ludzkie, zachowała jednak odpowiedzialność za wspólnotę, która władcy chrześcijańskiemu nieustannie towarzyszyła.

Wymagania stawiane stanowi duchownemu były, pomijając wczesny okres chrystianizacji[145], wszędzie te same. Duchowni, choć powołani w pierwszym

---

[143] J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza….*,.s. 29
[144] A. Besancon, *Granice Europy, w:* Europa nr 5/2004
[145] Np. w Polsce w XI wieku angażowano czasem chłopów po przeszkoleniu do odprawiania mszy (*agricola cum iure celebrandi*) ze względu na braki kadrowe wśród zawodowego kleru; por. A. Gieysztor,

rzędzie do konstruowania świata chrześcijańskiego, w największej może mierze przyczyniali się do refutacji ducha pokory, gdy uważali, jak kanoniści kościelni, iż utrzymanie ciągłości istnienia Kościoła i podstawowych jego zasad zezwala na pogwałcenie normy i zwalnia z wymogów moralności. W tym sensie mogli uchodzić za autentycznych poprzedników Machiavella.

Wspólnoty zakonne oparte na odrębnych regułach powstawały, oczywiście dość spontanicznie, lecz szybko się upowszechniały w świecie chrześcijańskim. Zarówno ośrodki władzy kościelnej, jak klasztory prowadziły szkolnictwo dla potrzeb administracji kościelnej i świeckiej. Życie zakonne zrodziło się na afrykańskiej pustyni Tebaidy jako protest przeciw kulturze klasycznej i oznaczało wyrzeczenie się wszelkich wartości cenionych przez świat antyczny. W następstwie przenikania wzorów pustelni na Zachód dokonała się, głównie dzięki regule św. Benedykta (480-543) przyjętej następnie przez ok. 100 zakonów, transformacja wzorów życia klasztornego w duchu praktycznym i społecznym ograniczona wyłącznie do obszaru łacińskiego chrześcijaństwa i stanowiąca coś w rodzaju epoki benedyktyńskiej w rozwoju kultury zachodniej, której trwałość rozciągała się przynajmniej do początków XI w. Opactwa benedyktyńskie stanowiły zamknięte w sobie (autarkiczne) organizmy gospodarcze, w których mnisi sami byli robotnikami. We wczesnej epoce nieładu i barbarzyństwa organizmy te stanowiły oazy pokoju pośród świata wojny, ucieleśniały ideał porządku duchowego i zdyscyplinowanej działalności moralnej, w których, godzi się podkreślić, znalazły schronienie tradycje antycznej kultury i nauczania (klasztorne s*criptoria*). Rola zakonów w kulturze łacińskiej jest nie do przecenienia. Klasztory budowały pierwsze w Europie młyny wodne, wiatraki, przodowały w postępie uprawy gleby[146], stawały się też instytucjami kredytowymi[147]. Ale przede wszystkim promieniowały na świat chrześcijański jako jego najbardziej żywe ośrodki, zwłaszcza wobec postępującego zepsucia wśród kleru świeckiego. Z biegiem czasu i wyłanianiem się nowych zadań zakony podlegały specjalizacji ujmowanej w specyficznych regułach. I tak powstałe i zaakceptowane przez Rzym w tym samym czasie początku XIII wieku zakony

---

Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa, w: Tymieniecki (red.), *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, Poznań 1962 PWN, t. II

[146] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994, s. 207. Innowacyjność technologiczną klasztorów wyjaśnia się jako następstwo autarkii, którą klasztory zalecały z powodów religijnych (uniezależnienie od grzesznego świata; według reguły św. Benedykta „dla zdrowia dusz mnichów"). Obie tendencje technologiczna i religijna nie zawsze były definiowane jako zgodne z sobą, np. św. Bernard z Clairvaux (1091-1153) każe cystersom zburzyć młyny, bo to „ośrodek spotkań, kontaktów i, zgroza, prostytucji"; tamże, s. 219

[147] tamże, s. 97

franciszkanów i dominikanów pomimo podobnej reguły zajęły się zadaniami w pełni odmiennymi jako „dwa koła rydwanu Kościoła" (Dante, *Boska komedia*). Franciszkanie (1209; *fratres minores*) przez swoje ubóstwo kanalizowali niezadowolenie rosnące z powodu bogactwa i zepsucia oficjalnego Kościoła po serii krucjat, które Ziemi Świętej ostatecznie nie wyzwoliły, a Kościół wzbogaciły. Dominikanie (*dominicanes* bądź, jak złośliwie przekręcano *Domini canes* – psy Pańskie) zajęli się czynną obroną autorytetu Kościoła wobec ruchów heretyckich w świeżo powołanej inkwizycji (1215), którą dominikanie całkowicie zdominowali.

W okresie w pełni uformowanego chrześcijaństwa po zakończeniu zasadniczej fazy chrystianizacji (XI-XV wiek) społeczeństwa europejskie znały tylko jeden sposób życia przekazywany potomstwu i powielany w następnych generacjach. Ściślej rzecz ujmując, sposób życia był istotnie jeden i w zasadniczych konturach uformowany przez ducha chrześcijańskiego, zarazem jednak zróżnicowany w przekroju pozycji społecznych, ponieważ były to społeczeństwa zróżnicowane (heterogeniczne), podczas, gdy ich kultura była w pełni jednorodna (homogeniczna). Były, więc, różnice w zakresie wzorów życia pomiędzy wyróżnionymi stanami utrzymującymi się z funkcji kapłańskich, walki o triumf Krzyża, oraz z pracy: *oratores, bellatores et laboratores*[148]. Rozróżnienie to było przykładem elegancji średniowiecznych podziałów wspartych na koncepcjach trynitarnych. Społeczna hierarchia jawiła się jako społeczne odbicie Trójcy i świadectwo, że stosunki ziemskie stanowią uzupełnienie harmonii nieba. Jednakże chrześcijańscy pisarze dostrzegali czasem, że harmonia nie jest zupełna, zakłóca ją, bowiem, ówczesne miasto z klasą kupców i handlarzy, coraz słabiej wpasowane w ład średniowiecznego społeczeństwa. Ale i ten fenomen można było opisać w kategoriach chrześcijańskich. Angielskie kazanie z XIV wieku informuje, że duchownych, rycerzy i rolników stworzył Bóg, zaś mieszczan i lichwiarzy Szatan[149].

Oczywiście ludzie modlitwy, mnisi zwłaszcza, odmiennie pojmowali ideał życia niż rycerze, a pracujący cieszyli się przez dłuższy czas niezasłużoną pogardą, wszak praca była ujmowana jako kara za grzech. W ogólności omawiana epoka jest zdominowana przez dwa odmienne ideały kulturowe prowadzące, w zgodnej ówczesnej opinii, do zbawienia. Ideał świecki o pochodzeniu raczej barbarzyńskim wspiera się na etyce honoru i wierności oraz kulcie bohaterstwa.

[148] tamże, s. 262
[149] *tamże, s*. 267

Ideał duchowy wspiera się na poświęceniu, pokorze i kulcie świętości. Z jednej strony wódz i jego drużyna gotowa za nim iść na śmierć, z drugiej opat i jego zgromadzenie, które zaprzysięgło posłuszeństwo po życie wieczne[150]. Wszystkie funkcjonalnie, ale też prawnie, wyodrębnione stany połączone były jednak jedną silną wiarą, która ogarniała społeczeństwo i wspólnotę *Christianitas* jako całość. Ten właśnie czynnik powoduje, że w odniesieniu do Średniowiecza możemy mówić o jednolitym modelu człowieka, jak w żadnej innej epoce, pomimo jaskrawych nierówności między ludźmi[151]. Średniowiecze było epoką jedności kultury, jakiej już później nie obserwujemy. Wszelkie rodzaje pluralizmu, jakbyśmy dziś powiedzieli, miały doktrynalnie i zwyczajowo ściśle zakreślone granice akceptowane przez ludzi. Wprawdzie idea jedności kulturowej, już bez religijnej, w Europie przetrwała i później, była jednak raczej postulatem, podczas, gdy w Średniowieczu była rzeczywistą treścią życia.

Kościół stworzył podstawy edukacji, która w świecie chrześcijańskim osiągnęła powszechność obszerniejszą niż w innych kulturach tamtego czasu i z całą pewnością stała się później zaczynem oświaty powszechnej tworzonej już po wyeliminowaniu Kościoła z instytucji oświatowych. Na sieć szkół w Średniowieczu składały się szkoły parafialne, katedralne i klasztorne z identycznymi programami nauczania opartymi na sztukach wyzwolonych[152]: gramatyka, retoryka i dialektyka (*trivium*) oraz muzyka, arytmetyka, geometria i astronomia *(quadrivium).* Pierwszy poziom obejmuje operacje na słowach i pojęciach, drugi operuje w świecie liczb. Szkoły te upowszechniają się we wszystkich krajach składających się na Europę chrześcijańską. Od XII wieku uzupełnieniem wykształcenia stają się coraz powszechniejsze studia uniwersyteckie (*studium generale*) na fakultetach teologii, prawa i medycyny. Wszędzie od XIII wieku komentowane są dzieła Arystotelesa[153]. Podobnego typu instytucje nie powstały nigdzie poza Europą i Zachodem przed początkiem XVIII wieku. Struktura organizacyjno-ustrojowa uniwersytetów będących wytworem miejskiego życia wzorowana była na instytucjach cechowych, ale olbrzymi wpływ na kształt uczelni miał Kościół. Instytucje uniwersyteckie upowszechniają później osiągnięcia rewolucji naukowej XVII wieku.

---

[150] Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej,* Warszawa 1958 PAX, s. 58

[151] J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza* (przekł. M. Radożycka-Paoletti), Warszawa 1996 Volumen, r. *Człowiek średniowiecza*

[152] *Artes liberales*; koncepcja kształcenia humanistycznego wywodząca się z klasycznych wzorów rzymskich (Cyceron, Warron z Reate, Marcjanus Capella). W VI wieku Kasjodor (*Institutiones*) przystosował podręcznik Capelli do celów kościelnych i ducha chrześcijańskiego.

[153] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (przekł. S. Zalewski), Warszawa 1987, zwł. Cz. VIII Złoty wiek scholastyki

Społeczność miejska, choć traktowana podejrzliwie jako zagrożenie dla harmonii świata chrześcijańskiego przez czas dłuższy, w organizacji swojego życia przyjęła również zasady chrześcijańskie jako ramy, które określały sposób życia obywateli miasta, ich związków integracyjnych w oparciu o wiarę (tym samym z tych powiązań wykluczano Żydów-mieszkańców miast). Wszędzie w Europie miasta pozbawiają więź klanową wszelkiego znaczenia, łączą razem „swoich" i „obcych" w oparciu o zasady chrześcijańskie. Kościół miejski, święty miasta, uczestnictwo obywateli w komunii, oficjalne kościelne święta miejskie były czymś samo przez się zrozumiałym[154]. Podobna przemiana obcych sobie mieszkańców miast w zintegrowany związek (korporację) nie miała miejsca nigdzie poza Europą. Chrześcijaństwo jako doktryna i podstawa więzi odegrało w tej przemianie rolę zasadniczą[155]. Konsekwencje tego faktu będą omówione w części poświęconej rozwojowi społeczności miejskiej i ducha obywatelstwa w tradycji europejskiej.

Kościół, uniwersytety, zakony, cechy to instytucje scalające porządek społeczeństwa średniowiecznego. Chrześcijaństwo łacińskie tworzyło jedną zorganizowaną zbiorowość (wspólnotę), której przejawem zasadniczym była jedność kulturowa. Chrześcijaństwo założyło podwaliny Europy, gdyż narzuciło jej mieszkańcom wspólne standardy cywilizacyjne. Dziedzictwo chrześcijańskie jest niezbywalnym składnikiem tożsamości europejskiej nie tylko w sensie wiary, lecz także w sensie wspólności kultury. Wszystkie zjawiska i dokonania w Średniowieczu miały charakter ogólnoeuropejski, inaczej uniwersalny, zarówno religia i związane z nią instytucje, rycerstwo, sztuka, architektura, nauka, filozofia, także miasto, a stworzona przez nie *Christianitas* mogła być pojmowana jako ojczyzna człowieka średniowiecznego. Choć dominacja jednej doktryny chrześcijańskiej i Kościoła jako instytucji kończy się nieodwołalnie w życiu europejskim już w XVI wieku, to jednak przepływy kulturowe między zbiorowościami przez chrześcijaństwo ukształtowanymi trwają nadal. Nowe prądy w filozofii, sztuce, doktrynach politycznych, jak liberalizm, socjalizm, gdziekolwiek powstają, upowszechniają się w całej Europie. Niektórym z nich zresztą można przypisać chrześcijański rodowód[156].

Świat chrześcijańskiego Średniowiecza był światem zamkniętym zarówno w sensie geograficznym, jak socjologicznym. Geograficznie to wszystko, co znajdowało się poza granicami tego świata znane było słabo i mało pociągające.

---

[154] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo* (przekł. D. Lachowska), Warszawa 2002 PWN, s. 931
[155] tamże, ss. 932-942
[156] K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992 PIW

Ludzie ówcześni nie odnajdywali w sobie potrzeby poznania świata zewnętrznego i wiedzieli o nim mniej niż o „świecie niebiańskim", a w każdym razie byli tego pewni. Ciekawość i duch przygody, które zaczynają towarzyszyć Europejczykom od końca XV wieku, nie dają wówczas znać o sobie żadną miarą. Le Goff daje mnóstwo interesujących przykładów fantazji średniowiecznych na temat lądów, wód i ludów poza Europą chrześcijańską[157], jednocześnie dowodzi, że to społeczeństwo było zadziwiająco ruchliwe przestrzennie, ale w granicach świata chrześcijańskiego[158]. Socjologicznie jest to zamknięte społeczeństwo wskutek nieusuwalnych i „uświęconych" barier pomiędzy podstawowymi częściami struktury społecznej oraz nadto wskutek odmowy wobec uznania nowinek, innowacji za coś wartościowego. W mentalności średniowiecznego społeczeństwa cywilizacji łacińskiej tępione są *novitates*, wynalazki uznaje się za niemoralne (co nie oznacza, że ich nie stosowano), „argument tradycji" posiada wartość szczególną, gdy poparty jest autorytetem „świadków zeznających zgodnie przez wieki"[159]. Uświęcona tradycja i przeszłość jest traktowana jako instancja odwoławcza w odniesieniu do spraw teraźniejszych. Z drugiej strony przyszłość jest rozważana niemal wyłącznie w terminach porządku poza-doczesnego.

Jednocześnie dominuje przekonanie, że świat poza-łaciński to świat wrogi o nieczystych intencjach. Zwłaszcza wobec Bizancjum kształtuje się wyraźne poczucie odrębności. Łacinnicy, którzy Wschód znają głównie dzięki rozmaitym poselstwom na dwór w Konstantynopolu, a później wskutek wypraw krzyżowych, podkreślają odmienność tego świata i jego chrześcijaństwa. Sami sobie przypisując cnoty takie, jak wierność, waleczność, honor, prostotę, dostrzegają u Bizantyjczyków głównie etykietę i ceremoniał dworu, krzywoprzysięstwo, zawiłość. Oba światy były sobie obce już przed ostatecznym zerwaniem (1054) i oddalały się od siebie nadal. Podczas IV krucjaty zakończonej zdobyciem Konstantynopola (1204), Łacinnicy są oczarowani wielkością, bogactwem i przepychem miasta, obfitością towarów w sklepach, ilością pałaców, świątyń i klasztorów, a przede wszystkim świętych relikwii, które wzbudzają zazdrość największą[160].

Wschód był wówczas bardziej cywilizacyjnie zaawansowany niż Zachód. Jednak począwszy już od XI wieku, Europa łacińska staje się sceną rozlicznych przemian

[157] Le Goff, *Kultura Europy…* r. Struktury przestrzenne i czasowe.
[158] tamże, s. 147
[159] tamże, s. 326
[160] tamże, ss. 151-155

technicznych i materialnych, których nie obserwuje się poza jej granicami. Dokonuje się od tego czasu uporczywy i długotrwały rozwój cywilizacyjny, przede wszystkim rozwój techniki i badań naukowych. Społeczno-gospodarczą podstawą są autonomiczne miasta, zjawisko specyficznie europejskie, podobnie jak specyficznie europejski jest feudalizm z jego warstwą wolnych, świadomych swoich praw i motywowanych wysokim poczuciem godności i honoru rycerzy i, wreszcie, stanowe swobody średniowiecza. Ramy ustrojowe składające się na społeczeństwo feudalne to wytwór czysto europejski, oparty na umowie wasalnej, tworzącej łańcuch wzajemnych zobowiązań, od dołu do samej góry hierarchii tworzonej przez dobrowolną organizację wolnych ludzi, związanych wzajemnymi zobowiązaniami i zagwarantowanymi mocą przysięgi. Poza Europą podobna organizacja społeczna nie powstała nigdzie, choć pewne podobieństwa odnaleźć można w feudalizmie japońskim z warstwą wolnych dajmiów i samurajów.

Również specyficznie europejskie są konflikty rozbijające jedność świata chrześcijańskiego, ale też stanowiące zapowiedź zmian i dynamiki. To konflikty między cesarstwem a papiestwem, między cesarstwem a państwami narodowymi i wreszcie, w ogólności między władzą świecką i Kościołem. Konflikty tego rodzaju, nie dochodzące do głosu gdziekolwiek poza Europą, doprowadzają ostatecznie do Reformacji, czyli rozbicia jedności kulturowej i, w efekcie, do jeszcze poważniejszych konfliktów, dla których trzeba było szukać instytucjonalnych rozwiązań, a rozwiązania takie w następstwie doświadczeń są znajdywane. Przemiany europejskie późniejszego czasu, następującego po Reformacji, są jedyną w swoim rodzaju sekwencją zdarzeń, dla których nie ma już żadnego odpowiednika w innych regionach kulturowych, które mogły oczywiście te przemiany imitować, czasem uwalniając się od kosztownych „błędów" europejskich, które jednak nie wytwarzały własnej gleby kulturowej dla takiej właśnie sekwencji przemian[161]. Europa wytwarzała podstawy własnej dynamiki, podczas gdy odmienne kultury przejmowały europejski wzór dynamiki.

Wspólnocie kulturowej przez chrześcijaństwo ukształtowanej nie towarzyszyła wspólnota polityczna, a tym bardziej gospodarcza. Na znacznym obszarze europejskim jednostki podporządkowały się jednej hierarchii wartości, jednemu systemowi wierzeń i poglądów na świat (społeczności żydowskie miały wówczas

[161] F. Fukuyama, *Wielki Wstrząs*, Warszawa 2000, Politeja, wykazuje, że w wysoko uprzemysłowionych krajach Azji nie pojawiły się zjawiska takie, jak rozpad więzi rodzinnych, wzrost przestępczości, zanikanie kontaktów wspólnotowych, które na Zachodzie były następstwem szybkiego wzrostu gospodarczego, industrializacji i urbanizacji.

znaczenie marginalne), nie podlegając jednak jednej władzy politycznej, ani też przyjętym dla całego obszaru regułom prawnym. Wysiłki w kierunku wytworzenia jednego organizmu politycznego obejmującego cały świat chrześcijaństwa łacińskiego okazały się daremne wobec istnienia dwóch konkurencyjnych ośrodków aspirujących do przewodzenia uniwersalnej społeczności. Społeczność chrześcijańska Europy reprezentowała wielość monarchii w jednym Kościele. To Kościół był ostatecznie ośrodkiem jedności[162]. Ale działo się tak dzięki autonomii Kościoła (wolności Kościoła, jak zapowiadali autorzy reformy kluniackiej). Autonomia instytucji władzy duchowej wobec władz świeckich ma miejsce tylko w Europie łacińskiej i ma za przyczynę słabość tych drugich oraz instytucji Świętego Imperium, które nie było w stanie podporządkować sobie Kościoła na sposób bizantyjski. Względna równowaga obu władz była zapowiedzią dynamiki przemian europejskich.

Współczesne procesy integracyjne stanowią odwrócenie jedności osiągniętej w średniowieczu. Dąży się, bowiem, do unifikacji gospodarczej, prawnej i politycznej przy zachowaniu różnorodności w sferze kulturowej. Z tych powodów europejska dominacja uniwersalnego chrześcijaństwa nie może uchodzić za prefigurację współczesnych tendencji unifikacyjnych. Jedność Europy chrześcijańskiej, owej według św. *Augustyna respublica christiana* opierała się nie na podpisanych traktatach czy uzgodnieniach, lecz na wewnętrznym przeżyciu jednostek i środowisk, na jedności wspartej o wspólnotę wiary i praktyki religijnej. Dla ludzi tamtego czasu owa wspólnota jest oczywistością do tego stopnia, że nie pojawia się ona jako świadomy przedmiot refleksji, która rodzi się na ogół wówczas, gdy przeżywany świat wchodzi w stadium kryzysu bądź zagrożenia. Właśnie w okresie zagrożenia muzułmańskiego po upadku Konstantynopola (1453) humanista włoski Eneasz Sylwiusz Piccolomini, późniejszy papież Pius II (1458-1464), w traktacie zatytułowanym *De Europa* daje obraz wspólnoty religijnej, politycznej i kulturowej, jaką wytworzył świat chrześcijański mając jednocześnie świadomość śmiertelnego zagrożenia i kryzysu tej wspólnoty.

[162] A. Gieysztor, *Europejska Christiana respublica w średniowieczu*, w: *Europa. Fundamenty jedności,* pod red. A. Dylus, Warszawa 1998 ATK

Postępująca erozja chrześcijaństwa

Chrześcijańskie Średniowiecze wytworzyło heterogeniczny społecznie świat oparty na hierarchii społecznej. Elementy tego świata są nierówne sobie i to przeświadczenie jest na różne sposoby uzasadniane na gruncie teologii. Ale przecież Stwórca nie tworzył rycerza, mnicha, mieszczanina, chłopa, żebraka, wędrownego poety, lecz stworzył człowieka[163]. Nadto zapewniano, że w obliczu Boga wszyscy ludzie są równi (*1 Kor 1,25*). To jeden z dylematów, wobec których stała ówczesna myśl teologiczna i doktryna społeczna, a który następnie podlegał rewizji chrześcijańskiego poglądu na świat i prowadził do interpretacji wykraczających poza chrześcijaństwo. Okazuje się, że przesłanie chrześcijańskie zawierało w sobie elementy, które po analizie przyczyniały się do rewizji jego podstaw.

Inny dylemat, wobec którego stała myśl chrześcijańska i rewizji podlegała również, wynikał z konsekwencji przyjęcia doktryny teodycei. Dzieło stworzenia jest niedoskonałe, tłumaczono, i rodzaj ludzki jest za to odpowiedzialny. Idea natury znieprawionej przez grzech w tradycji chrześcijańskiej uczyła pokory, zgody na istniejące zło i niedoskonałość. Ale z tej samej doktryny dało się wyprowadzić odmienne wnioski. Skoro stworzony świat obarczony jest licznymi mankamentami, to wysiłek skierować należy na jego udoskonalenie, a człowiek powinien kontynuować dzieło stworzenia w myśl wezwania "…czyńcie sobie ziemię poddaną" (*Rdz 1, 28*). Tym szlakiem pobiegła myśl europejska[164] w dążeniu do rekonstrukcji zastanego świata. Wraz ze zmierzchem dominującego wpływu chrześcijaństwa na życie ludzi rozpoczynają się w kulturze europejskiej dwa charakterystyczne dla niej, i tylko dla niej, procesy: pęd ku równości i równie silny pęd ku ulepszeniom otaczającej rzeczywistości. Oba procesy mają korzenie chrześcijańskie, ale zapewne nie dokonałyby się bez uwzględnienia dorobku myśli antycznej. Oba też kształtowały na nowo tożsamość europejską.

Przed pełną recepcją myśli greckiej i rzymskiej przez elity umysłowe społeczeństwo Europy chrześcijańskiej było społeczeństwem zamkniętym, pozbawionym kontaktów z innymi kręgami kulturowymi wyjąwszy wyprawy krzyżowe i odległe podróże kupców. Była to zarazem kultura w niewielkim stopniu interesująca się tym, co ma miejsce poza jej granicami. W każdym

[163] J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 13.
[164] I to już, co najmniej, od czasu Orygenesa, który utrzymywał, że świat został stworzony dla człowieka jako jedynej istoty rozumnej w sporze z Celsusem, według którego równie zasadnie można dowodzić, że świat został stworzony dla delfina; por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* IV,99

najmniejszym regionie Europy ludność rozdzielona była na stany ze sztywnymi barierami. Jednocześnie każdy stan pojedynczy pielęgnował wspólny sposób życia na całym obszarze łacińskiej Europy chrześcijańskiej. Wraz z recepcją antyku zaczęło się to zmieniać, ponieważ zmianie ulegała tożsamość europejska. Społeczeństwo stawało się otwarte i coraz bardziej zróżnicowane. Ok. roku 1500 Europa chrześcijańska przechodziła przez nie pierwszy co prawda, lecz pierwszy poważny kryzys wewnętrzny. Kryzys ten prowadził do konfliktów, a przez nie do przemian i rozwoju.

Do pewnego stopnia spuścizna antyczna była w średniowieczu znana bez odkryć i nawrotów. Zwłaszcza pisma Arystotelesa były nieustannie komentowane. Wpisywały się one doskonale w scholastyczne dążenia do porządkowania, katalogowania, systematyki, produkowania licznych *summ* i próby ujęcia uniwersum jako jedności pomimo poczucia rozdarcia tego uniwersum na niesprowadzalne byty, jak Bóg i świat, człowiek i rzeczywistość otaczająca, Bóg i Szatan, dobro i zło itp.[165] Jednakże zasymilowana na powrót myśl grecka wprowadzała większe quantum dualizmu, a zarazem sceptycyzmu. Od Renesansu myśliciele europejscy stoją wobec wprowadzonych przez starożytnych Greków podziałów na podmiot i przedmiot, naturę i konwencję, rzeczy i pojęcia abstrakcyjne itp. Przejęta spuścizna filozofii greckiej uczy autonomii i odwagi myślenia. W jej następstwie upowszechnia się logika dedukcyjna, racjonalizm i empiryzm, rozpoczyna się szybki rozwój nauk przyrodniczych, następnie ich zastosowania techniczne i manipulacje na przedmiotach, w obecnych czasach także na wyposażeniu genetycznym organizmu[166]. Poza filozofią antyczna spuścizna oddziałuje wizją wolnego obywatela w państwie i ideą demokratyczną. Rozwój doktryn politycznych i prawnych w Europie już od XI wieku dokonuje się w oparciu o znajomość rzymskich dokonań w zakresie rozważań nad porządkiem ustrojowym, prawem publicznym i prywatnym. Pod tymi wpływami kiełkuje w kulturze europejskiej idea suwerenności narodu, republiki przeciwstawnej monarchii, prawa obywateli, upowszechniają się podstawowe rzymskie reguły prawne w stosunkach między stronami umów.

W historii Europy i Zachodu chrześcijaństwo zdobyło najpierw niekwestionowane panowanie nad umysłami, by później nieomal całkowicie to panowanie zatracić. Od

[165] E. Gilson, dz. cyt., cz. VIII *Złoty wiek scholastyki*

[166] Jest znowu cechą europejskiej kultury poddawanie osiągnięć wątpliwościom w wypadku ujawnionej sprzeczności między rozwojem i wolnością badań naukowych a etyką. W przypadku ingerencji genetycznej i rozwoju biotechnologii takie wątpliwości się pojawiają w kręgu kultury europejskiej, ale nie w Azji.

XVI wieku postępuje proces rozbicia jedności chrześcijaństwa, a następnie od XVIII wieku proces sekularyzacji, w ramach którego poszczególne dziedziny naszego życia są odbierane kościołom i pozbawiane ducha chrześcijańskiego. Termin sekularyzacja oznaczający w swoim pierwotnym sensie usunięcie mnicha z zakonu, w swoim znaczeniu utartym oznacza dechrystianizację, czyli usuwanie chrześcijaństwa z życia publicznego. Nie jest zamiarem piszącego omówienie w tym miejscu tego złożonego procesu, w wyniku którego takie dziedziny życia społecznego, jak polityka, życie gospodarcze, kultura, oświata, nauka, filozofia wymykają się wpływom chrześcijańskim, lecz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się stało? Dlaczego sekularyzacja jako fakt społeczny miała i ma miejsce?

W swojej długiej historii od czasów Chrystusa i Augusta chrześcijaństwo było w okresie trzech pierwszych stuleci „sektą wyklętych", po czym stało się religią państwową z apogeum swojego ziemskiego powodzenia w I połowie XIII wieku i stopniowym odwrotem z instytucji świeckiej władzy od XVI wieku. W pierwszym okresie ruch ten angażował stosunkowo skromne grupy ludzi głęboko motywowanych religijnie i pochodzących przeważnie z niższych warstw społecznych. Było to chrześcijaństwo z ducha ewangeliczne, do którego odwoływały się później sekty protestanckie w nowożytnej Europie. Było to przy tym chrześcijaństwo nie dla wszystkich, lecz raczej dla „wybranych". Surowe zasady moralne, jakie narzucali sobie wierni w okresie chrześcijaństwa pierwotnego nie były przeznaczone dla pospolitych sumień. Jakkolwiek żywa była ówcześnie idea wspólnoty wśród chrześcijan, to jednak postawa wierzącego zdeterminowana była osobistą relacją do Najwyższego. Każda jednostka jako wyposażona w rozum i wolną wolę poszukiwała własnej drogi do Boga i czyniła to na własny rachunek, choć wspólnota mogła być w tych poszukiwaniach pomocna.

Przekształcenie sekty w jednolity Kościół powszechny występujący nadto, choć nie zawsze, w sojuszu z władzą polityczną objęło znacznie szersze kręgi wyznawców, z całą pewnością nie nawykłych do kurczowego trzymania się dyscypliny religijnej i ducha Ewangelii i odznaczających się typowymi słabościami natury ludzkiej. Nie tylko z tej racji, że poziom wrażliwości religijnej był umieszczony ówcześnie zbyt wysoko dla nowych i licznych zastępów prozelitów, ale także z powodu przyjętej strategii kościelnej nawracania wszystkich pogan, heretyków, Żydów, a w przyszłości także muzułmanów, strategii akceptowanej powszechnie w ramach Kościoła, nowa rozległa społeczność chrześcijańska oddalała się od pierwotnej surowości i dyscypliny.

Dzięki temu, przy zaangażowaniu instytucji władzy państwowej, szeregi wiernych mnożyły się w bardzo szybkim tempie, lecz jakość wiary stawała się niższa. Dokonywana równocześnie instytucjonalizacja wiary jako stosunku do Boga poprzez tworzenie hierarchicznego i zcentralizowanego Kościoła jako pośrednika w tej relacji mogła być rozumiana jako nagląca potrzeba wobec rosnącej ilości słabo przygotowanych wiernych. Pisarze chrześcijańscy końcowego okresu cesarstwa rzymskiego, jak św. Augustyn czy św. Ambroży nie wahają się uzasadnić roszczenia instytucjonalnego Kościoła tak wobec władzy świeckiej, jak wobec wspólnoty wiernych łącznie z uzasadnieniem przemocy wobec opornych w imię ich własnego dobra, którego w błędach swoich nie są w stanie rozpoznać[167].

Chrześcijańska idea, że osoba ludzka jest bezpośrednio odniesiona do Stwórcy[168], okaże się stałym zarzewiem rewolty, budząc sprzeciw wobec instytucjonalizacji relacji duszy do Boga, ale też będąc równocześnie podstawą odnowy instytucji Kościoła poprzez danie mu okazji do naprawy. Historia chrześcijaństwa łacińskiego posiada źródła swojej dynamiki w napięciu, jakie się rodzi pomiędzy tym osobowym odniesieniem do Boga a jego instytucjonalizacją przez Kościół, pomiędzy ruchami tych chrześcijan, którzy widzą zło i znieprawienie w Kościele a samym Kościołem[169].

Kościół nie jest sektą i nigdy nie miał ambicji gromadzenia wyłącznie „wybranych". Wprost przeciwnie, powołanie swoje dostrzegał w nałożeniu Ewangelii na ludzi jako ludzi, często słabych i podatnych na pokusy życia. W pojemnym organizmie Kościoła znalazło się miejsce dla bogatego i biednego, kapłana i człowieka świeckiego, księcia i poddanego, wykształconego i niewykształconego, heroicznego ascety i słabego grzesznika, wojownika, kupca i chłopa. Dzięki swojej pojemności, Kościół mógł natchnąć cywilizację swym własnym duchem. Ale też, w odróżnieniu od sekt, kształtował zrozumienie dla słabości ludzkiej i nawyk wybaczania. Żadna

---

[167] Św. Augustyn, *O państwie*...V,24-26 Augustyn daje tam moralno-religijną sankcję dla władzy Kościoła, pochwalając dążenie do wytępienia herezji, „istnieje, bowiem, tylko jedna prawda o Bogu, byłoby, więc, swego rodzaju niegodziwością pozostawiać ludzi w błędzie', a zastosowanie w porę umiarkowanych zaostrzeń wobec heretyków uchroni tych nieszczęśników przed niebezpieczeństwem potępienia wiekuistego.

[168] Ten aspekt odróżnia, w opinii piszącego, chrześcijaństwo od islamu, który definiuje odniesienie do Boga jako wspólnotowe, „gromadne", a nie indywidualne. Inną ważną różnicą między obu religiami „objawionymi" jest mocno akcentowany w islamie akt poddania się woli Boga, podczas gdy w chrześcijaństwie przyjęta wiara jest rozumiana jako akt wyboru, wolności woli. Obie te różnice implikują liczne konsekwencje w postawach przejawianych w ramach obu wielkich religii. Najprawdopodobniej te właśnie czynniki decydują o odmiennej ich historii. Islam jest „niewrażliwy" na pokusy sekularyzacji.

[169] E. Voegelin, *Lud Boży* (przekł. M. Umińska), Warszawa 1994 OMP. Zasadnicza teza w tym fragmencie formułowana o stałym konflikcie między instytucją a ruchem (Kościołem a sektą) pochodzi z tego znakomitego dzieła.

instytucja, także Kościół, nie jest doskonała. Zawsze będą istnieć niezadowoleni z porządku ustalonego, a wraz z upływem czasu i zmianą warunków, pojawią się nowe powody do przejawiania niezadowolenia. Aby przetrwać w zmieniających się okolicznościach historycznych, Kościół musi nieustannie się odnawiać, radząc sobie z problemami, które pozostawione bez rozwiązania, zniszczą jego wartość i sens. Kościół uzyskał ogromny wpływ na kształtowanie się cywilizacji zachodniego świata, ponieważ był w stanie pogodzić czystą naukę Ewangelii ze słabościami ludzkiej natury, z istnieniem świeckiej władzy i z historyczną treścią cywilizacji przedchrześcijańskich (prawo natury). Kompromisy te same przez się oznaczały odrzucenie bezkompromisowego ducha reprezentowanego w chrześcijaństwie pierwszego, pierwotnego okresu. Dzięki kompromisom, ugodzie Kościoła ze „światem", mógł on akceptować strukturę społeczeństwa w całości: zajęcia i zwyczaje ludzi, instytucje prawne i ekonomiczne oraz wnosić w społeczeństwo wartości duchowe i etyczne tylko w takim stopniu, w jakim są do przyjęcia dla przeciętnego człowieka w danej epoce.

Kościół miał do czynienia nieustannie z ruchami odmawiającymi mu charyzmy, jednak do końca XIII wieku ujawniał swoje nadzwyczajne zdolności do wchłaniania ruchów protestu. Tak było z zakonami żebraczymi, jak franciszkanie, którzy przeciwstawiali się pysze kościelnej i rosnącemu bogactwu instytucji. Adaptacja ruchu franciszkańskiego jako jednego z przejawów ruchów ludowych do potrzeb Kościoła była jego niewątpliwym sukcesem. W sferze ruchów intelektualnych analogicznym sukcesem Kościoła było dostosowanie do jego potrzeb pojawiającej się myśli Arystotelesa i niektórych arabskich osiągnięć filozoficznych. Zarówno ascetyczny franciszkanizm, jak filozoficzny arystotelizm mogły być zastosowane jako broń przeciw Kościołowi, gdyby ten takich adaptacyjnych posunięć nie dokonał i w takiej sytuacji Kościół potraktowałby oba te ruchy jako herezje, które należy zwalczać. Jako herezja właśnie zostały potraktowane ruchy katarów (albigensów) i waldensów w XIII wieku oraz ruch umysłowy głośny w tamtym czasie na uniwersytetach, a zapoczątkowany millenarystycznym wystąpieniem mnicha kalabryjskiego Joachima z Fiore (1130-1202), który zresztą oddziałał na św. Franciszka (1181-1226). Pierwszy z wymienionych ruchów protestu stanowił przejaw szerszej opozycji wobec instytucji kościelnych Wschodu i Zachodu i pochodził, choć nie jest to bezsporne, od wschodnich paulicjan (Syria VII w.) i bułgarskich bogomilców[170], drugi był tworem Piotra Waldo (ok. 1150-1217), bogatego kupca z Lyonu, który rozdał znaczny majątek ubogim (w tamtych czasach

[170] Na temat tej linii herezji zob. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny,* Katowice 2007 Książnica

był to nierzadki zwyczaj) i głosił Ewangelię na własny sposób. Oba ruchy zostały krwawo stłumione przez Kościół, który w ten sposób uwolnił się od niebezpiecznych herezji ludowych. Pozostały one jednak w zbiorowej pamięci chrześcijan, co stanowiło powód napięć, resentymentów i kolejnych herezji w następnych stuleciach. Inna rzecz, że ewentualna wygrana tych ruchów z instytucjonalnym Kościołem w walce o dusze wiernych byłaby katastrofą dla Europy. Z całą pewnością recepcja kultury antycznej byłaby w takim wypadku niepodobieństwem. W chrześcijańskich sektach wymierzonych przeciw Kościołowi zwykle czaiło się ryzyko anty-cywilizacyjnej rewolty.

W następnych stuleciach XIV i XV zdolność Kościoła do wchłaniania ruchów opozycyjnych była, w opinii Voegelina, z którą się zgodzić należy, osłabiona, choć Kościół nadal radził sobie z ruchami lollardów i husytów. Jednak drogą militarną, co mogło zapowiadać poszerzanie antykościelnej rebelii, ponieważ przemoc zwykle stwarza męczenników, co sam Kościół winien mieć w pamięci. Jeśli żądanie duchowej reformy odwołującej się do chrześcijańskich standardów (Kazanie na Górze) zostaje zlekceważone przez Kościół, instytucja ta zaczyna stopniowo przekształcać się w opinii ruchu reformy w źródło zła, które należy zniszczyć.

W trzeciej fazie historycznego konfliktu Kościoła z ruchami zmierzającymi do reformy wewnętrznej i odwołującymi się do źródeł chrześcijańskich (XVI-XVII w.) Kościół zatraca zdolność do adaptacji tych ruchów, które ostatecznie wymykają się wszelkiej kontroli z jego strony. Próba reformy Kościoła przekształca się w Reformację przeciw Kościołowi. Wreszcie czwarta faza od XVIII wieku poczynając uwalnia się już całkowicie od treści religijnych i staje się etapem w zupełności ruchów świeckich, najczęściej przy tym wymierzonych w autorytet Kościoła i jego doczesną misję. Europa jest wówczas jedynym obszarem, na którym kultura zaczyna uniezależniać się od religii. Tym wytyczonym szlakiem poszły następnie niektóre społeczeństwa pozaeuropejskie, jak społeczeństwa oparte na chrześcijaństwie ortodoksyjnym (wschodnim) i zwłaszcza społeczeństwa Azji Wschodniej, które w znacznie mniejszym stopniu niż Europa musiały zrewidować w tym celu fundamenty swojej kultury zachowując własne autorytety religijne. Inne społeczeństwa, jak zwłaszcza muzułmańskie pozostają nadal oporne wobec procesu sekularyzacji[171].

[171] Drogi procesu sekularyzacji (wyzwalania się spod presji autorytetów religijnych) w różnych kręgach kulturowych są tematem fascynującym do tego stopnia, że nie da się w tym opracowaniu poświęconym Europie dodać coś więcej poza zdaniami sprawozdawczymi wypowiedzianymi powyżej. Warto wskazać interesującą pozycję omawiającą bariery procesu sekularyzacji w świecie muzułmańskim; K. Górak-

Chrześcijaństwo stanowi nieusuwalną przygodę historii europejskiej. Działo się tak zarówno w okresie pełnego triumfu idei chrześcijańskich i dzieje się tak obecnie, kiedy dziedzictwo chrześcijańskie jest usuwane bądź traktowane z zupełną obojętnością. Wrażliwość współczesnego człowieka Zachodu, jego przywiązanie do praw ludzkich, orientacja indywidualistyczna i sfera motywacyjna są zakotwiczone w chrześcijaństwie w stopniu znacznie większym niż dostrzegamy i gotowi jesteśmy przyznać. Jak podkreślał Elliot, tylko kultura chrześcijańska mogła wydać Woltera i Nietzschego[172]. Nawet produkty myśli intencjonalnie świeckiej i agresywnie antyklerykalnej zdradzają swoje pochodzenie z korzeni chrześcijańskich czy raczej judeochrześcijańskich. Za bardzo dobry przykład może posłużyć marksizm. Ujęcie historii ludzkiej przez mędrca z Trewiru zawierało schemat żywcem wzięty, choć w sposób z pewnością niezamierzony, z typowych ujęć żydowskich i chrześcijańskich. Wystarczy tylko podstawić marksistowskie zamienniki pod przedstawione w chrześcijańskiej historiozofii węzłowe punkty nieciągłości historycznej przesądzające o przejściu w nową fundamentalną epokę, aby się przekonać, że marksizm stanowi świecką wersję zbawienia ludzkości.

Punkt zwrotny/etap historii	**Schemat chrześcijański**	**Schemat marksistowski**
Niewinny początek	Raj na ziemi	Pierwotna wspólnota
Narodziny zła	Grzech pierworodny	Własność prywatna
Epoka ciągłości historycznej	Ziemskie społeczeństwa – *Civitas terrena*	Społeczeństwa klasowe
Odkupienie	Zesłany Zbawiciel	Proletariat – zbawiciel kolektywny
Zakończenie czasu historycznego	Nadejście Antychrysta	Rewolucja
Ostateczny triumf	Ponowne przyjście Chrystusa – Królestwo Niebieskie	Komunizm – ostateczny koniec prehistorii

Także historia samego marksizmu notuje mnóstwo podobieństw i skojarzeń z historią Kościoła. Marksizm, a raczej komunizm jako marksizm odmiany bizantyjskiej (tatarskiej), bo tylko ten miał pełną historię instytucjonalną i polityczną władzę, powtarzał wiele fragmentów historii chrześcijańskiej. Miał, więc, komunizm swoją głowę w sensie instytucjonalnym i osobowym, swoje sobory, prawowierność, potępienia, odstępców i heretyków, miał także swoich

Sosnowska, *Spory o znaczenie sekularyzacji jako warunku uczestnictwa muzułmanów w procesie rozwoju społecznego*, w: (red. J. Osiński), *Wzrost gospodarczy i rozwój społeczny jako pradygmaty współczesności,* Warszawa 2003 SGH, ss. 749-763.

[172] T. S. Elliot, op. cit. s. 241

męczenników i świętych i, wreszcie, inkwizycję. Nawet procesje i relikwie da się w tej tradycji pomieścić. Analogie są nazbyt oczywiste i pozwalają na ujęcia historii marksizmu i komunizmu nieomal w perspektywie historii Kościoła, a sam marksizm jako laicką odmianę chrześcijańskiej teodycei[173]. Przykład ten może świadczyć w ogólności, że świeckie ruchy intelektualne i społeczne, jakie pojawiają się od XVIII wieku posiadają jednak korzenie w chrześcijaństwie, choć od takiego zakorzenienia się stanowczo odżegnują..

Naturalnie, w obecnych czasach autorytet Kościoła w sprawach publicznych oraz wpływ chrześcijaństwa na motywacje jednostek są znikome w porównaniu ze stanem sprzed XVI stulecia, kiedy nie istnieli właściwie ludzie indyferentni religijnie, a w Europie tylko Żydzi nie podzielali mniemań chrześcijańskich. Było oczywiste dla wszystkich, że Bóg jest fundamentem transcendentnego porządku, w ramach którego najważniejsze urządzenia i instytucje były nienaruszalne. Stwórca był, w opiniach ludzkich, opoką stałości rzeczy i zdarzeń. Bóg miał rzeczywisty wpływ na postępowanie jednostek z tej racji, że same jednostki głęboko wierzyły w istnienie takiego wpływu, a ich postępki zdawały się odpowiedzią na wezwanie transcendentnego Boga, obecnego wewnątrz świata i poza nim. Bóg zdawał się nieodłącznym współtowarzyszem ludzkiego losu, a chrześcijaństwo kształtowało tego rodzaju wiarę. Zachwianie tej wiary postawiło chrześcijaństwo w kłopotliwym położeniu, ale też sceptycyzm w sprawach wiary niekoniecznie jest pomyślny dla samych zainteresowanych.

Historię chrześcijaństwa można skrótowo zakreślić jako ruch zmierzający od transcendencji ku immanencji. Obecnie to nawet wyznawcy tej religii i zarazem wielkiego prądu kulturowego odnajdują w sobie nie tyle transcendentny pierwiastek boski, co odpowiednik tak ludzkich cech, jak wrażliwość moralna, estetyczna czy doświadczenie emocjonalne. Chrześcijaństwo staje się raczej terapią dla jednostek niż odpowiedzią na boskie wezwanie. Wyznawcy często definiują postawę religijną po swojemu, wedle własnych potrzeb i bez związku z tradycją myśli religijnej. Kler przestaje nauczać zasad wiary, a przygotowuje się do dyskusji z wiernymi, z których wynikać ma wspólna interpretacja chrześcijaństwa. Ważną rolę odgrywają w tej przemianie tzw. kompozytorzy religijni (Paul Zulehner), tzn. osoby, które z tradycji dotychczasowej wybierają sobie to, co im akurat najbardziej odpowiada, komponując na własny użytek eklektyczną całość, w której mieszają się elementy różnych systemów i tradycji

[173] Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu* t. 1-3, Paryż 1976-1978 Kultura; A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii,* Warszawa 1996 PWN

religijnych. Najprawdopodobniej jest to nieodłączny element procesu indywidualizacji i wyboru jako charakterystycznych cech naszego życia i wydaje się, że tendencja ku immanencji jest zasadniczym rysem chrześcijaństwa naszych czasów. Jeszcze jakieś sto lat temu tendencje idące w tym kierunku kojarzone były natychmiastowo z postępem. Obecnie zadajemy częściej pytanie, czy nie są one przypadkiem równoznaczne z katastrofą antropologiczną przejawiającą się w banalności życia codziennego i utracie sensu istnienia.

Podsumowanie

W tej części zrelacjonowana została w skrótowej i, zapewne uproszczonej i stronniczej nieco postaci, historia chrześcijaństwa poczynając od jego pozycji w cesarstwie rzymskim, uwieńczonej sukcesem walki z mentalnością społeczeństwa antycznego do obecnych czasów, w których wpływy tego nurtu niepokojąco się kurczą.

Od samych początków, gdy chrześcijaństwo narodziło się w cesarstwie rzymskim, nawet w okresie prześladowań, a zwłaszcza wówczas, widoczne było gołym okiem, że nie jest to wyznanie tolerancyjne. Do początku III wieku chrześcijanie stanowili cierpiącą, prześladowaną sektę, ale i wówczas nie ukrywali, że gdyby sami mieli stanowić porządek religijny państwa, czego nie oczekiwali, to rozmaite wierzenia kwitnące w tolerancyjnym klimacie późnego cesarstwa nie mogłyby liczyć na zrozumienie z ich strony. I tak też się stało. Od rozmaitych wierzeń, filozofii i światopoglądów świata grecko-rzymskiego chrześcijaństwo odróżniało się wyraźnie formułowanym oznajmieniem i niezłomnym przekonaniem o posiadaniu Prawdy, co ludziom klasycznego antyku było najzupełniej obce. W opinii Greków i Rzymian prawdy należało naturalnie poszukiwać poprzez doktryny różne, ale twierdzenia o dojściu do Prawdy, jej posiadaniu, bądź objawieniu Prawdy były traktowane jako niewczesne i nazbyt wyniosłe. Z pogardą spoglądano na religię żydowską jako nieusprawiedliwione roszczenie wiary i rozumu. Świat klasycznego antyku był uodporniony na pokusy fanatyzmu i walk religijnych z tej racji, że pośród rozmaitych wierzeń i dociekań nie akceptował wyróżnienia żadnego z nich[174]. Przesadą byłoby stwierdzenie, że chrześcijaństwo

[174] Podobnym był i jest, zdaje się, nadal świat kultury chińskiej liczący sobie kilka tysięcy lat. Przy całej odmienności kulturowej w Chinach istnieje od dawna zwyczaj łączenia rozmaitych wątków pochodzących z odmiennych religii czy tradycji filozoficznych. Można być zarazem buddystą, taoistą, wyznawcą konfucjanizmu, a do tego gorliwym zwolennikiem współczesnej technologii. W zetknięciu z Chińczykami chrześcijaństwo, które wymagało wyłączności i wyzbycia się jakichkolwiek innych wierzeń, bywało oceniane jako dogmatyczne zaprzeczenie pluralizmu pojętego na sposób chiński.

nie było tolerowane przez władze tylko z powodu swojego nietolerancyjnego charakteru, nie można jednak zaprzeczyć, że ów duch dogmatyzmu był jednym z czynników skłaniających do prześladowań.

Wszelkie wierzenia, ideologie, ruchy, które oznajmiają, że posiadły Prawdę i że gotowe są ją krzewić, stanowią zapowiedź krwawych represji[175]. I to nie tylko wobec tych, którzy nie mają życzenia poznać Prawdy, ale także wobec tych, którzy, znając Prawdę, pojmują ją opacznie, a więc wobec dysydentów, heretyków i schizmatyków. Historia chrześcijaństwa i Kościoła wypełniona jest nieustanną walką z pogaństwem i odchyleniami od prawowierności. Ze względu na potrzeby przyświecające temu opracowaniu niewiele miejsca poświęcono kwestiom dogmatów, kanonów ustalanych na kolejnych synodach, herezjom i walce z nimi. Warto jednak w zakończeniu zaznaczyć, że istniały niewyczerpane powody licznych herezji już w samej warstwie dogmatycznej[176]. Pomijając tak ważne artykuły wierzeń, jak działanie łaski, zakres wolnej woli jednostki, nieśmiertelność duszy, natura nieba itp. samo pojęcie Boga w prawowiernym chrześcijaństwie trynitarnym (wyznanie nicejskie) prowadziło do nieustannych niebezpieczeństw zboczenia z właściwej drogi, nawet przy zachowaniu dobrej woli. Poniżej jeden tylko przykład stwierdzający dogmat Trójcy, który narodził się dopiero w II wieku.

> ***Jedna istota w trzech Osobach***. *Bóg jest jeden i Bóg jest trójcą: Trójca Święta jest misterium jedności w odmienności i odmienności w jedności. Ojciec, Syn i Duch Święty są „jednej istoty", niemniej jednak każdy odróżnia się od dwóch pozostałych swymi cechami osobowymi. „Bóstwo jest niepodzielne w swych oddzielnych Osobach", bowiem osoby te są „zjednoczone bez pomieszania i różnią się bez podziału"; „Taki jest paradoks natury Bożej: różność [Osób] i Jedność [Bóstwa]".*

Zawarta w tych sformułowaniach sekretna tajemnica nie jest łatwa do rozszyfrowania, a jednocześnie daje nieustające powody do podjęcia prób rozszyfrowania. Przypuszczać wolno, że teolog dokonując prób rozumowego ogarnięcia tego artykułu wiary (co najmniej na pozór sprzecznego z matematyką i

---

[175] Jak stwierdza D. Hume, sekty o najbardziej subtelnych i filozoficznych doktrynach są przeważnie najbardziej nietolerancyjne; *Dialogi o religii naturalnej* (przekł. A. Hochfeldowa), Warszawa 1962 PWN

[176] Poza tą warstwą istniały jeszcze liczne odstępstwa odwołujące się do doczesnego funkcjonowania Kościoła, oceny zachowań „upadłych" wiernych w okresie prześladowań i wiele, wiele innych.

fizycznym ujęciem rzeczy) mógł się ustrzec błędu tylko, gdy swoją ostrożność posunął do granic możliwości[177].

Z drugiej strony warto i należy z naciskiem podkreślić, że doktryna chrześcijańska tak bardzo odmienna i obca tradycji klasycznej została jednak przez coraz liczniejszych przedstawicieli tej tradycji przyjęta i zaakceptowana. Nadużyciem byłoby twierdzenie, że chrześcijaństwo zostało narzucone światu grecko-rzymskiemu albo, że władza państwa narzuciła je arbitralną wolą. Owszem, chrystianizacja państwa była czynnikiem sprzyjającym chrystianizacji społeczeństwa. Bardzo prawdopodobnym, jeżeli ile nie pewnym jest jednakże, że przemiana ta dokonałaby się także bez oddziaływania czynników politycznych. Aktywność bardzo roztropnego władcy Juliana Apostaty (361-363) zmierzająca do renesansu pogaństwa, bądź, jak kto woli, ożywienia ducha antycznego, nie przyniosła spodziewanych efektów i widoczne było, że społeczeństwo ówczesnego czasu odeszło bezpowrotnie od ducha, który je pierwotnie ożywiał. Chrześcijaństwo dawało odpowiedź na duchowe potrzeby ówczesnych ludzi i spotykało się ze zrozumieniem, a nawet z niesłychaną adoracją. Liczne znane nam z zachowanych przekazów wiadomości o postawach ludzi tamtego czasu przekonują o tym dowodnie. Czynniki decydujące o takim właśnie trendzie duchowym i nastroju epoki są liczne i skomplikowanej natury, wątpliwe zresztą, żeby biorąc je łącznie pod rozwagę można było sporządzić wyjaśnienie fenomenu zwycięstwa chrześcijaństwa w ówczesnym świecie. Wystarczy oznajmić, że chrześcijaństwo było przyjmowane przez jednostki w skali masowej i że te aspekty, które czasem obecnie oburzają rozum i poczucie ludzkie, a mianowicie nietolerancja i sztywny dogmatyzm, wcale ówczesnym ludziom nie przeszkadzały, o ile nie porywały z większą jeszcze siłą.

Chrześcijaństwo zdobyło wysublimowane umysły Greków i Rzymian, a następnie umysły nieokrzesanych barbarzyńców, którzy zbudowali kulturę i cywilizację Europy wspartą na fundamentach chrześcijaństwa. Dla tych barbarzyńców kultura równoznaczna była w pełni z chrześcijaństwem, a cywilizacja znajdowała się wówczas w stanie podupadłym w rezultacie kilku wieków zamętu i zniszczenia.

---

[177] W literaturze patrystycznej przechowało się sporo świadectw informujących o zmaganiach z tajemnicą Trójcy. Św. Augustyn poświęca jej uwagę w ostatniej XIII księdze *Wyznań* (przekł. Z. Kubiak), Kraków 1994 Znak oraz w osobnym traktacie *O Trójcy Świętej* (przekł. M. Stokowska), Kraków 1996 Znak. Odmienne świadectwo zmagań daje Orygenes *O zasadach*, (przekł. S. Kalinkowski), Kraków 1996 WAM, ss. 86-87 i *Przeciw Celsusowi*, (przekł. S. Kalinkowski), Warszawa 1986 ATK, s. 388. Św. Atanazy bardzo szczerze wyznał swoje kłopoty rozumienia tajemnic boskich: im więcej rozmyślam, tym mniej pojmuję; Gibbon, *Zmierzch…*, t. II, s. 223

Należało dopiero na podłożu tego, co zostało z czasów rzymskich oraz w oparciu o dziedzictwo chrześcijańskie zbudować nową cywilizację europejską poczynając od żmudnego karczowania lasów północy przez strzeliste katedry gotyckie do ożywionej aktywności gospodarczej społeczności miejskich XIII-XIV w. i dalej do wyrafinowanej techniki naszych czasów. Chrześcijaństwo stanowi dla europejskich osiągnięć cywilizacyjnych kulturowe podłoże, dziedzictwo, które pobudzało i zaszczepiało pomysły i konstrukty cywilizacyjne. Ostatnia faza ewolucji europejskiej, którą w czasie długiego trwania[178] rozciągamy na ok. 500 ostatnich lat, odbywa się poprzez nieustającą rewizję samego dziedzictwa, a ostatnie 200-300 lat zaznacza się jako proces jego stopniowego usuwania. Konstrukty cywilizacyjne podkopują dziedzictwo kulturowe, kultura europejska zmienia swoją tożsamość. W okresie dominacji chrześcijaństwa Europejczycy byli zorientowani w swoich aspiracjach życiowych na odmienny od obecnie dominującego wzór kulturowy. Zbawienie duszy zostało zastąpione przez dążenie do sukcesu w wymiarze materialnym, a sfera duchowa jednostki ulega wyjałowieniu.

Zasadnym jest pytanie, czy rozwój cywilizacyjny może postępować dalej po usunięciu dziedzictwa kulturowego. Piszący niniejsze nie poważa się na nie odpowiedzieć, a przynajmniej uchyla się od odpowiedzi na tym miejscu. Jest jednak gotów zrobić użytek ze swojej skromnej wiedzy o kulturze, aby wskazać, że wszelka kultura stanowi, zwłaszcza w dobie powstania, niesłychanej wagi czynnik motywujący do przedsięwzięć w sferze cywilizacyjnej. Można to ująć inaczej: kultura napędza rozwój, choćby miał się on przejawiać w obszarze przedsięwzięć militarnych, jak w wypadku religii muzułmańskiej, która w krótkim czasie od powstania ogarnęła swoim zasięgiem znaczne obszary trzech kontynentów w wyniku podbojów przedsięwziętych w jej imię przez ludność koczowniczą, która uprzednio nie wniosła wiele do osiągnięć ludzkich. Warto wspomnieć także o stosunkowo szybkim rytmie rozwoju w dziedzinie nauki, techniki i handlu, jaki nastąpił w świecie muzułmańskim w okresie kilku stuleci pod wpływem islamu, by następnie pogrążyć się w stagnacji pod tym samym wpływem. Innym przykładem, dobrze znanym od czasów Webera (1864-1920), może być religijna motywacja działalności handlowej, która bardzo szybko

[178] Pojęcia czasu długiego i krótkiego trwania w historii wprowadza F. Braudel, *Historia i trwanie* (przekł. B. Geremek), Warszawa 1971 Czytelnik, ss. 46-89. Pierwszy charakteryzuje się oscylacją cykliczną, długofalowymi trendami i niewidocznymi na pozór konsekwencjami widocznych zdarzeń. Ten drugi to znajduje odzwierciedlenie w „historii wydarzeniowej".

doprowadziła do dominacji gospodarczej protestantów w Europie, a następnie w świecie na znaczny przeciąg czasu historycznego.

Kultura motywuje do nadzwyczajnej aktywności, lecz z drugiej strony stanowi czasem barierę dla niezbędnych zmian. Można wskazać na przykładzie tych samych protestantów, że ich oddanie dla cnoty oszczędności, niezwykle korzystne z gospodarczego punktu widzenia w pierwszej fazie rozwoju okazało się przeszkodą w fazie kolejnej, kiedy rozwój gospodarczy stawał się zależny od rosnącej konsumpcji. Można, zatem, skłonić się do przekonania o istnieniu relatywnego opóźnienia kulturowego[179] względem rozwoju cywilizacyjnego, który, aby się mógł dokonywać, musi przełamać opór własnej kultury.

Jeśli intuicje tu wyrażone są trafne, to należałoby uznać, że rozwój cywilizacji siłą rzeczy osłabia, jeśli nie usuwa podłoże kulturowe, na którym wyrasta. Chrześcijaństwo, choć stawiało na pierwszym planie zbawienie duszy, to przecież motywowało jednostki, i to niezwykle silnie, do osiągnięć w sferze materialnej, tzn. cywilizacji właśnie. Nie jest tak, jak dowodzono, że od samego początku tradycja chrześcijańska opóźniała bieg dziejów i że sprowadziła „wieki ciemne" na społeczeństwa Europy. Średniowiecze europejskie przygotowywało z uporem późniejszy cywilizacyjny pochód Europy[180]. Jest też prawdą, że każdorazowe spotkanie z odgrzebywaną przedchrześcijańską myślą antyczną przyspieszało ten pochód i jednocześnie skłaniało Europejczyków ku sprawom ludzkim, oddalając od boskich.

---

[179] W. F. Ogburn, *Hipoteza opóźnienia kulturowego,* w: (red.) Wł. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, *Elementy teorii socjologicznych,* Warszawa 1975 PWN, ss. 255-260. Ogburn prezentuje swoją tezę o opóźnieniu kulturowym na bardzo konkretnym przypadku gospodarki leśnej w USA. Można ją jednak rozciągnąć na przypadki o znacznie szerszym zakresie.

[180] J. Le Goff w wywiadzie dla pisma *Europa* 29(120) z 19 lipca 2006 dowodzi, że współczesny kapitalizm znajduje swój rodowód w średniowiecznym chrześcijaństwie, w usuwaniu przezeń blokad rozwojowych i przekreślaniu dawnych zakazów. Dla tej opinii można znaleźć uzasadnienie w kompletnie odmiennych losach tak ważnego wynalazku średniowiecza, jak zegar mechaniczny w świecie chrześcijańskim, chińskim i muzułmańskim; por. D. S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy* (przekł. H. Jankowska), Warszawa 2005 Muza, s. 71-73. Warto przy tym zaznaczyć, że konstruktorem pierwszego zegara mechanicznego był Gerbert z Aurillac, późniejszy papież Sylwester II (999-1003), znany także z organizacji Kościoła w Polsce i kanonizacji św. Wojciecha.

II. INDYWIDUALIZM W EURPOPEJSKIEJ KULTURZE

Kultura w epoce po-chrześcijańskiej

W okresie od upadku Cesarstwa Zachodniego do wystąpienia Lutra kultura europejska była do głębi i bez reszty przeniknięta duchem chrześcijańskim. Architektura, rzeźba, literatura, teatr średniowieczny, wychowanie, język, wrażliwość i moralność jednostek, obyczaje, ludzka praca, święta, posty, wyobrażenie świata, także władza i struktura społeczna uzyskiwały sens przez odniesienie do religii. Każdy z tych wytworów aktywności ludzkiej nosił piętno chrześcijańskie i z chrześcijaństwa czerpał inspiracje. Także, co warto odnotować, wewnętrzne ruchy oponentów wobec ustalonego porządku, przeciwstawiające się Kościołowi bądź hierarchii społecznej, czerpały natchnienie również z myśli chrześcijańskiej i do niej się odwoływały. Nieznane były ówczesnemu człowiekowi, z drobnym wyjątkiem kultury żydowskiej, jakiekolwiek ideologie czy nurty kulturowe, które byłyby nie-, poza- czy anty-chrześcijańskie. Nieznane były wówczas, nawet w pismach filozofów i twórców idei, takie prądy ideowe wpływowe w okresie późniejszym, jak nacjonalizm, tradycjonalizm, modernizm, liberalizm, socjalizm odwołujące się innego zasobu myśli niż ten, który ludziom nieodmiennie towarzyszył przez ponad tysiąc lat. Przeświadczenie zgodne z prawdą, że ten długi okres czasu ufundowany był na nienaruszalnym autorytecie tradycji jest dziełem myśli późniejszego czasu, kiedy tradycje już się chwiały. W Średniowieczu nie było tradycjonalistów w sensie ideowym z tej racji, że nie było też tych, którzy tradycję naruszali[181].

W tym sensie istniała absolutna i uniwersalna jedność kulturowa. Ludzie kultury europejskiej tamtego czasu znali tylko jeden wzór życia, który przekazywali swoim potomkom. Wzór ten, jakkolwiek zróżnicowany społecznie ze względu na hierarchię stanową, był upowszechniony przestrzennie na całym obszarze chrześcijaństwa łacińskiego. Różnice lokalne sprowadzały się do akcydensów nie obejmując istotnych przejawów życia. Jedność i wspólność kultury jako wzoru

[181] W pewnej mierze kupcy zależni od rynków zagranicznych odróżniali się na tle miejskiej społeczności lokalnej; por. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy,* Warszawa 1974 PWN, ss. 388-458

życia odróżnia wyraźnie średniowieczny etap ewolucji europejskiej od współczesnych procesów integracyjnych. Te stanowią odwrócenie jedności osiągniętej w Średniowieczu. Obecnie dąży się do unifikacji gospodarczej, prawnej i politycznej, której w Średniowieczu właśnie nie było, przy zachowaniu różnorodności w sferze kulturowej. Z tych powodów europejska dominacja uniwersalnego chrześcijaństwa nie może uchodzić za prefigurację współczesnych tendencji unifikacyjnych. Jedność Europy chrześcijańskiej, owej według św. *Augustyna respublica christiana* opierała się nie na podpisanych traktatach czy uzgodnieniach, lecz na wewnętrznym przeżyciu jednostek i środowisk, jedności wspartej o wspólnotę wiary i praktyki religijnej[182].

Pomimo tak głęboko sięgającego przenikania wiary w mentalność i zwyczaje ludzi Kościół powstrzymywał się od tworzenia cywilizacji typu sakralnego i nie skorzystał z wzorów żydowskich czy muzułmańskich, według których życie świeckie w całości jest regulowane przez nakazy religijne i święte księgi. Za przykład może posłużyć prawo i jego rozwój od czasu powołania fakultetu na uniwersytecie w Bolonii (od XI w.). W Europie chrześcijańskiej nie tworzono sakralnego prawa świeckiego na wzór prawa mojżeszowego czy szariatu, a prawo kanoniczne dotyczyło spraw ściśle wewnątrzkościelnych. Niewątpliwie dziedzictwo prawa rzymskiego przyczyniało się do poszerzania autonomii sztuki prawniczej, ale też sfery świeckiej wobec porządku sakralnego. W swym oddziaływaniu Kościół dążył jedynie do tego, aby wszelkie prawa nie stanowiły antytezy moralności, nie dążył natomiast do sakralizacji prawa. Jest to ważna różnica, która ostatecznie okazała się decydującą dla odmiennych ewolucji świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego. Często podkreślana zależność filozofii i nauk od autorytetów wiary w okresie scholastyki nigdy nie posunęła się tak dalece, by unieruchomić samodzielne poszukiwanie prawdy i rozstrzyganie problemów czysto logicznych, jak w okresie sporu o uniwersalia. Kościół tworzył pewne zasady ogólne w oparciu o ewangelie jako drogowskaz poszukiwań, natomiast ich stosowanie i rozwinięcia pozostawione zostały twórczości wspólnot i jednostek[183]. Kościół nie dostarczał gotowych rozwiązań, choć prawdą jest, że występował jako instytucja w roli strażnika całości i że funkcje kontrolne sprawował czasem nazbyt drobiazgowo. Jest jednak wyjątkową przesadą często

[182] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 290

[183] Bywało, że i klasztory pełniły funkcje instytucji kredytowych w XI-XII w.; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy,* cyt. wyd., s. 97. Przedsięwzięcia tego rodzaju mogą prowadzić do sugestii, że powolny rozwój instytucji kapitalistycznych dokonywał się już w głębokim Średniowieczu. Takiej tezy istotnie Le Goff broni. Wykazuje on z przywołaniem autorów angielskich, że i zamożniejsi chłopi w Anglii XIII w. jako *warrantors* pełnili funkcje kredytowo-lichwiarskie wobec wspólnot i gmin; *tamże,* s. 293

spotykane twierdzenie, że swoje powołanie interpretował w duchu hamowania rozwoju i postępu.

Z drugiej strony Kościół reprezentowany przez papiestwo zachował niezawisłość wobec świeckiej władzy państwowej. To był czynnik odróżniający sytuację chrześcijaństwa łacińskiego od chrześcijaństwa bizantyjskiego. Ścisła symbioza kościoła i państwa w Bizancjum i pochodnych tworach państwowo-kościelnych, jak Rosja służyły całkowitemu podporządkowaniu ludności hierarchii wyniesionej ponad lud. Natomiast w chrześcijaństwie łacińskim realizowała się historycznie pierwsza w dziejach Europy formuła podziału władz na świecką i duchową. Z jednej strony uchroniło to Kościół przed zakusami cezaropapizmu, a z drugiej pozwalało ludności uczestniczyć do pewnego stopnia w grze o wpływy, jaką prowadziły ze sobą jawnie lub skrycie władze państw i Kościoła. Chrześcijaństwo łacińskie nie było monolitem, w odróżnieniu od chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Do pewnego stopnia było otwarte na wpływy pochodzące z zewnątrz i zdolne do inkorporacji tych wpływów. Przykładem mogą służyć arystotelizm, arabskie innowacje intelektualne, a w dobie renesansowej cała tradycja antyczna.

Podobnie jak wszystkie kultury ówczesnego czasu, kultura Europy chrześcijańskiej była zamknięta na wpływy zewnętrzne, pozbawiona kontaktów z innymi kręgami kulturowymi wyjąwszy wyprawy krzyżowe i odległe podróże kupców. Była to zarazem kultura w niewielkim stopniu interesująca się tym, co ma miejsce poza jej granicami[184]. Ok. roku 1500 Europa chrześcijańska przechodziła przez pierwszy poważny kryzys wewnętrzny. Dokonania i przemiany cywilizacyjne, a także wewnętrzne konflikty europejskie w następnych stuleciach są nieuchronnym następstwem tego kryzysu. W takim właśnie rozumieniu są one omówione w następnych rozdziałach.

Co się jednak stało z tą europejską jednością kulturową w stuleciach następnych, w epoce po-chrześcijańskiej? Wyrażenie to z racji zawartej w nim dosadności nie jest w pełni uprawnione. Po pierwsze, stulecia XVI i XVII były okresem, w którym stężenie wrażliwości chrześcijańskiej[185] było nawet większe niż w

[184] W odróżnieniu od pątników pielgrzymujących do św. Jakuba w Compostelli ci, którzy zapuszczali się poza granice świata chrześcijańskiego, jak misjonarze czy kupcy cieszyli się opinią prawdziwych awanturników i ludzi wielkiej przygody; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy,* cyt. wyd., s. 148

[185] Z dzisiejszej perspektywy trudno uwierzyć, jak wielką rolę w konfliktach sumień odgrywały drobiazgi np. z zakresu liturgii czy rytuału. Ogromna praca protestanckiego historyka J. H. Merle d'Aubigne, *Historia reformacyi szesnastego wieku*, Cieszyn 1886 (reprint) zawiera mnóstwo przykładów tego rodzaju konfliktów. Jeszcze ciekawszym przypadkiem była reforma Nikona w rosyjskim Kościele Prawosławnym (od 1652). Drobne zmiany spowodowały prawdziwy rozłam w Cerkwi, a następnie stosy, prześladowania,

Średniowieczu, a manifestacje odrzucenia innowierców, choć chrześcijan, osiągały szczyty. Różnica polega na tym, że w tych wiekach naznaczonych piętnem religijnym nie było już jednego chrześcijaństwa obrządku zachodniego i jednego autorytetu, który w jego imieniu przemawiał. Poczynając, natomiast, od XVIII w. kultura europejska coraz śmielej odrzuca dziedzictwo chrześcijańskie jako krępujące, w opinii myślicieli Oświecenia, cywilizacyjny rozwój. Po wtóre jednak, nie jest wcale pewne, że to deklarowane odrzucenie chrześcijaństwa jest rzeczywiście zerwaniem z ciągłością tradycji. Przyjmując, że jest to jednak zerwanie z fundamentalną dla Europy tradycją, to, jaką stała się europejska kultura w następstwie tego procesu? Jeżeli jej esencją nie jest już chrześcijaństwo, to cóż nią jest?

Oznajmienie, że współczesna kultura europejska osadzona jest na różnorodności rozmaitych tradycji, których chrześcijaństwo jest jedną z wielu obok tradycji antycznej, tradycji narodowych, laickich nurtów itp. zdaje się oczywistością. Niemniej jednak istnieje chyba wspólna podstawa tej różnorodności, wspólny mianownik, pod który podciągnąć się da tak liczne elementy, które kulturę Europy nowożytnej i współczesnej stanowią. To podstawą jest jednostka ludzka, która sama kształtuje własny wzór życia i decyduje, z których ewentualnie tradycji, żywych czy martwych, ma skorzystać i czy w ogóle skorzystać z tradycji jakichkolwiek. Ewolucja kultury europejskiej przebiega ku postępującej emancypacji jednostki z jej licznych uwikłań we wszystkich sferach życia: od zależności politycznych, gospodarczych, od autorytetów duchowych, od zniewalających więzi społecznych, upowszechnionych obyczajów czy presji opinii publicznej. Jednostka ma być w pełni autonomiczna i wolna, wyposażona ponadto w liczne uprawnienia, z którymi się po prostu rodzi. W języku religii ten sam proces można przedstawić jako ewolucję od transcendencji do immanencji, od Boga jako nieodłącznego towarzysza ludzkiego losu do człowieka, który odważył się opierać wyłącznie na własnych siłach ryzykując, jednak, samotność.

Indywidualizm jest najbardziej uderzającym rysem kultury europejskiej w epoce po-chrześcijańskiej (ze wszystkimi zastrzeżeniami, jakie termin ten może rodzić). Jest jednak pewien problem. Indywidualizm, choć ma podbudowę w dawnej klasycznej kulturze grecko-rzymskiej, jest mocno osadzony w tradycji

---

mnożące się sekty staroobrzędowców (raskolników) itp. Por. (red. T. Dowley), *Historia chrześcijaństwa,* Warszawa, 2002 OW Vocatio, ss. 482-485. Natomiast znacznie donioślejsze zmiany, jakie wniósł Vaticanum II (1962-1965) spowodowały tylko odłączenie się szczupłego liczebnie Bractwa św. Piusa X. Zestawienie tych przykładów ilustruje dobrze zmiany nastawienia epok wobec doznań religijnych.

chrześcijańskiej właśnie. Choć tej tradycji bywał często przeciwstawiany, do czego zresztą Kościół się przyczyniał, to jednak właśnie chrześcijaństwo było glebą, na której indywidualizm wyrastał. Po wtóre i chyba ważniejsze, żadna w pełni rozwinięta kultura w świecie poza-chrześcijańskim, nie ma najmniejszego zrozumienia dla indywidualizmu i praw jednostki. Za oczywiste się wydaje w Chinach, Japonii, Indiach, w świecie muzułmańskim, że jednostka jest integralną częścią wspólnoty z zobowiązaniami wobec niej i sankcjami, jakimi wspólnota może jednostce grozić w wypadku jej niesubordynacji. Indywidualizm zdaje się być fenomenem swoiście europejskim czy raczej zachodnim z uwagi na jego najwyższe stężenie w kulturze amerykańskiej i z tej racji w chrześcijaństwie mocno zakorzenionym.

Z uwagi na doniosłość pojęcia należy poddać je definicji, dzięki której różnice kultur Zachodu i Wschodu w zakresie ujęcia pozycji jednostki nie wzbudzą zastrzeżeń. Pojęcie indywidualizmu w sensie kulturowym (bo przecież słowo to występuje w różnych uwikłaniach znaczeniowych) odnosi się do wzoru działania i systemu wartości, w którym jednostka występuje jako wyłączny podmiot własnych decyzji nie krępowanych przez jakikolwiek autorytet, wspólnotę czy władzę publiczną. Definicja ta opisuje stan postulowany przez współczesny zachodni wzór kulturowy, nie jest natomiast opisem empirycznym. W obecnej kulturze Zachodu jednostka ma pełne prawo do własnej autonomii, do oparcia się w aktach woli i czynu wyłącznie na autorytecie własnego rozumu, nie znaczy to jednak, że jednostka jest w każdej sytuacji gotowa z tego prawa skorzystać. Uznaje się tym samym, że podległość autorytetom zewnętrznym bądź wspólnocie w działaniu jest następstwem własnej autonomicznej decyzji jednostki, a nie determinacji kulturowej. W tym sensie jednostka posiada także prawo do przeciwstawienia się czy nieliczenia się z ogólnie przyjętymi normami postępowania ryzykując, oczywiście, negatywny osąd społeczny czy inne, bardziej surowe sankcje.

Opisany powyżej indywidualizm jest wytworem specyficznej ewolucji kultury europejskiej od chrześcijańskich korzeni do naszych czasów. W tej ewolucji rodziła się powoli coraz to obszerniejsza sfera autonomii indywiduum względem wspólnot, instytucji, struktur władzy i autorytetów. Podobny proces nie miał miejsca w kulturach Wschodu, co dokumentują wszyscy piszący interesujące książki o tych kulturach. Przykładowo, w kulturach konfucjańskich kładzie się nacisk na rygorystyczne zobowiązania jednostki wobec wspólnoty, władzy, a nawet wszechświata, którego harmonię są w stanie zachwiać nieprzemyślane

czyny jednostki. Wszystko to jest dodatkowo opakowane w misterne wzory okazywania szacunku i obowiązkową etykietę. To nie jest kulturowa gleba dla ukształtowania się indywidualizmu. W Japonii, najbardziej zaawansowanym cywilizacyjnie kraju kręgu konfucjańsko-buddyjskiego, jednostka nadal traktuje korporację gospodarczą jako rodzinę, do której włącza się spontanicznie, z niekłamanym szacunkiem dla hierarchii i wobec której ma zobowiązania, które winna spłacić. Jest to godne uwagi, ponieważ region opanowany przez wzory konfucjańskie wykazuje nieprzeciętną dynamikę wzrostu gospodarczego bez jakiegokolwiek udziału indywidualizmu, a nawet z brakiem dlań zrozumienia. Wygląda na to, że kraje tego regionu świetnie się rozwijają w następstwie przeszczepu zachodniego systemu prawnego, nowoczesnej nauki i kultury biznesu z ominięciem indywidualizmu, który w Europie był kulturowym warunkiem niezbędnym tych samych osiągnięć cywilizacyjnych. Innymi słowy, w Europie wytworzyła się kultura prorozwojowa wskutek ewolucji od chrześcijaństwa do indywidualizmu jako wzoru dominującego. Swoje osiągnięcia cywilizacyjne Europa zawdzięcza postępującej autonomii jednostki. Na Dalekim Wschodzie indywidualizm nie okazał się już niezbędny dla wytworzenia się prorozwojowej (dla rozwoju cywilizacji) kultury. Prawdopodobnie zresztą, indywidualizm stałby się na gruncie kultury konfucjańskiej przeszkodą w rozwoju, czego na Zachodzie pospolicie się nie rozumie.

Wracając do definicji indywidualizmu, należy z naciskiem stwierdzić, że w sensie wyżej opisanym nie oznacza on zróżnicowania indywiduów, co ma przecież miejsce w każdej kulturze, lecz kulturowo gwarantowaną autonomię indywiduów. Nie jest również tak definiowany indywidualizm tożsamy z nonkonformizmem. Należy odróżnić nałożony na jednostkę wzór kulturowy od postawy definiowanej w psychologii czy socjologii jako postawa nonkonformisty, ekscentryka, innowatora czy dewianta. Amerykanie są największymi indywidualistami, co wymusza na nich wzór kulturowy, ale są też bardzo konformistyczni[186] i prawdopodobnie wysoka gotowość do konformizmu grupowego jest pozytywnie skorelowana z indywidualizmem kulturowym. Podatność Amerykanów na kampanie przeciw rozmaitym dyskryminacjom (rzeczywistym bądź urojonym), przeciw paleniu tytoniu itp. mogą utwierdzać w tym przekonaniu.

[186] Interesujące eksperymenty psychologów społecznych wykazujące skłonność do przyjęcia postawy konformistycznej wykazały, że ta skłonność jest u Amerykanów większa niż u innych nacji. Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna,* Warszawa 1995 PWN, ss. 40-41; także S. Milgram, *Nationality and conformity,* Scientific American 205(5)/1961, ss. 45-61

Wreszcie, pochodnymi konsekwencjami tak zdefiniowanego indywidualizmu są w kulturze Zachodu konstytucjonalizm, liberalizm, prawa człowieka, równość, wolność, rządy prawa, demokracja i wiele podobnych idei, potraktowanych ryczałtem jako atrakcyjne. Te mogą uchodzić za konsekwencje oczywiste, lecz w nie mniejszym stopniu konsekwencjami indywidualizmu są derywaty oderwane od porządku prawno-politycznego, jak racjonalna postawa w myśleniu i działaniu, wolny rynek czy mobilność w strukturze społecznej. W ogólności jednak, większość osiągnięć w kulturze Zachodu jest następstwem powolnego wzrastania wzoru indywidualistycznego już od Średniowiecza. Istotne jest także, że zagrożenia dla tej kultury wynikają również z indywidualizmu.

Jednostka i wspólnota

W starych kulturach, bez wyjątku opartych na wytwórczości rolniczej jednostka jest wszędzie, nie wyłączając kultury europejskiej, zanurzona we wspólnocie. Jej wynurzenie się ze wspólnot w Europie było wynikiem długiego procesu rozwojowego dokonującego się wraz z poszerzaniem się indywidualizmu. Zdaje się, że podobny proces nie ma w ogóle miejsca w poza-europejskich, inaczej, poza-chrześcijańskich kulturach bądź też ma miejsce w bardzo ograniczonym zakresie.

W Średniowieczu niezaprzeczalnie dominuje wspólnota, grupa czy wszelkie byty zbiorowe określane wtedy ogólnym mianem *universitates* i łączące je więzi. Początkowo najważniejszym spośród nich, zwłaszcza wśród nobilów, jest ród ze specyficznymi dlań pojęciami honoru, wierności i zależności, jak również z częstą, a skrytą rywalizacją. Stopniowo wraz ze społeczeństwem feudalnym tworzyły się odmienne niż ród ośrodki społecznej integracji oparte bądź to na zależności pionowej bądź poziome więzi w ramach wspólnot terytorialnych, parafii, zakonów, cechów, bractw czy powstających uniwersytetów i wiele jeszcze innych. Jednostka jest wszędzie przypisana do ciała społecznego, w którym harmonia i zgodność mniemań cieszą się aprobującą opinią, a jakakolwiek niezgoda i rozmaitość zdań rodzą podejrzenia. W ciałach społecznych, kolektywach społeczeństwo budowało swoją jedność i zwartość. Ale nawet w tamtych czasach, gdy indywiduum podszyte było aurą podejrzenia, człowiek

wyzwolony z kolektywu jawił się jako osobnik sprytny i zaradny i z tego powodu był pierwszorzędnym kandydatem na szubienicę[187].

A jednak historia Europy poczynając od czasów średniowiecznych jest historią, jak to Fernand Braudel pokazuje, nieprzerwanej walki o wolności czy swobody (w liczbie mnogiej właśnie jako *libertates,* a nie *libertas*) bądź jeszcze inaczej, walki o przywileje, które są niczym innym, jak partykularnymi swobodami, którymi cieszyć się może obdarzona nimi zbiorowość[188]. I to właśnie zbiorowość, kolektyw, a nie jednostka, która o indywidualne swobody dobija się w znacznie późniejszym czasie, ale właśnie na gruncie wypracowanym przez zbiorowości. Podobnego dążenia nie notuje przywołany autor w historii innych kultur. Nigdzie poza Europą władza centralna nie miała przeciwwagi w postaci zorganizowanych sił społecznych. Otóż owe swobody lub inaczej przywileje wykazywały w miarę trwałą, choć oczywiście z przejściowymi regresami, tendencję do poszerzania się, kosztem państwa i sfery publicznej. To jest podstawowa tajemnica dynamiki historii europejskiej, w której klasy, bractwa, wspólnoty uzyskują rozmaite przywileje od władzy, a ostatecznym rezultatem jest dopominanie się przez jednostki wolności podobnych od państwa i wspólnot.

Ten czynnik dynamiki europejskiej, inaczej czynnik przeciwważenia wzajemnego wpływów mocno ograniczonej władzy centralnej i sił społecznych, nade wszystko rycerstwa przekształcającego się później w nobilitowaną szlachtę, ale także duchowieństwa, następnie mieszczaństwa i w skromnym zakresie chłopstwa nawet (ludności poddanej)[189] jest niewątpliwie związany z pewnymi aspektami feudalnego ustroju senioralnego. Od czasów Monteskiusza utrzymuje się (choć, zdaje się, nie przeważa) pogląd o swoistości i oryginalności europejskiego feudalizmu, który zdaniem autora *O duchu praw* nie miał miejsca w pozostałych obszarach globu, a i nie wszędzie w Europie osiągnął formy w pełni wykształcone. Nowsi autorzy znajdują analogie dla europejskiego feudalizmu jedynie w Japonii[190], która jednak pozostawiała boską władzę cesarza poza hierarchią hołdów.

---

[187] Le Goff, *Kultura….* s. 292

[188] F.. Braudel, *Gramatyka cywilizacji,* Warszawa 2006. Oficyna Naukowa, s. 343

[189] Jest rzeczą oczywistą, że niekiedy swobody (przywileje) nadane przez władcę szlachcie pogarszały położenie innych stanów, które jednak również dopominały się pewnych swobód dla siebie. Jest także oczywiste, że w tej grze wyższe warstwy ludności znajdowały się w lepszej pozycji, co jednak budziło, z drugiej strony, sprzeciw i protesty.

[190] M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne,* Warszawa 1981 PIW, ss. 647-648. Bloch wskazuje również, że w Skandynawii, Fryzji i Irlandii feudalizm się w ogóle nie ukształtował; tamże, s. 645.

Tym, co jest charakterystyczne dla Europy i Japonii epoki Edo, to istnienie specjalnej warstwy zawodowych wojowników obdarzonych dumą i zaszczytnym obowiązkiem służby zbrojnej, ale też stanowiącym bezpośrednie zaplecze władzy, wyłaniające z siebie radę stale rezydującą przy monarsze. Pojawienie się tej warstwy w Europie związane jest z upadkiem państwowości typu rzymskiego (jedynie znanego wzoru państwa) z jednoczesną destrukcją więzi opartych na pokrewieństwie. Siłę państwa i potęgę rodów zastępowała lojalność oparta na dobrowolnej umowie komendacji, w której wolna jednostka oddaje się pod opiekę możnego seniora otrzymując lenno w zamian za dożywotnią i wierną służbę. Zwyczaj, czy raczej akt cywilno-prawny zrodził się w monarchii Karolingów w połowie VIII w., a nadawano mu wyjątkowo uroczystą i ceremonialną oprawę hołdu. Osobisty charakter umów podkreślany był przez bezpośredni kontakt dwojga ludzi stojących naprzeciw siebie twarzą w twarz, a składanej przysiędze, oprawionej w sakralną formę, towarzyszyło mistyczne przeżycie.

Warto zwrócić uwagę, że relacje senior-wasal pozbawione były, poza uroczystym rytuałem, wszelkich form przymusu typu państwowego czy wynikającego z więzi rodowej. Były to stosunki oparte na honorowej umowie wolnych i szlachetnie urodzonych ludzi, której złamanie przez którąkolwiek ze stron odczytywane było jako hańba. Cała hierarchia zależności wasalno-senioralnych nie była w pełni państwem, nie była także strukturą rodową. Był to ustrój oparty na więzi i zależnościach osobistych. Jego fundamentem było coś tak ulotnego, jak wola dotrzymywania umów, lojalność, honor i wierność, wsparte jednak dodatkowo na bojaźni Bożej, która w ówczesnym świecie posiadała jeszcze swoją cenę. Mimo to lojalność jako spoiwo społeczne jednoczące różne grupy społeczne, mające wprowadzać ład i zapobiegać dezintegracji, wykazała swoją skuteczność na zaledwie kilka stuleci. Kryzys rozpoczął się od połowy XIII w.[191] Ustrój oparty na osobistej lojalności stopniowo ewoluował w kierunku racjonalnie ujętych zobowiązań w rodzaju powiązania liczby rycerstwa wystawionego przez wasala z obszarem przydzielonego lenna, zaczęły się pojawiać także opłaty finansowe w miejsce nadań ziemskich.

Taka forma organizacji społecznej wolnych ludzi, związanych wzajemnymi zobowiązaniami, zagwarantowanymi mocą przysięgi nie istniała w innych kręgach cywilizacyjnych, a zbliżony kształt można zaobserwować jedynie w dziejach

[191] M. Bloch, *tamże,* s. 598 i nast.

Japonii[192]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ta warstwa zbrojnych jest świadomą swoich praw i obowiązków, a czerpie poczucie własnej godności ze świadomości dobrowolnego ich przyjęcia, tym samym osobistej wolności. W krajach, gdzie warstwa taka nie istniała, poddani centralnej władzy państwowej stanowili niezróżnicowaną, labilną masę, pozbawioną jakiegokolwiek znaczenia bez szans na stanie się podmiotem zmian w państwie. Nawet wyróżniona pozycja urzędników rekrutowanych w drodze egzaminów w dawnych Chinach, nie mogła stanowić jakiejkolwiek przeciwwagi wobec woli niebiańskiego cesarza, nie był to, bowiem, element choćby w przybliżeniu równorzędny wobec władcy.

Jakkolwiek znaczący wasale, książęta i baroneci służyli wiernie monarsze, to jednak posiadali prawo oporu i sprzeniewierzenia się przysiędze wierności wówczas, gdy władca działał wbrew prawu. To prawo zapowiedziane już w przysięgach strasburskich Karola Łysego (843) i w *Zwierciadle Saskim* (prawo zwyczajowe spisane w pocz. XIII w.) ucieleśnia się w pierwszych swobodach wywalczonych przez nobilów (w pewnej mierze także w interesie innych grup, jak stan miejski) w różnych monarchiach europejskich i na różnych obszarach: *Wielka Karta Swobód (*1215*)*, węgierska *Złota Bulla* z prawem rokoszu przeciw władcy (1220), przywilej szlachty brandenburskiej, aragoński akt jedności, karta brabancka i wiele innych[193].

Tak, zatem, postępowały w społeczeństwie swobody arystokracji, górnych pięter społeczeństwa. Ale wartość przysięgi nie ograniczała się bynajmniej do tych warstw. Komuny miejskie stosowały na szeroką skalę przysięgę wzajemną stanowiącą zaprzysiężenie obywateli w społeczności. W odróżnieniu od przysiąg wasalno-senioralnych opartych na posłuszeństwie, te były równoprawne o więziach poziomych. Wolności i przywileje miast, a w ich obrębie korporacji rozmaitych to dobrze znana historia, będąca zresztą przedmiotem osobnego

---

[192] Specyfikę feudalizmu japońskiego wywodzi się z niekonsekwentnych prób kopiowania chińskich instytucji państwowych z okresu dynastii Tang (618-907). Według tych wzorów gwarantowana była niebotyczna władza cesarza – syna Nieba, jednakże w Japonii nie udało się stworzyć służącej państwu klasy urzędników-literatów będącej podstawą stabilnej administracji w Chinach. Pustkę wypełniła klasa ambitnych wojowników *bushi*, zwalczających się nawzajem, lecz w oparciu o kodeks honorowy. W efekcie cesarz-*mikado* panuje, lecz nie rządzi, a realną władzę sprawują *szogun* i arystokraci-wojownicy, *daimiowie* mający do dyspozycji zhołdowanych samurajów*;* por. F. Braudel, *Gramatyka….* ss. 312-313

[193] M. Bloch, *Społeczeństwo…,* s. 654 Ustrój feudalny, bardziej związany z ziemią niż z człowiekiem, *„…choć tak bezwzględny dla maluczkich, naprawdę przekazał naszym cywilizacjom coś, co chcielibyśmy utrzymać przy życiu*"; s. 655 Oto tekst średniowiecznej przysięgi szlachty aragońskiej: *My, równie szlachetni ja ty, przysięgamy tobie, któryś nie jest od nas lepszy, że przyjmiemy cię jako naszego króla i suwerennego pana, pod warunkiem, że będziesz przestrzegać wszystkich naszych statutów i praw. W przeciwnym razie cię nie uznamy.*

rozdziału. Tu wystarczy tylko zasygnalizować, że potęga społeczności miejskich niekiedy, jak w Italii czy później w Zjednoczonych Prowincjach Niderlandów przyćmiewała potęgę państw czy księstw.

Natomiast chłopstwo w początkach feudalizmu otrzymywało za pracę zamiast wynagrodzenia, niemożliwego ówcześnie, nadania ziemi obciążonej powinnościami, co ściśle rzecz ujmując, stanowiło lenno. W tym wypadku, jednakże, lenno to było narzędziem przytwierdzenia do ziemi. Ale i chłopstwo uczestniczy w procesie wywalczania swobód. Już od XI wieku praktykowane jest w zachodniej części świata łacińskiego oddawanie ziemi rolnikom za cenę niezbyt wygórowanych opłat wnoszonych raz w roku odstępującym właścicielom. Czynsze, raz ustalone, nie były indeksowane pomimo dewaluacji pieniądza, stąd warunki były dla chłopów bardzo korzystne. Naturalnie, jednak, bez gwarancji prawnych[194]. To właśnie wraz z przemianami w duchu kapitalistycznym (od XVI w.) następuje rugowanie chłopów z ziemi, a w Centralnej i Wschodniej Europie wtórne poddaństwo w związku z otwierającymi się rynkami na zboże, które przetrwa do XIX wieku. W tym właśnie okresie od XVI wieku następuje rozwidlenie dróg rozwojowych Wschodu i Zachodu świata łacińskiego.

W okresie długiej walki o swobody i przywileje klas, wspólnot i korporacji wolność jednostki w ogóle nie była podnoszona. Jest prawdą, że w okresie Renesansu podkreślano wartość egzystencji indywidualnej w duchu humanistycznym, jednak myśli tego rodzaju nie prowadziły do uzasadnień praw jednostki w jakimkolwiek sensie słowa. Ruch reformacyjny poszedł dalej, domagając się zagwarantowania prawa do indywidualnej interpretacji objawienia. Nie wychodził jednak poza zasady wolności religijnej, a tam gdzie protestanci sprawowali rządy, wcale nie zamierzali gwarantować wolności wyznania papistom czy konkurencyjnym prądom Reformacji. Mimo, zdawałoby się, braku zapowiedzi w sferze myśli, filozofia XVII wieku rozpoczyna rozważania niespotykane od czasu greckich sofistów: jak jest możliwe społeczeństwo, skoro każdy człowiek stanowi samodzielną, oddzieloną od innych jednostkę[195]. Zapewne w ówczesnych warunkach zaszły jakieś zmiany, zwłaszcza w gospodarce, w wyniku których jednostka dotąd przynależna do licznych wspólnot uzyskała wolność wyboru w życiu codziennym w skali pozwalającej na

[194] F. Braudel, *Gramatyka…* s. 344-345. Tam też Braudel cytuje wypowiedź Henri Pirenne'a: *„Byliśmy wolni już w XII wieku”.*
[195] Tak mniej więcej brzmiało pytanie księżniczki Elżbiety skierowane do Kartezjusza; F. Braudel, *tamże,* s. 353.

postawienie tak hipotetycznego pytania sugerującego niezależną egzystencję indywidualną. Pytanie to pojawia się w XVII wieku uparcie u filozofów, jak Hobbes czy Locke, prawników, jak Grocjusz czy historyków, jak Pufendorf.

W każdym razie refleksja nad człowiekiem jako niezależnym, pierwotnie poza-społecznym bytem zbiega się w czasie z pojawieniem się ludzi żyjących na marginesie społeczeństwa, jak emigrant do Nowego Świata, innowierca w środowisku wyznającym jedną wiarę, żołnierz zaciągający się do armii najemnej, włóczęga, żebrak, przestępca, obłąkany. Wprawdzie tych elementów, później opisywanych jako „ludzie zbędni" lub „ludzie luźni"[196] nie brakowało i w okresach wcześniejszych, jednak były one włączone w organizm społeczny dzięki wysiłkowi Kościoła, zakonów żebraczych, zakonów rycerskich i podobnych instytucji chrześcijańskich i żyły w cieniu bożego miłosierdzia, wspomagane w imię boże. Wiek XVII zmienia nastawienie. Ludzi luźnych traktuje się jako margines społeczny, który należy pozbawić wolności i izolować. Historia wolności indywidualnych rozpoczyna się długotrwałą akcją represyjną wymierzoną w wolność jednostek żyjących poza społeczeństwem[197].

Jakkolwiek większą część historii Europy w zakresie walki o wolności zajęły zabiegi o poszerzanie swobód zbiorowych, korporacyjnych, to jednak sam ten proces należy potraktować jako przygotowanie do uzyskania swobód indywidualnych. Powtórzyć wypada, że w głębokim Średniowieczu umowa wiążąca osobiste stosunki zależności seniora i wasala była umową zawieraną przez jednostki, że zatem proces indywidualizacji ma miejsce od samych początków ustroju feudalnego. W miejskich społecznościach przysięga wiążąca mieszkańców miasta zaprzysiężonych w gminę zawierana jest przez poszczególne jednostki posiadające prawo obywatelstwa. Każdy z obywateli stanowiących wówczas mniejszość mieszkańców miast czuł się przynależny do wspólnoty i nie zabiegał o niezależność własną, znajdując we wspólnocie oparcie i siłę zbiorową. Wspólnota uzyskiwała odrębne prawa i niezależność od władzy zwierzchniej często w drodze wymuszenia i uzurpacji. Reasumując, zatem, już w granicach świata średniowiecznego, w którym jednostka była przypisana do licznych wspólnot, miał miejsce w pewnym zakresie proces indywidualizacji, a w każdym

[196] por. St. Czarnowski, *Ludzie zbędni w służbie przemocy, w: Dzieła, t. II,* Warszawa 1956. N. Assorodobraj, *Początki klasy robotniczej,* Warszawa 1946, SW Czytelnik. Część I jest poświęcona analizie „ludzi luźnych" w epoce stanisławowskiej.
[197] por. studium M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu,* Warszawa 1987

razie był on przygotowaniem niezbędnym dla indywidualizmu, który w okresie kryzysu świata średniowiecznego w pełni, acz stopniowo, się uwierzytelniał.

W tym procesie, którego finalnym stanem jest pełny triumf zasad indywidualizmu, stopniowemu uwiądowi ulega sama wspólnota. Można sformułować regularność, której treść brzmiałaby następująco: im większy zakres autonomii posiada jednostka we wspólnocie, tym bardziej wspólnota przekształca się w zrzeszenie. Wspólnotę określimy jako jedność organiczną gromady ludzkiej, w której wola pojedynczego osobnika jest wyłącznie pochodną woli gromady, zrzeszenie zaś jako gromadę będącą wyłącznie następstwem woli osobników.

W literaturze socjologicznej sygnalizowany proces na terenie Europy opisywany bywał rozmaicie jako właśnie ewolucja od wspólnot do zrzeszeń (Toennies)[198], od grup pierwotnych do wtórnych (Cooley)[199], jako zanik „ciał pośredniczących" między indywiduami a rządem (Tocqueville)[200] bądź wreszcie jako uwiąd więzi społecznych i postępująca anomia (Durkheim)[201]. W gruncie rzeczy wszystkie te klasyczne socjologiczne analizy opisują ten sam proces ewolucyjny przy użyciu zróżnicowanych pojęć i położeniu nacisku na wybrany aspekt procesu. Z grubsza chodzi o to, że w przeszłości, zanim społeczeństwa europejskie weszły na drogę przyspieszonego rozwoju, jednostka była uwiązana (jak Toennies stwierdzał, uwięziona) zależnościami istniejącymi wewnątrz grup, wspólnot, które dla jednostki były jedynym układem odniesienia i całym światem codziennego życia. We wspólnocie jednostka była podporządkowana zbiorowej świadomości („przedstawienia zbiorowe" Durkheima) wytworzonej przez wspólnotę, do której przynależeli nierzadko także zmarli przodkowie[202]. Wspólnota (społeczność terytorialna, sąsiedztwo, parafia, rodzina, ród, cech itp.) była tworem organicznej jedności wszystkich członków połączonych zwyczajem, wiarą, braterstwem, wspólnym losem, bezinteresownością, współczuciem, emocjonalnością i ciepłem relacji wzajemnych.

Wraz z nowoczesną gospodarką upada tradycyjna wspólnota, a upowszechniają się zrzeszenia. Różnica między nimi jest zasadnicza. Przynależność do wspólnoty

---

[198] F. Toennies, *Wspólnota i stowarzyszenie,* Warszawa 1988 PWN
[199] Ch. H. Cooley, *Social Organization,* New York 1909
[200] A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja,* Warszawa 1970 Czytelnik; *O demokracji w Ameryce,* Warszawa 1976 PIW
[201] E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej,* Warszawa 1999
[202] W bardziej kolektywistycznych społeczeństwach Azji również mieszkańcy miast należeli do wspólnot wiejskich, z których się wywodzili. Por. M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych. Tom I Taoizm i konfucjanizm,* Warszawa 2000

była pochodną urodzenia i nawykowego, bezrefleksyjnego uczestnictwa we wszystkim, co wspólnota uznawała za wartość i świętość. Była ona jakby jednym ciałem, organizmem, korporacją, w której samodzielne, indywidualne motywacje nie istniały, a jednostka była w pełni zależna. Przynależność do zrzeszenia jest pochodną interesów i zainteresowań jednostki, która pozostaje w jego ramach tak długo, jak długo się na to decyduje. Przynależne do zrzeszenia jednostki decydują o jego kształcie i aktywności. Najważniejsze jednak, że wspólnoty, rodziny nie wyłączając, zanikają, podczas gdy następuje stałe poszerzanie się i rozrost aktywności zrzeszeń.

Rozwój stosunków towarowo-pieniężnych w Europie niszczył pełne osadzenie jednostki we wspólnocie. W zależności od punktu widzenia można mówić bądź o autonomii jednostki bądź o jej atomizacji i istotnym przekształceniu więzi opartych na wartościach w więź opartą na interesach. Proces nie jawi się jednoznacznie. Więzi oparte na zależnościach osobistych mogły rodzić poczucie niesprawiedliwości u poddanych, ale też po stronie przeciwnej rodziły poczucie odpowiedzialności za los poddanych, co zwłaszcza w wypadku głodu czy klęsk żywiołowych nie było bez znaczenia. W nowych stosunkach opartych na kontrakcie zanika odpowiedzialność właściciela za los wynajętych pracowników[203]. Ten czynnik był, jak się zdaje, podłożem licznych buntów społecznych w toku rodzącego się wczesnego kapitalizmu.

Wnosząc uwagi tego rodzaju, twierdzimy zarazem stanowczo, że powstanie i rozwój europejskiego indywidualizmu miał za podstawę długotrwałą walkę z zależnością osobistą, która w pewnym okresie staje się nie do zniesienia, a uczestnicy procesu historycznego domagają się coraz donośniej zastąpienia osobistej zależności podporządkowaniem wszystkich prawu jako zbiorowi reguł, które są właśnie bezosobowe. Wraz z narodzinami indywidualizmu tradycja europejska wraca do ważnej myśli wyłożonej już w *Polityce* Arystotelesa, a streszczającej się w zasadzie rządów prawa[204]. Przynajmniej w początkach swojego kształtowania indywidualizm domagał się w większym stopniu rządów prawa niż rządów ludu, gdyż te mogą być równie tyrańskie, jak osobiste rządy monarchy. Prawa jednostek są o wiele lepiej zabezpieczone, gdy jako nienaruszalne traktuje się pewne reguły prawne.

---

[203] H. de Man, *O psychologii socjalizmu*

[204] Arystoteles, *Polityka,* IV, 4, 1292a (przekład L. Piotrowicza), gdzie Arystoteles domaga się, by władało prawo, a nie lud, gdyż lud może zagrażać rządom wolności zupełnie tak samo, jak monarcha.

Europejska zasada indywidualistyczna zdynamizowała rozwój europejskiego kręgu kulturowego przyczyniając się w przeszłości do wielkich osiągnięć cywilizacji. Dosyć łatwo o przypuszczenie, że w poza-europejskich regionach globu należy tę zasadę zastosować w celu stworzenia warunków dla wzrostu. Zachód zaleca tę zasadę w formule demokracji i praw człowieka, które są pochodną indywidualizmu. Dotychczasowe próby aplikacji zachodniego indywidualizmu dla rozwoju w nie-zachodnich regionach raczej nie dają podstaw do przyjęcia, że jest to wzór obiecujący w tych regionach. Kultury Azji nawykowo odrzucają takie elementy europejskiego systemu wartości, jak indywidualizm, konkurencja, kontrakt itp. zastępując je współpracą, wzajemnym zrozumieniem, siłą więzi rodzinnych także w sferze przedsięwzięć gospodarczych. Nie mają też przekonania do wagi takich elementów europejskiej kultury, jak procedury prawne czy instrumentalna racjonalność. W Singapurze, w Malezji, na Tajwanie, w Chinach wreszcie podkreśla się wagę miejscowych wzorów konfucjańskich, buddyjskich i hinduistycznych skrajnie przeciwstawnych indywidualizmowi. Konfucjanizm mógł w przeszłości uchodzić za rodzaj blokady rozwojowej[205], jednakże w następstwie zastosowania zachodnich innowacji cywilizacyjnych, ten rodzaj religii i etyki może posłużyć, tak w każdym razie zapewniają miejscowe elity polityczne i intelektualne, za rodzaj kulturowej dźwigni rozwojowej. Konfucjanizm akcentuje prymat interesów grupy nad interesami jednostki, autorytet, hierarchię, znaczenie konsensusu i harmonii, unikanie konfrontacji, wagę więzów rodzinnych i pokrewieństwa. Ponadto zaleca szacunek dla „czcigodnej tradycji", co ma oznaczać interpretację teraźniejszości z perspektywy wieków czy tysiącleci[206]. Konfucjanizm zdaje się podkreślać wszystko, co jest jak najbardziej niezgodne z duchem europejskim. Obca jest też tej tradycji zachodnia

[205] por. M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych. Tom I Taoizm i konfucjanizm,* Warszawa 2000

[206] Historycznie pierwsza próba modernizacji Chin miała miejsce jeszcze w XIX w. Chińczycy, podobnie jak Japończycy byli świadomi, że bez reform umożliwiających przeszczep zachodnich technik będą ofiarą „gwałtownych i porywczych drapieżców z Zachodu". Intencji tej towarzyszyła stara chińska idea konieczności posłużenia się „barbarzyńcami" w celu uzyskania kontroli nad nimi. A ponieważ w Chinach nie sądzi się, aby cokolwiek dobrego mogło dotrzeć z zewnątrz, reformatorzy musieli wykazać, że zmiany wynikają z ksiąg konfucjańskich, które jednak zostały sfałszowane w epoce Xin (9-23 n.e.), co, choć było wątpliwe, zostało uznane przez cesarza Guangxu, który przystąpił do reform. Problem w tym, że potężna regentka, ciotka cesarza, udaremniła już wprowadzone zmiany po stu dniach, a twórcy reform znaleźli schronienie w Japonii. Por. J. K. Fairbank, *Historia Chin,* Warszawa 2003 Bellona, ss. 205-210. Podstawowa różnica między obu krajami decydująca o odmiennych efektach reform polegała na tym, że w Chinach istniała sprawna i potężna administracja, która słusznie czuła się zagrożona przez zmiany, a Japonia przed *Meiji* była bliska chaosu; mało znaczący bunt samurajów i *daimiów* został szybko stłumiony. Zapewne w wypadku powodzenia reform chińskich kraj szybko stałby się potęgą regionalną z konfucjanizmem jako ideologią narodową na wzór *shinto* w Japonii. Zmiany zostały jednak opóźnione o prawie sto lat; dopiero reformy Deng Xiaopinga (od 1978) zakończyły niekończące się deliberacje ideologiczne i filozoficzne, które sprowadzały na kraj stagnację.

podejrzliwość względem wszelkiego rządu[207]. Próba kontroli rządu przez obywateli jest odbierana jako zagrożenie dla autorytetu władzy, która zresztą w chińskim kręgu kulturowym ma raczej wychowywać jednostki i dawać im, jak dobrotliwy rodzic, wskazówki użyteczne w życiu. Jedna z podstawowych idei konfucjańskich głosi, że rząd ponosi pełną odpowiedzialność za dostatnie życie ludu[208].

Dodajmy do tego, że w tradycji wschodnioazjatyckiej, w odróżnieniu od europejskiej, istnieje zwyczaj łączenia rozmaitych systemów wierzeń i tradycji filozoficznych. Jednostka może być zarazem buddystą, taoistą, wyznawcą konfucjanizmu, a do tego gorliwym zwolennikiem współczesnej technologii. Religia, która, jak chrześcijaństwo, wymaga wyłączności, zaprzecza pluralizmowi kultowemu. Jest to ważna konstatacja wskazująca na osadzenie pluralizmu czy demokracji w zupełnie innych obszarach życia niż ma to miejsce na Zachodzie[209].

Przede wszystkim, jednak, powyżej opisany proces przekształcania się wspólnot w zrzeszenia zdaje się mieć na obszarze kultury konfucjańskiej znacznie mniejszy zakres niż w Europie. Wygląda raczej na to, że tradycyjne wspólnoty, najczęściej o więziach rodowych, zostały na tym obszarze wprzęgnięte w potrzeby przyspieszonego wzrostu gospodarczego, a typowe azjatyckie przedsiębiorstwa i stosunki w świecie biznesu mają charakter rodzinny, tzn. są w małym stopniu sformalizowane, oparte na kolektywach i równie kolektywnym sposobie podejmowania decyzji oraz na zbiorowej odpowiedzialności, od której Europejczycy odeszli. Jednostka jest ściślej niż na Zachodzie połączona układami zależności z otoczeniem społecznym. Dotyczy to także przedsiębiorcy, którego pozycja w biznesie zależy od jego miejsca w hierarchii społecznej. Jednostka odrzucona przez grupę ma znikome szanse na przyłączenie się do innej grupy i stworzenie nowych kontaktów, ponieważ w obszarze kultury konfucjańskiej nie istnieje możliwość wejścia w życie znikąd.

Jeśli warto o tych dobrze znanych różnicach nadmieniać w tym miejscu, to dla zwrócenia uwagi na dwie ważne rzeczy. Po pierwsze, procesy przyspieszonych przemian, jak industrializacja czy urbanizacja nie powodowały w świecie konfucjańskim konsekwencji społecznych, które w kręgu europejskim uznaje się za nieodłączne od tych procesów. Chodzi o takie konsekwencje społeczne, jak

---

[207] S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004, ss. 166-172
[208] Tu Wei-Ming, *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (ed..), *Confucianism and the Modernization of China*, Mainz 1991.
[209] Por. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych,* Kraków 2002 Znak

rozpad więzi, obniżenie rangi kontroli społecznej, kryzys rodziny, rozprzestrzenienie zjawisk patologicznych, jak alkoholizm, prostytucja, przestępczość. Tego rodzaju konsekwencje nie wystąpiły w okresie uprzemysłowienia Japonii, Korei, Tajwanu, Singapuru, a obecnie Chin kontynentalnych. Zapewne nieobecność bądź nikła obecność wzorów indywidualistycznych miała niewątpliwy wpływ na odmienny od europejskiego przebieg zdarzeń. Po wtóre, nieobecność indywidualizmu nie jest w kręgu konfucjańskim żadną przeszkodą w rozwoju, co wydaje się być sprzeczne z mentalnością utrwaloną na Zachodzie.

Chrześcijańskie źródła indywidualizmu

Początki indywidualizmu europejskiego wiąże się bodaj najczęściej z doktrynami umowy społecznej, z których wynikać miało, że społeczna kondycja człowieka nie jest stanem naturalnym, lecz rezultatem zawiązanego przez ludzi kontraktu ustanawiającego społeczeństwo, które jest, tym samym, sztucznym stanem bytowania ludzkiego. Stanem naturalnym miała być egzystencja ludzi jako jednostek niepowiązanych ze sobą żadną więzią. Bez względu na to, czy stan taki był wyobrażany jako *„wojna wszystkich przeciw wszystkim”*[210] czy też jako stan „*przyrodzonej dobroci człowieka*” zniszczonej dopiero przez stosunki z innymi (*człowiek jest dobry, ludzie są źli*)[211], doktryny prawno-naturalne uzasadniały niezbędność zawarcia umowy społecznej, choć przy użyciu rozmaitych argumentów. Niezależnie od rodzaju argumentacji wspólnym założeniem doktryn typowych dla XVII i XVIII wieku było twierdzenie: jednostka jest pierwsza, społeczeństwo wtóre. Ponadto, dowodzono, z racji pierwotnego przed-społecznego bytowania indywiduów, istnieją pewne ich trwałe i niezbywalne cechy, które da się opisać jako naturę ludzką. Pośród tych niezbywalnych cech szczególną wagę przypisywano naturalnym, przyrodzonym uprawnieniom jednostki ludzkiej, jak prawo do życia, wolności, szczęścia, własności itp. Społeczeństwo jako rezultat umowy, winno te prawa respektować i chronić.

Doktryny umowy społecznej stanowiły już ewidentny i pełny triumf zasad indywidualistycznych w dziejach myśli europejskiej, choć z całą pewnością jeszcze nie w porządku społecznym, gdyż dzieje idei wyprzedzały społeczne rozwiązania. Jednakże wolno także poczynić przypuszczenie, że w dziejach myśli

---

[210] T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 PWN

[211] J. J.. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu podstawach nierówności między ludźmi,* w: *Trzy rozprawy z filozofii społeczne,* Warszawa 1956,.*Umowa społeczna* Warszawa 1966 PWN.

europejskiej doktryny te stanowiły z pewnością nie pierwszy, lecz kolejny i to wybujały etap rozwoju indywidualizmu korzystając z pojemnych zasobów tradycji chrześcijańskiej. Można by nawet utrzymywać, że doktryny te są ewolucyjną i zarazem nieomal nieuniknioną konsekwencją rozwoju myśli chrześcijańskiej. Konsekwencje podobne na poza-chrześcijańskich obszarach kulturowych byłyby, natomiast, czymś niesłychanym. Innymi słowy, gdyby Hobbes był Persem (by odwołać się do głośnych swego czasu porównań kulturowych Monteskiusza), to nigdy nie wpadłby na pomysł wyobrażalnej egzystencji ludzi „w pojedynkę". Taka myśl mogła się pojawić tylko w szeroko rozumianej tradycji umysłowej Zachodu. Jej najwcześniejsze antecedencje, podobnie jak ujęcie instytucji społecznych jako konwencjonalnych i sztucznych zostały zapowiedziane już przez greckich sofistów[212]. Dodatkowo pomysły takie uzyskały praktyczne wsparcie ze strony rozwijającego się prawa cywilnego jako regulacji stosunków między jednostkami w drodze zawieranych umów. A prawo takie było poza obszarem zachodnim właściwie nieznane.

Nurt chrześcijański, a właściwie judeochrześcijański, od początku podkreśla pewne właściwości człowieka, które wewnątrz tej tradycji okażą się kluczowe dla jej ewolucji w kierunku indywidualistycznym. Świat został stworzony dla człowieka; człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*Imago Dei*)[213], myśl w kręgu muzułmańskim przyjmowana jako bluźniercza. Wydaje się, że same fundamenty chrześcijaństwa wskazują na antropocentryzm. Człowiek jako gatunek cieszy się uprzywilejowanym miejscem w dziele stworzenia i wyróżnioną pozycją w stworzonym świecie. Oczywiście, stwierdzenia te odnoszą się do gatunku, a nie jego indywidualnych przedstawicieli, niemniej *Księga Rodzaju* ustanawia prymat ludzki w świecie pozostałych istot. Tego nie ma w żadnej innej religii uniwersalnej poza judaizmem i chrześcijaństwem. W religiach Wschodu, podobnie zresztą, jak w myśli greckiej, podobne idee były traktowane jako rodzaj arogancji, niczym nieuzasadnionego wyniesienia gatunku ludzkiego ponad świat. Wschodnie wyobrażenia lokują człowieka jako część natury tworząc razem jej

[212] Sofista Hippiasz z Elidy (V w. przed Chr.), uchodzi za twórcę idei umowy społecznej, por. Platon, *Protagoras 337c*, Warszawa 1958 PWN, tłum. Wł. Witwicki i tegoż; *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion,* Warszawa 1958 PWN. Odróżniał on prawo stanowione przez ludzi (*nomos*) od prawa naturalnego (natury ludzkiej; *physis*), z którym to pierwsze jest sprzeczne i jest rezultatem sztucznie zawiązanej umowy społecznej, której Hippiasz był antagonistą. Warto w tym miejscu podkreślić, że Hippiasz opowiadając się za prawem natury, a przeciw prawu stanowionemu umową głosił zarazem ideę równości wszystkich ludzi jako zrodzonych z natury, którą to ideę upowszechniali później stoicy greccy i rzymscy, a następnie przejęło chrześcijaństwo w odróżnieniu od judaizmu.

[213] Księga Rodzaju (1:26): "*A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi*!"

harmonię. Centralna, nadrzędna pozycja człowieka mogłaby tę harmonię zaburzyć.

Jakkolwiek *Imago Dei,* podobnie jak szczególne miejsce człowieka we wszechświecie zgodnie z wolą Opatrzności, mogą być potraktowane jako wyraz nadzwyczajnych uroszczeń ludzkich, to jednak pamiętać należy, że te same właśnie aspekty chrześcijańskiej teologii stanowią rodzaj zabezpieczenia przed etycznymi konsekwencjami działań ludzkich, np. odkryć naukowych z zakresu inżynierii genetycznej, które kłócą się z chrześcijańskim ujęciem człowieka jako stworzonego na obraz Boga. Tego rodzaju przeciwwskazań brakuje już w kulturach Wschodu, gdzie dzieło stworzenia nadczłowieka czy nad-istoty nie wywołuje zastrzeżeń natury moralnej. Z drugiej strony widoczny jest związek między nakazem panowania nad światem a postępującymi ingerencjami w świat natury i naturę ludzką, jakie mają miejsce w kulturze ukształtowanej przez chrześcijaństwo.

Stworzony na obraz Boży człowiek nieomal od początku obarczony jest nieusuwalnym defektem w postaci grzechu, który znieprawił naturę ludzką[214]. Grzeszność, która jeszcze w wyznaniu mojżeszowym i Starym Testamencie uchodzi za przywarę narodu, przekształca się w chrześcijaństwie w skazę przypisywaną jednostce ludzkiej[215]. Ten przekaz również ukazuje swoją wyjątkową istotność i konsekwencje w ewolucji kultury europejskiej. Właściwie nieprzerwanie toczył się spór o to, czy grzech pierworodny zniszczył zupełnie czy tylko uszkodził w nas obraz boży. Chodziło o to, czy rodzaj ludzki może się podnieść ze stanu upadku wysiłkiem własnej woli, czy też niezbędna jest w tym celu pomoc Opatrzności zsyłana jako łaska. Kontrowersje dotyczące wolności i łaski były dodatkowo wzmocnione przez przyjęcie idei przeznaczenia, bądź, jak je św. Augustyn określał boskiej przed-wiedzy (*praescientia*), dzięki której nie może się przydarzyć nic w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co by uszło uwagi Stwórcy. Święty z Hippony podkreślał przy tym nieustannie wagę wolnej woli każdej pojedynczej istoty ludzkiej, jednakże nie miał wątpliwości, że w następstwie grzechu wolna wola, sama przez się, nie doprowadzi do Boga: „*Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może się podźwignąć własnowolnie*”[216]. Za nieposłuszeństwo wszyscy zasługują na potępienie, jednakże z woli Stwórcy

[214] To również różnica z islamem, który odrzuca ideę grzechu pierworodnego.
[215] Zmiana akcentów miała znaczenie dla Kościoła, który jako instytucja kolektywna nie mógł błądzić; błądzą poszczególne jednostki.
[216] Św. Augustyn, *O wolnej woli, 2, XX-54*, w: *Dialogi filozoficzne, III,* Warszawa 1953 PAX

niektórzy będą zbawieni nie w wyniku własnych zasług, lecz wskutek wyroku boskiego. Niepewność związana z przyszłym losem była dręcząca dla ludzi ówczesnych zwłaszcza, że żadne oznaki przydarzające się w życiu doczesnym nie były w stanie tych tajemnic rozproszyć. Pamiętajmy, że zbawienie duszy było w tamtych czasach najbardziej istotnym, jeśli nie jedynym celem życia, a nie jakimś *decorum* mającym znaczenie wyłącznie estetyczne bądź etyczne.

Opinia ta zaciążyła na całej późniejszej myśli chrześcijańskiej. Pogląd głoszony jeszcze w czasach Augustyna przez Pelagiusza (mnich z Brytanii; ok. 360 – ok. 435), iż od człowieka zależy wyłącznie czy zostanie zbawiony z pominięciem udziału łaski uświęcającej, został odrzucony przez magisterium Kościoła, a sam pelagianizm potępiony jako niezgodny z nauką o zbawieniu pomimo jego optymistycznego przesłania opartego na wierze w moc wolnej woli. Atoli uznanie przemożnego i niezbędnego znaczenia łaski, choć poparte osobistym doświadczeniem św. Pawła i samego św. Augustyna[217], zawierało w sobie zniechęcające konsekwencje moralne. Jeśli czyny jednostek znaczą, co prawda wiele w życiu doczesnym, ale zgoła nic nie znaczą w perspektywie zbawienia, czyli najważniejszego celu życia ówczesnych ludzi, bo o tym decyduje Opatrzność sama, to właściwie w konsekwencji ludzkie działanie pozbawione jest jakiegokolwiek sensu. Ucieczka od świata w kontemplację mogła zostać uznana za obarczoną stosunkowo najmniejszym ryzykiem, choć nadal niepewną drogę zbawienia. W późniejszych stuleciach myśliciele chrześcijańscy czynią wiele wysiłku, aby osłabić konsekwencje doktryny augustyńskiej, m. in. św. Anzelm z Canterbury (1033-1109), uczestnik reformy kluniackiej w Kościele, dowodził, że dzięki ofierze Chrystusa przynajmniej następstwa grzechu pierworodnego zostały odkupione, a każdy pojedynczy człowiek ponosi odpowiedzialność tylko za grzechy powszednie. Nadając sens czynom ludzkim stworzył Anzelm pomysłową ekonomię zbawienia[218]. Był to już w zasadzie nawrót do tzw. semi-pelagianizmu, który rozwijał się od V do IX wieku z przejściowymi sukcesami, choć ostatecznie został potępiony jako herezja. Powrócił jednak jako reakcja na reformację, głównie dzięki jezuitom.

Odwrót w jakiejś mierze od nauki św. Augustyna, autorytetu w chrześcijaństwie zachodnim cenionego i niekwestionowanego, stwarzał wiernym więcej nadziei na zbawienie duszy w drodze zasług indywidualnych, jednakże zakres samej zasługi

---

[217] por. *List do Rzym. VII, 19-25;* św. Augustyn, *Wyznania VII, 21, 27*
[218] Św. Anzelm, *Cur Deus homo?,* za: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury,* Warszawa 2004. Wiedza Powszechna

bywał różnie interpretowany. Poświęcenie życia wsparciu dla biednych i chorych praktykowane przez franciszkanów było działaniem miłym Bogu z całą pewnością, ale zakup świętej relikwii też bywał wliczany do zasług. Obrót relikwiami i listami odpustowymi osiągnął w XV wieku rozmiary niewyobrażalne, ponieważ w powszechnej opinii, wspartej autorytetem Kościoła, były to czyny przybliżające zbawienie jednostki[219]. Ten czynnik przesądził o nastawieniu twórców Reformacji wobec znaczenia działań indywidualnych w obliczu Stwórcy. Zwłaszcza Jan Kalwin (1509-1564) powraca z pełną konsekwencją do augustyńskiej myśli, że ludzkie uczynki pozbawione są wszelkiego znaczenia z perspektywy przyszłego zbawienia, ponieważ, jak pisał, nie można zabiegać u Boga o miejsce w niebie. Nie znaczy to jednak, że nie mają sensu w obszarze życia doczesnego. Zbawienie jednostki pozostaje jednak w gestii Opatrzności, której wyroki są w pełni suwerenne i nie uwarunkowane działaniami jednostki. Kalwinizm oznacza nawrót do augustynizmu z jednoczesnym jego wzmocnieniem, ponieważ dla Kalwina predestynacja i prowidencjalizm stały się samą podstawą wiary[220]. O wszystkim decyduje Stwórca, którego planów żaden czynnik nie ogranicza, natomiast człowiek, któremu powierzono świat we władanie, może być tylko wykonawcą woli bożej.

Kalwinizm z niezachwianą wiarą, że bez łaski jednostka nie może liczyć na zbawienie, jest przypadkiem szczególnie interesującym w obrębie nurtów chrześcijańskich i dziejów idei w ogóle. Nie dając jednostce żadnych nadziei poza suwerenną decyzją Stwórcy, na którą nie ma ona żadnego wpływu, miał wszelkie szanse stać się ruchem fatalistycznym i kwietystycznym, tymczasem przejawił się w wyjątkowo aktywnej, systematycznej i metodycznej aktywności w sferze, zdawać się mogło, odległej od wiary, bo w handlu i działalności gospodarczej. Religia, która głosi samoponiżanie, niewiarę w siebie, która zawiera mroczną wizję występnej natury ludzkiej i głosi znikomość i bezsilność jednostki zalecając upokorzenie i całkowitą uległość okazała się, jednak, potężnym bodźcem niepowstrzymanej aktywności. Jak pisał Kalwin, *ten tylko, kto gardzi tym światem, może oddać się przygotowaniu do świata przyszłego*”[221], zalecając jednak obok ustawicznej pogardy dla świata dyscyplinę wewnętrzną, wyrzeczenia,

[219] Kawałek arki Noego, pióro ze skrzydła archanioła Michała, a nawet oddech św. Józefa przechowywany w rękawiczce przez św. Nikodema to przedmioty, jakimi pospolicie obracano w miastach i kościołach ówczesnego świata; por. J. H. Merle d’Aubigne, *Historia reformacyi szesnastego wieku*, Cieszyn 1886 (reprint), ks. I, ss. 24-25

[220] W obrębie Kościoła Katolickiego podobne zapatrywania z odwoływaniem się do Augustyna nawet w detalach rozwijali janseniści w XVII wieku. W swojej nieprzeniknionej mądrości Kościół Janseniusza potępił, mimo że Augustyna wyniósł na ołtarze.

[221] J. Calwinus, *Institutio Christianae religionis*, 1. III, c. IX,1, cyt. za: E. Fromm, *Ucieczka od wolności*

opanowanie, staranność, samokontrolę sugerował wiernym kierunki desperackiej ucieczki przed niepewnością i lękiem wynikającym z niemożności poznania werdyktu Opatrzności. Nikt nie zna swojego losu po śmierci, jednakże każdy ma obowiązek wierzyć, że został wybrany i własnym postępowaniem utwierdzać się w tej wierze[222].

To właśnie kalwinizm, nurt głoszący znikomość jednostki, przyczynił się w największym stopniu do transformacji chrześcijaństwa w indywidualizm. Przy tym w najmniejszym stopniu rzecz sprowadza się do wyeksponowania prawa jednostki do samodzielnego interpretowania Biblii, co zalecały wszystkie właściwie nurty reformacyjne. W oparciu o swoją mroczną wizję natury ludzkiej kalwinizm formował nowego człowieka, który czuł się zobowiązany do systematycznej i metodycznej pracy nad sobą, narzucania sobie ograniczeń i nieustającej samodyscypliny. Jeżeli jednostka zdolna jest do kontroli nad własnym życiem, jeżeli dobrowolnie poddaje się reżimowi ograniczeń moralnych i religijnych, jeżeli gotowa jest do wydajnej pracy i poświęceń, to zbędną się wydaje kontrola sprawowana z zewnątrz przez wspólnoty, autorytety społeczne i władze. Zewnętrzny porządek zostaje zastąpiony przez dyscyplinę wewnętrzną o działaniu o wiele bardziej rygorystycznym. Kalwiniści tworzyli nowy model człowieka i, tym samym, podstawy nowego modelu społeczeństwa, w którym ład opiera się na samokontroli czyniąc zbędną kontrolę odgórną. W istocie uwalniali jednostkę od uwikłań społecznych[223].

Wspomniane na początku teorie umowy społecznej XVII i XVIII w. głosiły niezależność jednostki od państwa i społeczeństwa w wersji pełnej i zlaicyzowanej, miały one jednak za sobą długą historię chrześcijańskich kontrowersji wokół granic wolności w perspektywie przeznaczenia, które tu zostały zarysowane szkicowo. Poprzedzające dyskusje w obrębie chrześcijaństwa przygotowały grunt dla indywidualizmu. Trzeba też zdawać sobie sprawę z zasięgu oddziaływań. Pisarze polityczni, jak Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Grocjusz (1583-1645), Rousseau (1712-1778), Monteskiusz (1689-1755)

---

[222] por. L. Szczucki (red.), *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa 1972 z fragmentami M. Lutra, *O wolności chrześcijańskiej* i J. Kalwina, *Nauka religii chrześcijańskiej (ss.* 277-416). Opracowanie doktryny Kalwina w: St. Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987 SGPiS oraz St. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło,* Warszawa 1995 Semper.

[223] W Ameryce stworzyli prawdziwie indywidualistyczne społeczeństwo, w którym jednostka pozostaje w pełni odpowiedzialna za swój los, a organizacja społeczeństwa jest następstwem zgody obywateli. Wśród twórców Stanów Zjednoczonych przeważali zdecydowanie zwolennicy religii Kalwina i filozofii społecznej Hobbesa; obie ujawniające mroki natury ludzkiej i odległe od humanistycznego spojrzenia na człowieka.

oddziaływali na raczej szczupłe kręgi odbiorców. Zgoda, że nawet przez to ograniczone oddziaływanie kształtowali ogólny trend i nastrój epoki. Pisarze religijni, jak Luter (1483-1546), Zwingli (1484-1531), Kalwin, Simmons (1496-1561), Baxter (1615-1691), Barclay (1648-1690), Penn (1644-1718) czy Wesley (1703-1791) docierali natomiast do wszystkich, którzy znajdowali się w kręgu oddziaływania. Nie wpływali na opinie w takich lub owych sprawach, lecz formowali w pełni człowieka tamtych czasów. Bez tych pisarzy religijnych nie byłoby najprawdopodobniej europejskiego indywidualizmu. Zanim zaczęto rozprawiać o wolnościach i swobodach politycznych, o wiele wcześniej stanęła kwestia swobód religijnych i wolności sumienia, która właściwie przygotowała grunt dla walki o swobody polityczne. Wolność religijna przecierała drogę wolności obywatelskiej.

Idea wolności religijnej i sumienia pojawiła się wraz z Reformacją nie ze względu na bardziej tolerancyjne usposobienie reformatorów[224], lecz ze względu na wielość wyznań, czego Europa doświadczała po raz pierwszy[225]. Pierwsze kompromisowe rozstrzygnięcie na terenie Rzeszy Niemieckiej w Augsburgu (1555) wprowadzało zasadą *cuius regio eius religio* rozwiązanie korzystne dla władców, lecz nie dla indywidualnych sumień. O sto lat późniejszy Pokój Westfalski (1648) potwierdzał tę zasadę na obszarze państw niemieckich z jednoczesną klauzulą, że władca nie może zakazać poddanym zmiany wyznania. W międzyczasie *Akt Konfederacji Warszawskiej* (1573) na terenie Rzeczypospolitej i późniejszy o ćwierćwiecze *Edykt Nantejski* (1598) we Francji wprowadzały pełniejsze swobody religijne dla dysydentów. Warto odnotować, że były to kraje w znakomitej większości katolickie, a podobnych swobód katolikom nie przyznawano w krajach protestanckich, jak Anglia czy Szwecja, gdzie jeszcze w XIX wieku istniały dla nich ograniczenia prawne[226]. Warto również nadmienić, że klasyczny orędownik tolerancji, jakim był John Locke zakreślał jej pewne granice. W dziele

[224] Z całą pewnością byli oni nie mniej przywiązani do swojej wykładni niż przedstawiciele Kościoła Katolickiego. Kalwin skwapliwie korzystał ze stosu jako metody zwalczania nieprawomyślnej herezji, a nawet wniósł wkład w techniczne przedłużanie cierpień skazanych nieszczęśników. W swoich zapatrywaniach politycznych domagał się zniesienia zgromadzenia narodowego z racji jego szkodliwości i wyposażenia rządu w narzędzia ścigania nie tylko przestępstw, ale również grzechów i błędów. Prawa średniowieczne były zbyt dlań zbyt łagodne, nowe czasy wymagały większej surowości i dlatego bez zastrzeżeń akceptował nieograniczone możliwości, jakie dawała państwu instytucja sądów inkwizycyjnych, pozwalająca na przykład poddawać podejrzanych torturom nie do zniesienia, nie dlatego, że byli winni, lecz dlatego, że brakowało dowodu ich winy. Por. Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów.* Kraków 1995 Znak.

[225] Naturalnie pluralizm religijny mógł mieć miejsce już znacznie wcześniej, gdyby Kościół okazał gotowość akceptacji wszelkich odchyleń, sprzeciwiałoby się to jednak powołaniu Kościoła.

[226] Jest rzeczą interesującą, że także na gruncie amerykańskim katolicki stan Maryland był pierwszym, który zagwarantował akt o tolerancji religijnej dla wszystkich chrześcijan w roku 1649.

opublikowanym w 1689 roku, a pisanym w okresie *Rewolucji Chwalebnej* (1688)[227] ograniczał jej zasady wyłącznie do chrześcijan wykluczając ateistów z tej racji, że nie są w stanie szczerze przysiąc na Boga. Ten zapis jest dodatkowo interesujący, jeśli uwzględnić ożywioną działalność w ówczesnej Anglii kwakrów, którzy z zasady odrzucali wszelkie przysięgi. Najwybitniejszy z nich, William Penn, tworzył w tym samym czasie ziemski raj tolerancji religijnej, jakim był stan Pensylwania. Wolności i swobody obywatelskie oraz osobiste jednostek są późniejsze przynajmniej o sto lat i tak naprawdę dopiero w epoce Oświecenia otwarcie głoszone, a wprowadzane w życie, poza Stanami Zjednoczonymi, dopiero w następnym stuleciu[228].

I trzeba dodać, Reformacja narodziła się z ducha chrześcijańskiego, z idei o bezpośredniej relacji łączącej istotę ludzką z Bogiem. Wiara jest odpowiedzią na wezwanie, które jednostka może przyjąć lub odrzucić ponosząc pełną odpowiedzialność i konsekwencje podjętej decyzji. Wspólnota czy kościół mogą wesprzeć jednostkę w dokonaniu wyboru, ale ostateczne rozliczenie następuje w tej bezpośredniej relacji: pojedynczy człowiek – Bóg. Wspólnota czy kościół nie są powołane do orzekania w kwestii zbawienia. Chrześcijaństwo jest religią wyboru w odróżnieniu od islamu, który jest religią poddania[229]. Ostatecznie wybór i wolna wola konstytuują relację człowiek – Bóg. Indywidualizm (personalizm w interpretacji Kościoła Katolickiego[230]) tkwi u podstawy tej religii. Do pewnego stopnia indywidualizm jest naturalną konsekwencją ewolucji i nieustannych rewizji myśli chrześcijańskiej. Indywidualizm to jak gdyby chrześcijaństwo zdesakralizowane. Podobnej ewolucji nie znajdujemy w świecie islamu, ani w religiach Chin czy Indii. We wszystkich wymienionych kulturach człowiek nie jest żadnym punktem wyjścia, jakąś wyróżnioną istotą, antropocentryzm nie znajduje w nich podstaw. Jak się zdaje, indywidualizm mógł się ukształtować

---

[227] J. Locke, *List o tolerancji,* Warszawa 1963. PWN

[228] Poza pewnymi swobodami dla arystokracji i miast w Anglii określonymi *Wielką Kartą Swobód* i gwarancjami typu sądowego, jak *Habeas Corpus Act* w Anglii czy *Neminem captivabimus…* w dawnej Rzeczypospolitej.

[229] Kolektywne nastawienie islamu manifestuje się także w nacisku kładzionym na grupowe odprawianie modłów; por.

[230] W tradycyjnej doktrynie Kościoła podkreśla się pewną równowagę między jednostką a wspólnotą. Skrótowo rzecz traktując, indywidualność tworzy się we wspólnocie, która nie ogranicza jednostki, a z drugiej strony autonomia jednostki nie niszczy wspólnoty. Katolicki personalizm jest pomyślany jako stanowisko przeciwstawne indywidualizmowi i kolektywizmowi zarazem. Zapewne jest to trafny osąd w przeróżnych dokumentach Kościoła i w filozofii (personalistycznej, neotomistycznej) uzasadniany. Jednakże niewiele jest rzeczywistych relacji jednostka-wspólnota, które by pod nazwę personalistycznych podpadały.

wyłącznie na gruncie chrześcijańskim i jest, do pewnego stopnia, naturalną konsekwencją rozwoju chrześcijaństwa będąc dlań zarazem zagrożeniem.

Zmiana celu kulturowego

Zbawienie duszy było bezsprzecznie traktowane jako najważniejszy, jeśli nie jedyny cel życia przez ludzi Średniowiecza i później jeszcze, przynajmniej do końca XVII wieku. Nie mamy żadnych oznak, czy cel ten w życiu ludzkim się wypełniał, niewątpliwie jednak jednostki na ogół prowadziły swoje życie w taki sposób, aby na zbawienie zasłużyć. Niekiedy była to wręcz obsesja, zwłaszcza w wypadku purytanów w dobie po-reformacyjnej. Przez cały ten długi okres czasu świat doświadczenia jawił się jako miejsce wygnania, świat tymczasowy, stanowiący wstęp do innego i lepszego świata. Ten z kolei był punktem odniesienia, dostarczycielem sensu i wartości, według których jednostki winny się orientować. Z dzisiejszej perspektywy może się wydać niepojęte, że przez tak długi okres stanowiący przemożną część historii europejskiej ludzie poświęcali tak dużo czasu sprawie tak niepewnej.

Nadając sens życiu ludzkiemu przez odniesienie do transcendencji chrześcijaństwo okazało niezwykłą skuteczność w upowszechnieniu i utrwaleniu takiego właśnie nastawienia do świata. Przed chrześcijaństwem klasyczni Grecy i Rzymianie jedynie w spekulacji filozoficznej dopuszczali czasem, jak Platon, ideę zbawienia duszy, ale rozliczne kulty religijne nie przewidywały opcji zbawienia. Kultura antyczna oferowała jednostkom najszczytniejszą postać realizacji w służbie publicznej dla chwały Rzeczypospolitej oraz sławy własnej. Tak był formułowany cel kulturowy epoki grecko-rzymskiej, akceptowany przez miarodajne kręgi tej kultury. Kultura zdominowana przez aktywność w sferze politycznej dawała jednostkom oczywiście nierówne szanse w realizacji tego celu, jakkolwiek ożywiała nadzieje wszystkich obywateli, by do takiego celu zmierzać. Z drugiej strony, same podstawy kultury grecko-rzymskiej prowadziły do wyniszczającej konkurencji między rozmaitymi interpretacjami dobra państwa (racji stanu, jak byśmy dziś powiedzieli) i ambicji wyniosłych jednostek. Walki jednostek i stronnictw kładły ostatecznie kres zarówno małym demokratycznym republikom greckim, jak później potężnej Republice Rzymskiej. Po upadku tej ostatniej cnoty obywatelskie stopniowo zamierały pod rządami nieprzewidywalnych cezarów. Kultura grecko-rzymska została w ten sposób pozbawiona gleby, na której wyrastała. Postępująca chrystianizacja świata antycznego była odpowiedzią na ówczesny kryzys kulturowy.

Chrześcijaństwo występując z nową interpretacją celu kulturowego dawało ludziom nadzieję na pogodzenie ich codziennych zajęć z realizacją przyjętego sensu życia. Oferta chrześcijańska była, w porównaniu z grecko-rzymską *virtu,* wybitnie demokratyczna. Każdy człowiek, bez względu na urodzenie, mógł żywić nadzieję na zbawienie pod warunkiem podporządkowania swojego życia moralnym i religijnym rygorom, choć pewności posiadać nie mógł. Ponadto konkurencja między ludźmi o zbawienie ich dusz byłaby bez sensu, jakkolwiek miała miejsce niekiedy w wyjątkowo bigoteryjnych środowiskach. W tym zapewne należy się doszukiwać nadzwyczajnej trwałości idei zbawienia duszy w codziennych praktykach życiowych. Nie należy sądzić, że w bardzo religijnym, a z drugiej strony gospodarczo ożywionym, wieku XVII przedsiębiorcy traktowali zbawienie jako ideologiczne uzasadnienie egoistycznego zysku pieniężnego.

Jest i druga strona medalu. O ile grecko-rzymskie cnoty obywatelskie mogły się realizować „na tym świecie", to chrześcijańska idea zbawienia wychodziła „poza ten świat", w dodatku, nie podlegała kontroli empirycznej. Siłą rzeczy mentalność ukształtowana po chrześcijańsku odsyła do realności poza-doczesnej jako źródła sensu, który rozświetla egzystencję w świecie doczesnym. Oczywistym było pytanie, jak należy prowadzić swoje życie, aby zasłużyć na nagrodę. Odpowiedzią, jeśli nie najczęstszą, to w każdym razie najbardziej zalecaną w Średniowieczu był eskapizm, ucieczka od świata jako miejsca wygnania. W dobie po-reformacyjnej (XVI-XVII wiek i później) motyw ten ustępuje miejsca metodycznej i świątobliwej organizacji codziennego życia.

Pęd ucieczki od świata, najczęściej w zacisze klasztorne. Wszystkie warstwy społeczne są tą gorączką dotknięte. Przedstawiciele dworów monarszych, rycerstwo, lud miejski i wiejski. Z punktu widzenia zajęć, dochodzenia do bogactw i racjonalnej, w weberowskim sensie słowa, działalności gospodarczej, najciekawsze jest uczestnictwo w tym pędzie najwyżej postawionego patrycjatu miejskiego. Bogaty kupiec Piotr Waldo rozdaje swoje doczesne dobra i tworzy sektę, którą Kościół i władza świecka wespół zwalczają. Ten przypadek to przykład dysydenckiej herezji, ale znacznie więcej było podobnych przypadków w ramach oficjalnego Kościoła. Najwięksi bankierzy i kupcy piastujący najwyższe godności ówczesnych czasów uczestniczą w tym pędzie, który zda się znamionować ducha czasów[231]. A obok tego pragnienia ucieczki od świata inny

[231] J. Le Goff, *Kultura…* s. 196: „Doża Wenecji, Sebastiano Ziani, który na handlu dorobił się przysłowiowych bogactw (mówiono „bogaty, jak Ziani"), w r. 1178 zamyka się w klasztorze San Giorgio

prąd, mniej powszechny, lecz też służący zbawieniu, a lokujący nadzieje w budowie szczęścia wiecznego na ziemi, millenaryzm, w wierzeniach najczęściej powiązany z mitem o Antychryście, z którym ziemską wojnę stoczy „cesarz końca świata". I ten pęd miał również heretyckie odnogi z najsławniejszą doktryną Joachima z Fiore[232].

Naturalnie, nie wszyscy zamykali się po klasztorach, większość jednak poświęcała się świeckim zajęciom, lecz i te podporządkowane były myśli o zbawieniu. Pokora (*humilitas*) była podstawową cnotą prowadzącą do Boga. Nie były miłe Bogu przejawy wyniosłości, dumy, ambicji (w przeszłości grecko-rzymskiej wysoko cenione, jeśli towarzyszyła im właściwa miara). Jeśli współcześnie często się sądzi, że chęć wyróżniania się jest trwałym znamieniem natury ludzkiej, to cecha taka zdaje się zupełnie nie towarzyszyć ludziom epoki Średniowiecza przynajmniej do czasu jej kryzysu w XIV-XV w. Wyjąwszy może pewne przejawy etosu rycerskiego, rzecz dotyczy właściwie wszystkich pięter struktury społecznej ówczesnego świata. Rzemieślnik, chudopachołek, mnich czy władca nie kierowali się w swoim postępowaniu „pychą wyniosłości", a jeśli już to motywem wyróżnienia się na pełnej cierni drodze do Boga. Wzorem osobowym było życie w pokorze. Władca taki, jak Ludwik Święty czy polski książę Bolesław Wstydliwy to ówcześnie nierzadki typ władcy, w którego działaniach bojaźń boża czy reguły moralne stawały się motywem naczelnym. Ducha epoki tworzyły w znacznej mierze kobiety, święte Europy, pochodzące często z rodów królewskich, jak Kinga, Elżbieta (obie z Węgier), Jadwiga Śląska, Brygida Szwedzka, które swoim postępowaniem tworzyły wzór dla potomności i patronowały licznym przedsięwzięciom późniejszym w duchu *ad maiorem Dei gloriam.*

Jest rzeczą powszechnie znaną, że średniowieczne dzieła artystyczne pozbawione są w znakomitej większości sygnatury, jej twórcy pozostali na zawsze nieznani z tej racji wyłącznie, że cały splendor spływać miał na Stwórcę. Rzeczą twórcy było podporządkowanie swojego talentu jako daru od Boga ewangelicznym zasadom. W tamtej epoce artysta miał status zwykłego rzemieślnika, takiego samego jak szewc, piekarz czy kowal. Zbędny w jego działaniu zdawał się klimat wolności twórczej, rzecz traktowana przez twórców jako nieodzowna w epokach późniejszych. Twórczość plastyczna, literacka, architektoniczna nie wynosiła jednostki ponad ogół, była raczej odzwierciedleniem dzieła Stwórcy. Dopiero

---

Maggiore, w r. 1229 to samo czyni jego syn, Piro Ziani, również doża. Wielki bankier sieneński Giovanni Tolomei funduje w r. 1313 klasztor Monte Oliveto Maggiore, osiada tam i tam umiera."

[232] Tamże, ss. 201-202

Michał Anioł miał stwierdzić, że sztuka uczyniła go mistrzem i monarchą. W okresie Renesansu twórcy zaczęli podpisywać swe dzieła, które już miały określoną cenę, a przez to stały się towarem.

I tak sprawy się mają we wszelkich zajęciach, którym oddawali się ludzie Średniowiecza. Bodaj najwyraźniej brak chęci wyróżnienia się zamanifestowany jest w klasztorach, gdzie pokora uznana zostaje za cnotę nadrzędną, której reguły życia klasztornego są podporządkowane. Jak podaje *Reguła św. Benedykta*, wszelka wyniosłość jest rodzajem pychy[233]. W bractwie św. Franciszka następuje połączenie *sublimitas et humilitas*, ekstatycznego i pełnego oddania poczucia związku z Bogiem z nasyconą pokorą, konkretną powszedniością realizowaną wśród maluczkich i najbardziej pogardzanych[234].

Dążenie do sławy i wyróżnienia się zdaje się towarzyszyć wyłącznie szlachetnie urodzonym i to jedynie na polu bitwy. Etos rycerski ma z pewnością pochodzenie przed-chrześcijańskie, znany był bohaterom homeryckim i nieobcy barbarzyńcom germańskim, a poza kulturą europejską znany także w feudalnej Japonii epoki Edo (1603-1868). Kościół usiłował oddziałać na ewolucję etosu rycerskiego w kierunku chrześcijańskim podporządkowując rzemiosło wojenne walce w obronie wiary. Św. Bernard z Clairvaux (*Pochwała nowego rycerstwa*) usiłował zarysować wartości, którym rycerstwo Chrystusowe miało służyć, jak: wierność (*fidelitas*), pobożność (*pietas*), męstwo (*virtus*), roztropność (*prudentia*), dworność (*curiositas*), hojność (*largitas*) i honor, zaszczyt (*honor*). Z pewnością cnoty te były praktykowane przez rycerstwo, jednak chciwość sławy okazała się nazbyt przemożną, by w pełni podzielać ograniczenia w duchu chrześcijańskim i ta cnota, nie wymieniona przez św. Bernarda, okazywała się w rzeczywistości najważniejszą[235]. Właśnie w żądzy sławy, czci i dumy żywiołowo trwałej wśród rycerstwa dopatruje się Huizinga[236] źródeł nowych czasów i zapowiedzi Renesansu, którą to epokę nie dzielił, wbrew Burckhardtowi[237], nazbyt wielki dystans od Średniowiecza. Rycerstwo jest w tej epoce nosicielem świeckich

---

[233] Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków 1994 Wyd. Benedyktynów: *Nie gonię za tym, co wielkie, albo dla mnie zbyt jest wysokie… Tak, więc, bracia, jeżeli chcemy osiągnąć szczyt wielkiej pokory…* musimy kroczyć *…przez uniżenie w życiu ziemskim* (7;3-7)

[234] E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, Warszawa 1968 PIW; t. 1, s. 281

[235] M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 70: *Żaden rycerz nie słucha spokojnie o cudzych sukcesach. Jeden z rycerzy, opisywany w cytowanych balladach, musi się zmierzyć z nieznanym kolegą, którego sława do niego dociera, bo - jak powiada - zazdrość mu kąsa serce.*

[236] J. Huizinga, *Jesień średniowiecza,* Warszawa 2005 PIW, s. 93

[237] J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech,* Warszawa 1961

ideałów życia, jakkolwiek przestrzeń, w której te ideały mogły się wyrażać przygnieciona była ogólnym nastrojem mistyczno-religijnym, owym *censecratio mundi,* którego brzemię rycerstwo również dźwigało.

Od XVI wieku świat chrześcijański stopniowo odchodzi od celu tak trwale wytyczonego przez chrześcijaństwo. Pierwsze próby idą w kierunku przywrócenia dawnych cnót rzymskich. Niccolo Machiavelli (1469-1527) czyni chrześcijaństwu wyrzuty, że uświęciło ludzi pokornego serca upatrując w pokorze dobro najwyższe, podczas gdy w starożytności widziano je w wielkości duszy. Florencki pisarz polityczny zmierza do odrodzenia rzymskiej *virtu,* jakkolwiek nie porzuca przecież ideału zbawienia. Zalecając jednak cnoty rzymskie, niezupełnie powtarza maksymy, których Rzymianie się trzymali. Wodzowie rzymscy reprezentowali ten typ władcy, który Machiavell oddaje określeniem „lwa" i uznaje za gorszą strategię władzy w porównaniu z przeciwstawnym typem „lisa"[238]. Tym niemniej Machiavelli, zdając sobie sprawę z kryzysu ówczesnego świata, widział rozwiązanie, jeśli nie w nawrocie, to w nawiązaniu do czasów rzymskich, czyli do ponownej dominacji sfery politycznej i cnót obywatelskich nad religią i moralnością. W podobnym kierunku zmierzał nieco później francuski autor Bodinus (1530-1596) uzasadniający racje suwerennej monarchii absolutnej przeciw Kościołowi[239].

Jednakże po-średniowieczna nowożytność nie pobiegła „szlakiem rzymskim" wytyczonym przez Machiavella, z uwielbieniem dla cnót politycznych, publicznych, monarchicznych czy republikańskich, lecz całkiem nowym szlakiem wytyczonym przez religijnych reformatorów, który bezwiednie prowadził do ekonomii i cnót gospodarczych. Jest oczywiste, że Machiavelli i Bodinus oddziałali na przyszłe metody sprawowania władzy i, zwłaszcza racje uzasadniające politykę, a także na polityczne konstrukty nowożytne w rodzaju władzy absolutnej, kontynuowane później przez Hobbesa. Jednak waga polityki i systemu politycznego traciła stopniowo (w okresie długiego trwania historycznego) na znaczeniu na rzecz gospodarki i systemu gospodarczego, który jest obszarem interesów prywatnych w odróżnieniu od polityki jako sfery

---

[238] N. Machiavelli, *Wybór pism*. Warszawa, 1972 PIW. Lisie wybiegi, jakie zaleca, odległe są od kręgu rzymskiej mentalności i wrażliwości moralnej; np. s. 198: *Nie jest, przeto, koniecznym, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebnym, aby wydawało się, że je posiada*. Rzymianie mogli być okrutni, ale nie byli przebiegli.

[239] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958. Ten z kolei autor szedł szlakiem wytoczonym jeszcze przez Marsyliusza z Padwy (1285-1343), stronnika cesarskiego ugrupowania gibelinów przeciw papieskim gwelfom; por. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju,* (przekł. W. Seńko), Kęty 2005

publicznej. Ten czynnik odróżnia epokę nowoczesną od epoki antycznej, w której gospodarka była podporządkowana celom politycznym, a zajęcia gospodarcze pozbawione znaczenia w obliczu pełnych blasku ról pełnionych na scenie publicznej. W nowych czasach relacje ulegają odwróceniu, a polityka i państwo zostają stopniowo wprzęgnięte w obsługę przedsięwzięć gospodarczych pozostających w gestii jednostek bądź ich zrzeszeń w rodzaju spółek, holdingów, koncernów itp. Zanim jednak dochodzi do takiego stanu rzeczy reformatorzy usiłują przywrócić w życiu społecznym nadszarpniętą przez nowe prądy dominację *sacrum* i proponują nową wersję zbawienia.

W tej nowej wersji nie ma miejsca na ucieczkę od świata. Wśród niezliczonych kongregacji protestanckich, jakie powstały po pierwszym proteście Lutra (1517), powtórzonym na sejmie w Spirze (1529) aż po mormonów i świadków Jehowy, nie ma ani jednej, która dopuściłaby życie zakonne, najoczywistszą postać ucieczki od świata i organizacji życia we wspólnocie. Biorąc pod rozwagę liczne różnice doktrynalne i zalecanych form organizacji kościołów, jednolity brak zrozumienia dla monastycyzmu i innych form eskapizmu wewnątrz ruchu reformacyjnego jest faktem godnym uwagi. Z jednej strony odrzucenie życia zakonnego jest świadectwem postrzegania posłannictwa wewnątrz świata, nie poza światem, z drugiej natomiast aktem odmowy wobec wspólnotowych form życia. Wydaje się, że kościoły protestanckie przyczyniły się w największym stopniu do uformowania indywidualizmu, tym samym indywidualnej odpowiedzialności jednostki przed Bogiem. Protestantom przypisuje się również „zasługę" w wytworzeniu nowego etosu pracy, tym samym religijnej podbudowy rodzącego się kapitalizmu czy, w ogólności, cywilizacji technicznej. W końcu, protestanci przyczynili się w największym stopniu do zsekularyzowania postawy religijnej. Przyjmując konwencję niniejszego opracowania, należy protestantom przypisać największą część udziału w uformowaniu nowego celu kulturowego, jakim stał się indywidualny sukces w wymiarze finansowym, pierwotnie podmurowany argumentacją chrześcijańską, a następnie w zupełności od niej uwolniony.

Rozprzestrzenienie się nurtów reformacyjnych od XVI wieku wolno interpretować jako przesadną reakcję na ówczesną popularność grzesznego życia pomimo nauk i pouczeń oficjalnego Kościoła, który również pleniącemu się złu ulegał, boć przecież Reformacja zaczęła się od sprzeciwu wobec karygodnych praktyk kościelnych. Protestanci, a zwłaszcza kalwiniści nie zamierzali jednak poprzestać na ataku na Kościół Rzymski, lecz furię swoją zwrócili przeciw przejawom zła i

grzechu w najbliższym otoczeniu i we własnych szeregach. Występujący w Anglii pod szyldem purytanizmu (łac. *puritas;* czystość), gdy tylko uzyskali jaki taki wpływ na dwór Karola I (1625-1649), wydali bezwzględną walkę, jak określili, „kurestwu i przyległościom". We Francji jako hugenoci zyskali renomę obrońców nieugiętych zasad etycznych, ale również towarzyszącej tym zasadom ciasnoty umysłu. A wszędzie czynili obiektem ataku objawy grzesznego (wesołego z odmiennego punktu widzenia) życia ujęte nader szeroko, także jako uleganie przyjemnościom i rozrywkom łącznie z teatrem[240]. Orędownicy surowości obyczajów z wyjątkowo rozbudowaną kontrolą społeczną, w której szpiclostwo i donosicielstwo awansowało do rangi cnoty, przeciwstawiali się dotychczasowym poluzowanym formom wiary i pobożności, wnosili do świata atmosferę życia niemal klasztornego, coś, co Weber określił jako „asceza wewnątrz świata”[241]. Można by sądzić, że usunęli klasztory z życia, własne życie przekształcając w klasztor.

Podobnego stężenia wrażliwości religijnej nie znało całe Średniowiecze poza murami klasztornymi. Jest jednak pewna różnica między ascezą w granicach murów (na zewnątrz świata) a ascezą purytańską. Ojcowie i braciszkowie ślubowali osobiste ubóstwo pomimo upartej i wytężonej pracy, do której skłaniała reguła, jak u benedyktynów czy cystersów. Purytanie żadnego ubóstwa nie przyrzekali. I to był pewien problem dla wiernych, którzy zachęcani przez kaznodziejów do wściekłej pracy, osiągali niemałe owoce swojego wysiłku, a jednocześnie byli pouczani o niestosowności wydatków konsumpcyjnych oraz wspierania potrzebujących, gdyż takie wsparcie zniechęca do własnego wysiłku, a nikt nie jest wolny od nakazu pracy i ascezy. Bezczynność, próżniactwo i marnotrawienie czasu zostają potępione, każdy ma liczyć na własne siły. Dość szybko energia życiowa, przedsiębiorczość, oszczędność, ale też zasady uczciwości w interesach, dotrzymywania umów, reputacji wytworzyły pomyślny klimat dla rozwoju gospodarczego, zdefiniowany przez Webera jako „duch kapitalizmu”.

Z całą pewnością purytanie potępiają gonitwę za bogactwem, nie znaczy to jednak, że odmawiają jednostkom prawa zgromadzenia bogactwa. Człowiek z pewnością nie powinien dążyć do bogactwa, lecz dążyć powinien do Boga na

---

[240] W purytańskich koloniach w Ameryce nie powstał do końca XVIII wieku żaden teatr, choć powstawały drukarnie, banki, wytwórnie strzelb itp. Weber podaje, ze purytańskie władze Stratford-on-Avon zamknęły teatr jeszcze za życia Szekspira; M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu; w: Szkice z socjologii religii.* Warszawa 1984 KiW, s. 282

[241] M. Weber, *Szkice…* także; *Etyka protestancka a duch kapitalizmu.* Lublin 1994 Test

drodze pracy, znoju, cierpień, odrzucania pokus itp. Jeśli na tej drodze zgromadzi majątek, to jest to rzecz wielce chwalebna i świadczyć może o działaniu łaski[242]. Naprawdę naganna moralnie jest bezczynność spowodowana posiadaniem bogactwa i korzystanie z jego zasobów. Bogactwo nie uwalnia od pracy, asceza protestancka przeciwstawia się dowolnemu korzystaniu z posiadanych dóbr. *„Jeżeli ograniczenie konsumpcji połączymy z wyzwoleniem dążenia do zarobku, to nieuchronny praktyczny rezultat jest oczywisty. Jest nim tworzenie kapitału wskutek ascetycznego przymusu oszczędzania”*[243]. Ferment zrodzony przez protestantyzm, nie obcy przecież z czasem i wielu katolikom, przyspieszał przesuwanie się całego świata chrześcijańskiego ku nowożytności[244].

Z naciskiem powtórzyć należy, że przynajmniej do końca XVII wieku zbawienie duszy jawiło się jako najważniejszy cel życia wszystkich ludzi zamieszkujących Europę i jej obszary zamorskie. Człowiek dochodzący do bogactw nie uważał ich, zapewne całkiem szczerze, za wartość samą w sobie, lecz jako znak błogosławieństwa bożego. Cel w postaci zbawienia został nawet wzmocniony w tym nadzwyczajnie religijnym stuleciu. Zamożność sama w sobie raczej nie sprzyja intensywności uczuć religijnych[245]. Wnioski z takiej obserwacji wyciągali sami purytanie. Założyciel kongregacji metodystów John Wesley (1703-1791) z rozczarowaniem stwierdzał: *Obawiam się, że wszędzie, gdzie rośnie bogactwo, w takim samym stopniu maleje wartość religii. Toteż z samej natury rzeczy nie widzę żadnej możliwości, aby jakiekolwiek odrodzenie prawdziwej religijności mogło trwać długo. Albowiem religia musi z konieczności rodzić pracowitość i oszczędność, a te nie mogą nie stworzyć bogactwa. A wraz z bogactwem wzrastają pycha, namiętność i miłość do świata we wszystkich swoich formach*[246]. Wesley się nie pomylił, metodyzm również nie uniknął współzależności między osobistą zasobnością a zmysłem pracowitości i dyscypliną moralną[247].

---

[242] Fragment kazania XVII-wiecznego kaznodziei Richarda Baxtera: *Wolno wam pracować, aby być bogatymi dla Boga, ale nie dla ciała i grzechu”.* Cyt. za: M. Weber, *Szkice…*s. 94

[243] M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu, w: Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 102. Pominięte zostało w analizie powyższej powiązanie protestanckich idei religijnych i etycznych ze społeczną sytuacją klas średnich wyłącznie z tej racji, że związek taki jest traktowany jako oczywisty.

[244] J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.,* t. 1, Warszawa 1986.

[245] Jak notuje Th. Adams (*Works of the Puritan Divines): Bóg prawdopodobnie pozwala, aby tak wiele ludzi pozostawało w stanie ubóstwa, ponieważ wie, że nie byliby w stanie oprzeć się pokusom, jakie towarzyszą bogactwu. Albowiem bogactwo aż nadto często odciąga człowieka od religii;* cyt. za: M. Weber, *Szkice…*s. 289

[246] cyt. za M. Weber, *Szkice…* s. 104

[247] Problem ten jest interesująco penetrowany na gruncie współczesnej kultury amerykańskiej przez D. Bella, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994

Asceza i powściągliwość purytanów przeszły do historii, zwłaszcza, że w obecnych czasach stanowiłyby one istotną przeszkodę w dalszym rozwoju gospodarczym. Stopniowo religijne uzasadnienie aktywności gospodarczej ulegało stępieniu, a osobista zasobność sama w sobie stawała się celem, jaki kształtowała kultura nowoczesna, pozbawiona już aureoli świętości. Współczesna kultura nakazuje jednostce dążenie do sukcesu finansowego, choć, z drugiej strony, nie daje i nie może dawać równych szans jednostkom w realizacji tego celu. Uruchomione, z kolei, wzory kulturowe skłaniają wyzwolone już jednostki do wymuszania równych szans w dążeniu do sukcesu w przeróżnych dziedzinach życia i wymiarach społecznych zróżnicowań. Aby dążenia te uczynić skutecznymi jednostki kojarzą swoje interesy w celu wywarcia presji politycznej na ich realizację. W czasach obecnych zintegrowane akcje takich grup interesów, jak ludzie o odmiennej orientacji seksualnej należą do najbardziej widowiskowych, ale nie jedynych akcji mających na celu wywarcie odpowiedniej presji w celu zabezpieczenia własnych interesów. Społeczeństwo przekształca się w arenę starcia sprzecznych interesów. Można powiedzieć, zawsze tak było, lecz nie zawsze w tak poszerzonej skali, a nigdy w postaci interesów nieosłoniętych żadnymi uświęconymi pojęciami.

Istnieją pewne podobieństwa przejawów realizacji celu kulturowego obecnie i w epoce klasycznej, które różnią, z kolei, obie te epoki od Średniowiecza, nacechowanego znamieniem bardziej rytualnym. W osiąganie celu kulturowego są wprzęgnięte mordercze mechanizmy rywalizacji jednostek i grup. W jednym wypadku o pozycję w państwie, w drugim o pozycję na rynku, choć i rywalizacja polityczna, w której sukces uwieńczony jest wpływami i splendorem, ma przecież miejsce, lecz już nie taką wagę, jak w kulturze antycznej. Zażarta rywalizacja skłania częstokroć do stosowania nieczystych zagrań, niekonwencjonalnych metod osiągania sukcesu. Jak wykazał Merton[248], niekonwencjonalne, innowacyjne metody stosowane w dążeniu do sukcesu prowadzą do trwałych naruszeń norm instytucjonalnych, które informują wszystkich członków społeczeństwa o dopuszczalnych zachowaniach i postawach. Naginanie norm instytucjonalnych do potrzeb walki o cel kulturowy powoduje postępującą atrofię norm, które zostają pozbawione władzy regulowania indywidualnych zachowań. W opinii Mertona, cel kulturowy i normy instytucjonalne stanowią przykład wadliwie zintegrowanej struktury i nie ma na to rady innej niż zmiana celu, albo porzucenie norm. W kulturze współczesnej preferowany jest raczej ten drugi kierunek zmian. Interesy

[248] R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna,* Warszawa 1982 PWN, ss. 195-254

ekonomiczne podporządkowują sobie wszystkie inne wartości. Kultura i polityka są podporządkowane presji systemu gospodarczego.

Chęć wyróżniania się, pokusa wyniosłości, która w epoce katedr towarzyszyła tylko szlachetnie urodzonym, staje się w kulturze po-chrześcijańskiej wręcz chorobliwą właściwością jednostki ludzkiej jako takiej i z tej racji uznaje się ją za „trwałą, nieusuwalną jakość natury ludzkiej". Rycerstwu można jeszcze imputować pewne cnoty nieegoistyczne, jak wierność, lojalność, które w pewnej mierze redukowały nadmiernie wybujałą dumę i miłość własną. W kulturze nowoczesnej te staromodne ograniczenia wypadają. Chęć wybicia się, „zaistnienia", promocji własnej osoby połączona czasem z ledwo skrywaną pogardą wobec innych nie napotyka na żadne hamulce poza ewentualnym deficytem własnych uzdolnień. Taki jest obowiązujący wzór kulturowy, jednostki się tylko dostosowują, choć jest to pierwsza i jedyna kultura wsparta w pełni właśnie na autonomii jednostek. Kultura europejska (w znacznym stopniu pod wpływem amerykańskim) oddaliła się nie tylko od tkwiącej u jej źródeł pokory, ale i od poczucia skromności. Dążenie do sukcesu, i to w poszerzonym znaczeniu obejmującym już nie tylko sukces finansowy, lecz osiągany na różnych polach, stało się chyba najmocniejszą manifestacją indywidualizmu w naszych czasach[249]. Tego rodzaju dążność udzielająca się jednostkom z natarczywą siłą jest tym bardziej godna uwagi, że naprawdę wybijających się jednostek jest mało na tle wyjątkowo przeciętnej populacji. Dążenie do sukcesu jest celem nałożonym przez kulturę, lecz rzeczywista aktywność jednostek wsparta jest na przeciętności, jak nigdy dotąd. Z tej racji indywidualizm przybiera postać narcystyczno-neurotycznej pstrokacizny. Z drugiej jednak strony spoglądając, zauważyć należy, że presja na sukces jest potężnym bodźcem materialnego rozwoju w kręgu kultury zachodniej.

Indywidualizm jako zagrożenie podstaw kultury

Oglądana w perspektywie historii ewolucja kultury europejskiej zdaje się w sposób naturalny emanować z siebie pogłębiający się proces indywidualizacji. W XVIII, a następnie XIX stuleciu indywidualizm już w pełni triumfował w wersji jak najbardziej świeckiej pozbawionej podpory religijnej, choć tylko w Ameryce

[249] W kulturach odległych od indywidualizmu, np. w Japonii obnoszenie się z wyżej opisaną postawą jest odbierane jako wysoce niestosowne i świadczące o niezrównoważonej osobowości. Socjolog E. Kostowska-Watanabe zaobserwowała, że wśród zachodnich akademików Japończycy natychmiastowo wychwytują rozsądnych, lecz niedocenianych w swoich krajach badaczy, natomiast alergicznie reagują na indywidualną autoreklamę, która w kręgu kultury zachodniej przynosi efekty, czasem niezasłużone.

został w ówczesnym czasie w pełni uwierzytelniony w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym. Przedstawiciele nurtu tworzący już ruchy i partie polityczne pod szyldem liberałów prowadzili ofensywę przeciw dwu realnościom tradycyjnie ograniczającym suwerenność jednostki, tj. władzy państwa i „władzy obyczajów”[250]. W obu wypadkach indywidualiści zakreślali obszar życia jednostki, w który żadna władza, ani żadna wspólnota nie ma prawa ingerować. Granice ingerencji władzy politycznej można było zawrzeć w regulacjach prawnych, natomiast ograniczenie presji tradycyjnych obyczajów było o wiele trudniejszym zadaniem. Liberałowie okazali wiele odwagi cywilnej występując w obronie bezbronnych dotąd ofiar społecznej stygmatyzacji, jak panna wychowująca dziecko, umysłowo chory, niepełnosprawny, homoseksualista itp. Z drugiej jednak strony przyczyniali się do podważania społecznej (wynikającej z przynależności do wspólnot) motywacji aktywności jednostki. Przyczyniali się, innymi słowy, do postępującej dezintegracji.

Pod koniec pierwszej połowy XIX stulecia pojawiły się dwie interesujące wizje rozwoju indywidualizmu w przyszłości. Według pierwszej pochodzącej od Johna Stuarta Milla (1806-1873) społeczeństwo, które pozwoli ludziom na rozwój ich indywidualności stanie się zbiorowością jednostek o bogactwie zróżnicowanych poglądów, a same jednostki ludźmi o silnych charakterach i uzewnętrznionych talentach. Esej *O wolności* zapowiadał erupcję ludzkich zdolności na przyszłość[251]. Mill antycypował społeczeństwo, w którym człowiek będzie rozumny, krytyczny, wolny od zwyczaju, tradycji, przesądów, „represji moralnej”, a ogół uwolniony od tyrańskich rządów przeszłości przy zachowaniu jedynie absolutnego minimum ingerencji w życie jednostki ze strony rządu[252].

Druga opinia o przyszłości indywidualizmu pochodziła od Alexisa de Tocqueville (1805-1859) i była znacznie mniej optymistyczna. Tocqueville zwracał uwagę na nieuchronny, jak mniemał, proces spłaszczenia gustów i zanik krytycznego myślenia w warunkach triumfującej demokracji. Jednostce będzie grozić nie tyrania władców czy Kościoła, lecz despotyzm opinii publicznej („tyrania większości”), gdy „*gazety zastąpią poranny różaniec”.* To właśnie w czasach

[250] Z czasem pojawił się trzeci kierunek demokratyczny (egalitarny) ofensywy liberalnej, mający na względzie włączenie ogółu społeczeństwa do „udziału w wolności”, żądający poszerzenia prawa wyborczego, redystrybucji bogactwa narodowego, zniesienia „zakazu konspiracji”, jak określały ustawy brytyjskie zakaz tworzenia związków zawodowych itp.
[251] J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959
[252] J. Szacki, *John Stuart Mill: wolność i indywidualność,* w: *Antynomie wolności* Warszawa 1966 KiW, s.313 -314

arystokracji człowiek zmierzał do wyższości i wielkości, podczas gdy człowiek demokratyczny aspiruje do równości, jako że poruszającą go namiętnością jest "*poczucie podobieństwa zachodzącego między ludźmi*". Społeczeństwo demokratyczne (o rysach indywidualistycznych) okaże się zagrożeniem dla ludzkiej niezależności. A wreszcie niepohamowany pęd ku równości sprawi nadejście państwa opiekuńczego, nowej odmiany bezbolesnego despotyzmu: *„Ponad wszystkimi panuje potężna i opiekuńcza władza, które chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutna, drobiazgowa, pedantyczna, przewidująca i łagodna….stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa"*[253].

Nie ma chyba lepszej zapowiedzi infantylizacji dokonującej się tak w obecnym społeczeństwie, jak i obecnej kulturze ujętej jako wzory życia. Myśliciel francuski przekonuje, że indywidualizm nie jest żadnym zabezpieczeniem przed uniformizacją opinii, co więcej, jest jej warunkiem. Tocqeville prorokował najważniejsze niebezpieczeństwa, jakie grożą wolności ze strony pogłębiającego się indywidualizmu i liberalizmu oderwanego od religijnej podstawy. W jego mniemaniu niebezpieczeństwa te wynikają z samej istoty ducha demokratycznego napędzanego przez pęd ku równości. W tym sensie są nieusuwalne, sprawione „zrządzeniem Opatrzności".

Przekonaniem, że zagrożenia dla wolności jednostki pochodzą z nowoczesnego ducha demokratycznego i indywidualizmu jako takiego zachwiał F. A. von Hayek (1899-1992), prezentując w tej sprawie nieco odmienną opinię. W bardzo interesującym eseju[254] dowodził, że zejście indywidualizmu na manowce uniformizacji i państwa opiekuńczego sprawione było nie w drodze nieuchronnej ewolucji, lecz wskutek rozpowszechnienia się fałszywej, francuskiej wersji tego prądu wywodzącej się z racjonalizmu kartezjańskiego, kontynuowanego we francuskim Oświeceniu przez Rousseau, encyklopedystów i fizjokratów, a eksplodującej w Rewolucji, która w imię wolności prowadziła do totalnego zniewolenia. W opinii Hayeka, ten racjonalistyczny, ideologiczny indywidualizm upowszechnił się w umysłach europejskich z pominięciem tradycji empirycznego w korzeniach indywidualizmu anglosaskiego reprezentowanego przez angielskich i szkockich empirystów, filozofów moralności, wigów z dodaniem niektórych

[253] A. De Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976 PIW, s. 470

[254] F.A. Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, w: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998 Znak, ss. 7-41. Podobne przemyślenia zawarł Hayek we wcześniejszej *Konstytucji wolności.*

francuskich reprezentantów, jak właśnie Tocqueville, Monteskiusz i Beniamin Constant.

Podstawowa różnica obu tych wersji polega na odwoływaniu się indywidualizmu racjonalistycznego do modelu jednostki, która jakoby z natury ma być obdarzona rozumem i przymiotami moralnymi, podczas gdy indywidualizm empiryczny (organiczny) wspierał się na założeniu, że jednostki dochodzą do społecznych rozwiązań w toku prób i błędów, w toku gromadzonych przez pokolenia doświadczeń historycznych. Jeżeli pierwszy indywidualizm zakładał przyrodzoną rozumność, dobroć, wolność i przyrodzoną zgodność interesów ludzi, to drugi konstruował model człowieka, *„który jest z natury leniwy czy opieszały, nieprzezorny i rozrzutny i że wyłącznie przymus okoliczności sprawia, iż zaczyna on zachowywać się ekonomicznie czy roztropnie, dostosowując środki do celów”*[255]. Najważniejsze jednak, że racjonalistyczny indywidualizm wytworzył całą tradycję rozwiązań odwołujących się do *Rozumu* i racjonalnej organizacji poczynając od umowy społecznej, w której „*rozumni ludzie zbierają się by dyskutować jak urządzić świat od nowa*”[256] poprzez rewolucje kierowane przez *Rozum* do konstrukcji prawnych, które mają organizować rzeczywistość społeczną i zwyczaje ludzi. Dynamika tego rodzaju indywidualizmu prowadziła do realizacji projektów racjonalnej organizacji wbrew dotychczasowej tradycji i zwalczających tradycję. Konkurencyjny indywidualizm organiczny uznaje natomiast, że „*wyniki prób wielu pokoleń mogą zawierać w sobie więcej doświadczenia, niż zdobył jakikolwiek pojedynczy człowiek*”[257]. Stąd podkreślanie wagi utrzymania tradycji i pokory wobec niej jako warunku wolnego społeczeństwa. Ten rodzaj indywidualizmu odwoływał się do wspólnych konwencji i tradycji pozwalających na niezakłóconą współpracę przy znacznie mniejszym poziomie formalnej organizacji i przymusu niż w przypadku zbiorowości pozbawionej takiego dziedzictwa.

---

[255] F.A. Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, opr. cyt., s. 18. Rozważania Hayeka podsuwają myśl, że w tradycji kultury europejskiej w ogólności przejawiały się dwa sprzeczne modele człowieka. Jeden wywodzący się z tradycji Renesansu, humanizmu, Oświecenia czy, później, marksizmu nakazywał wierzyć w samoczynne zdolności ludzkie, w „człowieka bez ograniczeń”. Drugi natomiast, bardziej trzeźwy pogląd nakazywał uznanie przyrodzonych ograniczeń istoty ludzkiej pochodzących z grzechu bądź z natury. To linia od Augustyna przez Kalwina, Hobbesa, empirystów i szkocką filozofię moralną. Jakkolwiek ten pierwszy nurt był humanistyczny w manifestacjach, to jednak jego realizacje doprowadzały do rzeczywistości zdehumanizowanej. Natomiast realizacje pomysłów drugiego nurtu, jak zwłaszcza amerykańska demokracja, motywowane myślą Kalwina i Hobbesa, nie prowadziły do konsekwencji tak szalonych.

[256] F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa, Wrocław 1987 Wers, s. 58.

[257] Tamże, s. 62.

Argumentacja Hayeka jest przekonująca, jednakże nie udziela on odpowiedzi na pytanie, dlaczego to prawdziwy indywidualizm został wyparty przez ten fałszywy. W odróżnieniu od Tocqueville'a utrzymuje on, że triumf uniformizacji i państwa opiekuńczego nie był nieuchronny. Nie wiadomo jednak, dlaczego indywidualizm odwołujący się do rozumu przeciw doświadczeniu zdobył już obecnie zatrważającą i niezaprzeczalną przewagę w umysłowości zachodniej (zwłaszcza europejskiej), także na gruncie anglosaskim. W każdym razie w czasach nam współczesnych indywidualizm jest niepokojąco skojarzony z dążnościami etatystycznymi, z przerzucaniem odpowiedzialności za swój los z jednostki na państwo i ofensywą wymierzoną we wszystko, co pochodzi z doświadczenia dawnej czy bliższej tradycji.

Postępująca erozja indywidualizmu

Indywidualizm zrodził się z ducha chrześcijańskiego, głównie z ducha Reformacji. Miał za podstawę ugruntowaną wiarą samokontrolę jednostki pozwalającą na wyzbycie się kontroli sprawowanej z zewnątrz przez wspólnoty i autorytety. Gdy owa samokontrola zamiera, los indywidualizmu staje się niepewny. Prawdopodobnie kultura wymaga dla swojego przetrwania i rozwoju pewnych źródeł irracjonalnych, jak przed-nowoczesne tradycje kulturowe, religia czy mit, które łącznie tworzą „milczącą wiedzę" stanowiącą oparcie dla jednostek, a które współcześnie zwalcza się z pełną premedytacją w imię racjonalności i nowoczesności. Protestancka etyka pracy była zabarwiona indywidualistycznie, ale zarazem była irracjonalna i nie-nowoczesna. Indywidualizm nie jest i nie może być całkowicie samowystarczalny kulturowo, desakralizacja nie może być pełna. Relatywnie większa w porównaniu z europejskim żywotność indywidualizmu amerykańskiego da się uzasadnić istnieniem zespołu wspólnie przestrzeganych mitów kulturowych bardzo mocno podbudowanych religijnie. Wskazywano już na niezbędność poszanowania przez liberalizm "nieliberalnych fundamentów" umożliwiających jego współistnienie z religią, obyczajowym konserwatyzmem, patriotyzmem itp.[258]. Jednak dowieść tego nie sposób.

Indywidualizm naszych czasów jest radykalny i wybujały. W starożytności, kiedy stworzono podstawy indywidualizmu, istniały jednak pewne ograniczenia dla

[258] R. Legutko, Dlaczego nie lubię liberalizmu, w: Europa 48/2005. W podobnym duchu pisała Gertrude Himmelfarb: Wolność oderwana od tradycji i zwyczaju, od moralności i religii, która czyni z jednostki jedynego depozytariusza i arbitra wszelkich wartości i przeciwstawia go społeczeństwu i państwu - taka wolność to wielkie zagrożenie dla liberalizmu. G. Himmelfarb, Granice liberalizmu, w: K. Michalski (red.), *Społeczeństwo liberalne*, Kraków 1996, s. 137.

publicznego manifestowania niezależności i subiektywności jednostek. W gruncie rzeczy prywatna sfera życia podporządkowana była publicznej, czyli wspólnocie obywateli. W republikach greckich za oczywisty uważano prymat pewnych wspólnot, zwłaszcza politycznych i religijnych nad jednostką, która musiała mieć mocne powody, aby wspólnotom takim się przeciwstawić. Jednostka nie mogła się stawiać ponad tego typu wspólnotami, o czym się przekonało wielu zacnych Ateńczyków, jak Sokrates, Arystydes, Temistokles, Tucydydes, Perykles, Kimon, ale też znacznie większa liczba obywateli ateńskich z charakterem wadliwym okazywała się bezsilna w starciu z powagą państwa i dobrem publicznym. *Atimia,* czyli utrata praw obywatelskich z konfiskatą majątku, a czasem, dziesięcioletnie wygnanie to zagrożenie, w obliczu którego stał obywatel rzeczywiście naruszający spoistość wspólnoty, bądź naruszający ją w opinii większości innych obywateli. Pomimo zapewnień Peryklesa w obliczu konfrontacji ze Spartą, że „w *Atenach każdy może żyć, jak chce"*[259], w Atenach wolność jednostki była ograniczona przez *polis*, nie może być, więc, mowy o osobistej wolności sposobu życia. Także w Republice Rzymskiej, w której stworzono już podstawy prawa prywatnego, jednostka była prawem chroniona, lecz, przede wszystkim, prawo miało zapewnić siłę i stabilność republiki. Podobnie, jak u Greków wspólnoty polityczne i religijne stały ponad interesem jednostki. Jednostka była wolna w granicach wspólnoty i odpowiedzialna przed wspólnotą. Społeczność obywateli panowała nad jednostką pod każdym względem. Nieudolne gospodarowanie, złe wychowanie syna, cudzołóstwo, złe traktowanie rodziców, bezbożność, pycha, despekt wobec wojskowej i cywilnej dyscypliny było surowo karane i prowadziło w Rzymie do ingerencji cenzora[260].

Całkiem współczesny zachodni indywidualizm przekracza granice indywidualizmu antycznego. Jednostka ma być wolna od wspólnoty i od jakichkolwiek zbiorowości[261]. Gorzej, że poszerzony obszar wolności jest powiązany z równoczesnym zdjęciem odpowiedzialności jednostki za swój los. W pełni wolna (w granicach prawa) jednostka, za którą odpowiedzialność ponosi rząd; na oko widać, że jest to sytuacja wbrew naturze, a zatem nie może być trwała. Zapewne sprawy zaszły, jednak, już zbyt daleko. Kultura Zachodu ulega przeobrażeniu. Jej sensem nie są już wartości i symbole wywodzące się z historycznego dziedzictwa, lecz wolny i racjonalny wybór jednostki. Tak też

[259] Tukidydes, *Wojna peloponeska,* ks. II, 36-47, s. 107.
[260] M. Weber, *Gospodarka i Społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002 PWN, s. 1008.
[261] Klasyczne wyrażenie takiego stanowiska; zob.: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności,* Poznań 2000

pojmuje się pospolicie niezbędność jej obrony na wypadek ataku z zewnątrz jako obrony utrwalonego już sposobu i jakości życia opartych na nieskrępowanym wyborze, a nie zasobu długowiecznej tradycji i wartości.

Tendencje indywidualistyczne w kulturze i rozmaite prądy umysłowe rozwijane pod szyldami indywidualizmu, liberalizmu, idei postępu czy nowoczesności pragnęły uchodzić w przeszłości za anty-chrześcijańskie i antyreligijne w ogólności i istotnie przeciwstawiały się chrześcijańskiej tradycji. Pomimo pragnienia w ten sposób wyrażanego indywidualizm jest jak najbardziej chrześcijański w swoich podstawach i zaprezentowana tu analiza miała takie przekonanie umocnić. Indywidualizm ukształtował się wskutek specyficznej ewolucji chrześcijaństwa zachodniego, które w warstwie doktrynalnej nie było dogmatyczne w takim stopniu, jak to często przedstawiano, a przy tym podatne było na stosowane procedury racjonalizacji wiary, które ostatecznie podkopywały podwaliny samej wiary. Wytworzony z udziałem chrześcijaństwa zachodniego porządek społeczny stymulował niekiedy do opozycji wobec autorytetów i poszukiwań nowych dróg rozwojowych. Za takim właśnie ujęciem przemawia dodatkowo i ta okoliczność, że poza obszarem zachodnim indywidualizm się nie zakorzenił, nie upowszechnił i nie uległ przeszczepieniu tak, jak wiele osiągnięć zachodniej cywilizacji.

W tym sensie indywidualizm jest wytworem jak najbardziej osobliwym i wyjątkowym, a nie uniwersalnym. Z pewnością jest do pomyślenia kombinacja czynników historycznych, które doprowadziłyby do powstania indywidualizmu także na innych obszarach globu. Jednakże tak się nie stało. Drogi rozwoju europejskiej kultury posiadają własną, oryginalną dynamikę, w znacznej mierze determinowaną, poza chrześcijaństwem, także przez dziedzictwo antyczne. Jeśli ma to być prawdą, to próby uwierzytelnienia wartości indywidualistycznych w społeczeństwach Wschodu okażą się daremne w wypadku, jeśli te społeczeństwa wartości takich sobie nie życzą, na co zresztą wygląda. Wypada przy tej okazji zwrócić uwagę na odwieczne próby mające na celu moderowanie czy transformację wschodnich tradycji kulturowych przy użyciu zachodnich wzorów kulturowych. Pierwszym z nich było chrześcijaństwo w wersji katolickiej bądź reformowanej, drugim indywidualizm z nieodłącznym pakietem praw człowieka[262]. W obu też wypadkach Zachód nie uniknął całkiem słusznych

[262] Powstanie „długowłosych rebeliantów" taipingów w Chinach (1850-1864) przeciw monarchii Qingów było samodzielnym ruchem chińskim motywowanym chrześcijańskim przekazem, który na gruncie chińskim uległ bezprzykładnej deformacji.. Jak się zdaje, jest to nieuniknione w wypadku przeszczepów

oskarżeń o arogancję bądź „imperializm moralny”. Czy można zaszczepić prawa człowieka w Algierii czy Indiach, jeśli długoletnie diaspory algierska we Francji i hinduska oraz pakistańska w Wielkiej Brytanii nie mają dlań zrozumienia?

Wiele wskazuje na realność procesu, w którym po wyczerpaniu się uzasadnień chrześcijańskich dla rozmaitych sfer życia publicznego i prywatnego, następuje bardzo szybko erozja indywidualizmu, który z chrześcijaństwa wywiódł swoje pochodzenie i miał ambicje jego zastąpienia w roli regulatora kultury. Indywidualizm dochodzi szybko do własnego samo-zaprzeczenia. Ostają się jeszcze podnoszone w hałaśliwej propagandzie prawa człowieka, coraz bardziej pojemne i uchodzące wraz z naszym sposobem życia coraz bardziej podległym etatyzacji i kodyfikacji jako zachodni produkt eksportowy do innych regionów świata. Regiony te nie są w wystarczającym stopniu zainteresowane ofertą zwłaszcza, że w dobie kolonizacji była sposobność zainfekowania reszty świata konstytucjonalizmem i innymi atrakcyjnymi ideami, czego wówczas Zachód zaniedbał[263]. Ale nie ta sprawa jest w tym miejscu ważna. Prawa człowieka traktuje się jako uniwersalne osiągnięcie kultury Zachodu, mające z racji uniwersalności zastosowanie wszędzie, choć sama kultura Zachodu nie jest wysoko ceniona w obecnej mentalności Zachodu. Przykładowo podkreśla się, że chrześcijaństwo nie jest tego rodzaju uniwersalnym osiągnięciem. Ale chrześcijańskie inspiracje w konstrukcji praw człowieka są, jak się zdaje, nieusuwalne. Zresztą, z czego miałaby się brać owa uniwersalność praw ludzkich. Z natury?

Dzieje chrześcijaństwa jako fundamentalnego składnika kultury europejskiej i jego późniejszej indywidualistycznej emanacji ukazują dzieje tej kultury jako proces nieustającej destrukcji podstaw kulturowych, które definiują sens dokonań cywilizacyjnych nie posiadających same w sobie żadnego sensu określonego. Naturalnie, przedstawiona interpretacja tego procesu nie jest bezstronna, a sam proces nie jest obiektem czy obiektywną tendencją, o której można wyrokować bezstronnie w poznawczych kategoriach prawdy i fałszu. Można oczywiście

---

kulturowych, o czym dobrze wiedzą misjonarze w krajach zamorskich Przeszczep indywidualizmu nie unika tych konsekwencji. Np. w językach kultury konfucjańskiej kluczowe słowa ze słownika indywidualizmu nie miały swoich odpowiedników przed europejską infiltracją. Ich rozumienie obecne jest również odmienne, co wpływa na miejscowe praktyki polityczne. Natomiast w kulturze europejskiej pojęcia prawa naturalnego, republiki, rządów prawa, konstytucji, praw człowieka etc. były dobrze zrozumiałe także w okresie Średniowiecza.

[263] Por. G. Arrighi, I. Ahmad, Miin-wen Shih, *Zmierzch zachodnich hegemonii*, w: http://www.uni.wroc.pl/~turowski/beyondhegemon.htm

dowodzić, że sam proces ma wydźwięk optymistyczny utwierdzający dominację instrumentalnej cywilizacji nad duchową kulturą, która poza niezbyt precyzyjnie wyrażanym sensem żadnych korzyści ludziom nie przynosi.

III. FORMOWANIE SIĘ AUTONOMICZNEJ SPOŁECZNOŚCI MIEJSKIEJ

Podmiotowość ludności miejskiej e kulturze Europy

Problemem prezentowanym w niniejszej części jest kształtowanie się samorządnej wspólnoty w średniowiecznych miastach jako elementu konstytuującego cywilizacyjną przewagę kultury zachodniej już we wczesnym okresie. Twierdzi się tu, że tylko na Zachodzie ukształtowała się specyficzna, samorządna społeczność miejska wyposażona w specjalne prawa (wolności miast) uzyskane drogą uporczywej walki, które posłużyły dla zbudowania potęgi ekonomicznej miast i wzrostu ich znaczenia politycznego. Obecność takiego specyficznego czynnika, za jaki uchodzić może podmiotowość ludności miejskiej, wyznaczyła w znacznej mierze odmienność zachodniej drogi rozwojowej w porównaniu ze Wschodem, a także z cywilizacją antyczną, w których podobny fenomen nie zaistniał[264]. Twierdzi się ponadto, że powstanie tego rodzaju wspólnoty jest następstwem specyficznej kultury Zachodu, której chrześcijaństwo stanowiło aspekt najważniejszy w momencie formowania się społeczności miejskiej i że inspiracje chrześcijańskie stanowiły czynnik niezbędny do wytworzenia silnej więzi łączącej mieszkańców miast.

Powstanie i istnienie miast jest w ogólności uznawane za wyznacznik relatywnie wysokiego poziomu cywilizacji opartej w dominującej mierze na rolnictwie jako podstawowej gałęzi wytwórczości, co w historii ludzkiej miało miejsce od 12 tys. lat (naturalnie ustalenia tego rodzaju są przybliżone wyłącznie) do całkiem niedawnego czasu rewolucji industrialnej drugiej połowy XVIII w. W tak zakreślonych ramach czasowych miasta były wszędzie świadectwem istnienia wysoko rozwiniętych cywilizacji opartych na agrarnej gospodarce. Jednakże tylko na Zachodzie ukształtował się specyficzny ustrój miast, który w czasie długiego trwania umożliwił przejście do fazy cywilizacji industrialnej. Na Wschodzie, gdzie powstały wyrafinowane cywilizacje oparte także na wytwórczości rolniczej i własnych wzorach kulturowych, nie było ku temu wystarczających przesłanek.

---

[264] Argumentacja wspiera się w podstawowej mierze na tezach przedstawionych przez Maxa Webera w VII części jago najobszerniejszego dzieła zatytułowanej *Nieprawomocne panowanie (Typologia miast),* która często była wydawana oddzielnie na międzynarodowym rynku wydawniczym. Zob. M. Weber, *Gospodarka i Społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (tłum. D. Lachowska), Warszawa 2002 PWN, s. 905-1014. Argumentacja nie ogranicza się naturalnie do tez Webera.

Co więcej, można uzasadnić tezę, że na obszarze Europy społeczności miejskie nigdy nie były tak wolne, jak w wiekach średnich. Po nastaniu epoki nowożytnej miasta utraciły większość swoich autonomicznych prerogatyw, jak niezależne miejskie stanowienie prawa i sądownictwo, a także miejski samorząd przynajmniej w początkowej fazie budowy zcentralizowanych państw narodowych. Ale też nowożytne państwo odtwarzało w znacznym zakresie strukturę miasta z poczuciem obywatelstwa. Miasto było prefiguracją nowoczesnego państwa w małej skali.

Uniwersalia kulturowe i cywilizacyjne

Naturalnie rolnictwo i gospodarka ziemią jako podstawa egzystencji ludzi i ustrojów społecznych jest elementem, który łączy wszystkie społeczeństwa, które osiągnęły wyższy stopień rozwojowy niż egalitarna wspólnota agrarna, a więc organizację i administrację państwową, trwałą strukturę społeczną opartą na nierównościach, jakiś system wierzeń i osiągnięcia w sferze architektury, sztuki, literatury, myśli etycznej, filozoficznej i nauki wreszcie. Nazwijmy je wyższymi cywilizacjami rolniczymi z przykładowymi specyfikacjami Egiptu, Sumeru, Babilonii, Persji, Grecji, Rzymu, Bizancjum, Europy łacińskiej, Indii sprzed brytyjskiej penetracji, Chin cesarskich itp. Wydaje się, że istnieją pewne podobieństwa wszystkich rozwiniętych (w odróżnieniu od plemiennych) społeczeństw i kultur opartych na gospodarce zdominowanej przez wytwórczość rolną. Są powody by mówić o pewnych oczywistościach wynikających z istnienia cywilizacji rolniczych, czyli uniwersaliach kulturowych i cywilizacyjnych uwzględniając zarazem różnice między tymi społeczeństwami, nie mniej liczne. Równocześnie wszystkie wyróżnione poniżej cechy społeczeństw opartych na gospodarce agrarnej (tradycjonalnych w języku Webera) odróżniają je od późniejszego tworu historii, jakim jest społeczeństwo przemysłowe czy nowoczesne (racjonalne w weberowskim określeniu). Dystynkcje między przemysłowymi i rolniczymi społeczeństwami nie są jednak przedmiotem opisu, ponieważ zmierza się tutaj do zakreślenia odmienności europejskiego wzoru państwa i społeczeństwa, a w nim obywatelskiego miasta, na tle wzorów wschodnich.

Jeśli teraz poddać analizie niektóre z wyróżnionych elementów kultury i cywilizacji, to w wypadku nie-egalitarnej struktury społecznej warto zwrócić uwagę na fakt, że wszędzie, czy to będzie starożytny Sumer, klasyczna Grecja, państwo Franków czy Chiny w jakimkolwiek okresie do końca cesarstwa,

warstwy ludności zajmujące się pracą, zwłaszcza pracą fizyczną, są usytuowane na samym dole drabiny społecznej. Bez względu na różnice statusu (niewolnik, poddany, pracownik najemny itp.) i bez względu na różnice społeczeństw, człowiek pracy w społeczeństwie przed-przemysłowym jest sytuowany na samym dole. Warstwy zajmujące się bardziej wyrafinowanymi czynnościami, jak modlitwa, wojaczka, pobór podatków i inne czynności administracyjne, są ulokowane ponad ludźmi pełniącymi funkcje wykonawcze. Należy przy tym zdać sobie sprawę, że owych pracujących bez względu na status jest w każdym społeczeństwie najwięcej, są obłożeni zobowiązaniami do danin bądź świadczeń pracy.

Poza trwałą, opartą na nierównościach, strukturą społeczną, do tak zdefiniowanych uniwersaliów cywilizacyjnych zaliczyć, z pewnością, należy:

- Rolnictwo jako podstawa życia gospodarczego. Waga odmiennych od rolnictwa źródeł wytwórczości, jak minerały kopalne i ich przetwórstwo, rzemiosło, handel była wszędzie niewielka aż do czasu rewolucji przemysłowej. W każdym razie rolnictwo dostarczało podstawowej części produktu i angażowało przeważającą część siły roboczej.
- Dominacja wsi nad miastem przejawiająca się zarówno w przewadze liczebnej ludności wiejskiej, jak w dominacji rustykalnego wzoru życia. W wielu społeczeństwach Wschodu, jak Chiny, wieś wykształciła w przeciwieństwie do miasta, pewne prerogatywy samorządności i demokracji wewnętrznej[265].
- Niezbędność rozbudowy aparatu administracyjnego jako narzędzia funkcjonowania państwa dla zapewnienia jego sprawności organizacyjnej. Administracja staje się rychło wyspecjalizowana w układzie funkcjonalnym (fiskalna, militarna, cenzusowa obejmująca spisy zasobów ludzkich, budowlana itp.), jak w układzie terytorialnym (podział na prowincje).
- Podstawowe zadania władzy w tym okresie to ściąganie podatków, sprawowanie władzy policyjnej i sądowej oraz zaciąg rekrutów do armii. Te zadania państwo wykonuje wszędzie, natomiast edukacja obywateli (poddanych), opieka zdrowotna czy socjalna nie stanowią z zasady zadań państwa. Zorganizowany przez państwo system edukacji urzędników dla potrzeb centralnej i lokalnej administracji w Chinach jest raczej osobliwością niż regułą. Edukacja, szpitalnictwo i pomoc społeczna w

[265] K. A. Wittfogel, *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego.* Toruń 2004. Wyd. Adam Marszałek, ss. 145-146

Europie były funkcją działalności Kościoła, a nie państwa do późnych czasów nowożytnych.

- System wierzeń określający większość sfer życia społecznego. Nieznana jest żadna wspaniała cywilizacja z przeszłości, która obywałaby się bez systemu wierzeń bez względu na ich charakter i źródło uzasadnień.
- Autorytet tradycji, zasada senioratu, waga rodu i więzów pokrewieństwa. Element ten jest obecny we wszystkich „cywilizacjach agrarnych", choć jego skala bywała zróżnicowana. W każdym razie autorytet tradycji wszędzie się staje elementem wierzeń, a tradycjonalizm dominującym modelem myślenia. Tradycjonalizm oznacza uznanie osiągnięć i mądrości przeszłości, jak również instytucji osadzonych w tradycji jako żywych idei przewodnich.

Powyżej zarysowany krótki katalog uniwersaliów cywilizacyjnych wydaje się być w pełni zrozumiały nie rodząc zastrzeżeń. Początki tego typu społeczeństwa agrarnego nie są, i zapewne nie mogą być w pełni rozświetlone. Faktem jest jednak, że dominującym wśród w pełni ukształtowanych, rozwiniętych społeczeństw agrarnych wzorem był despotyzm władzy centralnej rozpostarty nad bezwolnym społeczeństwem. U źródeł takiego despotyzmu tkwiła niezbędność konstruowania przedsięwzięć inżynierskich mających zapewnić zasoby wody niezbędne dla wydajnych upraw rolniczych i zabezpieczających przed klęskami żywiołowymi. Można sobie naturalnie wyobrazić, że egalitarna zbiorowość potrafi się skrzyknąć w celu przeprowadzenia takich zamierzeń, jednakże kolektyw tego typu musiałby rozporządzać niezbędną wiedzą przed doświadczeniem, co jest naturalnie niepodobieństwem[266]. Despotyzm oparty na sile wojskowej i sprawnej administracji cywilnej był, zatem, pierwszym rodzajem organizacji państwowej zasługującej na tę nazwę[267]. W rejonach, gdzie rolnictwo oparte było na opadach wód deszczowych bez kosztownych i na wielką skalę czynionych przedsięwzięć inżynierskich, jak cywilizacja grecko-rzymska i Europa chrześcijańska organizacja społeczna rozwijała się w oparciu o odmienne wzory pomimo istnienia inwestycji

[266] W ten sposób koloniści amerykańscy dokonywali licznych przedsięwzięć cywilizując Nowy Świat, lecz czynili to w następstwie bogatego doświadczenia kulturowego.

[267] Praca K. A. Wittfogla, *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego* stanowi znakomite studium, w którym wyprowadza się cechy organizacji politycznej i mentalności społecznej z niezbędności zastosowania przedsięwzięć inżynierskich do uprawy ziemi, jakie mogą być przedsięwzięte wyłącznie przez centralną władzę despotyczną. W opinii Wittfogla, wszędzie tam, gdzie zachodziła taka niezbędność, formował się typowy orientalny despotyzm, który mógł też promieniować na obszary, jak Rosja, bez tego rodzaju instalacji, pozostające jednak w trwałym kontakcie z „cywilizacjami hydraulicznymi". Tezy Wittfogla spotkały się z licznymi krytykami, zwłaszcza w macierzystym środowisku marksistowskim, nie zostały jednak ostatecznie obalone.

państwowych na wielką skalę w dziejach Grecji i Rzymu, a po dłuższym okresie czasu w dziejach Europy chrześcijańskiej. Konstatacja ta wskazuje na wyraźne z kolei różnice w zakresie wzorów organizacji politycznej i mentalności zbiorowej, które, jak wszelkie różnice, zawierają większą doniosłość niż wzajemne podobieństwa.

Dyferencjacje wzorów cywilizacyjnych

W pewnych regionach, jak Mezopotamia, Egipt, subkontynent indyjski i Azja Wschodnia ukształtowały się wyrafinowane kultury, które swoją przewagę nad resztą zawdzięczały zastosowaniu centralnej władzy despotycznej do budowy wymyślnych instalacji irygacyjnych (hydraulicznych) zwiększających zarazem gospodarczą wydajność rolnictwa i polityczny despotyzm. Kultury kształtujące się na kontynencie europejskim Grecja, Rzym, chrześcijańskie społeczeństwa Germanów i Słowian pozbawione były od początku owych technologii hydraulicznych opartych na wykorzystaniu i konserwacji urządzeń nawadniających oraz towarzyszących im despotycznej władzy, która jako jedyna byłaby w stanie je wykreować. Tym niemniej podstawą gospodarczą kultur europejskich była także uprawa ziemi nawadnianej naturalnymi opadami.

Ma wynikać stąd zasadniczy podział społeczeństw tradycjonalnych na jednoośrodkowe i wieloośrodkowe. Pierwszy typ społeczeństw (orientalny) wyposażony jest w jeden scentralizowany ośrodek dyspozycji kształtujący całe życie społeczeństwa (państwo ponad społeczeństwem), drugi (europejski) w funkcjonowanie wielu różnych ośrodków dyspozycji i władzy (państwo jako rezultat działania sił społecznych). W pierwszym wypadku kierowanie państwem nie różni się zbytnio od kierowania przedsiębiorstwem, w drugim władza centralna liczyć się musi z grą interesów społecznych. W języku socjologii zwykło się operować w tym wypadku przeciwstawieniem monocentrycznego i policentrycznego ładu, czy wzorów współdziałania zbiorowego[268].

Te rozróżnienia kardynalne należało poczynić, aby przejść następnie do rozróżnień w strukturze społecznej (określanej przez wzory kulturowe) obu typów

[268] por. St. Ossowski, *Trzy koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań,* w: *Dzieła zebrane* Zastosowanie określenia ładu policentrycznego do analizy np. społeczeństw średniowiecznej Europy spowoduje z pewnością zastrzeżenia w kręgach socjologicznych, ponieważ konstrukcja ta zawiera przeświadczenie o autonomii działających jednostek w obrębie tak wyróżnionego ładu. Zastrzeżenia da się usunąć poprzez zdefiniowanie poziomu analizy. Ład społeczeństwa średniowiecznego nie był policentryczny na poziomie działań indywiduów, był policentryczny na osi władza centralna (jakkolwiek pojmowana) – korporacje, wspólnoty (siły społeczne zdolne do przeciwstawienia się władzy).

porządku opartych na odmiennych technologiach produkcji rolnej. W celu oszczędzenia czytelnikowi skomplikowanych analiz porównany zostanie wzór europejski (chrześcijańskiego średniowiecza) i chiński (oparty na przesłaniu konfucjańskim) z tej racji, że przecież istnieją znacznie głębiej sięgające różnice w obrębie obu typów[269]. Wyrażony tu pogląd o zasadniczej odmienności organizacji społecznej na obszarze Europy już od czasów wczesnogreckich i Azji zostaje naturalnie utrzymany. Chiny i Europa chrześcijańska potraktowane są jako egzemplifikacje. Chiny zostały wybrane do tej konfrontacji jako najwspanialej rozwinięta kultura i cywilizacja poza kręgiem zachodnim.

W strukturze politycznej przez cały okres historii Chin do czasów republiki (1911-1912) z wyłączeniem epok anarchii i rozprzężenia (walczących królestw) dominuje władza jednoosobowa cesarza-Syna Niebios wyniesiona wysoko ponad społeczeństwo. Władcy nie śmie się przeciwstawić żadna, w miarę niezależna siła społeczna, gdyż takiej nie ma, nie wyłączając świetnie zorganizowanej administracji biurokratycznej jako narzędzia państwa. Istnieje ponadto tradycja konfucjańska, według której chiński władca ponosi pełną odpowiedzialność za dostatnie życie ludu. Jego pozycja wewnętrzna była zagrożona jedynie w wypadku odstępstw od tej reguły, która zresztą podlegała zróżnicowanym interpretacjom. Wyróżniona pozycja urzędników państwowych (mandarynów) została umocniona także przez tradycję konfucjańską, a władcy chińscy znaleźli w nich podporę swych rządów jako „władza pióra" w przeciwieństwie do „władzy miecza" ucieleśnionej w Europie, ale i w Japonii, choć w obu wypadkach z pewnymi zastrzeżeniami.

Pozycja władzy w Europie średniowiecznej nigdy, nawet w okresie karolińskim nie była mocna, a władza na jakimkolwiek szczeblu była ograniczona przez siły społeczne, głównie przez formalnie wolne rycerstwo, które dobrowolnie oddawało się pod opiekę i służbę władcy. Także instytucje władzy kościelnej, a w późniejszym okresie społeczności miejskie stanowiły elementy limitujące władzę monarszą. Najwyższa władza cesarza Świętego Imperium była raczej natury moralno-religijnej niż faktycznej i politycznej, a cesarz doświadczał niejednokrotnie upokorzeń ze strony zorganizowanych sił społecznych[270], rzecz w Chinach niewyobrażalna. Nadto wielość ośrodków władzy i skomplikowana sieć

[269] Podstawą do opisu przeciwstawnych typów porządku jest bogata literatura dotycząca historii, kultury i cywilizacji obu obszarów. Nie ma raczej powodów przytaczania konkretnych pozycji w tym miejscu.
[270] W 1176 zorganizowane w Lidze Lombardzkiej miasta włoskie pokonały Fryderyka Barbarossę, zwierzchnika całego świata chrześcijańskiego. Cesarz Henryk IV ukorzył się sto lat wcześniej przed obliczem papieża.

wzajemnych osobistych zależności lennych powodowała i słabość, i niekończące się konflikty, które nie pozwalały również na wykształcenie się efektywnej administracji, choć procesy jej budowy trwały wszędzie w Europie[271]. Z drugiej strony ujawnione konflikty były źródłem wewnętrznej dynamiki, ponieważ konflikt domagał się rozwiązania, co prowadziło do zmian. W Chinach brakowało takiego impulsu z powodu istnienia władzy nie podlegającej zakwestionowaniu.

Bodaj najważniejsze osobliwości obu porządków społecznych znajdujemy w kwestii własności ziemi jako podstawy gospodarki wszystkich wysoko zorganizowanych społeczeństw do rewolucji przemysłowej. W Chinach i, w ogóle na całym Wschodzie, ziemia jako całość stanowiła własność państwa, jeśli pominąć własność organizacji religijnych i wspólnot rolnych, przy czym w Chinach preferowana była raczej prywatna własność ziemi wśród chłopów. Rząd centralny jako regulator własności ziemskiej przydzielał ziemię wyznaczanym dostojnikom (bardzo często niskiego urodzenia) wraz z piastowanym stanowiskiem zwykle w administracji cywilnej bądź wojskowej. Nadania ziemskie władca mógł cofnąć w każdej chwili, a w każdym razie nadanie to nie przekształcało się w dziedziczne. Niewielka ilość wielkiej własności ziemskiej w Chinach pozostała po okresie „feudalnym", która mogła stać się podstawą niezależnej od państwa rodowej szlachty („pasiaste niedźwiedzie")[272], zanikała stopniowo wskutek tradycyjnej zasady równego podziału między najbliższych, przeciwnej do zasady majoratu (*primogenitura*) w średniowiecznej Europie[273]. Tego rodzaju uregulowania własnościowe tworzyły specyficzny, nieznany raczej w Europie patrymonialny ustrój społeczny, w którym podporządkowanie słabo zróżnicowanych wewnętrznie mas społeczeństwa władcy i będącej na jego usługach biurokracji jest zupełne. Struktura społeczna jest następstwem struktury władzy politycznej i udziału w tej władzy.

W Europie wraz z feudalizmem jako łańcuchem zależności osobistych wykształciła się niezależna warstwa właścicieli ziemi z silną pozycją wobec władz zwierzchnich. Raz nadane lenno było na ogół dziedziczone, a własność ziemska przynajmniej w późniejszym okresie nie ulegała rozdrobnieniu dzięki zasadzie

---

[271] Nawet silni królowie ok. roku 1000 utrzymywali tak niewielką administrację, że dziś nie wystarczyłaby do obsadzenia jednego wydziału w urzędzie; J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa,* Kraków 2006 WAM, s. 139

[272] Autorzy badający dzieje Chin określają często tamtejszą szlachtę jako biurokratyczną (opartą na sprawowanych urzędach) w odróżnieniu od europejskiej szlachty ziemskiej *(gentry*); por. Wittfogel, *Władza…* s. 345-346, J.K. Fairbank, *Historia Chin,* s. 93-99

[273] J. K. Fairbank, *Historia Chin.,* s.78

majoratu. Ta warstwa wywodząca się z rycerstwa odznaczała się poczuciem wolności i wysokiej wartości własnej. I to ona wywalczała pierwsze ustępstwa od władzy monarszej także na rzecz Kościoła oraz miast, jak to miało miejsce w *Wielkiej Karcie Swobód* w Anglii (1215)[274]. Można twierdzić, że ta uprzywilejowana warstwa ludności uzyskiwała korzyści kosztem innych warstw (stanów), należy atoli pamiętać, że inne stany kierując się wzorem arystokracji wywalczały także własne przywileje i że samo istnienie rodowej arystokracji, której próżno szukać w monarchiach Wschodu przynajmniej w znacznej skali, uruchomiło w Europie procesy zmian, dla których brakowało przesłanek na Wschodzie.

Stosunki własnościowe miały rozstrzygające znaczenie dla struktury armii. Wszędzie na Wschodzie, i dotyczy to także Chin, ale też i państwa rzymskiego, armie ekwipowane były i rekrutowane przez państwo. Europa chrześcijańska nie znała takiego zwyczaju przez cały okres Średniowiecza. Wojownicy gotowi byli na każde wezwanie seniora w imię złożonej osobistej przysięgi i wyposażali się na swój własny koszt. Stanowili, można rzec, armię zawodową, choć niekoniecznie zdyscyplinowaną, a nie armię z poboru. Na licznych polach bitew rycerstwo Zachodu odznaczało się szczupłością liczebną, ale też większą determinacją w porównaniu z armiami muzułmańskimi czy bizantyjskimi[275].

W ogólności, istnieje wyraźne przeciwieństwo patrymonialnych (orientalnych) i feudalnych wzorów podporządkowania. Feudalizm oznacza dominację stosunków opartych na umowie, podporządkowanie jest warunkowane zaprzysiężoną umową. Patrymonializm sprowadza się do całkowitego podporządkowania. W opozycji tej widzieć należy zasadniczą przyczynę rozdwojenia dróg rozwojowych Europy średniowiecznej odznaczającej się dynamiką wewnętrzną i statycznych dziejów Chin oraz całego Wschodu. Dzieje się tak pomimo obowiązującego wszędzie tradycjonalnego modelu myślenia. Oba porównywane kręgi cywilizacyjne odwoływały się do autorytetu (świętej) tradycji, jednakże tylko w Europie istniały instytucje, które tradycję powoli naruszały, czasem przeciwstawiając tradycji

[274] Ten dokument składający się z 63 artykułów ustawiający ograniczenia władzy monarchy i jego urzędników: *szeryfów, bailiwów i justycjariuszy* (prawników) zawiera zdefiniowanie wolności Londynu i innych miast (art. 13) i osobno swobody kupców obcych (art. 41).
[275] Jeszcze w początkach XVII w. szczupłe liczebnie kontyngenty polskie czy szwedzkie były w stanie przeciwstawić się licznym siłom Państwa Moskiewskiego na jego terenie.

prawdę[276]. W ten sposób dzieje Europy były napędzane wewnętrznymi czynnikami przemian naruszającymi ład tradycyjny.

Wielkie inwestycje budowlane (infrastrukturalne) dokonywane w społeczeństwach despotycznych nie są elementem może najważniejszym z punktu widzenia porównań obu typów społeczeństw na tym miejscu. Warto jednak zwrócić uwagę na wielkie i trwałe przedsięwzięcia, dzieła sztuki konstrukcyjnej, jak Wielki Mur czy Wielki Kanał Cesarski, które mogły być dokonywane dzięki skupieniu pełnej władzy w jednym ośrodku i gotowych już wzorów przedsięwzięć hydraulicznych. Nie mają one na ogół analogii w historii europejskiej, w której mają za to miejsce dokonania mniejsze, ale liczne. Tworzenie cywilizacji w Europie dokonywało się wysiłkiem zbiorowym poczynając od żmudnego karczowania lasów, tworzenia miast „na surowym korzeniu" itp. bez centralnego kierownictwa, jak to miało miejsce na Wschodzie. Nie istniał zresztą analogiczny ośrodek zdolny wymusić realizację zaplanowanego projektu wielkiej skali. Nawet katedry gotyckie były budowane przez dziesiątki lat i więcej zbiorowym wysiłkiem społeczności terytorialnych. Zbiorowy wysiłek przeciwstawiony twardej władzy państwa, kierującej się planami i gotowej zmusić ludność do podporządkowania, wydaje się także trafnie ilustrować różnice wzorów rozwoju cywilizacyjnego.

Dualizm władzy świeckiej i duchowej, państwa i Kościoła stanowi specyfikę Europy łacińskiej bez precedensu w dziejach świata[277]. Waga tego czynnika bierze się z ograniczeń nakładanych na władzę świecką, która nie mogła sobie pozwolić na całkowicie arbitralne wyrażenie woli politycznej, a musiała się podporządkować kryteriom moralnym. Dualizm ten, który skończył się wraz z triumfem państwa nowożytnego, został w pełni uformowany w dobie rewolucji papieskiej XI w., której w innym miejscu poświęca się więcej uwagi. Jakkolwiek nie było formalnych przeszkód dla współpracy obu władz, np. w toku walki z heretykami i w stosowaniu procedur inkwizycyjnych, to jednak najczęściej obie władze ograniczały się i kontrolowały wzajemnie, co stanowiło dodatkowy element słabości autorytetu władzy w porównaniu z centralną władzą wschodnich imperiów, ale też czynnik dynamiki wewnętrznej prowadzący do zmian i powodujący, że dzieje Europy nie były tak statyczne, jak historia Chin czy innych imperiów Wschodu. Wyprowadzenie późniejszej, monteskiuszowskiej doktryny

[276] Głównym hasłem rewolucji papieskiej z XI w. była walka z dotychczasową tradycją w imię prawdy, uzasadniana słowami Chrystusa, który przecież oznajmił: *„Jam jest Prawdą, a nie jam jest tradycją"*.
[277] Pewne analogie można znaleźć w historii żydowskiej z tą różnicą, że w historii tej Żydzi najczęściej pozbawieni byli własnego państwa.

podziału władz konstytucyjnych ze średniowiecznych kontrowersji między *imperium* i *sacerdotium* nie wydaje się chybione.

I wreszcie, pozycja miasta w strukturze społecznej. Miasto jest, jak stwierdzał Braudel, anomalią w zasiedlaniu przestrzeni przez nadmierne skupienie zbyt wielu ludzi na zbyt ograniczonym obszarze. Anomalia wbrew naturze została w naszych czasach całkowicie upowszechniona. Jednakże miasto jest produktem cywilizacji rolniczej nie będąc zarazem nazbyt charakterystyczną cechą tej cywilizacji, prawdziwa eksplozja miejska nastąpiła w epoce przemysłowej. W cywilizacjach opartych na uprawie ziemi miasta były najczęściej, przynajmniej początkowo, ośrodkami władzy i administracji oraz miejscem lokalizacji garnizonów wojskowych i niekiedy, zwłaszcza we wschodnich imperiach, miasto bywało „przenoszone" z miejsca na miejsce w następstwie zmiany planów strategicznych. W Europie dodatkowym czynnikiem miastotwórczym było lokalizowanie biskupstw i klasztorów. W późniejszym czasie napływająca ludność wypełniała życie miejskie, w którym pierwotne funkcje administracyjne i wojskowe bywały zatarte. W każdym razie relacje między przedstawicielami garnizonu i politycznymi przedstawicielami miasta-twierdzy oraz ludnością miejską stały się fundamentalną kwestią w europejskich dziejach ustrojów miejskich. Ludność miast odróżniała się siłą rzeczy od reszty społeczeństwa swoimi zajęciami słabo wpasowanymi w funkcjonowanie społeczeństwa tradycjonalnego. Kupiectwo, handel, wytwórczość pozarolnicza, kredyt itp., te zajęcia potencjalnie mogły przekształcić każde społeczeństwo agrarne, a zwłaszcza wysoko rozwinięte, w nowy typ społeczeństwa uniezależnionego od gospodarki ziemią. Pomimo pięciu tysięcy lat historii chińskiej proces ten nie nastąpił. Nie wystąpił on także w okresie grecko-rzymskim, miał natomiast miejsce w Europie podbudowanej duchem chrześcijańskim. Dlaczego? Przyjęta zostaje hipoteza, że nadane, a raczej wywalczone prawa, jakimi cieszyła się ludność miejska w Europie oraz ich egzekwowanie były wystarczającym warunkiem gospodarczego przekształcenia społeczeństwa w kierunku przemysłowym i kapitalistycznym.

W Chinach, które w opinii historyków gospodarczych uchodzą za obszar gospodarczo wysoko rozwinięty i sprawnie zarządzany jeszcze w XVIII w.[278],

[278] W myśli oświeceniowej Chiny epoki Qingów (od 1644) są prezentowane jako wspaniały świat oświeconych rządów i sprawnie zarządzany obszar w przeciwieństwie do sklerykalizowanej i ciemnej Europy. W XIX w. nastawienie europejskiej opinii zmienia się diametralnie pod wpływem konfrontacji brytyjsko-chińskiej, która ukazała cywilizacyjną (techniczną) słabość Państwa Środka. Tego rodzaju falowanie opinii świadczyć może o powierzchowności zgłaszanych sądów. Dodać warto, że chińskie

ludność miejska nigdy nie cieszyła się przywilejami choćby przypominającymi swobody miast w Europie średniowiecznej[279]. „Handlowe" warstwy ludności były bezbronne wobec władzy i administracji, a potęga ekonomiczna mieszczaństwa duszona, gdy tylko stawała się nazbyt widoczna dla władz[280]. Dla odmiany w średniowiecznej Europie warstwy miejskie wyręczały czasem organy państwa w budowie niezbędnej infrastruktury transportowej np. dla funkcjonowania poczty (*cursus publicus*)[281]. Podobne przypadki wypełniania zadań państwa przez prywatne jednostki byłyby nie do pomyślenia w społeczeństwach o omnipotencji państwowej.

W Chinach nie było znane pojęcie obywatela miasta odróżnionego od mieszkańca wsi, a miasto nie miało charakteru prawnie określonej korporacji. Ze względu na trwałość struktury rodowej chiński mieszkaniec miasta należał w sensie prawnym do swego rodu, a za jego pośrednictwem do rodzinnej wsi, w której mieściła się świątynia jego przodków. Podobnie rosyjski mieszkaniec miasta pozostawał prawnie „chłopem", częścią *miru*[282]. Wieś jako tradycyjna siedziba rodu posiadała w ogólności znaczną przewagę nad miastem w sensie prawa i zwyczaju. Nawet urzędnicy prowincjonalnej administracji w Chinach, jak *taotai* (prefekt) bywali bezbronni wobec konfederacji starszyzny wiejskiej, która kontrolowała nastroje ludności. Podobną potęgą wobec prowincjonalnych urzędników państwa dysponowała indyjska wspólnota wiejska i rosyjski *mir*[283]. Weberowskie konstatacje prowadzą do wniosku, że poza centralnym despotyzmem, wspólnota wiejska była ośrodkiem potęgi i stagnacji zarazem w orientalnych urządzeniach politycznych[284]. Siła miasta nie ujawnia się w żaden sposób.

Chrześcijańskie inspiracje autonomicznej społeczności miejskiej

Wszędzie, gdzie powstają miasta grupują one, w odróżnieniu od ośrodków wiejskich, „swoich" i „obcych", osiadłych z dawna i przybyszów. Miasto jest najwcześniejszym tłem dla studiów nad stosunkami między tubylcami i

---

wzorce kulturowe nie zostały naruszone konsekwencjami konfrontacji cywilizacyjnej i że, zapewne, są źródłem obecnej chińskiej dynamiki gospodarczej (od 1978).

[279] Dopiero w XIX stuleciu mają miejsce petycje ludności miejskiej do cesarza Chin apelujące o pozwolenie na utworzenie miejskiego samorządu, akt, który w Europie rozwijał się od kilkuset lat.

[280] Wittfogel, *Władza totalna…*s. 159

[281] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus,* Munchen-Lepzig 1919, t. II, s.373

[282] M. Weber, *Racjonalność, Władza, Odczarowanie,* Poznań 2004. Wydawnictwo Poznańskie, s. 259

[283] tamże, s. 260

[284] Jest to pogląd po raz pierwszy bodaj wysunięty przez K. Marksa obrazującego „azjatycki sposób produkcji", a później kontynuowany przez niektórych marksistów, jak O. Bauer w odniesieniu do Rosji czy K. Wittfogel w odniesieniu do całego Wschodu.

przybyszami. Stanowi ono społeczną podstawę dla wykształcenia się związków odmiennych niż więź rodowa, historycznie najwcześniejsza forma więzi[285]. W Europie średniowiecznej taka substytucja nastąpiła, a ludność miejska utożsamiała się raczej z powstałą korporacją, gminą miejską (*communio, communa*) niż własnym rodem. W miastach Azji podobny proces nie wystąpił ze względu na dwie tradycyjne potęgi społeczeństw Azji: despotyzm władzy i wiejska wspólnota rodowa. Ta pierwsza sprawowała pełną kontrolę nad ustanowionymi instytucjami, druga nad zwyczajami. Obie tworzyły sytuację, w której społeczne życie ulegało zakonserwowaniu bez impulsów dla zmian i innowacji. W Chinach czy Indiach ze względu na dominację rodów czy kast nie sposób było złączyć mieszkańców miast w jedną homogeniczną pod względem statusu grupę. A właśnie na łacińskim Zachodzie taka homogeniczna grupa się w miastach wytwarzała

Samo istnienie miasta, nawet, gdy tworzyło ono państwo, nie usuwa wagi struktury i więzi rodowej. W antycznej *polis* jednostka była obywatelem, ale jako członek swego rodu. Ogół obywateli składał się z rodów (*gentes*), obejmujących je *fratrii* i tworzonych przez nie *fyl*. W Rzymie obywatele podzieleni byli na rody według identycznego greckiego wzoru tyle, że z własnymi określeniami: *curiae* i *tribus*[286]. Wytworzenie się komuny miejskiej z silną solidarnością mieszkańców determinowaną przynależnością do komuny i zerwanie więzi rodowych, silnych nadal poza murami miast, dokonywało się w długim procesie, w którym mieszkańcy zdobywali kolejne uprawnienia, a Kościół swoim zbawiennym wpływem wytwarzał wśród nich poczucie związku kultowego odniesionego do porządku sakralnego w miejsce związku rodowego odwołującego się do więzów krwi. *Kościół miejski, święty miejski, uczestnictwo obywateli w komunii, oficjalne kościelne święta miasta były czymś samo przez się zrozumiałym. Lecz chrześcijaństwo pozbawiło ród wszelkiego rytualnego znaczenia. Gmina chrześcijańska była w swej najgłębszej istocie konfesyjnym związkiem wierzących jednostek, a nie rytualnym związkiem rodów*[287]. W miastach kształtowało się powoli przeświadczenie, że tylko osobista przynależność do lokalnego związku

[285] Więź rodowa charakteryzowała się podwójną moralnością z silnym nakazem braterstwa wewnątrz oraz wyzysku i nieuczciwości wobec obcych. W ten sposób tworzyła się głęboka przepaść między grupami „swoich" i „obcych". W historii europejskiej chrześcijaństwo przyczyniło się w największym stopniu do zasypania tej przepaści. Rozwój chrześcijaństwa i miast rozsadził potęgę rodów.
[286] W starożytności klasycznej istniał jeszcze dodatkowy czynnik uniemożliwiający wykształcenie się społeczności miejskiej opartej na racjonalnej gospodarce i produktywnych zajęciach ludności. Tym czynnikiem było wykorzystywanie pracy niewolników w zajęciach rzemieślniczych i wytwórczych zarówno w przedsięwzięciach państwa, jak osób prywatnych. Wolni rzemieślnicy cechowi nie stanowiliby konkurencji ekonomicznej dla mas niewolników.
[287] M. Weber, *Gospodarka*….s. 928

miejskiego gwarantuje status prawny obywatela, a nie ród czy plemię. Wszyscy mieszkańcy legitymujący się własnością stawali się równoprawnymi obywatelami poprzez złożoną przysięgę na Boga. Przysiędze zbratania ludności miejskiej nadawano uroczysty charakter, a w początkowej fazie walki o autonomię miast we Włoszech i innych obszarach Europy była ona związkiem tajnym, a w każdym razie częściowo konspiracyjnym (*coniuratio*). Siłę związku miejskiego umacniała sakralna i obywatelska równość wobec prawa, a także wspólnota stołu i solidarność wobec świata zewnętrznego.

Chrześcijański duch ożywiający od początku wspólnotę miejską i każdego obywatela prowadził naturalnie do wyłączeń ze wspólnoty, zbratania (*conubium*). Żydzi zamieszkujący mnóstwo miast europejskich tamtego czasu byli wyłączeni ze wspólnoty miejskiej, a więc pozostawali poza związkiem obywateli, ponieważ nie przystępowali do komunii wewnątrz społeczności, w której każdy akt, zdarzenie, nawet udana transakcja nabierały treści głęboko religijnych[288].

Ówczesne miasto, choć uchodziło za wspólnotę obywateli, to jednak jednostka nie odgrywała w niej ważnej roli, to była raczej wspólnota wspólnot. Cechy i gildie wewnątrz miast były zaprzysiężonymi bractwami. Będąc zrzeszeniami o charakterze gospodarczym, były zarazem bractwami o celach religijnych i charytatywnych. Troszczyły się o doczesne, ale i duchowe aspekty życia członków. Z tych powodów utrzymywały wysokie standardy moralne, zwalczały bluźnierstwo, hazard, lichwę itp. Miały swoich świętych patronów, kościoły i kaplice patronalne, organizowały widowiska misteryjne, spieszyły w razie potrzeby z pomocą swoim członkom i ich rodzinom. Organizowały uroczystości ku czci patrona bractwa, jak też patrona miasta. Zobowiązywały członków do wzajemnej pomocy w nagłych przypadkach, zakładania szkół dla dzieci, budowy kaplic. Śluby i zaprzysiężenia były niejednokrotnie odnawiane celem wzmocnienia wewnętrznej solidarności. Drobiazgowe przepisy wewnętrzne regulowały warunki członkostwa, czeladnictwa, kalendarze świąt, dni pracy,

[288] Całkiem odmienna niż Żydów była pozycja obcych chrześcijańskich elementów etnicznych. W miastach polskich w XIII-XV w. liczna ludność niemiecka (we wschodnich miastach także ormiańska) była dość dobrze wpasowana w harmonijny klimat życia miejskiego pomijając głośny bunt wójta Alberta z 1311/1312. Ale też w Krakowie obrady rady, orzecznictwo sądu i kazania w kościele Mariackim odbywały się w języku niemieckim. Rzecz ulega zmianie od XVI w. jako następstwo Reformacji luterańskiej. Wtedy też zaczynają się konflikty narodowościowe tak brzemienne w skutki, że krakowska rada miejska *„nakazała każdej narodowości posiadać oddzielną gospodę";* por. T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej,* Warszawa 1974 WP, s. 172. Pozycja różnych obcych grup ludności była zmienna w zależności od dążeń politycznych władców, np. Kazimierz Wielki wspierał osadników żydowskich w Krakowie jako przeciwwagę dla niemieckiego mieszczaństwa, któremu nie ufał. Wyłączył Żydów z obowiązującego w Krakowie prawa niemieckiego i poddał ich orzecznictwu królewskiego wojewody.

standardy jakości towarów, minimalne ceny, warunki sprzedaży, odległości między sklepami i mnóstwo innych rzeczy. Protekcjonizm ekonomiczny był aż nazbyt dobrze widoczny. Warunki umów o pracę regulowało prawo zwyczajowe. Strajk uchodził za poważne przestępstwo.

Tam, gdzie doszło do panowania cechów rzemieślniczych, najdalej posuniętej demokracji wewnątrzmiejskiej, następowała epoka największego rozkwitu władzy miasta i największej politycznej niezależności. Awans cechów oznaczał zdobycie panowania lub udziału w panowaniu „klas mieszczańskich". Fundamentem średniowiecznego ustroju cechowego było ignorowanie poza-miejskiego stanowego zróżnicowania. Cechowy ustrój miast był rażąco odmienny od wzoru organizacji lennych i tworzył odmienny świat od dominującego feudalizmu.

Społeczność miejska kształtowała się jako dobrowolny związek pozostający pod opieką religijną. Wszelkie zdarzenia w życiu miejskim wypełnione były do głębi treścią chrześcijańską. Każde miasto miało swojego świętego patrona[289] i kościół miejski (fara), ale też każdy cech miał swojego patrona. Różne bractwa i stowarzyszenia świętowały dzień swego patrona szczególnie uroczyście; a to św. Eligiusza (opiekun złotników), a to św. Józefa (patron cieśli), św. Kryspina (szewcy), św. Krzysztofa (tragarze), św. Mikołaja (kupcy). Był to czas, w którym nawet żebracy i prostytutki tworzyły własne bractwa (konfraternie)[290]. Świętem były także dni egzekucji. Budowano szubienicę obok hal targowych, a skazańca mocowano do pręgierza i wystawiano na widok publiczny. Najważniejsze czynności należały do kata, mistrza świętej sprawiedliwości, ostoi ładu i bezpieczeństwa w obrębie murów, któremu także powierzano nadzór nad domem publicznym i czynnościami hyclowskimi. Kaci tworzyli podobnie, jak inne zawody własny cech.

Należy wreszcie podkreślić, że w okresie walki o autonomię miast rodziło się poczucie obywatelstwa nieodłączne od wiary religijnej i przez tę wiarę wspierane. Entuzjazm religijny był natchnieniem ruchu komunalnego. W XI w., w okresie

---

[289] Najprawdopodobniej szczere było przekonanie obywateli miast o niesłychanej potędze i sile wstawiennictwa świętego, zwłaszcza w sytuacji przeciwności losu. Mediolańczycy bez wątpienia wierzyli, że to św. Ambroży (ich patron) pokonał potęgę cesarską pod Legnano (1176).

[290] H. Samsonowicz, *Życie miasta średniowiecznego,* Poznań 2006 WP, s. 88. Tam też można znaleźć informację z Kroniki Husyckiej, jakie znaczenie dla miasta miewało zdarzenie nadzwyczajne o charakterze religijnym. Kronikarz notuje, że z okazji soboru powszechnego w Konstancji (1414), do miasta poza dygnitarzami: 23 kardynałów, 27 arcybiskupów, 106 biskupów, 28 królów, 78 hrabiów ściągał cały przekrój społeczny miasta ówczesnego, a to 350 przekupniów z pachołkami, 160 piekarzy, 170 krawców, 336 balwierzy, 516 trębaczy i kuglarzy, 718 prostytutek i nieprzeliczone mrowie żebraków, tamże, s. 68

reformy papieskiej równoczesny emancypacyjny ruch miast był wsparciem dla tej reformy. Ruchowi komunalnemu sprzyjał klimat rewolucji papieskiej i towarzysząca jej desakralizacja władzy świeckiej przez papiestwo. Był to impuls skłaniający społeczności miejskie do tworzenia komun niezależnych od władz lennych. Społeczności miejskie przeciwstawiały się wówczas władztwu senioralnemu, bardzo często znajdującemu się w rękach biskupów otrzymujących inwestyturę z rąk władców świeckich. Rodzące się gminy miejskie (komuny) wspierały hasło *wolności Kościoła* i…. miast w opozycji do władzy biskupów z nadania feudalnego.

Uzasadnienie chrześcijańskie egzystencji gminy miejskiej nie przeciwstawia się opinii, że sama gmina była jednak tworem świeckim, choć głęboko religijnie podbudowanym. *Istotnym warunkiem istnienia miasta jako związku głównie gospodarczego jest pokój, wolność i wspólne zainteresowania wszystkich obywateli…. Z tych wszystkich względów miasto odpowiada w dużym stopniu wymaganiom etyki chrześcijańskiej. Jako niewojskowa, pokojowo usposobiona wspólnota pracy, używająca elementów wojskowych jedynie dla własnej obrony i wolna jeszcze od cech miasta kapitalistycznego, miasto średniowieczne było wzorem społeczności chrześcijańskiej takiej, jaką znajdujemy w teorii św. Tomasza*[291].

Choć miasto jako osada i przestrzeń znane jest wszystkim cywilizacjom, to jednak tylko Zachód znał gminę miejską jako korporację w sensie prawnym, bądź, jakbyśmy dziś powiedzieli, posiadającą osobowość prawną. Związek gminy miał już w średniowieczu prawo własności, którą dysponowały jego organy. Miasta Azji cechy tej nie posiadały, a ludność zamieszkująca miasto nie miała żadnych praw z tytułu przynależności do obszaru miejskiego. Jeśli przyjąć przejrzystą definicję weberowską gminy miejskiej uwzględniającą pięć elementów: 1. Umocnienia (mury), 2. Targ, 3. Własny sąd i co najmniej po części własne prawo, 4. Związkowy charakter (sprzysiężenie, zbratanie) o charakterze pierwotnie religijnym, 5. Co najmniej częściowa autonomia, tzn. własna administracja sprawowana przez organy, w których ustanowieniu mieszczanie przynajmniej po części uczestniczyli[292], to według takiej definicji właśnie europejskie miasta średniowieczne były „gminami miejskimi" nieomal w pełni, a już osiemnastowieczne miasta Europy oraz miasta antyczne były nimi w niewielkim stopniu, w końcu miasta Azji nie były nimi wcale.

---

[291] E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*, Tubingen 1912, s. 250
[292] M. Weber, *Gospodarka….* s. 917

W klasycznym ujęciu Henri Pirenne'a miasta rodzą się w Europie dopiero po roku 1000. Wcześniej w miastach europejskich brakuje typowej warstwy miejskiej związanej z zajęciami gospodarczymi i miejskiej administracji[293]. Gminy miejskie (komuny) w sensie nadanym temu pojęciu przez Webera kształtowały się w zachodniej części Europy na przełomie XI i XII w.[294] według zróżnicowanych wzorów, które później ulegały ujednoliceniu. Analogiczne twory we wschodniej części Europy łacińskiej powstają o sto i więcej lat później. W jeszcze późniejszym okresie powstają miasta na prawie magdeburskim na obszarach chrześcijaństwa ortodoksyjnego, w tym kościoła unickiego, kolonizowanych przez dawną Rzeczpospolitą na ziemiach ukraińskich i ruskich[295].

Nowe miasta (gminy, komuny) powstawały w wyniku aktu prawnego, którym było nadanie statutu. Nie tyle, więc, powstawały, co były zakładane, lokowane. Statut ustanawiał podstawowe wolności obywatelskie włącznie z uprawnieniami samorządowymi. Komuny były stowarzyszeniami religijnymi w tym sensie, że spajały je silnie wartości, rytuały i przysięgi religijne. Wiele z nich doszło do skutku jako sprzysiężone komuny (*coniurationes*), niekiedy zakładane przez organizacje insurekcyjne. Zarazem były to stowarzyszenia prawne (*korporacje*) w tym sensie, że członkowie stowarzyszenia zjednoczeni byli wspólnym rozumieniem prawa miejskiego oraz swoistymi miejskimi instytucjami. Prawny charakter wspólnoty był ściśle związany z poczuciem religijnym. Statuty potwierdzano przez religijne przysięgi i ślubowania zobowiązujące do przestrzegania praw miejskich.

Na miastach Zachodu nie ciążył obowiązek utrzymywania kultu religijnego. Kult i wiara nie podlegały jurysdykcji władz miejskich[296], lecz podporządkowane były władzom kościelnym, tzn. prawu kanonicznemu Kościoła rzymskiego. Nie oznaczało to religijnej obojętności miasta. Wprost przeciwnie, wszystkie one były do głębi przeniknięte duchem chrześcijańskim. Wytworzenie się społeczności świeckiej w miastach było świadectwem ustanowienia niezależnych wartości

---

[293] H. Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade,* Princeton 1925, s. 56

[294] H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej,* Warszawa 1995, s. 424 szacuje, że od końca XI w. do końca XII w. powstało kilka tysięcy nowych miast i miasteczek w całej Europie.

[295] por. G. Rąkowski. *Przewodnik po Ukrainie Zachodniej,* Pruszków 2006; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lublin 2000.

[296] To także różnica z miastem antycznym, którego władze były zobowiązane do zapewnienia warunków kultu religijnego dla zróżnicowanych najczęściej pod względem religijnym mieszkańców. Por. Zosimos, *Historia nowa* (przekł. H. Cichocka, komentarz E. Wipszycka), Warszawa 1993, LIX,3*: jeśli ofiary są składane nie na koszt państwa, to nie mają mocy.*

doczesnych i oddzielenia ich od wartości sakralnych. Ponadto, w świecie chrześcijaństwa zachodniego religia była jedna, ale każda jednostka podlegała wielu systemom prawnym, rządzącym krzyżującymi się społecznościami, do których jednostka należała. W pewnym przynajmniej stopniu stanowi to odwrócenie sytuacji obecnej, w której istnieje jedno prawo dla wszystkich, a jednostki kierują się rozmaitymi wierzeniami religijnymi bądź zgoła żadnymi.

Droga miasta ku autonomii w Europie średniowiecznej

Wskazano już w poprzedniej części, że historia europejska rządziła się logiką walki o wolności, czyli przywileje nadawane rozmaitym wydzielonym zbiorowościom ówczesnych społeczeństw. Brak jest podobnych treści w historii pozaeuropejskich cywilizacji i ten element walki o specjalne przywileje (swobody) dla wydzielonych grup, którego brakuje poza Europą chyba najlepiej zdaje sprawę z różnych dróg rozwojowych na różnych obszarach świata cywilizowanego. Poczynając od XII w. władcy feudalni w Europie zaczęli nadawać zbiorowe przywileje dla całych korporacji społecznych, jak duchowieństwo, rycerstwo wyższe i niższe i, wreszcie, miasta. Treścią owych swobód były dogodne dla społeczności stanowej systemy przepisów prawa, nadania własnego sądownictwa (np. duchowieństwu i miastom), zwolnienia od jakiejś kategorii podatków bądź ulgi podatkowe, uprawnienia handlowe dla ludności miejskiej włącznie z pewnymi monopolami w działalności gospodarczej itp. Proces ten doprowadził w rezultacie do uformowania w całej Europie odrębnych grup o ściśle określonym statusie prawnym, a więc przywilejach i zobowiązaniach wynikających z przynależności stanowej. Władcy, nadając swobody, narzucali też zobowiązania i w ten sposób wciągali poddanych do współdziałania w realizacji spraw publicznych. Na tej drodze powstawały warunki do ukształtowania się reprezentacji stanowych instalowanych przy instytucjach władzy zwierzchniej tworząc specyficzny ustrój monarchii stanowej, nieznany nigdzie poza Zachodem. Pod różnymi nazwami w różnych krajach europejskich przedstawicielstwa te zdobyły trwały wpływ na monarchę, zanim rodzący się centralistyczny absolutyzm epoki nowożytnej nie pozbawił tych ciał jakiegokolwiek znaczenia. Wydzielenie się stanowych grup w toku walki o wolności prowadziło do narodzin tak specyficznie europejskiego fenomenu, jakim była zbiorowa solidarność stanowa (wobec władzy) i wewnętrzna więź populacji objętych stanową przynależnością.

Miasto średniowieczne wpisuje się w pełni w tę europejską logikę walki o wolności, jeszcze nie walki o wolność dla jednostki, lecz walki o wolności dla zbiorowości. W późnym okresie Średniowiecza społeczności miejskie tworzyły zamknięte, otoczone murami oazy świata społecznego, rządzące się własnym prawem i swobodami respektowanymi przez władze[297]. Jednocześnie enklawy te tworzyły układ stosunków nieznany ówczesnemu światu zbudowanemu na fundamentach feudalizmu. Ta nieomal pełna autonomia była po części wynikiem nadań władz senioralnych (biskupów, margrabiów, monarchów), jednakże w większym stopniu rezultatem walki i determinacji zjednoczonej ludności miejskiej, która stopniowo doprowadziła do wyeliminowania czynnika feudalnej zależności zwierzchniej jako elementu nadzorującego życie miasta. Przykładowo, jak podaje Pierenne, francuskie gminy miejskie powstawały w wyniku uzurpacji także z udziałem osiadłego w mieście rycerstwa na południu oraz cechami rzemieślniczymi i bractwami religijnymi *(cofraternitates*) na północy[298]. Jednak ojczyzną miejskiej autonomii były Włochy z zachowaną siecią siedlisk miejskich jeszcze z czasów rzymskich i wzorami ich urządzania dla nowozakładanych miast. W toku walki o niezależność od władz senioralnych ustrój miejski Italii przechodził ewolucję od władzy licznych konsulów z zainstalowaną radą miejską (*credentia*) i zebraniami ludowymi (*concio publica*) już w XI w.[299] poprzez centralizację władzy urzędniczej w rękach *podesty,* a następnie walki wewnętrzne, w których ludność typowo miejska zwalczała dominację zamieszkałych w mieście posiadaczy ziemskich (*nobiles, potentes*)[300] do fazy walk między biedniejszą i liczniejszą ludnością zorganizowaną w cechy (*popolo minuto*) z bogatszym mieszczaństwem, najczęściej kupieckim (*popolo grasso*). Ostateczny kształt tej ewolucji to miasto rządzone przez cechy rzemieślnicze z administracyjnym przywództwem *capitano del popolo (capitaneus populi),*. nie wszędzie zrealizowany, ale dochodzący do znaczenia w tle, jak się zdawało, konfliktów o znacznie poważniejszym wydźwięku pomiędzy największymi potęgami ówczesnego czasu, cesarstwem i papiestwem na terenie miast Italii[301]. W toku tego konfliktu mocarzy ówczesnego świata miasta włoskie potrafiły wykazać się niesłychaną ówcześnie potęgą, jeśli były zjednoczone, jak w okresie Ligi

[297] Miasto było wówczas „zamknięte", jak współcześnie strefa wolnocłowa bądź specjalna strefa ekonomiczna z przywilejami wewnątrz i sformalizowanymi stosunkami ze światem zewnętrznym.
[298] H. Pirenne, *Medieval Cities. Their Origins and the Revival of Trade*, Princeton 1925, s. 121-151
[299] Czołową rolę w ruchu komunalnym Włoch odgrywał Mediolan, gdzie ruch ludowy popierający reformę papieską przepędził z miasta miejscowego biskupa i ustanowił zaprzysiężoną komunę (1057), która doprowadziła do powstania Ligi Lombardzkiej.
[300] por. J-C Maire Vigueur, R*ycerze i mieszczanie. Wojna, konflikty i społeczeństwo w średniowiecznych Włoszech. XII-XIII wiek* (przekł. A. Gabryś), Warszawa 2008
[301] T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej,* Warszawa 1974 WP, s. 138-145

Lombardzkiej (1167), która pokonała wojska cesarskie w bitwie pod Legnano (1176)[302]. Jednak na ogół sojusze szybko się rozpadały, komuny miejskie toczyły wojny między sobą, a wewnątrz miast notoryczne były niepokoje i konflikty. Pomimo konfliktów już od XI w. kształtowało się poczucie jedności mieszkańców komun, początkowo przeciw dominującym rodom rycerskim w uroczyście zawieranej przysiędze zbratania (*coniuratio*) przez obywateli. Ten włoski wzór *coniurationes* upowszechnił się następnie na obszarze za Alpami, a wszędzie prowadził do formowania się specyficznego ustroju miejskiego, w którym autonomia miasta osiągana była poprzez uzurpację uprawnień do panowania.

Walka o ustrój komunalny w Italii przyniosła pewne innowacje prawne, istotne dla ewolucji ustrojowej w ogóle. *Novum* w koncepcji rządów na Zachodzie stanowiły krótkie kadencje władz miejskich. O ile władcy lenni, także kościelni sprawowali rządy dożywotnio, to władza urzędników miejskich (*konsulów, podestów*) była ograniczona do najwyżej roku, a czasem sześć miesięcy bez prawa reelekcji. Bardzo często *podesta* musiał się wywodzić spoza gminy miejskiej, aby zapewnić bezstronność w sprawowaniu rządów. Przy tym władza *podesty* ograniczała się do spraw administracyjnych i świeckich bez ingerencji w kwestie kultu i wiary pozostające w gestii Kościoła. Urzędnicy miejscy ucieleśniali władzę (*potestas*) oddzieloną od autorytetu (*auctoritas*).

Innowacją była także systematyzacja i kodyfikacja praw miejskich w miastach włoskich. Zwłaszcza podstawowy akt prawny, jakim były statuty (*statuta*), czasem określane z tradycji rzymskiej jako *leges* zawierające zbiory podstawowych praw miejskich podlegały procesowi systematyzacji w czasie. Ponieważ źródła prawa miejskiego były niejednorodne i wywodzone były z prawa zwyczajowego (*usus*) oraz z postanowień zgromadzeń i rad miejskich (*leges*), kodyfikatorzy musieli niejednokrotnie usuwać możliwe sprzeczności[303]. Przyjmowano generalną zasadę, że zwyczaj ustępuje spisanemu statutowi, a statut prawu w przypadkach konfliktu norm. Niektóre miasta przyjęły prawo rzymskie, którym się kierowały[304].

Trochę odmienna jest omawiana ewolucja ku autonomii gminy miejskiej na germańskiej i słowiańskiej północy, jakkolwiek prowadzi ona do rezultatów

---

[302] Zawarty pokój w Konstancji (1183) ustanawiał *wielką kartę swobód miejskich w Italii.*
[303] Praca kodyfikacyjna w Parmie podlegała pełnej izolacji dla uniknięcia zewnętrznej presji; kodyfikatorów wypuszczono z zamkniętego pomieszczenia dopiero, gdy ukończyli swoją pracę. Dla odmiany w Pizie zaniechano uzgodnienia obu źródeł prawa i przyjęto w 1161 dwa kodeksy *constitutum usus* i *constitutum legis.* Por. H.J. Berman, *Prawo i rewolucja….*s. 456
[304] H. J. Berman, *Prawo i rewolucja….*s. 464

podobnych, a bardziej trwałych niż we Włoszech i południowej Francji z dość żywymi tradycjami miasta epoki rzymskiej. Na północy miasto to raczej twór nowy, jeszcze w epoce Karolingów nieliczne miasta stanowią wyłącznie okręgi administracyjne. Napływ ludności typowo miejskiej oddającej się zajęciom handlowym i wytwórczym ma miejsce później, podobnie, jak zakładanie coraz to liczniejszych nowych miast, budowanych, jak powiadano *na surowym korzeniu.* Na północy nie wystąpił ponadto tak charakterystyczny element w Italii, jak walka wewnątrz miast z zasiedlającymi je rodami rycerskimi. Odmiennie niż w Italii, gdzie wyższe warstwy pospolicie miały swoje siedziby w miastach, najczęściej w postaci fortec i zamków, w północnych regionach Europy nie było to praktykowane powszechnie, choć liczne przypadki mogły się zdarzać, skoro statut miejski Lubeki oznajmia, iż *w granicach miasta nie może mieszkać nikt podobny rycerzowi*[305]. Najwyraźniej rycerstwo nie było lubiane przez mieszczan w całej Europie i widziano w nim zagrożenie. Powody tych niechęci mogły wynikać z demokratycznego ducha miasta. W mieście zacierały się stanowe różnice, a rycerstwo czy stan szlachecki był widomym świadectwem takich różnic[306]. Oczywiście występowały różnice majątkowe i to znaczne, a struktura społeczna miasta może stanowić prefigurację późniejszego społeczeństwa przemysłowego jako całości[307]. Podkreślić warto, że to w procesie zdobywania autonomii miast w Europie środkowej i północnej pojawia się znana zasada, w prawach miejskich przestrzegana: *powietrze miejskie czyni wolnym po jednym roku i jednym dniu.* Po tym czasie pan tracił prawo do traktowania osoby niewolnika czy poddanego jako podległego swej władzy. Miasto nie zna poddaństwa. Nawet posiadając okoliczne wsie, przypadek bardzo częsty w Średniowieczu i wyzyskując pracujących chłopów, nie traktuje ich jednak miasto jako ludność poddaną. Miasto to konfederacja obywateli (głów domów), choć obywatelstwo miejskie było cechą przypisaną mniejszości mieszkańców, a w późniejszej fazie Średniowiecza władze miejskie świadomie stosowały ograniczenia w przyznawaniu obywatelstwa żądając już nie tylko posiadania własności ruchomej bądź nieruchomej, lecz także właściwego prowadzenia się, czyli świadectwa moralności.

Poza wyżej wyszczególnionymi różnicami proces autonomii społeczności miejskich w północnej i środkowej Europie następował także, jak na południu,

---

[305] M. Weber, *Gospodarka….*s. 963

[306] N. Machiavelli pisał w swoich *Historiach florenckich,* Warszawa-Kraków 1990, s. 137, że *szlachcic pozostający we Florencji musiał dostosować swój sposób życia do mieszczańskich przyzwyczajeń*

[307] Ówczesne miasto, zwłaszcza w wypadku licznych kontaktów handlowych, było często wypełnione, jak Montpellier we Francji kupcami *ze wszystkich stron i wszystkich języków;* por. Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej,* Warszawa 1958 PAX, s. 220

przez uzurpację uprawnień, które pierwotnie skupione były w rękach senioralnych założycieli i właścicieli miast. Jest to rewolucyjny rys średniowiecznego miasta Zachodu, najbardziej zaawansowany w największych ówczesnych miastach Flandrii, jak Gandawa, Brugia, Ypres z rozwiniętymi organami demokracji cechowej, zwłaszcza wśród sukienników. Z czasem popyt na wciąż rzadki w tamtej epoce pieniądz powodował, że władcy-fundatorzy miast często sami dobrowolnie gwarantowali zdobycze prawne obywatelom widząc w tym dogodny sposób ściągnięcia pieniądza. Zwłaszcza w nowo lokowanych miastach, w których najczęściej zasadźca (pełnomocnik seniora wyznaczony do tworzenia miasta od podstaw i ściągnięcia ochotników-osiedleńców) domagał się na początku przyznania określonego prawa miejskiego spośród wielu funkcjonujących wówczas systemów zwyczajowych praw miejskich, jak kolońskie, fryburskie, lubeckie, magdeburskie z licznymi zresztą odgałęzieniami. W przypadku sporów miasto-siedzibę systemu prawnego uważano za kompetentne do wykładni[308]. W ogólności, proces autonomii miast przebiegał na północy mniej konfliktowo i z większym zrozumieniem władz senioralnych niż na południu, jakkolwiek bez działań przeciwstawnych się nie obyło. Cesarz Fryderyk II uznał w 1232 za bezprawne wszystkie rady i burmistrzów powołanych przez obywateli bez zgody biskupów, a biskup Wormacji zabezpieczył sobie przewodnictwo w radzie i prawo mianowania członków rady[309]. Przede wszystkim jednak na samym początku procesu, na przełomie XI i XII w. próby zaprowadzania samorządnych gmin miejskich we Francji spotykały się z krwawą reakcją[310].

W początkach XII stulecia niektórzy monarchowie gotowi byli akceptować dążenia mieszczan, zwłaszcza w konfrontacji z własnymi baronami. Władca francuski Ludwik VI (1108-1137) nadał szerokie swobody miastom Pikardii i nieco mniejsze miastom w innych częściach Francji. M. in. wszystkie miasta francuskie miały prawo zapewnić osobistą wolność każdemu, kto w mieście spędził, nie naruszając spokoju, rok i dzień[311]. Ale były też ograniczenia miejskiej

---

[308] W dawnej Polsce najbardziej rozpowszechniony system prawa magdeburskiego miał swoje odgałęzienia w postaci prawa średzkiego bądź chełmińskiego. Uciążliwość częstego odwoływania się do Magdeburga w wypadku wątpliwości zawartych w pouczeniach prawnych (*ortyl; Urteil*) bądź ustawach miejskich (*wilkierz; Willkore*) spowodowała decyzję Kazimierza Wielkiego o założeniu Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego na Wawelu (1356). Odtąd miasta polskie stosowały apelacje do Krakowa.
[309] M. Weber, *Gospodarka*….s. 941
[310] W 1077 miasto biskupie Cambrai (rzymskie *Camaracum*) w Pikardii ogłosiło powstanie komuny miejskiej z zapewnieniem praw ludności; za ten przejaw hardości mieszkańców biskup Gerard II utopił miasto we krwi. Utworzenie komuny w Laon (miasto biskupie) w 1115 spowodowało z kolei krwawą reakcję króla Francji; zob. T. Manteuffel, *Kultura*….s. 152-154. W obu wypadkach komuny były w sojuszu z ruchem reformy papieskiej.
[311] H. J. Berman, *Prawo i rewolucja*….s. 432

autonomii wobec kleru i szlachetnie urodzonych nawet, jeśli zamieszkiwali w obrębie murów. Władze miejskie nie miały prawa aresztować księży i arystokratów; a w wypadku złapania ich na gorącym uczynku mieli oni być przekazywani sądom uprawnionym do ich sądzenia. W podobnym duchu zmierzało równoczesne ustawodawstwo angielskie króla Henryka I Plantageneta (1100-1135), który ustanawiał w Anglii wolne stowarzyszenia miejskie posiadające własne prawo i własny zarząd[312], potwierdzone później w *Wielkiej Karcie Swobód.*

Na obszarach podległych cesarzowi i królowi Niemiec tworzące się komuny miejskie natrafiały na twardszy opór ze strony swoich władców. Bunt kupców i rzemieślników Kolonii przeciwko miejscowemu arcybiskupowi w 1074 zakończył się porażką, jednak kolejne powstanie w 1106 doprowadziło do stworzenia władz miejskich i systemu prawa miejskiego (*ius coloniensis*). Mieszkańcy Wormacji zawiązali *coniuratio* przeciw biskupowi w 1073, mieszkańcy Moguncji w 1077. Oba miasta uzyskały swobody od Henryka IV, króla niemieckiego od 1065 i cesarza rzymskiego (1084-1105)[313]. Powstanie w Magdeburgu przeciw arcybiskupowi w 1129 zostało stłumione, lecz po kilkudziesięciu latach arcybiskup Wichmann dokonał reformy nadając miastu ograniczoną autonomię przy zachowaniu własnej kontroli (1188). Jednocześnie ogłosił pierwszy spisany zbiór norm prawa magdeburskiego (dziewięć artykułów). Normy te stały się następnie główną podstawą miejskiego prawa pisanego w środkowej i wschodniej Europie. Ogółem ponad osiemdziesiąt miast przyjęło prawo magdeburskie jako własne *Mutterrecht*, podczas gdy prawo Lubeki zostało przyjęte przez czterdzieści trzy miasta, Frankfurtu przez czterdzieści dziewięć miast, Fryburga przez dziewiętnaście miast, Monachium – trzynaście, Hamburga – cztery, Brunszwiku – trzy, Bremy – dwa[314].

Prawo magdeburskie w połączeniu ze zbiorem reguł *Zwierciadła Saskiego (Sachsenspiegel; Speculum Saxonum)* z 1221 stało się podstawą lokacji miast na wschód od Łaby. Ten obszar aż po Dniepr to prawdziwa ekspansja prawa magdeburskiego[315]. Prawie wszystkie miasta dawnej Polski (z wyłączeniem Gdańska, Elbląga i niektórych innych) były lokowane na prawie magdeburskim

[312] H. J. Berman, *Prawo i rewolucja*….s. 447
[313] H. J. Berman, …s. 437-440
[314] H. J. Berman, …s. 442. Pełną listę miast-matek i wzorowanych na nich podaje H. Reichard, *Die deutschen Stadtrechte des Mittelalters*, Berlin 1930, s. 76-79
[315] Pierwszym miastem obecnej Ukrainy lokowanym na prawie magdeburskim był Lwów (1356), sto lat po lokacji Krakowa. Wilno było lokowane w 1387.

bądź pochodnym z Magdeburga. Lokacje te utwierdzały silną pozycję cechów. Kroniki krakowskie odnotowują liczne przypadki, kiedy cech uniemożliwiał konkretną działalność, jeśli ta godziła w jego interes. Pojezdnicy mieli wykonywać pojazdy bez kół, bo koła to robota kołodziejów, którym też trzeba zapewnić bezpieczny byt. Na tym tle doszło w Krakowie do regularnej bitwy między cechami, pięknie zilustrowanej w *Kodeksie Behema* (1505). Stolarze wyrabiali okna, lecz nie mogli ich szklić, gdyż cech szklarzy był oburzony. Miecznicy nie mogli wytwarzać zbyt krótkich mieczy, bo wchodzili w konflikt z nożownikami. Ale powstają też i nowe cechy, w XV w. tworzy się pod wpływem rozwoju alchemii cech destylatorów, którzy stają się konkurentami piwowarów i winiarzy[316]. Swój osobny cech posiadali oczywiście kaci i ich pomocnicy, biegli w tym rzemiośle.

Szybki awans miast dokonuje się w XI-XIII w. Rozkwitają znacznie szybciej niż państwa. Miasta rozsadzają ramy feudalnych organizmów państwowych, w których wzrastają. Wyprzedzały swój czas stanowiąc zapowiedź przyszłości. Wenecja, Genua, Florencja, Mediolan, Gandawa i Brugia są już nowoczesnymi miastami w pełni Średniowiecza, w okresie monarchii Ludwika Świętego. W tych ośrodkach zaczyna kiełkować wczesny kapitalizm[317]. Nowa epoka państw terytorialnych nastaje tam, gdzie nie doszło do gwałtownej modernizacji miast: Hiszpania, Francja, Anglia. Nie powstaje na terenie Italii, Niderlandów czy Niemiec, gdzie istnieje wiele wolnych, bogatych i aktywnych miast[318]. Tam też proces tworzenia państwa nowożytnego został w czasie opóźniony. Miał on miejsce w początkach XVI w. w monarchiach Francji, Anglii i Hiszpanii, które wykształciły trzy różne modele państwa nowożytnego, choć należałoby też dodać jako model czwarty ówczesną Rzeczpospolitą Obojga Narodów, jako podmiot liczący się w ówczesnej polityce europejskiej. Jednak państwo nowożytne i jego konstrukcja nie wchodzi w zakres niniejszego opisu. Należy podkreślić, że wszystkie te twory państwowe ograniczały prawa miejskie, tzn. łamały miejską autonomię, choć ze zróżnicowanych powodów i w różnej skali. Przykładowo w bardziej liberalnym modelu angielskim zachowały się pewne swobody miast, gdy we francuskiej monarchii absolutnej zostały niemal kompletnie zduszone. Zapewne potęga miast i księstw miejskich we Włoszech i Niderlandach opóźniły

[316] A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960 PAX, t. I, s. 168
[317] F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006 ON, s. 346-347
[318] tamże s. 349

procesy scalania gmin w państwo, w Niemczech natomiast inne raczej czynniki niż swobody miejskie opóźniały niemiecką drogę do nowożytności[319].

Pomija się już w tym opisie procesu emancypacji miast w Europie opis części składowych ich struktury traktując ludność miejską jako całość. Należy jednak pamiętać, że była to ludność wewnętrznie mocno zróżnicowana, acz scementowana wobec zewnętrznego świata feudalnego. Nie mając na celu opisu wewnętrznych zróżnicowań, warto zwrócić uwagę na pewną zasadę, która przenika całość, a także wszelki element składowy. Gildie, cechy, bractwa obecne w każdym mieście ówczesnym rządzą się tą samą zasadą, która legła u fundamentów miasta, mianowicie braterstwo potwierdzane przez przysięgę zbratania. Każda organizacja cechowa czy bractwo wciela tę zasadę w życie: swoim członkom dają ochronę gospodarczą, prawną, fizyczną i moralną, choć one same wcale nie są organizacjami egalitarnymi[320]. W sformułowaniu lakonicznym oznaczało to przyjęcie reguły: niech każdy pomaga drugiemu, jak własnemu bratu (*unus subveniet alteri tamquam fratri suo*) jako stosowanej w życiu codziennym. Życie cechowe, podobnie jak życie komunalne wytwarzało niezwykłe poczucie solidarności przejawiającej się niekiedy w formie nieco groteskowej[321]. Związki miejskie gwarantowały członkom pomoc w sytuacjach nagłych, w ekonomicznej potrzebie, uciszały konflikty wzajemne zbratanych. Kultywowały także zwyczaj okresowych biesiad, finansowały pogrzeby, gwarantowały zbawienie duszy poprzez dobre uczynki, odpusty, zabiegały o przychylność potężnych świętych.

Konflikty wewnętrzne również były częste. Ale komuna miejska to była wspólnota wspólnot (*universitas civium*), ze swoimi zwyczajami i interesami była obca terytorialnemu światu feudalnemu, zupełnie też odmienna od wzoru klasycznego miasta-państwa (*polis*). Miejska komuna stanowiła wyzwanie rzucone światu feudalnemu i zapowiedź przyszłych zmian, ponieważ świat lenny i świat komunalny pomimo wielu stuleci współżycia nie pasowały do siebie, o ile nie wykluczały wzajem. Wytwór ewolucji w postaci nowożytnego państwa

---

[319] H. A. Winkler, *Długa droga na Zachód*, Wrocław 2007 WUW dowodzi, że mit Świętego Cesarstwa oraz późniejsze rozłamy religijne stanowiły główne przeszkody w tworzeniu nowożytnego państwa niemieckiego, t. I, s. 19-35. Scalanie państwa, procesy zjednoczeniowe w Niemczech i we Włoszech dokonują się dopiero w XIX w. W Niderlandach potężne miasta zrzuciły zwierzchnictwo Habsburgów w niezgodzie z ówczesną tendencją niszczenia potęgi miast, a następnie powołały w północnej części Zjednoczone Prowincje, swoistą republikę miast.

[320] Statut Soest w XII w. przewidywał, że mieszczanin (*civis*), który skrzywdził fizycznie lub materialnie współ-mieszczanina (*concivis*) musi się zrzec praw miejskich; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, s. 295

[321] *Jedna z gildii w Cambridge wypłacała główszczyznę za brata, jeśli zabił „prawnie", a jeśli „bezprawnie", płacił sam;* M. Weber, *Gospodarka*….s. 939

terytorialnego sponiewierał prawa wspólnot w zupełności. Ale to obywatele miast i miasta same wprowadzały do życia politycznego zasadę przedstawicielstwa, a konstytucyjna reprezentacja posiada swoje źródło w rozwoju średniowiecznego miasta. Jak stwierdza z zachwytem Erazm z Rotterdamu oglądając Strasburg: *Widziałem monarchię bez tyranii, arystokrację bez partii, demokrację bez zgiełku, dobrobyt bez zbytku…O gdyby tobie przypadło w udziale, boski Platonie, znaleźć się w takiej republice*[322].

Podstawy autonomii miast

Ostateczny rezultat procesu: pełna bądź częściowa autonomia gminy miejskiej, jej niezależność wobec feudalnego zwierzchnictwa budziła specyficzny miejski patriotyzm, podszyty religijnie. Siłę tego patriotyzmu miały okazję poznać potęgi ówczesnego czasu, jak choćby monarcha francuski Filip IV Piękny, którego rycerstwo doznało sromotnej klęski ze strony zjednoczonych miast flandryjskich, których armia składała się z tkaczy, farbiarzy, rzeźników i chłopów. Bitwa pod Courtrai (1302) ostatecznie przywróciła samorządność i demokratyczne rządy w miastach flamandzkich, otwierając okres ich świetności. Tego rodzaju sojusze miejskie, jak we Flandrii, nie były zjawiskiem częstym, gdyż interesy poszczególnych miast okazywały się częściej rozbieżne, jednakże społeczności miejskie Średniowiecza wytworzyły sojusze, jak Republika Wenecka, Wielkie Księstwo Toskańskie, Liga Hanzeatycka itp., które w bardziej pomyślnych okolicznościach mogły ewoluować w kierunku organizmów w pełni państwowych. Tak się jednak nie stało, a państwa nowożytne złamały potęgę miast. Na autonomię miejską w pełni rozkwitu, zanim państwo nowożytne przystąpiło do jej eliminacji, składały się następujące elementy:

Autonomia gospodarcza. Miasta były całkowicie niezależne i autonomiczne w zakresie własnej (miejskiej) polityki gospodarczej. Rada miejska sprawowała nadzór nad targiem, a policyjny nadzór nad handlem i wytwórczością należał bądź do miejskich organów bądź do cechów. Zadaniem policji była jakościowa kontrola towarów, kontrola cen, kontrola rynku pracy (liczby czeladników i uczniów), kontrola pożyczek kapitałowych, regulacja i organizacja dowozu surowców, czyli był to drobiazgowy nadzór. Niektóre miasta miały prawo bicia własnej monety, a wszystkie prawo ustalania własnych miar i wag. Miasto na podległych terenach wiejskich wykluczało konkurencję, zmuszało chłopów do kupowania w mieście, kupując produkty rolne dla miejskiego rynku. W interesie własnych kupców

[322] cyt. za: Ch. Dawson, *Religia*….s. 228

ustanawiało monopole przeładunku i handlu tranzytowego (prawo składu) starając się o wolny handel na zewnątrz. Miasta miały interesy konkurencyjne z innymi miastami. Miasta włoskie prowadzące handel zagraniczny prowadziły walkę wzajemną na śmierć i życie. Miasta na północy znalazły rozwiązanie konfliktowych interesów w utworzeniu wspólnej organizacji Liga Hanzeatycka, która kojarzyła wspólne interesy miast-członków, nieraz bardzo odległych od wybrzeży morskich, jak Kraków, a zarazem była bezwzględna wobec pozostałych obszarów[323].

Władze średniowieczne z zasady nie walczyły z rozwojem ekonomicznym miast jako takich, lecz z ich polityczną niezależnością. Niemieckich władców nigdy nie opuściła nieufność względem autonomii miast, mieli, bowiem, podporę w biskupach i dobrach kościelnych przynajmniej do rewolucji papieskiej, lecz angielscy i francuscy monarchowie sprzyjali miastom z powodów finansowych i politycznych. Jako uwikłani w konflikt z baronami, w miastach znajdowali sojuszników. Na ogół właśnie kształtował się sojusz i wspólnota interesów miast i monarchów[324]. Rzeczywiste zagrożenia autonomii miast dla związków feudalnych były raczej poza spostrzegawczością władców.

Powstające państwo nowożytne respektowało zasady miejskiej polityki gospodarczej we własnym interesie, ponieważ miejska gospodarka była źródłem dochodów finansowych. Utrzymanie tych zasad było zgodne z merkantylistyczną doktryną handlową jako, w gruncie rzeczy, pierwszą nowożytną polityką gospodarczą. Nowożytne państwo samo naznaczone przez monopol gospodarczy, nie usuwało monopoli miejskich, a ingerowało jedynie tam, gdzie monopol stanowił zagrożenie dla gospodarki krajowej, coraz bardziej kapitalistycznej. Najważniejszą konsekwencją państwa nowożytnego dla gospodarczej sytuacji miast było jednak rozpostarcie ponad nimi zewnętrznej woli politycznej, która w każdej chwili, w zgodzie z ustanowionym prawem, mogła pozbawić jakiekolwiek miasto jego przywilejów. Gospodarcze swobody miast zawisły w powietrzu. Nowe tendencje gospodarcze, jak przesuwanie szlaków handlowych, przemysły chałupnicze oparte na poza-miejskiej sile roboczej itp. sprowadziły upadek wielu miast, uprzednio kwitnących. Nowe kapitalistyczne przedsięwzięcia na wielką skalę nie znajdowały już oparcia w gospodarce miasta, a raczej znajdowały je w

[323] W traktacie handlowym zawartym między księciem smoleńskim a niemieckimi kupcami w r. 1229 czytamy: *Jeżeli Rosjanin kupi na kredyt u niemieckiego gościa, a jest zarazem dłużnikiem innego Rosjanina – Niemiec ma pierwszeństwo w odebraniu swojej należności.* J. Le Goff, *Kultura*…s. 94.
[324] M. Weber, *Gospodarka*…s. 989

gospodarczej polityce państwa. Ostateczny cios dawnej gospodarczej potędze miast zadał w pełni rozwinięty kapitalizm, który obalił wszelkie krępujące monopole i bariery rozwojowe. Ale pierwotnym źródłem, z którego kapitalizm wyrósł po stuleciach było miasto średniowieczne, w którym, można dowodzić, kapitalizm rozwijał się już od XI w.

Polityka podatkowa władz miejskich. Wolne miasta miały w zasadzie pełną swobodę w nakładaniu obciążeń podatkowych na obywateli i działalność gospodarczą w obrębie murów. Przeszkodą w tej aktywności była właściwie tylko obawa przed buntem ludności i cechów, co było zresztą preludium wystąpień przeciw zwierzchnictwu feudalnemu sprawowanemu przez *podestów, prevotów, wójtów* itp. jako pełnomocników seniora w mieście. W okresie autonomii miejskiej urzędników tych zastępuje nominowany przez radę burmistrz bądź jego odpowiednik, jak *mayor* w miastach angielskich. Pomne przeszłych doświadczeń władze miejskie wykazywały znaczne umiarkowanie w podatkowym łupieniu własnych obywateli poszukując źródeł dodatkowych dochodów w ciężarach nakładanych na obcych kupców i ewentualnie podległe własnej jurysdykcji wsie. Wędrujący z towarem kupcy (*zakurzone stopy* według popularnego powiedzenia angielskiego), jeśli tylko wwieźli towar do miasta, nie mogli go swobodnie wywieźć (prawo składu; *ius stapulae*). Wobec świata zewnętrznego miasto zachowywało się, jak protekcjonistyczny kartel eliminując konkurencję. Własnym obywatelom miasto natomiast gotowe było nadawać jakieś istotne przywileje. Państwo nowożytne odbierało na ogół te uprawnienia władz miejskich.

Prawodawstwo miejskie. Społeczność miejska, a właściwie miejska rada była w mocy stanowić akty prawne na własnym terenie. Posiadała też własną, niezależną administrację. Rada była najwyższą władzą w mieście i była powoływana (według zróżnicowanej i skomplikowanej ordynacji) wszędzie, przynajmniej w większych miastach Europy. Skład rady był zależny od stosunku sił: patrycjat, pospólstwo, plebs, senioralny fundator miasta (czasem miasto wykupywało jego prawa). Wykorzystywane w duchu kapitalistycznym instytucje prawne wywodziły się z praw miejskich, a nie z prawa krajowego (rzymskiego czy niemieckiego). Podział uprawnień prawodawczych między radą i cechami był niestabilny i zależał od układu sił. Nowożytne państwo likwidowało prawodawczą autonomię miasta. W Anglii Tudorów częściowo, we Francji i w Europie centralnej likwidowano całkowicie autonomię miast.

Jurysdykcja miejska. Poza własną administracją miasta posiadały własne organy sądowe. Na ogół jednak z zastrzeżeniem apelacji do sądów królewskich. Obywatel miasta miał odpowiadać wyłącznie przed sądem miasta. Zbiory praw zwyczajowych, jak popularne w Europie Środkowej *Zwierciadło Saskie (Sachsenspiegel*) przyjmowane przez miasta jako podstawa wyrokowania przyczyniły się do wykluczenia z postępowania procesowego irracjonalnych środków dowodowych, jak pojedynek, sąd boży, przysięga rodu. Ale też uporczywe trzymanie się przez miasta praw zwyczajowych powodowało konserwowanie dawnego prawa średniowiecznego wobec ówczesnej ekspansji prawa rzymskiego i innowacji sądów królewskich. Własna jurysdykcja była źródłem dodatkowych dochodów miejskich (opłaty sądowe). W epoce państwa nowożytnego władze centralne dążyły do wyeliminowania miejskich jurysdykcji, dla których uzasadnieniem w Anglii mógł być jednak wydany przywilej królewski bądź sprawowanie jurysdykcji *od niepamiętnych czasów*[325]. We Francji w XVI w. odebrano miastom jurysdykcję całkowicie.

Polityczna pozycja miasta. Społeczność miejska była wreszcie niezależna politycznie, przynajmniej częściowo, a niektóre miasta odgrywały istotną rolę polityczną. Nie trzeba tego dokumentować w przypadku potęg handlowych, jak Wenecja czy Genua. Faktem jest, że miasta, przynajmniej niektóre z nich, posiadały własne siły zbrojne poza milicją miejską obywateli, zawierały sojusze, prowadziły wojny, podporządkowywały sobie okoliczne terytoria wiejskie, czasem inne miasta i terytoria zamorskie. Angielskie *Commons* jako reprezentacja komun miejskich i miejskich korporacji stanowych zasiadała w parlamencie jako zwarta całość. Dynastia Tudorów próbowała pozbawić je tych przywilejów. Wszystkie pozostałe polityczne prerogatywy miast zostały nawet w Anglii cofnięte.

Ten obraz autonomii społeczności miejskiej w porządku średniowieczno-feudalnym ukazuje miasto jako podmiot niezależny i samorządny w państwie terytorialnym. Do pewnego stopnia podobną podmiotowością cieszyły się także stany wyższe społeczeństwa, rycerstwo i duchowieństwo. Jednakże stany wyższe były znakomicie wpasowane w ówczesny porządek opierając swą siłę gospodarczą na zasobach ziemi, gospodarczej podstawie ówczesnego porządku. Miasto natomiast tworzyło odmienny typ gospodarki, w której siła nie była pochodną własności ziemskiej, lecz właśnie od niej niezależna. Gospodarka

[325] M. Weber, *Gospodarka*….s. 984

miejska obracała się wokół pieniądza i tworzonych towarów użytkowych, wymienianych na pieniądze. W tym sensie miasto stanowiło wyzwanie rzucone światu feudalnemu, stanowiło zapowiedź gospodarki opartej na innych fundamentach niż ziemia. Miasto staje się ośrodkiem działalności gospodarczej postrzeganej jako hańbiąca przez panów feudalnych, jako *jaskinia niecnych kupców i rzemieślników, wynalazek Kaina*[326]. Jednakże mimo tych zaklęć w miastach rodzi się świt nowego porządku gospodarczego i politycznego, niepodobnego w zupełności do świata, w którym miasta rozpoczęły budować swoją potęgę gospodarczą i polityczną.

Wpływ średniowiecznej społeczności miejskiej na dynamikę i przemiany gospodarcze. Od społeczności miejskiej do kapitalizmu

Średniowieczne prawo handlowe (*lex mercatoria*) wprowadziło mnóstwo innowacji nieznanych prawu rzymskiemu, a niezbędnych w obrocie gospodarczym. Wchodzi wówczas w użycie weksel i skrypt dłużny, stworzone zostają podstawy prawa upadłościowego, wprowadzone zostają konosament niezbędny w dokumentach transportowych, pożyczka morska, zastaw na frachcie dla finansowania i ubezpieczenia wypraw morskich, znaki firmowe i patenty, wreszcie depozyt bankowy[327]. Weber podkreśla, że wszystkie charakterystyczne instytucje nowoczesnego kapitalizmu mają źródła inne niż prawo rzymskie, które nie zabezpieczało w dostatecznej mierze interesów partnerów w obrocie gospodarczym. W jego opinii spółka handlowa jest produktem średniowiecza, w starożytności była znana tylko *commenda* (odmiana współczesnej *joint venture*) [328]. Także hipoteka z zastawem w księdze wieczystej czy list zastawny mają średniowieczne źródła[329]. Treść prawa rzymskiego (materia prawa) nie ma decydującego wpływu na powstanie instytucji gospodarczych użytecznych dla powstania kapitalizmu, pod tym względem prawa średniowieczne, w tym miejskie okazały bezwzględnie większą użyteczność. Jednakże prawo rzymskie kształtowało wymogi i standardy formalnego myślenia, które miały się okazać nie do przecenienia jako podstawa przewidywalności i kalkulacji zachowań

[326] Opinię Ruperta, opata klasztoru św. Heriberta cytuje J. Le Goff, *Kultura…*s. 297. W książce tego autora znaleźć można sporo opinii podobnych odzwierciedlających ujęcie miasta w mentalności kręgów pozamiejskich Angielskie kazanie z XIV wieku informuje, że duchownych, rycerzy i rolników stworzył Bóg, zaś mieszczan i lichwiarzy szatan (s. 267). Na początku XII w. Gwibert z Nogent tworzy słynne zawołanie: *Komuna, imię nienawistne* (s. 295).
[327] H. J. Berman, *Prawo i rewolucja…*s. 413
[328] M. Weber, *Gospodarka…* s. 1017
[329] Berman podaje, że w wielu miastach Średniowiecza prowadzono publiczny rejestr zastawionych ruchomości, aby potencjalny kredytodawca mógł poznać ewentualne obciążenia kredytobiorcy; tamże, s. 415

kontrahentów umów[330]. Prawa Średniowiecza wywodzące się z praw zwyczajowych bądź konstrukcji władz nie posiadały formalno-prawnych podstaw póki nie rozpoczęły się studia nad prawem rzymskim.

W Średniowieczu stworzono podstawy nowożytnego prawa handlowego, większość jego elementów strukturalnych. Dwie zasady ówcześnie przyjęte skutkowały takim właśnie biegiem spraw w prawie handlowym. Pierwszą była zasada dobrej wiary prowadząca do stworzenia nowych form kredytu. Zapewne nie pojawiłaby się ona bez wiary w przyszłość społeczności i osób tworzących rynek, kredyt jest, bowiem, oparty na wierze i zaufaniu. Zasada druga osobowości prawnej prowadziła do tworzenia nowych form stowarzyszeń (spółek). Wspólnicy stanowili prawną korporację w takim samym sensie, jak korporacją była parafia, biskupstwo, uniwersytet, cech czy gildia. W oparciu o te zasady oraz oparte na nich innowacyjne akty prawne tworzyła się społeczność kupiecka, której system ten służył i która w następstwie licznych dokonań gospodarczych stworzyła podstawy kapitalizmu, a następnie społeczeństwa przemysłowego. W procesie tym kluczową rolę odegrały władze wielkich miast handlowych, które kodyfikowały zwyczaje handlowe[331], prowadziły rejestry wyroków sądów handlowych, targowych, miejskich i morskich. Tendencje te zostały umocnione przez powstanie notariatu na przełomie XI i XII w.

W okresie dominacji gospodarki naturalnej, jakim to okresem było Średniowiecze przynajmniej we wcześniejszym stadium rozwojowym, miasto gwarantowało regulowanie zobowiązań w pieniądzu, a nie w formie naturaliów czy pańszczyzny. Miasto w Średniowieczu realizowało obieg pieniądza, gdyż jego gospodarka w przeciwieństwie do otoczenia nie mogła się obejść bez pieniędzy. Dla seniorów feudalnych było to ważne, ponieważ zasady gospodarki lennej mogły się obejść bez pieniądza całkowicie. Miasto zaspokajało w największej części popyt na pieniądz.

W pogoni za gotówką władcy feudalni wprowadzali często obowiązek płacenia w pieniądzu czynszu od posiadanych nieruchomości przez mieszkańców miast, co stanowiło odejście od gospodarki naturalnej. Władcy miejscowi szybko nauczyli się czerpać zyski z tych zmian. Ponadto zwierzchnicy feudalni na różnym poziomie (królowie, książęta, baronowie, margrabiowie, biskupi) będąc na ogół w

[330] M. Weber, *Gospodarka…* s. 1017
[331] Berman podaje jako przykłady takich kodyfikacji *Zwyczaje Genui* z 1056, *Constitutum usus* z Pizy (1161) i *Księgę zwyczajów* z Mediolanu (1216); tamże, s. 418

potrzebie posiadania gotówki wprowadzali innowacje mające nieoczekiwany raczej wpływ na ewolucję ustroju feudalnego. Chłopom dość pospolicie zamieniano, przynajmniej w zachodniej części Europy, pańszczyznę na czynsz dzierżawny w pieniądzu, co czyniło ich nominalnie wolnymi, a przy okazji przyczyniało się do ich osobistego zainteresowania wzrostem produkcji rolnej. Proces prowadzący do ekonomicznej i częściowo prawnej wolności chłopów (ludności poddanej w kategoriach prawnych) był znacznie spowolniony na obszarach, gdzie rozwój miast był nikły, nie docierała tam, bowiem, gospodarka pieniężna, a chłopi mieli kłopoty ze spieniężeniem zbytu swoich produktów.

Fundator miasta (lokalny władca feudalny) dokonywał lokacji często w celu zyskania szans przychodów pieniężnych. Nowo lokowane miasta powiększały zasoby gospodarcze władców dzięki działalności gospodarczej, dochodom ze ściąganych myt, podatków i czynszów. Zakładając miasto władca kierował się, zatem, motywacją ekonomiczną, a nie polityczną. Był to czynnik napędzający rozrost miast. Ten sam czynnik skłaniał także do osiedlania w miastach wspólnot żydowskich, których zdolności zwiększenia pieniędzy w obiegu okazywały się także w tamtym czasie nadzwyczajne[332].

Inne zjawisko zwiększające rozmiary gospodarki pieniężnej i racjonalnej gospodarki, w ogólności, w Średniowieczu, związane było z wykupem ziemi przez patrycjat miejski i obywateli miast. Było ono ograniczone, ponieważ związki lenne uzależniały zwykle posiadanie dóbr szlacheckich od zdolności lennej, tym niemniej miało miejsce.

Zagrożeniem dla gospodarki miejskiej mogło się okazać wykorzystywanie siły niewolniczej bądź ludności poddanej (np. na wsiach) do wytwórczości rzemieślniczej. Cechy nie dopuszczały do powstania takiej warstwy, która była regułą w miastach antycznych. Istnienie niewolników w świecie grecko-rzymskim wykorzystywanych do robót publicznych i rękodzieła było czynnikiem sprawiającym, że nie powstała wówczas warstwa produktywnych mieszkańców miasta[333]. Ten czynnik spowodował, że miasta antyczne wypełnione były masą konsumentów-pasożytów żyjących z pomocy publicznej, podczas gdy miasto średniowieczne stawało się w długim procesie historycznym wypełnione masą

[332] M. Weber, *Gospodarka…*s. 931: Biskup Ruediger ze Spiry podkreśla (1084 r.), że sprowadził Żydów, *by pomnożyć splendor miasta*.
[333] M. Weber, *Gospodarka….* s. 1010: *Średniowieczne miasto pod panowaniem cechów było tworem zorientowanym na zarobki płynące z racjonalnego gospodarowania w nieporównanie większej mierze niż jakiekolwiek miasto starożytności, przynajmniej w epoce niezależnej polis*

ludności produkcyjnej i handlowej. W starożytności współistnienie pracy niewolniczej i wolnej uniemożliwiało rozwój cechów. Być może z tego powodu w miastach Średniowiecza wolność stała się definicyjną cechą mieszkańca (*powietrze miejskie czyni wolnym…*). Miasto średniowieczne nie mogło sobie pozwolić na istnienie warstwy niewolniczej czy poddanej. Poddaństwo było cechą charakterystyczną ustroju feudalnego, lecz nie miasta. Miasto było sprzeczne z logiką tego ustroju. Oznaczało wyłom w misternej konstrukcji stosunków opartych na wierności, lojalności i honorze, lecz także na poddaństwie. Ludność greckiego lub rzymskiego miasta podzielona była na terytorialne związki rodowe, miasta średniowiecznego na cechy. Wolne, uprawiane przez wolnych pełnoprawnych obywateli rzemiosło to obraz miasta w epoce średniowiecznej. Antyczny kapitalizm zorientowany był politycznie: państwowe dostawy, reglamentacja zboża, budowy, zbrojenia, kredyty, wyposażenie armii. O ile w starożytności antyczny obywatel miasta był *homo politicus*, o tyle w Średniowieczu miasto było wylęgarnią typu *homo oeconomicus*, typu upowszechnionego już w zupełności przez kapitalizm.

W konkluzji stwierdzić wypada, że potrzeby powstającej gospodarki pieniężnej prowadziły częściej do symbiozy, jeśli nie wspólnoty interesów niż konfliktów między miastami i ich ludnością oraz władcami feudalnymi. Problemy rodzące konflikt pojawiały się wówczas, gdy władcy feudalni sami zajmowali się pozarolniczą działalnością gospodarczą. Wówczas dochodziło do walki miast z udzielnymi władcami, które nasiliły się zwłaszcza w okresie nowożytnym[334]. W średniowiecznym porządku zbyt mocne były jeszcze wzory odmienne dla różnych stanów, które krępowały zapobiegliwość jednostkową. W Średniowieczu to duchowne, a zwłaszcza klasztorne władztwo popadało bardzo często w konflikt z miastem. Klasztory odznaczały się rozwiniętą i bardzo racjonalną działalnością gospodarczą, a „w obrębie murów" stanowiły podobnie, jak Żydzi obce ciało, w każdym razie jako takie postrzegane było przez obywateli. Przy tym jako dobro martwej ręki klasztor był objęty immunitetem chroniącym przed organami miasta, a jego własność wzmacniana przez liczne fundacje, uwolniona była od pewnych ciężarów. Z drugiej, jednakże, strony święta kościelne, pielgrzymki i odpusty stawały się dla miast źródłem dodatkowego dochodu. Pomimo konfliktów

[334] Między XIV a XVI w. polska szlachta, a także władze kościelne tworzyły tzw. *jurydyki* w bliskości miast, których zadaniem było tworzenie struktur konkurencyjnych wobec miasta, nie skrępowanych przepisami i ograniczeniami miejskimi i cechowymi. W Polsce jurydyki ostatecznie podkopały pozycję miast u progu epoki nowożytnej.

stosunki obywatele miasta – kler i klasztory nie były nieprzyjazne. Nie one wywołały Reformację.

Zakończenie. Szczególna rola miasta w rozwoju historycznym

Uprzywilejowana pozycja miast w okresie pierwszego wzlotu Europy (XI-XV w.) zostaje zakwestionowana u progu epoki nowożytnej. Państwo triumfuje, ale miasta żyją nadal, choć nie wszędzie. Miasto średniowieczne będące panem swego losu zaczyna zanikać. Miasta czują potrzebę oparcia się o przestrzeń państw terytorialnych. Jednak innowacje wspólnot miejskich, zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej budzą szacunek. Jak podaje Braudel, w Wenecji XVI w. istnieje coś w rodzaju monitoringu gospodarki zbożowej wobec niekończących się kłopotów z zaopatrzeniem miasta w zboże i mąkę. Weneckie Biuro do spraw Zbożowych kontroluje wywóz zboża i mąki, a także sprzedaż na rynku wewnętrznym (miejskim). Doża jest codziennie informowany o stanie zapasów w magazynach. Jeśli zapasy wystarczą tylko na osiem miesięcy, działania uruchamia Biuro i kupcy[335].

Ale też innowacje polityczne w ustroju miejskim skutkują następnie nieoczekiwanymi konsekwencjami dla ustroju państw. Wiele miast zakładano na mocy zbiorowej przysięgi bądź szeregu ślubowań składanych przez wszystkich obywateli. Statut był w pewnym sensie umową społeczną. Był jednym z zasadniczych źródeł historycznych, z których wyrosła nowożytna teoria umowy społecznej jako źródło władzy[336]. Przyjęcie statutu stanowiło wyrażenie zgody przez wszystkich zainteresowanych na prawnie określony status korporacji (*universitas*). Zgodnie z prawem rzymskim i wyrastającym zeń prawem kanonicznym korporacja, na którą składał się zespół osób pełniących wspólne funkcje prawne, stanowiła jedno ciało. Nadanie i przyjęcie statutu było oczywiście umową, lecz ze względu na przenikającego tę umowę ducha chrześcijańskiego i uroczysty charakter ślubów, umowa stawała się czymś w rodzaju sakramentu. Oznaczała powstanie wspólnoty opartej na własnym prawie. Była to zarazem nie tyle wspólnota jednostek, co raczej wspólnota wspólnot (bractwa, cechy, gildie). Jednostka istniała we wspólnocie miejskiej jako członek jednej z małych wspólnot

[335] F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II,* Warszawa 2004, t. I, s. 353-354

[336] Rozwój nowożytnych teorii ustrojowych tłumaczy się zazwyczaj inspiracją myśli antycznej. Inspiracje te nie ulegają wątpliwościom, jednakże zwykle istniejące urządzenia w duchu demokratycznym w znacznie większym stopniu wpływają na współczesnych niż najbardziej nawet obrazowe wizje świata, który już nie istnieje.

składających się na wspólnotę miejską. Dalszy rozwój instytucji prawno-politycznych ewoluował w kierunku indywidualizmu bądź inaczej, w kierunku uwolnienia jednostki ze wspólnoty.

Średniowieczny ustrój miejski dał początek nowożytnemu konstytucjonalizmowi. Porządek konstytucyjny uchodzi za twór amerykański z przełomu XVIII i XIX w. i oznacza nadrzędność konstytucji jako zbioru podstawowych zasad nad pozostałym prawem stanowionym, które z tych powodów nie może popadać w sprzeczność z zapisami konstytucyjnymi. Nie ma przeszkód, aby konstytucjonalizm rozumieć w sensie poszerzonym. W tym sensie komuna stanowić może pierwszy historycznie przejaw porządku konstytucyjnego. Statut miejski definiujący organizację rządów oraz obywatelskie prawa i swobody stanowił swego rodzaju konstytucję ustroju miejskiego. To były pierwsze konstytucje pisane stanowiące zapowiedź czasów nowożytnych. Statutowe podstawy praw i swobód obywatelskich dawały gwarancję udziału w miejskich władzach. Władza komunalna, jak w późniejszych konstytucjach, należała do całej społeczności obywateli. Ewolucja ustroju miejskiego prowadziła, co prawda, od dominacji zgromadzeń wszystkich obywateli wybierających władze i ustanawiających nowe prawa do dominacji rady miejskiej, tym niemniej wpływ zgromadzeń ogólnych nie zanikł całkowicie, w każdym razie funkcjonował w doświadczeniu społeczności miejskich.

W obliczu prawa miejskiego uznającego prawną równość obywateli nie było różnic statusu między bogatymi i biednymi. Jednakże większość biednych nie była obywatelami, nie mogła, zatem, uczestniczyć w wyborach władz miasta[337]. Prawo będąc równe dla obywateli, nie było równe dla wszystkich mieszkańców. Jeszcze w XII stuleciu komunami miejskimi rządziły zazwyczaj nieliczne grupy patrycjuszy. Późniejsze postępy demokracji cechowych prowadziły do demokratyzacji ustroju miejskiego, proces ten, jednak, nigdy nie dochodził do pełnego uznania praw wszystkich mieszkańców komuny. Należy też uwzględnić, że pośród nie-obywateli znajdowały się bardzo różne grupy, jak kler, arystokracja

[337] Ale w angielskich miastach obcy kupcy brali udział w wyborach burmistrzów, a spory prawne między Anglikiem i cudzoziemcem rozstrzygał mieszany skład sędziowski; por. H. J. Berman, *Prawo i rewolucja*….s. 410

(obie grupy pozbawione praw miejskich)[338], studenci w miastach uniwersyteckich, wreszcie Żydzi[339].

Wreszcie, najważniejsza rola cywilizacyjna autonomicznego miasta w historii Zachodu. Z miast wychodził powiew nowej gospodarki uwolnionej od ziemi i renty gruntowej. Nie rozwinąłby się kapitalizm, gdyby poprzedzającym etapem nie była gospodarka miejska lekceważąca zasady wolnego handlu i wytwórczości. Ówczesny przemysł, wytwórczość, przedsiębiorczość, rzemiosło były zamknięte w miastach i poza nie wykraczały z trudem raczej. Wraz z epoką nowożytną pozarolnicze formy aktywności gospodarczej opanowały stopniowe całe społeczeństwa, a przemysł stał się ośrodkiem gospodarki na przeciąg dwóch stuleci, by z kolei ustąpić sektorowi usług.

Samorządne i pełne uprawnień własnych miasto było już w okresie Średniowiecza przygotowane do wprowadzenia gospodarki określanej później jako kapitalistyczna i rozmaite instytucje kapitalistyczne czy prawne rozwiązania umożliwiające gospodarkę na zasadach kapitalizmu ówcześnie powstały. Do pełnego triumfu kapitalizmu w epoce nowożytnej niezbędne były jeszcze dwa elementy o charakterze raczej mentalnym niż instytucjonalnym: wprowadzenie zasady indywidualnej wolności do gospodarki oraz specyficznego etosu gospodarczego. Oba elementy zostały następnie zinstytucjonalizowane w postaci regulacji i gwarancji prawnych.

Gospodarka miejska przywiązana szalenie do standardów wysokiej jakości i drobiazgowej kontroli wszelkich aspektów aktywności gospodarczej, nie była przyjazna zasadzie wolnej przedsiębiorczości. Ta zdobywała zwolenników w walce z miejskim protekcjonizmem. Złamanie potęgi miast przez nowożytnych monarchów sprzyjało paradoksalnie przyszłemu triumfowi liberalizmu gospodarczego, choć sami władcy byli jak najdalsi od liberalizmu.

---

[338] Majątki szlacheckie, kościelne i klasztorne w miastach dawnej Rzeczypospolitej XVII i XVIII w. ulegały tzw. *libertacji*, tzn. wyłączeniu spod jurysdykcji miejskiej. Proces dokonywał się już w okresie upadku miast.

[339] W wypadku uciążliwych dla nich zarządzeń władz miejskich Żydzi odwoływali się do korony lub papiestwa; H. J. Berman, *Prawo i rewolucja*…s. 460. W dawnej Rzeczypospolitej, zwłaszcza w okresie monarchii jagiellońskiej (okres *złotej wolności żydowskiej*) Żydzi mieli również zapewnione znaczne przywileje poczynając od przywilejów kaliskich w 1264, jak własne sądownictwo, samorząd zarówno gminny (*kahał*), jak ziemski. Tego rodzaju przywileje utrwalały odrębność i obcość Żydów w dawnej Rzeczypospolitej. Tworzyli oni kulturę zamkniętą. Wzmacniały je dodatkowo liczne przywileje miast *privilegia de non tolerandis Judeis* prowadzące do usuwania Żydów z miast. Z drugiej strony Żydzi uzyskiwali niekiedy, jak w Kazimierzu w 1568 *privilegium de non tolerandis christianis,* co tworzyło miasto czysto żydowskie.

Nowy etos gospodarczy był, jeśli się zgodzić z Weberem[340], wytworem religijnym powstałym na fundamencie Reformacji głównie w miastach na północy Europy. Sekty wyrosłe z Reformacji kształtowały wśród wyznawców postawy sprzyjające uczciwości, solidności i zaufaniu w interesach, budziły motywację do wysiłku w skali masowej, jak również gwarancje przestrzegania umów, dotrzymywania zobowiązań, ściganie oszustów z mocy prawa itp. Są to cechy charakterystyczne dla kapitalistycznego systemu gospodarczego, które z biegiem czasu nabrały świeckiego i racjonalnego charakteru, lecz pierwotnie były przepełnione duchem religijnym i religijnie były motywowane. W postaci purytanizmu kapitalizm otrzymał solidne fundamenty moralne, a rewolucja przemysłowa w Anglii była w znacznej mierze dziełem kwakrów. Można poczynić zastrzeżenie, że podstawy takie tworzy nowoczesny system prawny, ale musiał się on przecież dopiero ukształtować. A ponadto, jeśli pewne zasady moralne sprzyjające przedsiębiorczości są wmontowane w system motywacyjny uczestników życia gospodarczego, a dodatkowo religijnie podmurowane, to są one znacznie bardziej niezawodną gwarancją bezpieczeństwa obrotu gospodarczego niż rozbudowane kodeksy prawa gospodarczego. W tym sensie sekty zrodzone w epoce Reformacji budowały solidne podstawy kapitalizmu, choć absolutnie nie miały takiego zamiaru.

Zasady etyki protestanckiej wskazywały przedsiębiorcom czy ludziom parającym się handlem, jak prowadzić interes, aby osiągnąć powodzenie i jednocześnie zasłużyć na błogosławieństwo boże. Nie wskazywały jednak, jakie zajęcia są niemoralne. W ogólności protestanci usuwali wywodzący się jeszcze z czasów Średniowiecza podział zawodów na godne i niegodne dla wierzącego. Nie wszelkie oczywiście zajęcia przynoszące dochód były godne aprobaty, np. czerpanie zysku z uprawiania nierządu było potępiane. Jednakże już hazard nie zasługiwał na podobną dezaprobatę i przynajmniej w niektórych bardzo pobożnych środowiskach purytańskich bardzo się rozwinął. W wieku osiemnastym purytanie (nie wszystkie wyznania; np. kwakrów i baptystów należy wyłączyć) bogacą się na handlu rumem i niewolnikami. Ten ostatni, choć ryzykowny i moralnie dwuznaczny, jest wówczas bardzo dochodowy. Trzeba jednak podkreślić, że w odróżnieniu od katolików, żydów i muzułmanów, którzy również angażowali się w ten proceder, purytanie metodycznie kładli nacisk na zasady rzetelności handlowej.

[340] M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu,* Lublin 1994.

Max Weber dochodził do wykrycia związków między etyką protestancką (zwłaszcza z kręgu kalwińskiego) a zespołem cech charakterystycznych dla mentalności kapitalistycznej[341] w oparciu o analizę treści przemówień i kazań kaznodziejów purytańskich zakładając, że płomienne apele miały niechybny wpływ na postępowanie wiernych. Analizę tę wzbogacał o obserwacje w czasach sobie współczesnych badając w krajach o rozmaitości wyznań religijnych sukcesy na polu gospodarczym przedstawicieli różnych wierzeń, preferencje w zakresie wykształcenia (techniczne-humanistyczne) itp. W swojej analizie Max Weber ustala proste związki przyczynowe między protestantyzmem a postępem ekonomicznym. Asceza protestancka przeciwstawia się dowolnemu korzystaniu z posiadanych dóbr, a jednocześnie wyzwala dążenia do posiadania dóbr jako widomy znak błogosławieństwa bożego. Tworzenie kapitału jako nieuchronny praktyczny rezultat ascetycznego przymusu oszczędzania staje się oczywiste[342]. Przynajmniej niekiedy innowacje religijne torują drogę innowacjom w życiu gospodarczym.

Z pewnością zwycięstwo purytanizmu i jego specyficznego etosu gospodarczego w Europie północnej nadało kapitalizmowi rozpęd i energię. Jednakże nie był to element kluczowy. Ta część pracy miała pokazać, że przemiany religijne, społeczne, gospodarcze i polityczne oraz innowacje prawne miast średniowiecznej Europy prowadziły w sposób niezamierzony do tej, nieznanej wcześniej formy gospodarczej i że ewolucja ku kapitalizmowi dokonuje się w miastach już od XI w. Purytanizm przyspieszył tylko tę ewolucję w XVI i XVII w., a miasta stanowiły podatny grunt dla Reformacji i jej idei, które były, w ogólności, zgodne z interesami ludności miejskiej.

Należy na koniec zwrócić uwagę na pewne niezamierzone konsekwencje przemian postaw spowodowanych przez ruch reformacyjny. W miastach Średniowiecza działalność gospodarcza podporządkowana była chrześcijańskim kryteriom moralnym. Oznacza to, że nie wszelkie dążenie do zysku bywało aprobowane. Ogólny nadzór Kościoła nad sferą gospodarki powodował, że niekiedy fortuny gromadzone „drogą niecną" bywały, i to dość często, zapisywane w dobroczynnych zapisach testamentów ofiarom tych działań. Zarówno Luter, jak Kalwin nadal stanowczo podkreślali nadrzędność moralności nad ekonomią i

[341] Nie należy sądzić, że nurty reformacyjne w ogólności sprzyjały kapitalizmowi. Anabaptyzm, jeden z bardzo ważnych nurtów Reformacji zmierzał wyraźnie w kierunku przeciwnym dążąc raczej do zatrzymania dotychczasowego rozwoju cywilizacyjnego. Współcześni amisze czy huteryci, spadkobiercy tego nurtu są bardzo dobrym przykładem cnót anty-kapitalistycznych.
[342] M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu*, w: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 102.

tworzyli wyjątkowo rygorystyczną etykę gospodarczą. Jednakże działania w sferze gospodarki mają własną dynamikę i już w XVIII w. ekonomia liberalna uwalniała się spod wpływu chrześcijańskich zasad gospodarczych. Aktywność gospodarcza, podobnie jak wcześniej polityka, nieskrępowana standardami moralnymi, przyczyniała się do niesłychanego wzrostu gospodarczego zapewniającego realizację materialnych potrzeb ludzkich na nieznanym dotąd poziomie. Z drugiej strony, wzrostowi temu towarzyszy wyjałowienie duchowe w skali podobnej do skali wzrostu. Sukces finansowy staje się dla jednostek podstawowym celem życia w miejsce zbawienia duszy. W XVIII w. nie ma śladu po braterskiej wspólnocie miejskiej tworzącej wcześniej cały świat gospodarczy.

IV. NARODZINY PORZĄDKU PRAWNEGO

Specyfika prawa w kulturze europejskiej

Według dość szeroko rozpowszechnionego poglądu nowoczesny system prawny prowadzący do rządów prawa narodził się stosunkowo późno; jeśli nie wraz z *Kodeksem Napoleona*, to wcześniej w epoce Oświecenia lub w XVII stuleciu wraz z koncepcjami teoretycznymi prawników czynnych przy ówczesnych monarchiach. W zamierzeniu pogląd tu wyrażony ma uzasadnić odmienną opinię: proces tworzenia systemu prawnego rozpoczął się w Europie znacznie wcześniej, bo już w końcu XI w. i był mocno związany z rozpoczętą nieco wcześniej reformą Kościoła, a ówczesne koncepcje prawne służyły politycznym celom reformy, a następnie cesarstwu i wielu monarchiom świeckim. W toku sporów i debat kształtował się porządek prawny odmienny od rzeczywistego, który następnie służył zachodniej ewolucji ustrojowej prowadzącej od rządów osobistych do bezosobowych rządów prawa. Nowożytne koncepcje prawne narodziły się jako kontynuacja tej żmudnej pracy wstępnej. W każdym razie nie powstały one samoczynnie wskutek kształtowania się nowej rzeczywistości czy olśnienia odgrzebanymi ideami antycznymi. W tej części opracowania omawia się narodziny i ewolucję systemu prawa w okresie Średniowiecza.

Inny pogląd równie szeroko upowszechniony na temat prawa, stanowczo tu odrzucany, związany jest z przekonaniem, że prawo stanowi element każdej kultury. Jest to prawdą, jeśli przyjąć szeroką definicję prawa. Coś w rodzaju prawa zwyczajowego czy szczepowego jest znane niewątpliwie każdej społeczności. Dokumenty prawne w rodzaju *Kodeksu Hammurabiego*, czy przepisy prawne zawarte w Starym Testamencie czy Koranie jako podstawa jurysdykcji religijnej Żydów i muzułmanów również stanowią prawo w najczęściej występującym sensie słowa. Są to, inaczej, religie, które przybierają postać przepisów prawa i drobiazgowo regulują całe życie członka wspólnoty. Na tej drodze wykazać też można obecność myśli prawnej, procedur prawnych, a nawet wpływu prawników na rządy w Chinach, zwłaszcza, w okresie Qin Shi Huangdi (221-210 p.n.e.), który siłą zjednoczył *Walczące Królestwa,* a księgi konfucjańskie przeciwne ideom porządku opartego na prawie kazał spalić. Jednakże, w każdym z wyszczególnionych wypadków mamy do czynienia tylko z pewnymi elementami prawa, zwłaszcza prawa karnego, a nie z rozbudowanymi systemami prawa.

Zgoda, w sensie poszerzonym prawo jako regulator życia społecznego ma miejsce wszędzie. Prawo funkcjonuje we wszystkich cywilizacjach, ale w cywilizacjach pozaeuropejskich pozostawało ono zespolone z religią, moralnością, obyczajami, wyobrażeniami magicznymi. Sankcje prawa są tam zarazem sankcjami pochodzącymi z religii, obyczaju i innych regulatorów. Prawo jako skomplikowany system, na który składają się tak różne elementy, jak prawo publiczne i prywatne, karne i cywilne, handlowe i administracyjne, a nadto wszystkie one są elementami logicznie spójnej struktury abstrakcyjnych reguł prawnych jest dziełem geniuszu rzymskiego, którego dorobek prawny przejęła i poszerzyła tylko i wyłącznie Europa łacińska. W dalszym biegu spraw skutkowało to przejściem do epoki nowożytnej, a w efekcie podważeniem podstaw kulturowych, na których zachodnia kultura prawna się kształtowała.

Sformułowana zostaje tu teza, że proces przejęcia i zaadaptowania rzymskiego dorobku prawnego na Zachodzie był możliwy, ponieważ tylko na tym obszarze nastały warunki dla autonomii sfery prawnej. Kościół zachodni w przeciwieństwie do wschodniego rozpościerając swój wpływ na rozmaite sfery życia ludzkiego i obiegu myśli pozostawiał pewien zakres autonomii różnym dziedzinom, w tym światu prawnemu nie żądając pełnego podporządkowania autorytetom kościelnym poza kwestiami dlań naprawdę istotnymi, jak prawo kanoniczne czy prawo małżeńskie, a i w tych dziedzinach pozostawiał jurystom i badaczom prawa znaczny stopień autonomii. Rozwój prawa tylko w nieznacznym stopniu był odnoszony do ksiąg objawionych jako jego źródła, jak to miało miejsce w społecznościach muzułmanów i Żydów. Refleksja nad prawem naturalnym, zasada słuszności (*aequitas*), stanowione akty prawne władz i zwyczaje wspólnot podległych władzom stanowiły podstawowe źródła prawa w tamtych czasach, a zadaniem teorii prawa było usuwanie sprzeczności między regułami wynikającymi z różnych źródeł. Teoretycy prawa ustalali samodzielnie hierarchię źródeł, a Kościół ingerował wyłącznie w sytuacjach zagrożenia jego autorytetu bądź zagrożenia dla porządku moralnego.

W sytuacji, w której prawu zapewniono autonomię, rozwój w innych dziedzinach, jak życie polityczne czy gospodarcze mógł być poddany tworzonym regułom prawnym, aby nowe formy aktywności wpasować bezkolizyjnie dla zapewnienia porządku. Uregulowania domagały się liczne relacje między władzą królewską, książęcą, Kościołem, mieszkańcami miast, światem kupców itp. Prowadzenie

handlu, w tym handlu morskiego, prawna sytuacja cudzoziemca w obcym kraju[343], opłaty za przemieszczanie się przez prywatny i publiczny teren[344] i wiele innych jeszcze rzeczy domagało się uregulowania. Trzeba było dogadać się co do reguł prowadzenia handlu, zwyczaje handlowe, jeśli były takie ująć w reguły akceptowane. Prawo jako zbiór racjonalnych reguł stawało się narzędziem takich regulacji.

Na opisanej drodze powstawało prawodawstwo poszerzając nieustannie zakres swoich ingerencji w rozmaite obszary życia społecznego. W procesie tym prawo poza poszerzaniem ulegało doskonaleniu, doprecyzowywaniu i zmianom w reakcji na zmiany społeczne, innymi słowy ulegało nieustannej ewolucji. Rezultatem jest powstanie specyficznego porządku prawnego odmiennego od porządku rzeczywistego, jako zbioru reguł kształtujących porządek rzeczywisty (społeczny). Pozycja prawa w Europie prowadziła w długim okresie czasu do formalizacji i, tym samym, racjonalizacji stosunków społecznych. Prawo było dziedziną cywilizacji natchnionej przez kulturę chrześcijańską i prawną cywilizację rzymską, która przez swoje podstawy formalne i racjonalne zapewniła w konsekwencji ekspansję i sukces cywilizacyjny kultury zachodniej na przeciąg kilku stuleci.

Tylko w łacińskiej Europie proces ten ma miejsce. Poza-zachodnie obszary kulturowe nie doświadczają tego typu zmian. W świecie muzułmańskim i żydowskim prawo w całości jest, przynajmniej w tamtym czasie, heteronomiczne i sakralne jako pochodzące z ksiąg uznanych za święte. W Chinach tradycja konfucjańska lokowała prawo poniżej porządku moralnego i również nie pozwalała na jego autonomię. Dla ilustracji przedstawiony jest poniżej właśnie przykład chiński. Jednakże obecna przewaga kultury zachodniej ulega redukcji wskutek zasymilowania zachodnich osiągnięć cywilizacyjnych (w tym prawa) przez inne obszary, zwłaszcza obszar konfucjański oparty na odmiennych wzorcach kulturowych.

---

[343] W okresie powstawania uniwersytetów, student z obcego kraju mógł być przez kupca obciążony długiem jego rodaka. Tak było początkowo w Bolonii. W Anglii Wielka Karta (1215) gwarantowała swobody obcych kupców, a Statut Westminsterski (1275) przedstawił prawną regułę wobec wszystkich cudzoziemców: *Postanawia się, że w żadnym mieście, na żadnym rynku czy targu, cudzoziemiec nie może być ścigany za długi, których sam nie zaciągnął i których nie jest poręczycielem.* H. Berman, *Prawo a rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej,* Warszawa 1995, s. 406. Trzeba stwierdzić, że podobne reguły były przyjmowane w Europie chrześcijańskiej z ociąganiem. Początkowo lokalne prawa zwyczajowe nie dawały żadnych uprawnień cudzoziemcom. Zmienia się to wraz z powszechnym obowiązywaniem prawa handlowego (*lex mercatoria*).

[344] Liczne i wysokie myta na Renie zyskały sobie sławę *furiosa Teutonicorum insania.* Berman…, tamże

Miejsce prawa w kulturze konfucjańskiej

To, co się określa jako zachodnią tradycję prawną bądź rządy prawa nie miało żadnych odpowiedników w cesarskich Chinach aż do niedawnego czasu[345]. Pierwszy kodeks karny wszedł w życie dopiero w 1978, a pierwszy kodeks cywilny w 1986 r., a następnie różne elementy prawa gospodarczego (antymonopolowe, bankowe, papierów wartościowych, *corporate governence* itp.)[346]. Pierwsze elementy prawa stanowionego w ogóle Chiny adaptowały pod koniec XIX w. w następstwie zawarcia nie-równoprawnych traktatów międzynarodowych, które w społeczeństwie odbierane były jako dyktat zachodni i japoński. Jeszcze u początku XX wieku w Chinach nie istniały wyodrębnione zawody prawnicze sędziego, prokuratora, adwokata, nie istniały też studia prawnicze i szkoły prawa. Jeśli trzeba było osądzić sprawę bądź osobę, zajmowały się tym jednostki cieszące się niekwestionowaną opinią ludzi mądrych, którym kompetencje proceduralne mogły być obce. Struktura sądów była ściśle spleciona z hierarchią władz. Chiński komunizm niewiele zmienił w rzeczywistości prawnej aż do roku 1978. Stanowione prawo było ściśle dostosowane i stanowiło pochodną decyzji politycznych, nie prowadzono dokumentacji orzeczeń sądowych.

U podstaw tego stanu rzeczy w Chinach ostatniego stulecia leży misterna i długowieczna kultura konfucjańska, która tradycyjnie stawiała moralność (*li*) ponad prawem (*fa*). Dotychczas we wszystkich krajach kręgu konfucjańskiego unika się sądów i procedur prawnych w uznaniu, że człowiek zyskuje szacunek i cześć, jeśli unika drogi sądowej, a trudne do uniknięcia konflikty rozwiązuje samodzielnie na drodze porozumienia[347]. Nie bezosobowe normy prawne, jak na Zachodzie, lecz wzorce osobowe *(renzhi)* i zasady moralne stanowią reguły kierujące działaniami jednostek. One też są kulturową podporą słusznych rządów i

---

[345] Źródłem wiedzy o konfucjańskiej kulturze prawnej są ogólne opracowania nt. cywilizacji i kultury chińskiej i japońskiej oraz następujące pozycje bardziej szczegółowe H. Rot (red.), *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995; R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne,* Kraków 2007 Wolters Kluwer; T. Suzuki, *Proces modernizacji w Azji a tradycje kultury prawnej*, „Państwo i Prawo" 1998 z 6; S. Ehrlich, *Refleksje o dwóch prawniczych kulturach: europejskiej i japońskiej*, „Państwo i Prawo" 1987 z. 6; A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Wyd. KUL, Lublin 2001; L. Leszczyński, *Japonia. Kontynuacje i negacje*, Wyd. UMCS, Lublin 1994.

[346] Por. K. Gawlikowski*, Formowanie się społeczeństwa obywatelskiego w Chinach w XX w.* oraz tegoż: *Religijność chińska: uwagi o innej cywilizacji*

[347] Obecnie w krajach konfucjańskich wyrządzone szkody są rekompensowane pokrzywdzonym częściej przez bezpośrednie porozumienia z określeniem wysokości rekompensaty niż w drodze werdyktu sądowego. Najważniejsze znaczenie posiadają przy tym przeprosiny i prośba o wybaczenie. W Japonii zrekompensowanie szkody bez przeproszenia, traktowane jest jako obraźliwe, co jest świadectwem nacisku subtelnej kultury na akty jednostki. Ugodowe rozstrzyganie sporów zgodne jest z wymogiem zachowania harmonii *(wa*).

źródłem autorytetu. Normy moralne (*li)* regulowały całokształt właściwego postępowania, wywiedzionego z obyczajów, zwyczajów, rytuałów ceremoniałów i etykiety. Przy tym nie istnieje coś takiego jak zawsze i wszędzie właściwe *li* mogące uchodzić za odpowiednik zachodniej normy moralnej jako obiektywnego standardu. Wybór właściwej *li* zależy od określonej sytuacji, w której najważniejszą rolę odgrywa relacja osób pozostających ze sobą w określonych stosunkach: rodzinnych, małżeńskich, społecznych, politycznych, czyli dzieci winne posłuszeństwo wobec rodziców, żona mężowi, poddani władcy. Według nauk Konfucjusza rządzeni przez reguły prawne i dyscyplinowani przez karę ludzie będą się starali, bez poczucia wstydu, unikać obydwu. Jeżeli kierowani są cnotą i dyscyplinowani przez reguły stosowności, nauczą się wstydu i zachowania w zgodzie ze sprawiedliwością[348].

Funkcja prawa w porządku regulowanym przez „etykę sytuacyjną" była w najwyższym stopniu ograniczona w zasadzie do norm prawa karnego. Postępowaniem karnym były objęte jednostki z niedostateczną bądź niewłaściwą internalizacją *li*. Można powiedzieć, że prawo funkcjonowało wyłącznie dla aspołecznych niegodziwców; *prawo jest dla barbarzyńców*, uczciwi ludzie nie zajmują się nim i nie powinni być mu poddani[349]. Pozostałe gałęzie prawa mogły się wydać w tym porządku zbędne[350], jeśli władze, administracja, przedsiębiorcy (ci w trochę mniejszej mierze) kierują się normami silnie osadzonymi w kulturze, w której ważne były zawsze nie bezosobowe normy jako kwalifikacje czynu, lecz kto dany czyn popełnił i wobec kogo. I jak w ten sposób rozumiane dystynkcje hierarchii społecznej zamieścić w akcie prawnym? Dla odmiany w zachodniej tradycji prawnej człowiek jest rozpatrywany z wyłączeniem jego indywidualności, która zostaje wciśnięta w logiczne prawnicze szablony.

---

[348] Typowe dla kultury konfucjańskiej ujęcie poczucia wstydu jako reakcji jednostki na naruszenie normy jest odmienne od wykształconej na Zachodzie odpowiedniej reakcji polegającej na poczuciu winy/grzechu. Wstyd jest reakcją na krytycyzm innych, skutkiem negatywnej reakcji otoczenia na czyjeś postępowanie. Poczucie winy/grzechu rodzi się w sumieniu osobnika, któremu znane są zobiektywizowane kryteria oceny postępowania. Wstyd rodzi się wskutek zewnętrznego nacisku, wina wskutek nacisku wewnętrznego. Por. R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa 2003 PIW, s. 207-210

[349] L. Leszczyński, *Prawo japońskie,* w: (red. H. Rot), *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995 PWN, s. 175 podaje, że prawo w kulturze konfucjańskiej stanowi wyłącznie pomocniczy środek kontroli społecznej

[350] Można powiedzieć, że postępowaniem ludzi kieruje wyłącznie zasada słuszności bez obudowy prawnej, która w Europie miała służyć m. in. realizacji zasady słuszności (*aequitas*). Kwestie prawa cywilnego można potraktować jako kwestie osobistej etyki, problemy prawa konstytucyjnego jako przedmiot polityki. Trochę podobnie podchodzili do tych problemów antyczni Grecy w epoce przed-rzymskiej.

W okresie konfrontacji z Zachodem konfucjaniści podkreślali, że prawo jest złym wynalazkiem z przykrymi konsekwencjami, gdyby go zastosować w Chinach. Prowadzić może, bowiem, do osłabienia władzy i autorytetu nakładając na nie pewne zapisane ograniczenia. Nadto poddani mogliby się powoływać na zapisy prawne i kwestionować decyzje cesarza jako ośrodka władzy i autorytetu. Pojęcia władzy i autorytetu w tradycji chińskiej są ściśle splecione, podczas gdy w tradycji zachodniej czyniono między nimi rozróżnienia (*potestas et auctoritas*), tzn. uważano, że związek między nimi nie jest automatyczny i że władzy nie zawsze towarzyszy autorytet.

Obie tradycje są biegunowo rozbieżne także w postawach wobec pojawiających się konfliktów. Na Zachodzie dochodzenie do porozumienia poprzez ujawniony konflikt ukształtowało się w drodze licznych i silnych konfliktów stron, w tym także konfliktów prawnych rozgrywanych przed sądem. Konflikty stymulowały także przemiany ustrojowe i społeczne na Zachodzie. Silna tradycja konfucjańska kładła nacisk na harmonię, ugodę, porozumienie i koncyliację stron, a każdy konflikt był interpretowany jako zakłócenie ładu społecznego i niebiańskiego. W tej tradycji spory prawne uzyskują niską ocenę społeczną. Za człowieka aspołecznego uważany jest ten, który w działaniu swoim kieruje się własnym interesem, rzecz niepojęta dla ludzi Zachodu przynajmniej od epoki nowożytnej. Ujawnianie na zewnątrz powstałego konfliktu i posłużenie się do jego rozwiązania prawem świadczy o niezrozumieniu zasad wymaganego postępowania. Takie przypadki obciążają nie tylko jednostkę, lecz także grupę, w skład której jednostka wchodzi. Grupa wywiera na jednostkę nacisk, najczęściej skuteczny, aby porzuciła sposób postępowania niezgodny z wzorem narzuconym przez grupę.

Moralność konfucjańska została osadzona na przekonaniu o istnieniu naturalnego porządku i naturalnej hierarchii obejmujących zarówno ład społeczny, jak ład w przyrodzie. Czyn podległy prawu (nie moralności), a więc przestępstwo, narusza jeden i drugi rodzaj porządku, stanowi zakłócenie spokoju ludzi, ziemi i nieba. Społeczeństwo funkcjonuje w porządku kosmicznym, z którego ani ładu społecznego, ani władzy nie da się wydzielić. Zgodnie z konfucjańską mądrością, naturalna katastrofa, wylew rzeki, trzęsienie ziemi były świadectwem naruszenia porządku naturalnego, a w tym wypadku władca uznany był za sprawcę niepokoju. To jedyne, jak się zdaje wypadki, kiedy władza cesarza ulegała destabilizacji w opiniach poddanych. Okrucieństwo władzy stanowiące również przekroczenie kanonów konfucjańskich (władca jako dobry ojciec), sprowadzało niezadowolenie społeczne, ograniczone jednak wobec groźby użycia siły.

Japonia jest krajem o kulturze konfucjańskiej, który na sto lat przed Chinami wprowadził zachodnie instytucje i reguły prawne. Istnieją, więc, bogate doświadczenia w funkcjonowaniu tych instytucji w społeczeństwie odmiennym kulturowo od wzorów zachodnich. W znakomitym studium z zakresu socjologii prawa w społeczeństwie japońskim[351] przedstawione jest zupełnie różne funkcjonowanie tych samych instytucji we współczesnej Japonii i na Zachodzie. Jak wskazuje przywołany w książce H. Tanaka[352], formalne reguły prawa w Japonii są dokładnie takie same, jak na Zachodzie, lecz ilość spraw wnoszonych do sądów na podstawie tych reguł jest w Japonii przynajmniej 10-krotnie niższa. Również liczebny stan profesji prawniczych w Japonii jest w relacji do liczby ludności kilkakrotnie niższy niż w krajach Zachodu[353]. Wniosek, że rola prawa na obu obszarach jest wyraźnie odmienna nasuwa się sam przez się. Japończycy w znacznie większej mierze niż ludzie Zachodu orientują się na tradycyjne normy zawarte w ich kulturze, które jednostkę umieszczają w kręgu nieprzeliczonych zobowiązań wobec rozmaitych grup, do których przynależy (*giri*), a do procedur prawnych odwołują się w ostateczności. Amerykanin odwołujący się do instytucji prawnej, jest przekonany, że korzysta z potęgi swojego systemu społecznego, z zasady rządów prawa. Jeśli Japończyk odwołuje się do prawnika, ze smutkiem przyznaje, iż jego system społeczny doznał w tym przypadku porażki.

Zgodnie z ukształtowaną przez stulecia zachodnią tradycją jednostka jako taka wyposażona w podmiotowość prawną jest podstawą porządku normatywnego. Wolni ludzie wyprani z wszelkich społecznych uwikłań (konstrukcja prawnicza) tworzą prawa i następnie z nich korzystają. W japońskiej tradycji prawnej nie ma takiej jednostki, człowieka abstrakcyjnego w oderwaniu od skomplikowanej sieci społecznych przynależności. Statusy zajmowane w różnych grupach nie mają równorzędnego charakteru i nie mogą być poddane normie, która zakłada równoprawność aktorów życia społecznego. Porządek prawny nie jest efektem harmonizowania i uzgadniania przez jednostki swych praw podmiotowych, lecz powstaje poprzez przestrzeganie reguł zachowania określonych przez różnice pozycji i statusów uczestników życia społecznego. W japońskiej konstytucji gwarantuje się jednostce prawa indywidualne (art. 12), lecz równocześnie zwraca

---

[351] I. C. Kamiński, *Słuszność i prawo – Studia prawno- porównawcze,* Kraków 2003 Wolters Kluwer. Ostatni rozdział tej pozycji jest poświęcony funkcjonowaniu prawa i kultury prawnej pochodzenia zachodniego w Japonii.

[352] H. Tanaka, *Japanese Legal System. Introductory Cases and Materials*, Tokyo 1976, s. 254-255; cyt. za I. C. Kamiński, *Słuszność i prawo….*

[353] W roku 1993 na jednego prawnika w USA przypadało 307 mieszkańców, w Japonii 6768. W tym czasie w USA było 845 tys. czynnych prawników, w Japonii 18.5 tys.; por. T. Kosugi, *The legal professions in Japan…* Tokyo 1995, cyt. za I. C. Kamiński, *Słuszność i prawo…*

uwagę na konieczność ich nie nadużywania. Prawa do życia, wolności i zabiegania o szczęście uznane są za najwyższą wartość (art. 13), jednak pod warunkiem, że nie naruszają dobra publicznego[354].

Podkreślmy, zatem, centralne kategorie konfucjanizmu, które definiują odmienne wobec zachodnich praktyki prawne i polityczne w społeczeństwach, w których konfucjanizm zdominował myślenie i postawy:

- dominacja grupy nad jednostką
- prymat władzy nad wolnością i niezależnością
- pierwszeństwo obowiązków przed prawami
- harmonia i współpraca przeciwstawione konfliktowi i konkurencji
- szacunek dla hierarchii przeciw równości

Wszystkie te zasady są dokładnie przeciwstawne zasadom zachodnim, ale w rozumieniu obecnym. Można dowodzić, że przeciwieństwo nie jest tak silne, jeśli „kodeks" konfucjański zestawić z zachodnim okresu Średniowiecza, jednak i wtedy, dowodzić można, wystąpią liczne zróżnicowania. Jakie to ma znaczenie? We współczesnych społeczeństwach „konfucjańskich" adaptacja zachodniej praktyki demokratycznej następuje w drodze realizacji systemu partii dominującej, ponieważ w tradycji konfucjańskiej rola opozycji przeciwstawiającej się rządowi uchodzi za aktywność wrogą wobec państwa, a konflikt partii jest postrzegany jako niebezpieczny i bezprawny. Nie oznacza to wcale, że instytucje parlamentarne i mechanizmy władzy funkcjonują w tym regionie wadliwie, choć na ogół tak się rozumie tę osobliwość na Zachodzie. Można znaleźć znacznie więcej interesujących różnic, ale przecież nie to jest zadaniem niniejszego opracowania.

Uwagi powyższe nacechowane, jak autor mniema, sympatią dla kultury konfucjańskiej[355], która z całą pewnością zasługuje na szacunek, miały w zamierzeniu pokazać krańcowo odmienną funkcję systemu prawnego w różnych kulturach. Prawo jest przede wszystkim narzędziem kontroli społecznej nad zachowaniami jednostek. Ale moralność, obyczaj i religia są także instrumentami kontroli społecznej. Można sobie wyobrazić społeczeństwo regulowane wyłącznie przez nakazy i zakazy religijne, jakimi są nadal w większości wspólnoty

[354] I. C. Kamiński, *Słuszność i prawo….*
[355] Trochę podobne funkcje spełniał system filozoficzny stoików w świecie rzymskim, a później chrześcijaństwo w świecie zachodnim. Przypuszczać wolno, że oba nurty nie osiągnęły takiego powodzenia, jak konfucjanizm u Chińczyków.

muzułmańskie, o których można też twierdzić, że posiadają instytucje i procedury prawne, gdyż te są zawarte w przesłaniu *Proroka.* Należy jednak widzieć różnicę między *szariat* a prawem w rozumieniu zachodnim, choćby to miało być prawo kanoniczne. Zachód wypracował, a w części odziedziczył po Rzymianach metodę myślenia prawnego nieznaną innym cywilizacjom. Tą metodą jest formalna racjonalność, czyli logicznie spójna struktura abstrakcyjnych reguł prawnych, która pozwala na przewidywanie działań aktorów życia społecznego. Ten sposób myślenia i ten rodzaj kultury prawnej nie był w przeszłości znany nigdzie poza Zachodem.

Wracając do konfucjanizmu, należy stwierdzić, że regulował on zachowania jednostek poprzez odniesienie ich do nakazów moralnych powiązanych z etykietą (pochodną hierarchii społecznej). W ciągu stuleci konfucjanizm wytworzył nastawienia nieomal w całości definiowane przez kulturę, tłumił tym samym skutecznie skłonności naturalne w człowieku, choć sam się na naturę powoływał. Jest to niebywały sukces wzorca kulturowego, prawdopodobnie nieznany nigdzie indziej. Chrześcijaństwo rozpościerając swój wpływ na umysły ludzkie, odniosło sukces znacznie mniejszej skali. Należy też zauważyć, że w wyniku pewnych redefinicji konfucjanizm może spełnić rolę dźwigni wzrostu gospodarczego, jak to miało miejsce w Singapurze, na Tajwanie, a obecnie w Chinach. Jest jednak pewna różnica, jeśli spojrzeć na chrześcijaństwo i konfucjanizm z perspektywy historycznej. Chrześcijańska tradycja prawna była podatna na ewolucję i zmiany, konfucjańska nie. Ta różnica zadecydowała, że zachodnie koncepcje prawne zrodzone w Średniowieczu uczestniczyły w ekspansji cywilizacyjnej i nadawały sens, lepiej lub gorzej wyrażony, tej ekspansji. Nie jest jednak pewne, czy społeczeństwa kultury konfucjańskiej nie czynią obecnie lepszego, bo bardziej umiarkowanego i ograniczonego użytku z prawa legitymującego się zachodnim pochodzeniem. Zachód jest, zdaje się, już nadmiernie przesycony regulacjami prawnymi, a dawne obyczaje, wiary i normy moralne zdają się zupełnie nie oddziaływać na ludzi.

Formowanie się zachodniej tradycji prawnej

Droga, jaką przebyły europejskie systemy prawne od dominacji praw szczepowych do racjonalnego, nałożonego na wszystkich prawa była długa i znaczona nawrotami do zwyczajów, do których ludy Europy były silnie przywiązane. W gruncie rzeczy system polityczny w Europie do XI w. był wyznaczony przez prawo zwyczajowe ludów germańskich i słowiańskich, które,

choć nie były one w pełni demokratyczne, nie były też antydemokratyczne. Władca nie był odpowiedzialny przed poddanymi, ale był odpowiedzialny za nich. Władza, jak wierzono, pochodzi od Boga, ale jej podstawą jest także dwustronna umowa władcy z jego ludem. W umowie tej władca zobowiązywał się do poszanowania zwyczajów odziedziczonych po przodkach. To oznaczało, że powinien sprawować władzę w ich interesie. Jak głosi *Edictus Rothari* (Rothar 636-652), prawa dla Longobardów ustanowione zostały *w tradycyjny sposób uderzeniami przez wojowników włóczniami o tarcze na znak powszechnej zgody*[356]. Dwieście lat później arcybiskup Reims, Hinkmar (ok. 806-882), doradca Karola Łysego (843-877) notuje, że przepisy prawa przyjmowane są *za zgodą wiernych poddanych*, czyli wyróżnionych przedstawicieli Franków[357]. Powszechnie wówczas oczekiwano od władcy poszanowania praw odziedziczonych i uświęconych zwyczajem. Faktem jest, że prawo jawi się umysłowi tamtego okresu jako tradycja i zwyczaj, a stanowienie nowych aktów prawnych z tradycją niezgodnych czymś obcym i niestosownym.

Biorąc pod uwagę pierwotną dominację prawa zwyczajowego wśród germańskich i słowiańskich społeczeństw Europy, zasugerować warto pewną tendencję demokratyczną przejawiającą się w historii tych społeczeństw od samego początku. Obowiązywanie zwyczaju oznacza przecież zwyczaj wspólnoty, a nie przywódcy-władcy, który wspólnotą rządzi. To trwa dalej i kiedy władcy ogłaszali jakieś nowe ustanowienia uważano, że mają być one niesprzeczne ze starymi zwyczajami bądź też winny być akceptowane przez poddanych ewentualnie ich możnych przedstawicieli (*great men* według ówczesnej angielskiej nomenklatury). Hiszpańska *Księga praw* wydana przez króla Kastylii i Leonu Alfonsa X Mądrego (1252-1284) zabraniała nawet władcom tworzenia nowych praw bez przyzwolenia ludu[358]. Innymi słowy promulgowanie prawa jest rzeczą władcy, jednakże proces konsultacyjny obejmujący przynajmniej znaczniejszych przedstawicieli ludu jest nieusuwalny. Ten czynnik, jak się zdaje, był kluczowy w rozwoju europejskiej tradycji parlamentarnej.

W okresie po upadku Imperium Rzymskiego, prawo rzymskie (*lex Romana*) miało jeszcze jakieś znaczenie, ustępowało ono jednak wobec ekspansji rozmaitych *leges barbarorum*, jak *lex Salica* (Frankowie Saliccy) [359], *codex Euricianus*

---

[356] J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006 WAM, s. 122
[357] tamże
[358] J. M. Kelly, *Historia*…s. 162
[359] Charakterystyczne zapisy w *Lex Salica* świadczące o nierówności wobec prawa: *§ 1. Jeśliby ktoś zabił wolnego Franka lub barbarzyńcę, który podlega prawu salickiemu, i zostanie mu to udowodnione,*

(Wizygoci), *Lex Gundobara* (Burgundowie) i wiele innych jeszcze. Przynajmniej na początku, po upadku Rzymu, przyjmowano zasadę etniczną, według której Rzymianin był sądzony według prawa rzymskiego, Burgund według prawa burgundzkiego itp. Od VIII w. poszczególne państwa plemienne odchodzą od zasady etnicznej (osobowości prawnej) na rzecz zasady terytorialnej obejmującej jurysdykcją wszystkich poddanych. Niemniej w tym okresie brak jest zakusów władzy w kierunku absolutyzmu właśnie ze względu na dominację prawa zwyczajowego. Średniowieczny władca germański czy słowiański nie posiadał w ogóle niezależnej i arbitralnej mocy stanowienia praw, które rugowałyby prawo zwyczajowe w imię np. zwiększenia zakresu władzy.

Poczynając od XIII stulecia, już w okresie dominacji prawa stanowionego, rozpoczyna się proces spisywania praw zwyczajowych, bardzo zróżnicowanych na różnych obszarach. Te spisy praw rywalizowały niekiedy z prawem stanowionym przez władzę państwową. Jeden z najbardziej znanych zbiorów tego czasu *Zwierciadło saskie (Sachenspiegel)* z pocz. XIII w. będące zapisem zwyczajowego prawa ziemskiego i lennego informuje we wstępie, że jest to dzieło przodków, a nie autora Eike von Repgow, który zbiór opracował. Spisane prawa zwyczajowe były wykorzystywane bardzo często przez sądy miejskie, które raczej wybierały je niż bardziej nowoczesne wzorowane na rzymskim prawo. W miastach lokowanych na prawie magdeburskim uderza podobieństwo orzeczeń sądowych, niekiedy urokliwych z dzisiejszej perspektywy[360], oraz wykonywanych wyroków, co ma swoje źródło właśnie w przyjmowanym źródle prawa[361].

W przepisach karnych (zwyczajach) tych barbarzyńskich plemion, które zasiedliły Europę, dopuszczalne były praktyki sądowe, jak sądy boże (*ordalia*), a wśród nich pojedynek sądowy (*iudicium pugnae)*[362], próby ognia, wody i żelaza. Werdykt pozostawiano w rękach Boga i ufano, że Bóg nie dopuści do krzywdy niewinnego. Przestępca musiał się liczyć z pragnieniem zemsty ofiary lub jej rodziny (*lex talionis*). Procedury te były stosowane najczęściej i cieszyły się największą

---

zasądzony zostanie na 8000 denarów, to jest 200 solidów. .....§ 7. Jeśliby zaś zabił Rzymianina płacącego podatek gruntowy, zasądzony będzie na 63 solidy.

[360] Dzieciobójczyni była skazywana na utopienie w zaszytym worku z psem, kogutem i jaszczurką. Jak wspominają dawne kroniki krakowskie, złodziej pieczęci kanclerskiej był „pieczętowany" gorącym żelazem w czterech stronach miasta, zanim został powieszony.

[361] Por. w odniesieniu do spraw karnych: T. Grabarczyk, *Na gardle karanie. Kara śmierci w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008

[362] Już G. J. Cezar w *De bello gallico* wspomina o tej praktyce ludów germańskich, tj. rozstrzyganiu sporów przez walkę na miecze. Za istotne uchodziło przeświadczenie, że posiadający rację nie może zostać pokonany.

akceptacją tam, gdzie istniało silne poczucie wspólnoty i odpowiedzialności osobistej[363]. Te magiczne zabiegi i prawo odwetu jeszcze długo utrzymywały się w europejskich zbiorach praw[364], lecz były stopniowo rugowane przez łagodzący wpływ Kościoła, nacisk na pokutę i zadośćuczynienie, sprzeciw mieszkańców miast[365], a przede wszystkim przez racjonalne procedury wykształcone przez prawników, grupę zawodową coraz szerzej reprezentowaną od XI w. Ich aktywność sprawiła, że prawo stanowione jako sztuczny wynalazek stało się dość nieoczekiwanie zbiorem norm akceptowanym przez wspólnoty europejskie.

Uformowanie się tej grupy zawodowej, która nie ma odpowiedników w innych cywilizacjach jest związane ze zdarzeniami nieoczekiwanymi, które w zasadniczej mierze zmieniły i określiły ewolucję prawa w Europie. W XI w. odnaleziono kopie rękopisów stanowiących zbiór dokumentów prawnych zgromadzonych przez cesarza Justyniana (527-565 w cesarstwie wschodnio-rzymskim)[366]. W okresie rządów Justyniana część Italii w VI w. była podległa jego prawodawstwu, ale w XI w. nikt już o tym nie pamiętał. Odnalezione dokumenty stanowiły najszerszy zbiór prawa rzymskiego od czasów Republiki Rzymskiej. Nieoczekiwaną konsekwencją znaleziska było natychmiastowe wejście prawa na uniwersytety w Bolonii[367] i Pawii, a w późniejszym czasie na pozostałe ośrodki naukowe (*studia generale)* Europy. Konsekwencją dalszą była ciągła ewolucja instytucji i reguł prawa, które w coraz większej mierze wpływały na stosunki rzeczywiste. Na uwagę zasługuje, że *Digesta* Justyniana jako przedmiot dogłębnych studiów prawniczych nie były prawem obowiązującym gdziekolwiek łącznie z Bizancjum. Można powiedzieć, że rozważano prawo idealne, a nie realne. Nie istniały odpowiedniki rzymskich pretorów, czy oratorów (rzymscy adwokaci). W rozwoju historycznym, jednakże, to idealne prawo oddziaływało na rzeczywistość prawną[368] i polityczną, gdyż juryści od początku traktowali cesarstwo rzymskie jako rzeczywistość istniejącą nadal *de iure*. Toskania w

---

[363] J. H. Mundy, *Europa średniowieczna: 1150-1309* (przekł. R. Sodół), Warszawa 2001, s. 303

[364] Jeszcze w *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) będącym uporządkowaniem prawa karnego Rzeszy przez Karola V przewiduje się stosowanie próby wody gorącej i zimnej w procesach o czary.

[365] Weber podkreśla, że mieszczaństwo nie mogło przystać na to, by roszczenia dotyczące np. prawa handlowego rozstrzygał germański pojedynek sądowy; *Gospodarka i społeczeństwo.* Warszawa 2002 PWN, s. 1016

[366] Na te rękopisy składały się: *Instytucje, Kodeks, Nowele i* najobszerniejsze *Digesta.* Ten cały zasób prawnicy z Bolonii określili jako *Corpus Iuris Civilis*

[367] Pierwszy nauczyciel prawa, Irnerius, winien nauczać właściwie gramatyki, lecz zajął się *Digestami* i znalazł naśladowców.

[368] W ówczesnym sądownictwie przy braku apelacji, a nawet przy jej istnieniu, strony zawsze miały prawo odwołać się do lokalnego wydziału prawa, gdzie stosowano prawo rzymskie, by wydał opinię o wyroku. Opinia ta mogła zmienić wyrok.

oczach prawników uchodziła za kontynuację Rzymu, jak Kościół i chrześcijaństwo uchodziły za kontynuację Izraela. Prawo rzymskie zaczęło się cieszyć takim samym autorytetem w sprawach prawnych, jak Biblia w sprawach duchowych. Ten punkt widzenia doprowadził do jurydycznych rozróżnień porządku prawnego (*ordo iuris)* od porządku rzeczywistego wraz z ich kontynuacjami w czasie. Do pewnego stopnia martwe prawo rzymskie było uznawane za ucieleśnienie rozumu, wzorzec dla zmian porządku rzeczywistego. Te aspekty zdecydowały o rewolucyjnym charakterze rodzącego się wówczas prawa i studiów prawniczych jako tworu profesjonalnego w odróżnieniu od ówczesnych praw szczepowych. Prawnicy uczestniczyli nadto w długim konflikcie między papiestwem a cesarstwem oraz podjętej wówczas wielkiej reformie Kościoła, a czasowa zbieżność obu zdarzeń (reforma kościelna i pojawienie się prawa) sprzyjała niewątpliwie instytucjonalizacji tej nowej dziedziny w Europie. Prawo kanoniczne oparte na wzorach prawa rzymskiego jest pierwszym efektem triumfu prawa. Rychło jednak zaczęły się rozwijać inne dziedziny prawa wzorowane także na rzymskim w konstrukcji formalnej.

Od XI w., tj. od studiów nad prawem rzymskim i powstania fakultetów prawa rozpoczyna się formowanie zachodniej tradycji prawnej, której zasadnicze elementy już wówczas zostały ukształtowane. Składają się na nią:

1. Autonomia prawa jako części aktywności społecznej. Uznaje się, że religia, moralność czy polityka mają wpływ na idee i rozwiązania prawne, lecz same nie stanowią prawa. Prawo to dziedzina autonomiczna i samoistna. Kościół w przeszłości rezerwował sobie ingerencję w tę dziedzinę, nie uległ jednak pokusie unieważnienia tej autonomii, a prawo i prawników wykorzystywał w swojej walce z władcami świeckimi narażając się na podobną reakcję z drugiej strony.
2. Profesjonalizm. Juryści jako wyspecjalizowana grupa zawodowa administrują instytucjami prawnymi. Legitymują się oni wyższym wykształceniem prawniczym, a ich zawody podlegają postępującej specjalizacji.
3. Specjalizacja. W obrębie prawa tworzą się coraz liczniejsze dziedziny specjalne, jak prawo karne, cywilne, administracyjne, handlowe, wreszcie drogowe, medyczne, edukacyjne itp. Specjalizacja w naszych czasach przebiega tak głęboko, że trudno już znaleźć aspekt życia ludzkiego nie uregulowany przez akt prawny. Ale daleko posunięta specjalizacja jest już znana Średniowieczu.

4. Prawo jako przedmiot nauczania. Prawo jest nie tylko stosowane, lecz także nauczane. Poza instytucjami i regulacjami rodzi się także refleksja nad prawem jako takim (meta-prawo, jurysprudencja).
5. Prawo jako zintegrowana całość, korpus. W odróżnieniu od tradycji obyczajowych czy moralnych zawierających elementy niespójne, dalekie od koherencji, prawo jest systemem elementów wewnętrznie powiązanych i podporządkowanych kryteriom logicznego wynikania.
6. Podatność na zmiany i rozwój przy zachowaniu ciągłości. Normy i reguły prawa, jak również prawne instytucje nie mają, co oczywiste, charakteru absolutnych ustanowień. Wierzy się, że prawo winno być dostosowywane do zmieniającej się rzeczywistości, którą normy prawa regulują. W epoce średniowiecznej źródłem zmian są napięcia między ideałami a rzeczywistością, transcendencją a immanencją, stabilnością a zmiennością, napięcia i konflikty polityczne oraz społeczne.
7. Nadrzędność prawa wobec władzy. Oznacza to, że władza, która prawo ustanawia, sama jest związana ustanowionym prawem. Jest to aspekt w Średniowieczu kontrowersyjny jeszcze, lecz stopniowo w opiniach prawniczych przeważa idea podporządkowania władzy prawu. Efektem są rządy prawa, a nie ludzi.

Większość wyszczególnionych tu elementów zachodniej tradycji prawnej znanych już było prawu rzymskiemu i, w gruncie rzeczy, Europa średniowieczna podążała szlakiem rzymskim. Należy jednak podkreślić, że właśnie w Średniowieczu (między XII a XV w.), a nie w Rzymie republikańskim czy cesarskim, powstał najważniejszy korpus regulacji gospodarczych, jak prawo o spółkach, prawo zobowiązań, prawo rzeczowe, wekslowe[369], które następnie umożliwiły rozwój w kierunku nowoczesności.

Główną kwestią rozważaną przez prawników Zachodu w środku Średniowiecza była kwestia związania władzy prawem, które władza ustanawia. Jej rozważanie prowadziło do sformułowania idei rządów prawa (praworządności) tak ważnej w naszych czasach. Schemat rozumowania prawników był z grubsza następujący: prawa jako narzędzia regulujące życie społeczności wydaje kompetentna władza; zasadne jest jednak pytanie: czy władza jest w stanowieniu prawa całkowicie suwerenna i może ustanowić dowolne prawo? Z prawa rzymskiego pozostały dwie zasady sformułowane w okresie późnorzymskim przez wybitnego prawnika

[369] H. Berman, *Prawo a rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej,* Warszawa 1995, s. ? (40-50)

Ulpiana (zm. 223), a mianowicie *quod principi placet, legis habet vigorem* czyli wola cesarza ma moc ustawy oraz *princeps legibus solutus est* czyli panujący nie jest związany prawem (*Digesta 1.4.1 i 1.3.31*). Obie utwierdzające autonomię władzy w promulgowaniu prawa, nie miały nigdy posłuchu w świecie chrześcijańskim. Istniała też stara zasada republikańska *lex est quod populus iubet atque constituit,* czyli ustawą jest to co, lud nakazuje i ustanawia, którą cesarstwo podeptało. Ta zasada również była odrzucana, ponieważ ówczesnej opinii obca była myśl o suwerenności ludu. Z powołaniem się na stare werdykty rzymskie, średniowieczni prawnicy poszukiwali, jednak, oparcia przede wszystkim w formule prawa natury definiowanego ówcześnie dość zgodnie jako wywiedzionego z rozumu i sumienia[370], podobnie zresztą, jak w XVII stuleciu, kiedy prawo natury przywoływano już przeciw rządom i Kościołowi. Prawnicza myśl Średniowiecza podążała nawet dalej, gdy idzie o wcale nierzadki typ władcy-autokraty łamiącego prawa fundamentalne. Poddani w takim wypadku mieli, uważano, prawo i obowiązek nieposłuszeństwa, co wynikało z przekonania, że prawa fundamentalne są pochodzenia Boskiego, a władcy (królowie, papieże) nie posiadają takiej mocy, aby obalić prawo ustanowione przez Boga, który jest źródłem prawa. W ten sposób pojęcie rządów prawa osadzono na fundamencie religii. Stąd dalej brały początek pierwsze instytucjonalne ograniczenia władzy, jak *Wielka Karta* z 1215 czy *Złota Bulla* z 1222[371].

Opinia powyższa nie zdobyła sobie uznania natychmiastowo. Bardzo wpływowy autorytet wczesnego Średniowiecza, papież Grzegorz Wielki (590-604), uznał, wychodząc z założenia, że wszelka władza bierze początek od Boga, iż nie tylko czynny opór, ale nawet szmer dezaprobaty wobec złego władcy jest niedopuszczalny[372]. Oddziaływanie świętego stępiało krytykę nadużyć władzy. Zawsze też można było dowodzić, że tyran jest karą za ludzkie grzechy. Jednak w późniejszym czasie przywoływane nieustannie prawo natury umacniało argumentację przeciw nadużyciom władzy. Chętnie odwoływano się, choć w okresie antycznym jeszcze, do republikańskiej myśli Cycerona, którego obraz prawa naturalnego w *De re publica* mógł uchodzić za zgrabne ujęcie chrześcijańskie[373]. Cyceron odwołujący się do odwiecznego prawa wyższego

---

[370] W zgodzie z ówczesną doktryną prawną wszelkie ustanowienia i zwyczaje niezgodne z prawem natury winny być wycofane.
[371] H. Berman, *Prawo….*s. 354
[372] J. M. Kelly, *Historia….*s. 120
[373] Cyceron, *O państwie,* (przekł. I. Żółtowska), Kęty 1999 ks. III, 22.33, s. 71-72: *Rzeczywiste prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władczym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią….Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas*

istotnie może uchodzić za bardzo bliskiego myśli chrześcijańskiej nawet wówczas, gdy w uzasadnieniu prawa natury powołuje się na Jowisza Najwyższego.

Prawo do oporu wobec władzy nieprawej i niesprawiedliwej, choć od Boga pochodzącej stało się przedmiotem ostrej debaty w okresie sporu o inwestyturę między papieżem a cesarzem. Wówczas to Manegold von Lautenbach, mnich niemiecki, uznając boskie pochodzenie władzy, uznał zarazem prawo oponentów do kontrakcji mającej na celu detronizację cesarza, ponieważ złamanie umowy z poddanymi, *której wierność obowiązywała obie strony zwalnia ich od obowiązku posłuszeństwa*[374]. Od tego też czasu pogląd Manegolda z Lautenbach jest zdecydowanie przeważający w opinii europejskiej prowadząc do zwycięstwa idei rządów prawa, ponieważ, gdy sama władza przestrzega prawa, potrafi także zapewnić jego przestrzeganie przez innych. W pierwszym systematycznym zbiorze prawa kanonicznego, jakim był *Dekret Gracjana* sformułowana jest teza, że władca winien postępować w zgodzie z ustanowionym przez siebie prawem nie tylko ze względów moralnych, lecz także prawnych, ponieważ ustanowione prawo wiąże ustanawiającego według reguły *patere quam ipse facisti legem* (poddaj się prawu, które ustanowiłeś). Władca może zmienić prawo, lecz nie może go gwałcić[375]. Marsyliusz z Padwy (ok. 1285-1343) idzie dalej i stwierdza otwarcie, że suwerenem w państwie jest lud, który wybiera władcę, kontroluje go i odwołuje, a prawa winny być tworzone przez ciała obywatelskie[376]. Przypuszczać wolno, że na te koncepcje wpływ miały coraz liczniejsze wówczas wzory realnej samorządności w miastach i korporacjach miejskich, jak uniwersytety, cechy, bractwa.

Idea rządów prawa w tradycji europejskiej zmierzała w kierunku wyeliminowania osobistej woli władcy jako czynnika, który może określać porządek w państwie. Oznaczała refutację rządów osobistych, które są zawsze nieprzewidywalne na rzecz rządów prawa stanowiących reguły bezosobowe i z tej racji przewidywalne, ponieważ decyzja władzy może być z grubsza znana, jeśli znane są przepisy, w oparciu o które ją wydano. W różnych krajach europejskich istniała silna opozycja wobec formuły stawiającej władcę, choćby miał on za sobą większość narodu,

---

z jego przestrzegania…. W Rzymie i Atenach, teraz i w przeszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostaje bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich, niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Wcześni autorzy chrześcijańscy, jak Laktancjusz, św. Augustyn, Boecjusz powoływali się na ten passus.

[374] Cyt. za: J. M. Kelly, *Historia….*s. 119. W podobnym duchu przeciw władzy tyrańskiej wypowiada się później św. Tomasz w *O władzy,* w: *Dzieła wybrane* (przekł. J. Salij OP), Kęty 1999, s. 236

[375] H. Berman, *Prawo….*s. 178

[376] Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju(Defensor pacis),* (przekł. W. Seńko), Kęty 2005, I.12.3,5

ponad prawem. Najlepszym zabezpieczeniem przed arbitralnością władzy w tamtym czasie było wmontowanie licznych ograniczeń władzy w akty prawne, jak angielska *Wielka Karta*, która zapewniała m.in., że żaden wolny człowiek nie będzie ścigany bez prawomocnego wyroku. Idea rządów prawa sformułowana została już w środku Średniowiecza. Jednocześnie ówczesna opinia prawnicza poprzez odniesienie do prawa naturalnego zabezpieczała również same akty prawne przed arbitralnością, bo przecież można zapisać np. prawo rozboju. Suwerenność narodu czy rządy większości, idea następnej epoki nie zabezpiecza sama w sobie przed arbitralnym, niesprawiedliwym prawem. Większość może również stanowić prawo odległe od abstrakcyjnej zasady słuszności. Najzgrabniej tę obawę wyraził już dawno temu Cyceron w *De Legibus*: *Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała*[377].

Obecność sformalizowanego prawa w porządku europejskim nie powinna być interpretowana w duchu jego podległości wobec rzeczywistych stosunków władzy politycznej i gospodarczej w taki mniej więcej sposób, że posiadający tytuły władzy i własności stanowią prawo zgodne ze swoimi interesami. Powstającego i kształtującego się wówczas prawa nie da się sprowadzić do funkcji instrumentu władzy czy klasy panującej. Prawo było przywoływane na obronę przed faktycznym stanem rzeczy i przeciw istniejącej strukturze społecznej. Poddany czy niewolnik[378] udawał się do miasta przed panem i tam uzyskiwał wolność w zgodzie z prawem, wasal odwoływał się do sądu królewskiego przed seniorem, duchowny szukał w sądzie kościelnym ochrony przed monarchą, baronowie buntowali się przeciw koronie, monarchowie przeciw papieżom i na odwrót, mieszczanie występowali przeciw władzom miejskim powołując się na statuty. Prawo było przywoływane na obronę heretyków i dysydentów. Wobec licznych i przecinających się osi konfliktów, każda ze stron poszukiwała w prawie oparcia dla swoich roszczeń i obowiązujące prawo mogło tę potrzebę zaspokoić. Prawo przywoływane było także dla ugruntowania wolności osobistej. Dowodzenia jurystów w tamtym czasie dokonują się według mniej więcej następującego schematu: człowiek został stworzony jako wolny, wolność jest mu przyrodzona, należy do jego natury (*prawo natury*), nie jest czymś, co otrzymał od drugiego

[377] Cyceron, *O prawach* (przekł. I. Żółtowska), Kęty 1999; I.16.44, s. 115
[378] Rozmiary niewolnictwa w odróżnieniu od poddaństwa w świecie średniowiecznym nie są znane, jednak z czasem z pewnością malały. Słynny spis ludności i katastru *Domesday Book* (1086) ustala liczbę niewolników na 10% ludności Anglii; por. H. Berman, *Prawo*…s. 384

człowieka i co mógłby zbyć. W tej tradycji prawo służy zachowaniu wolności, a wyzwolenie z niewoli jest motywem prawa: prawo wyzwala i łagodzi obyczaje.

Podmiotowe przyporządkowanie rozmaitym jurysdykcjom[379] wywoływało niekończące się spory prawne w sytuacji ówczesnego pluralizmu jurysdykcji, na który składały się sądy kościelne (w tym sąd papieski), sądy królewskie, senioralne (książęce), miejskie, handlowe. Należało się orientować, jaki sąd, w jakiej sprawie zachowuje swoje kompetencje i jaki przepis, do jakiego przypadku ma zastosowanie. Choć generalną zasadą było, że duchowny odpowiada przed sądem kościelnym, mieszkaniec miasta przed sądem miejskim itp., to jednak było mnóstwo wyłączeń w wypadku wielu kategorii spraw. Kler podlegał prawu królewskiemu w sporach majątkowych i pewnych kategoriach przestępstw, mieszkańcy miast podlegali jurysdykcji kościelnej w kwestiach małżeństwa, spraw rodzinnych czy przestępstw sumienia, ale także w wypadku napaści na duchownego, bezczeszczenia miejsc świętych, kazirodztwa czy homoseksualizmu[380].

Już w Średniowieczu ukształtował się korpus prawa stanowionego oparty na wzorach prawa rzymskiego i jego strukturze formalnej i, przynajmniej częściowo, przeciwstawny prawom zwyczajowym. Kodyfikacja prawa rzymskiego ustanowiła poczucie porządku prawnego (*ordo iuris*), dominujące w następnych stuleciach. Także w Średniowieczu ukształtowała się formuła rządów prawa, a samo prawo dawało różnym grupom społecznym gwarancje obrony swoich roszczeń. Juryści ugruntowali w umysłach Zachodu ideę, ze władza winna jednocześnie prawa stanowić i prawom podlegać, a także sama stanowić wzorzec racjonalnego systemu organizacji. Prawo jest ujmowane jako podstawa władzy, ale też jej ograniczenie. Uformowana wówczas tradycja prawna zachowuje swój walor do dziś, choć anglosaska tradycja *common law* zachowuje swoją specyfikę. Zasadnicze zręby powstały, dalsza ewolucja dodaje do tego niewiele poza rozbudową systemów prawnych, ich ujednoliceniem, większą precyzją przepisów itp. Ponadto Reformacja luterańska wyeliminowała dualizm prawa świeckiego i

---

[379] Krzyżowanie się rozmaitych jurysdykcji, które kontrastuje z nowoczesnymi wzorami, nie jest wytworem Średniowiecza. Podobnie było w starożytnym Rzymie, którego dorobek prawnicy przejęli i to pomimo formalnej równości wobec prawa gwarantowanej w okresie rzymskim. Por. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa,* Kraków 2006 WAM, s. 64

[380] Specjalna jurysdykcja klasztorna sprawowana za pośrednictwem *penitencjałów* ukazuje nadzwyczajną mądrość ówczesnych sterników życia klasztornego przynajmniej w odniesieniu do grzechów mniejszych (*peccata minora*) w odróżnieniu od grzechów głównych (*capitalia crimina*). *Penitancjał* Kolumbana zaleca stosowanie sankcji przez przeciwieństwa. I tak gaduła miał być skazywany na milczenie, żarłok na post, śpioch na czuwanie itp. H. Berman, *Prawo…*s. 89

kanonicznego. Uwalniała tym samym prawo od wpływu doktryny teologicznej i bezpośredniego wpływu Kościoła, który staje się instytucją pozaprawną (sekularyzacja prawa). Spośród nowych idei kształtujących instytucje prawne w późniejszym okresie wybija się idea suwerenności ludu (kiełkująca już w Średniowieczu) i zasada prawa narodowego.

Formujące się od XI w. prawo wzięło udział w pierwszej wielkiej debacie politycznej świata chrześcijańskiego i wkroczyło w ten sposób w dziedzinę polityki. Juryści okazali się niezbędni obu stronom konfliktu, które potrzebowały legitymizacji i uzasadnienia supremacji.

Reforma kościelna w XI w.

Odrodzenie prawa rzymskiego w Europie zostało poprzedzone przez wielką reformę Kościoła w XI w., której znaczenie dla przyszłego biegu spraw było znacznie większe niż się na ogół przypuszcza[381]. Oba procesy splatały się przyczyniając się do wejścia prawa w dziedzinę polityki i wykorzystania prawników przez obie ówczesne potęgi, papiestwo i cesarstwo, gdyż obie potrzebowały legitymizacji swej władzy. Właśnie wtedy następuje „jurydyzacja kultury" jako konsekwencja rewolucji papieskiej.

Powody reformy kościelnej stają się jasne, gdy zarysować położenie Kościoła (i państwa) w okresie przed reformą, w tzw. „wiekach ciemnych". Papiestwo było wówczas słabe, a sam papież figurą zależną od rzymskiej arystokracji[382] bądź cesarza rzymskiego narodu niemieckiego podczas jego wypraw za Alpy[383]. Morale duchownych w państwach świeckich nie stało wcale wyżej, a praktyki takie, jak symonia, nepotyzm są bardzo dobrze znane z okresu sprzed reformy. Biskupi i opaci byli zależni od władcy świeckiego, a nie od głowy Kościoła. Od czasów Karola Wielkiego władca świecki był ponadto wyposażony w funkcje sakralne, uchodził za namiestnika Chrystusa i ten sakralny wymiar władzy pozwalał na odbieranie hołdów od podporządkowanych duchownych. W Niemczech powstały

[381] H. Berman, *Prawo a rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej,* Warszawa 1995 określa to zdarzenie mianem rewolucji papieskiej o konsekwencjach nie mniejszych niż Rewolucja Francuska czy Rosyjska dla swoich epok.

[382] Na pocz. X w. do lat 30' na wybór papieży największy miały kurtyzany z potężnego rodu Teofilakta, a dwudziestoletni papież Jan XI (931-936) był synem jednej z nich. Okres ten określono niechlubną nazwą pornokracji. 20-letni papież Benedykt IX (1032-1048) nie był w ogóle wyświęcony, a piastowany urząd przehandlował następcy Grzegorzowi VI (1045-1046). Por. J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży,* Warszawa 2006 PIW, s. 167-173 i 199-203.

[383] Niektórzy papieże byli nikim więcej, jak kapelanami cesarza, a papiestwo cesarskim biskupstwem. W XI w. cesarze z Niemiec usunęli trzech papieży z urzędu.

biskupie księstwa duchowne na wzór papieskiego państwa kościelnego. Monarchowie uważali tedy biskupów za swych lenników; obsadzali biskupstwa i nadawali biskupom oznaki władzy: pierścień, pastorał (symbolizujące troskę o dusze) i berło (symbol władzy lennej). Biskupi stanowili ostoję ustroju państwowego, zwłaszcza na terytorium cesarstwa. Nie była wówczas jeszcze wypracowana struktura prawna Kościoła przeciwstawna państwu. Kościół był wyłącznie *ecclesia, populus christianus* rządzony przez świeckich i kościelnych władców. Kościół był zdecentralizowany pod kontrolą lokalnych władców świeckich.

Już wtedy jednak dojrzewała odnowa Kościoła zainicjowana przez potężne opactwo w Cluny (Burgundia; zał. 910), a właściwie korporację klasztorów (jak byśmy dziś powiedzieli, klasztorny holding), zważywszy, że opactwu podlegało ok. 1000 klasztorów. Z tej racji był to masowy ruch posiadający swoich przedstawicieli w Stolicy Apostolskiej, a wśród nich również przyszłych papieży. W ogólności ważniejsze stanowiska w Rzymie są wówczas piastowane przez benedyktynów, którzy najpierw zcentralizowali i zreformowali swoją kongregację, by następnie przejść do reformy Kościoła jako całości. Już podczas pontyfikatu Leona IX (1049-1054) rozpoczęła się walka, inspirowana przez Hildebranda z kręgów kluniackich, późniejszego papieża Grzegorza VII, pod hasłem *wolności Kościoła*, czyli wolności od świeckiej kontroli. Metodą były pamflety partii papieskiej w skali, którą określa się *pierwszą wielką kampanią propagandową w historii*[384]. Synod laterański (1059) za pontyfikatu Mikołaja II (1058-1061) przepchnął pierwsze reformy w Kościele: wybór papieża przez kolegium kardynałów, przepisy zakazujące małżeństw i konkubinatu duchownych oraz całkowity zakaz świeckiej inwestytury[385].

Grzegorz VII (1073-1085) nadał hasłu *wolności dla Kościoła* niespotykany impet ogłaszając papieskie zwierzchnictwo nad całym chrześcijaństwem i zwierzchnictwo prawne kleru nad władzami świeckimi. W krótkim dokumencie *Dictatus Papae* (27 artykułów) papież oznajmia, że, jako, iż jego władza od samego Boga pochodzi, może detronizować cesarzy, a wszyscy biskupi mają być mianowani przez papieża i jemu, a nie władcy świeckiemu, podporządkowani. W tym, chyba najbardziej buńczucznym oznajmieniu papieskim w historii, które spotkało się, zresztą, z nie mniej ostrą reakcją oficjalną cesarza i biskupów Niemiec, papież domaga się nawet całowania własnych stóp przez władców

[384] H. Berman, *Prawo…*s. 120
[385] J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 212

świeckich[386]. *Dyktaty* oznajmiają, że papież ma zawsze rację i jako taki ma prawo osądzać, kto jest godzien sprawowania władzy, a kto nie[387]. Automatycznie staje się świętym jako następca św. Piotra już przez sam fakt wyboru zgodnego z prawem kanonicznym.

Gdyby *Dictatus Papae* został zaakceptowany przez ówczesny świat, mielibyśmy do czynienia z największą i chyba najdalej posuniętą teokracją świata. Papież pozostałby *jedynym mieczem chrześcijaństwa* mając wszystkie miecze na swoje usługi. Pełniąc niepodzielne rządy w Kościele, papież miałby nadto sądzić i poskramiać wszelkie wybryki czy nadużycia władzy świeckiej. Stojąc ponad monarchami i narodami, jednoczyłby całe chrześcijaństwo w jedną rodzinę Bożą. W ten sposób uwierzytelniłby się ideał porządku Bożego na ziemi, nad którym w roli namiestnika Chrystusowego czuwa wyłącznie papież. Świat łaciński nie zaakceptował tych roszczeń. Wojna między pretensjami papiestwa i cesarstwa trwała jeszcze pół wieku po Grzegorzu VII i skończyła się umową w Wormacji (1122)[388]. Jakkolwiek papiestwo musiało zrezygnować ze swoich ambicji panowania nad światem, to jednak konkordat w Wormacji umacniał znacznie pozycję Kościoła w porównaniu z tą, jaką miał przed reformą. Od tej pory biskupów wybierały kapituły (kolegia kanoników diecezjalnych) w obecności delegata władzy świeckiej. Papież nadawał wybranemu wraz z wyświęceniem pierścień i pastorał jako oznaki władzy duchownej. Następnie składał biskup hołd cesarzowi i otrzymywał od niego berło jako znak lennej władzy świeckiej, związanej z biskupstwem.

Następstwa reformy papieskiej dla pozycji Kościoła były znacznie poważniejsze niż głosiły zapisy z Wormacji. Władcy świeccy (tym samym państwo świeckie) zostali zdesakralizowani, tylko papież mógł uchodzić za namiestnika Chrystusa. Przyjęto jako regułę, że jako nie wyświęcony, władca świecki nie może nadawać urzędów w Kościele. Od reformy papież stał się faktyczną głową Kościoła i rządził całym Kościołem. Stał się powszechnym prawodawcą w kwestiach

---

[386] Takie wypadki miały miejsce. W Wenecji w r. 1177 cesarz Fryderyk I Barbarossa po przegranej wojnie z miastami lombardzkimi, które popierał Aleksander III, trzymał publicznie strzemię papieżowi i całował jego stopy.

[387] W liście do Wilhelma Zdobywcy pisze Grzegorz VII: *Jeśli ja, zatem, odpowiadać mam za ciebie w dniu Sądu Ostatecznego przed Sędzią Najwyższym, który kłamać nie może….to czyż nie powinieneś bez wszelkiej zwłoki okazywać mi posłuszeństwa, tak abyś mógł zachować ziemie twe i trzodę.* H. Berman, *Prawo*…s.148

[388] W trakcie tej konfrontacji papież Paschalis II (1099-1118) wystąpił z innowacyjną propozycją, aby cesarze pozostawili sprawę inwestytury Kościołowi w zamian za zrzeczenie się przez duchownych prawa do majątków doczesnych. Kiedy ta propozycja wyszła na jaw, utrącili ją biskupi niemieccy, którym życie bez wygód doczesnych wydało się nie do zniesienia.

duchowych i powiązanych z duchowymi (małżeństwo, dziedziczenie), a jego władzę ograniczało jedynie prawo natury i prawo Boże. Akty prawne papieża, *dekretały*, stały się podstawą prawa kanonicznego. Papież interpretował prawo, sądził, administrował, rozstrzygał spory. W pewnych kwestiach podlegał mu cały świat chrześcijański. W dwadzieścia lat po *Dyktatach* papież Urban II (1088-1099), kluniatczyk, wezwał świat chrześcijański do krucjaty w obronie zagrożonych przez saracenów świętych miejsc chrześcijaństwa i uzyskał odzew większy niż się spodziewał, zwłaszcza, że na synodzie w Clermont-Ferrand (1095), gdzie apel wygłaszał towarzyszyło mu niewielu słuchaczy. Papieska idea krucjat integrowała świat chrześcijański, był to okres gwałtownego nasilenia wiary, która ówcześnie żyjących motywowała do największych poświęceń w obronie ideałów chrześcijańskich.

Intencjonalnym zadaniem rewolucji papieskiej była reforma Kościoła i stworzenie podstaw jego siły. Wynikiem rewolucji był Kościół jako organizm państwowy, państwo obok innych państw, ale o szczególnym posłannictwie, które ponadto najszybciej spośród istniejących państw budowało swoje podstawy prawne. Zgodnie z wypracowaną doktryną prawną papież cieszył się najwyższym autorytetem (*plenitudo auctoritatis*) i miał pełnię władzy (*plenitudo potestatis*). Istnienie potężnego Kościoła nieuchronnie nasuwało pytania w rodzaju: czy Kościół jest organizacją wewnętrzną państwa, czy państwo organizacją wewnętrzną Kościoła? Od czasu reformy (rewolucji) Kościół przechodził swoje wzloty (zwłaszcza na pocz. XIII w. za pontyfikatu Innocentego III), jak też upadki (niewola awiniońska na pocz. XIV w.), jednak ujawniły się również niezamierzone konsekwencje tego procesu. Istotą rewolucji papieskiej było pozbawienie państwa świeckiego funkcji sakralnych, religijnych, które posiadało państwo karolińskie i następne twory państwowe (*święte prawa królów*). Bieg wypadków w państwach świeckich pozbawionych wymiaru sakralnego prowadził ku zbudowaniu prawnych podstaw z pominięciem podstaw religijnych. Państwo świeckie uzyskało ze strony Kościoła bodziec ku sekularyzacji, stawało się stopniowo państwem nowożytnym, czyli opartym na konstrukcji prawnej, a nie na podstawie religijnej. W ten sposób następowało wyzwalanie się od chrześcijaństwa i jego zasad. Rozwijające się wówczas prawodawstwo okazało się użytecznym narzędziem w budowie państwa nowożytnego, którego ewolucja zaczęła się w środku Średniowiecza. Monarchowie zaczęli systematycznie stanowić prawa i uzasadniać swą legislację nie jako spisywanie starych zwyczajów, lecz jako normalną procedurę, w której uczestniczyła rada złożona z zawodowych prawników.

W wyniku rewolucji papieskiej udało się uwolnić kler spod kontroli władzy świeckiej, a Kościół wyodrębnić ze społeczności świeckich. Ubocznym efektem było uwolnienie państwa spod kontroli Kościoła. Pokłosie rewolucji papieskiej jest jednak znacznie pojemniejsze, na co złożył się wielo-nurtowy ruch reformy. Przede wszystkim okazywało się, że Kościół jest zdolny do zmiany i reformy w odróżnieniu od Kościoła bizantyjskiego, który definiował się jako instytucja raz na zawsze dana i niewymagająca reform[389]. Do Kościoła zachodniego pasuje w tym czasie określenie ukute później przez Kalwina: *Ecclesia semper reformanda*. W Kościele i, w ogóle, w społeczeństwie ówczesnym następuje kumulacja osiągnięć, a zmiany są dostrzegalne. Spór oznacza punkt zwrotny w historii kultury zachodniej, ponieważ stał się dla ówczesnego czasu przedmiotem namysłu nad zasadami, na których miała się opierać cała społeczność chrześcijańska. Na zdefiniowane zasady zaczęto się odtąd powoływać w celu zachowania bądź zmiany istniejącego porządku.

Powstaje wówczas prawo kanoniczne, pierwsza dziedzina prawa wyrosła z prawa rzymskiego. Wysiłkiem mnicha włoskiego Gracjana powstaje pierwsza synteza dorobku prawnego Kościoła, tzw. *Dekret Gracjana* (1140) lub *Concordia discordantium canonum* (uzgodnienie niezgodnych kanonów) oparty na systematyzacjach prawa rzymskiego. Waga *Dekretu Gracjana* polega przede wszystkim na pracy porządkującej i usuwaniu sprzeczności według generalnej zasady: w przypadku sprzeczności zwyczaj ustępuje ustanowieniu (kościelnemu), ustanowienie ustępuje prawu natury, a prawo natury prawu Bożemu. Osiągnięciem Gracjana i, w ogólności, kanonistów było odrzucenie prawa zwyczajowego, które nie zostało ustanowione przez władców, lecz praktycznie uznawane przez związane z nim wspólnoty. Prawo kanoniczne prowadziło do wyplenienia zwyczajów niezgodnych z rozumem i sumieniem, czyli, inaczej, z prawem naturalnym. *Dekret* został opracowany według najlepszych wzorów metody scholastycznej: *questio→prepositio→oppositio→solutio (conclusio)*.. Łącznie zagadnienia rozważane stanowiły *questiones disputate* i tak też były rozważane na fakultetach prawa ówczesnych uniwersytetów. Później *Dekret* został włączony wraz dekretałami papieskimi do *Corpus Iuris Canonici* (1580). Prawo kanoniczne jako pierwsza dziedzina prawa oparta na nowych (choć raczej starych, bo rzymskich) wzorach przecierało szlaki nowych uregulowań prawnych. Prawodawstwo kościelne było ówcześnie zwiastunem nowych czasów, a dualizm

[389] Nawet architektura czy sztuka sakralna w Kościele bizantyjskim nie notuje w okresie Średniowiecza praktycznie żadnych zmian czy ewolucji stylów tworzenia.

prawodawstwa kościelnego i świeckiego jest wyróżniającą i wyłączną cechą kultury Zachodu.

Kościół dążąc do własnej wolności wobec władz świeckich znalazł sojusznika w postaci rodzących się wówczas społeczności miejskich. Wolność dla Kościoła łączyła się z wolnością dla miast. Miasta w Pikardii, Flandrii i płn. Italii buntowały się przeciw miejscowym biskupom w następstwie ogłoszenia *Dictatus Papae*. Nowe prądy w Europie wzajemnie się wspierały. Co więcej, także chłopstwo zostało, choć z opóźnieniem, również opanowane przez ducha wolności, która wówczas uchodziła za szeroko podzielany ideał i wartość. W XIV w. królowie francuscy Ludwik X i Filip V Wysoki dopełnili aktu uwłaszczenia chłopów na ziemiach królewskich formułując ten akt w duchu całkiem nowoczesnym: *Zgodnie z prawem natury każdy rodzi się wolny, jednakże na mocy dawnych zwyczajów, jakie zachowały się w naszym królestwie ...część naszego ludu popadła w niewolę*[390]. Różne ruchy zmierzające do wolności organicznie się uzupełniają. Walka z dawnymi zwyczajami w imię prawdy czy prawa natury była hasłem jednoczącym wszystkie siły społeczne przeciwstawiające się porządkowi feudalnemu opartemu na dawnych zwyczajach. Grzegorz VII powtarzał wówczas maksymę Tertuliana: *Chrystus rzekł „Jestem prawdą", a nie „Jestem zwyczajem"*[391]. Rozwijane wówczas prawo rzymskie także przeciwstawia się zwyczajom w imię prawa stanowionego.

Wreszcie, przemiany wynikające z nowych ujęć prawnych i teologicznych. Anzelm z Canterbury (1033-1109), aktywny uczestnik rewolucji papieskiej przyczynił się w największym stopniu do zmiany ówczesnych mniemań o miejscu człowieka w świecie stworzonym przez Boga. Dotychczasowy pesymistyczny obraz życia doczesnego, które musi zmierzać do upadku aż do dnia Sądu, św. Anzelm zastępował obrazem bardziej optymistycznym podszytym wiarą w zbawienne skutki reformowania świata. Do jego czasu odróżniano ściśle, za św. Augustynem, świat doczesny jako *civitas terrena* i świat jako wspólnotę świętych w niebie (*civitas Dei*). Anzelm wprowadza do tej konstrukcji element ewolucyjny ukazując drogę nieszczęśników na ziemi ku odkupieniu. W ten sposób świat doczesny przestaje być wyłącznie miejscem wygnania, a staje się miejscem, w którym możliwe jest odnowienie i naprawa. Nowa doktryna odkupienia

---

[390] H. Berman, *Prawo*…s. 394

[391] Grzegorz VII: *Pan mówi: Jam jest Prawdą i Życiem. Nie mówi: Jam jest zwyczajem, lecz Jam jest Prawdą (...non dixit ego sum consuetudo, sed Veritas).* Por. Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej,* Warszawa 1958 PAX, s. 174-175

powiadamia, że ludzie stanowią wspólnotę grzeszników na ziemi, grzeszników, którzy, jednak, mogą się doskonalić. Ta doktryna ma konsekwencje prawne: wszyscy jesteśmy grzesznikami, a niektórzy z nas są także przestępcami. Istnieje oczywiście różnica między grzesznikiem a przestępcą, ale nie jest to przepaść między świętym a przestępcą. Istnieje moralna równość wszystkich uczestników postępowania karnego. Anzelmowskie podejście i jego zastosowanie w prawie karnym nadaje przestępcy pewną godność jako osobie ludzkiej. Wpływa to na obyczaje wymiaru sprawiedliwości: kat klękał przed skazanym prosząc go o wybaczenie czynu, którego zaraz dokona. Oczywiście w tamtych czasach grzechy były ścigane również z mocy prawa, nad którym jurysdykcję sprawował Kościół, gdy jurysdykcję nad przestępstwami sprawowały władze świeckie. Można dowodzić, że społeczeństwo zdolne skazywać na karę śmierci za zbrodnię herezji, okazywało więcej troski dla dobra dusz i miało wyższe pojęcie o godności człowieka[392].

Najważniejsze konsekwencje rewolucji papieskiej są natury cywilizacyjnej i sprowadzają się do powstania dualnego świata, w którym autorytety duchowe i świeckie są trwale rozdzielone i nie ma żadnego prymatu jednego nad drugim. Pomiędzy oboma ośrodkami wpływu istnieje stan chwiejnej równowagi, zakłócanej w toku nieustannej konfrontacji[393]. We wcześniejszej historii świata miały miejsce teokracje, jak również porządki, w których sfera sakralna i duchowa była w pełni podporządkowana władzy politycznej. Istniał tym samym jeden tylko ośrodek władzy i wpływu. W wyniku rewolucji papieskiej świat łaciński wkroczył na oryginalną drogę, nigdzie wcześniej nieprzetartą. Z powyżej wyłuszczonych powodów nie był to świat stabilny, był jednak podatny, a nawet skazany na zmiany i ewolucję. Kościół obronił swoją wolność w konfrontacji z władzą świecką i stał się potężnym ośrodkiem wpływów w ówczesnym świecie, nie redukowanych wyłącznie do sfery duchowej. Z drugiej strony, nie udało mu się ustanowić teokracji, która zapewne uniemożliwiłaby marsz cywilizacyjny. Niestabilny, dualny układ powodował konflikty, ale, właśnie, dlatego okazał się w największym stopniu przyjazny dla rozwoju cywilizacji. Prawodawstwo i prawnicy znaleźli w tym układzie znakomite i poszerzające się pole działania. Św. Ivo Helory z Bretanii (1253-1303), patron prawników (podobno jako jedyny prawnik św. Ivo nie brał łapówek) miał i ma ogromne poważanie w tej profesji.

---

[392] J. Maritain, *Religia i kultura*, Warszawa 2007 Fronda, s. 128

[393] Sto lat po rewolucji papieskiej Henryk II Plantagenet usiłował zmusić duchowieństwo angielskie do uległości, by rządzić Kościołem w swoim kraju (konstytucje z Clarendon 1164). Co prawda główny oponent, arcybiskup Canterbury Tomasz Becket został na rozkaz króla zamordowany, ale obudzone wzburzenie społeczne nie pozwoliło Henrykowi na realizację planów.

Świat Europy łacińskiej w Średniowieczu z ośrodkami wpływu umieszczonymi w Kościele i władzy świeckiej był niewątpliwie zdominowany przez tradycjonalny model myślenia. Szacunek dla tradycji, jej świętość, zdają się nie ulegać wątpliwości. W tamtym czasie wszystkie obszary kulturowe były do głębi przesiąknięte tradycją i raczej wrogie wobec nowinek. Jednak tradycja tradycji nierówna. W tradycjonalistycznym świecie od XI w. następuje ciągły wzrost i rozwój: powstają uniwersytety, mennice, rządy miejskie, następują zmiany prawne, rozwijają się różne postacie sądownictwa, zmienia się pozycja Kościoła i państwa; jednym słowem ma miejsce rozwój z zachowaniem ciągłości i przywiązaniem do tradycji (ta będzie atakowana dopiero od XVIII stulecia), następuje powolna kumulacja osiągnięć. Problem w tym, że *rozwój* czy *wzrost*, podobnie jak *rozkład* wymykają się naoczności zmysłowej. To, co postrzegamy, to wyłącznie zmiany, w których obrębie nowe formy współistnieją z formami poprzedzającymi[394]. Już w europejskim Średniowieczu mają miejsce innowacje, które następnie obalą stare tradycje, umożliwią modernizację i zmienią trwale sposób myślenia ludzi.

[394] R. Nisbet, *Social Change and History*, N. York 1969

V. PRELUDIUM REWOLUCJI NAUKOWEJ

Wstęp

Historycy nauki są na ogół zgodni w opinii, że w stuleciach XVI i XVII rodzi się nowy kształt nauki niezgodny z tym wszystkim, co w nauce zdarzyło się od czasów starożytnych. Dominujący pogląd, że wówczas dokonuje się rewolucja naukowa nie jest już tak powszechnie podzielany[395]. Zrodzona w XVII w. formuła nauki nieznana była także poza-zachodnim cywilizacjom, jako że zarówno antyczny sposób dochodzenia do prawd, jak i ten wykształcony ostatecznie w XVII stuleciu nie był znany nigdzie poza Zachodem. W poniższym opisie uwaga poświęcona zostaje długowiecznym wysiłkom intelektualnym europejskiego Średniowiecza, które rewolucję naukową XVII w. umożliwiły, przy tym uwaga podstawowa zwrócona zostaje na ogólne warunki raczej niż faktyczne dokonania[396].

Istnieją powody dla utrzymania poglądu o rewolucji naukowej w XVII wieku przynajmniej w przyrodoznawstwie, nawet, jeśli się utrzymuje, że bez antycznych i średniowiecznych dokonań przewrót taki by nie nastąpił. Powstała wówczas nowa metoda dochodzenia do ustaleń nauki, nieznana wcześniej i aktualna, pomimo rozmaitych obiekcji, do naszych czasów. Tą metodą jest koherentne powiązanie abstrakcyjnej matematyki z regułami praktycznego eksperymentu wychodzącego poza proste obserwacje w kierunku tworzenia sztucznych warunków obserwacyjnych[397]. Zarówno fizycy tamtego czasu, Galileusz (1564-1642), Newton (1643-1727), Boyle (1627-1691), Huyghens (1629-1695), jak filozofowie, Bacon (1561-1626), Kartezjusz (1596-1650), Gassendi (1592-1655), Leibniz (1646-1716) metodę tę stosowali w swojej praktyce badawczej bądź ją opisywali i zalecali pomimo występujących dość często niejasności i różnic wzajemnych. Oryginalne połączenie dedukcji matematycznej z regułami eksperymentu fizycznego mogło, bowiem, usprawiedliwiać zarówno racjonalizm,

---

[395] Por. m. in. St. Jaki, *Zbawca nauki*, Poznań 1994 W drodze; E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, Warszawa 2005 Prószyński i S-ka.

[396] Opis faktycznych dokonań jest znakomicie przedstawiony w: A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej,* t. I-II, Warszawa 1960 PAX

[397] W słynnej przedmowie do *Krytyki czystego rozumu* (przekł. R. Ingarden), Warszawa 1957 Kant stwierdza, że proste obserwacje nie wiążą zjawisk w jakimś koniecznym prawie i że stałe prawa mogą być wyłącznie rezultatem aktywności rozumu, który w badaną przyrodę wkłada swoje formy. Rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza.

jak empiryzm tradycyjnej epistemologii, co było osią kontrowersji między Kartezjuszem i Baconem, czołowymi heroldami nowej nauki. Wspólnym natomiast celem obu była *scientia activa et operativa*, nauka, której celem pierwszorzędnym jest opanowanie natury i kontrola nad nią, a opis i wyjaśnienie służyć mają temu właśnie pierwszorzędnemu celowi. Po trzech-czterech stuleciach wysiłków widzimy obraz wspaniałych dokonań naukowych i, jednocześnie, nasilający się przestrach co do ostatecznych przeznaczeń wiedzy naukowej, jej zastosowań i konsekwencji moralnych, od których sama nauka w imię wolności badań czuje się wolna.

Bóg i ład natury

Można postawić pytanie, dlaczego to w Europie w pewnym okresie czasu kształtuje się ten nowy, nieznany nigdzie typ wiedzy bardzo dobrze uzasadnionej pod względem formalnym i dającej się zarazem praktycznie zastosować. Pewien typ wyjaśnienia, co nie oznacza dowodu, daje Whitehead w swoim eseju[398] wskazując na pozanaukowe warunki wyznaczające kształt nauki. Takim niezbędnym, choć niewystarczającym, warunkiem umożliwiającym naukowe dociekania nad naturą jest przeświadczenie o istniejącym w naturze porządku. Wydaje się to rozsądne wyjaśnienie, jeśli zważyć, ze założenie przeciwne o istnieniu w przyrodzie bałaganu, chaosu czy bezładu nie skłoniłoby, z pewnością, umysłu do poszukiwań z góry skazanych na niepowodzenie. Innymi słowy warunkiem przystąpienia do rozświetlania tajemnic natury musi być trwałe przekonanie o istnieniu naturalnego ładu. Przekonanie takie, z kolei, może zostać umocnione przez obserwację powtarzalnych procesów, jak powtarzające się dni, fazy księżyca, uderzenia serca itp. Bez powtarzalności nie byłoby wiedzy, nie można by, bowiem, odwoływać się do minionego doświadczenia. Jednak bezpośrednia obserwacja zjawisk naturalnych podsuwa w równej mierze myśl o ich powtarzalności, jak unikalności i nieprzewidywalności. Wprawdzie słońce wschodzi każdego dnia, ale wiatr zawsze powieje, gdzie zechce. Ład natury, porządek rzeczy nie może być, zatem, wywiedziony z obserwacji. Może jednak zostać „wmontowany" w umysł ludzki jako przeświadczenie pochodzące nie z doświadczenia, lecz spoza niego, na przykład z wiary. Takie było założenie chrześcijańskiej teologii od samych jej początków. I, co więcej, twórcy teorii fizycznych XVII w. na ten porządek gwarantowany przez Stwórcę, się powoływali. Kiedy Newtona atakowano w *Royal Society of Science* (powstało w

[398] A. N. Whitehead, *Rodowód nowożytnej nauki* (przekł. M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP), Kraków 1987

1662 pod sztandarem Bacona, a z woli króla) z powodu nieuprawnionych empirycznie założeń w rodzaju absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu, autor *Principia*…powoływał się na racjonalny porządek w przyrodzie będący dziełem Stwórcy[399].

Warto podkreślić, że wybitni twórcy rewolucji naukowej, z wyjątkiem nielicznych, jak Tomasz Hobbes (1588–1679), charakteryzowali się wyraźnie religijną samoświadomością. Czerpali inspiracje raczej z Biblii niż z myśli greckiej. W ich mniemaniu Bóg stworzył dwie księgi: Pismo św. i księgę natury. Obie należało czytać samodzielnie. W tym religijnie usposobionym stuleciu duch reformacyjny nakazywał odrzucić autorytety instytucjonalne i zwrócić się bezpośrednio do Biblii. Podobnie badacze przyrody, zwalczając zmurszałe uniwersytety i autorytety teologiczne oraz naukowe, jak arystotelizm, zwracali się bezpośrednio do natury ufając, iż można w niej odnaleźć pomysłowy plan, który przecież nie może być tworem samej natury. Obiegowe wówczas wyobrażenie przyrody jako mechanizmu[400] działającego zgodnie z wmontowanymi mu regularnościami nasuwało nieustające porównania z dobrze funkcjonującym zegarem. A skoro zegar….to musi być i Zegarmistrz jako gwarant regularności. Nie było naturalnie zgody, co do kwestii, czy Zegarmistrz nakręcił mechanizm raz jeden tylko, czy też zaznacza swoją kreatywną obecność nadal. Tym niemniej w dobie rewolucji naukowej sojusz nauki z religijnym, a raczej nie filozoficznym obrazem świata był zupełny, a przyrodnicy prezentowali się jako „księża natury". Sekularyzacja i ateizacja wiedzy naukowej to dzieło następnego stulecia i to dzieło raczej filozofów niż przyrodników.

Całkiem podobny obraz świata skonstruowanego przez Stwórcę kształtował się w całym okresie myśli średniowiecznej, jeśli pominąć kwestie autorytetu i Kościoła, do którego się, w przeciwieństwie do XVII w., odwoływano. W nauce średniowiecznej natura była nieodmiennie rozumiana jako dzieło Stwórcy i jako takie, dzieło racjonalne. Pierwsze racje pozwalające na takie właśnie widzenie świata natury sformułował św. Augustyn, który uznał racjonalność i ład matematyczny za najwyższe wartości w rzeczywistym świecie stworzonym. Przyczynił się w ten sposób do ukształtowania takiej postawy wobec stworzonego ładu, która umożliwiła powstanie nauki nowożytnej. W ujęciu szkoły z Chartres, i później, świat stworzony przez Boga posiada autonomię w zakresie praw

[399] St. Amsterdamski, *Nauka*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 147
[400] Kartezjusz posuwał się najdalej w tej interpretacji uznając organizmy biologiczne za maszyny.

rządzących jego istnieniem. Naturalnie ten czynnik nie ogranicza suwerenności Stwórcy, który w każdym momencie może zawiesić prawa naturalne dając świadectwo zdarzeń cudownych. Innymi słowy wola Opatrzności jest jedynym ograniczeniem determinacji przyrodniczych. Z kolei człowiek jest wyposażony we władze poznawcze umożliwiające poznanie świata, odkrywanie prawd i praw ustalonych przez Stwórcę. Stosownie do osiągnięć własnej wiedzy człowiek może naturę doskonalić i przystosowywać ją do własnych potrzeb.

Przeświadczenie o istnieniu porządku w naturze jest silne w całej tradycji judeochrześcijańskiej i z tej racji ma korzenie religijne. W intelektualnych przygodach Średniowiecza kładziono nieodmiennie nacisk na rozumność Boga, wyposażonego zarówno w osobową moc Jahwe, jak i racjonalność greckiego filozofa. Wiara w możliwość nauki, która wyprzedziła rozwój naukowej teorii, jest nieświadomą pochodną średniowiecznej teologii. Przekonanie tego rodzaju nie było, natomiast, obecne w Grecji antycznej, gdzie świetnie się rozwijała matematyka i astronomia oparta na regułach matematyki i geometrii, ale nie fizyka. Grecy ujmowali otaczający świat fizyczny jako domenę losu, a nie porządku, świat prezentował się, jak dramat z greckiej tragedii. Podobnie w kulturach Azji nie wystąpiło przekonanie o istnieniu ładu, gdyż, w opinii Whiteheada, Bóg był tam pojmowany jako istota bądź zbyt samowolna, bądź zbyt bezosobowo, by idee takie wywrzeć mogły większy wpływ na instynktowne nawyki myślowe. Tradycje nauki chińskiej czy hinduskiej w porównaniu z europejską nauką od XVII stulecia, pozostają praktycznie bez znaczenia i nie sposób sądzić, by Chiny pozostawione samym sobie stworzyły jakikolwiek postęp w nauce[401].

Otóż, jeśli to wyjaśnienie Whiteheada przyjąć, to można sobie przedstawić europejską wiarę w możliwość poznania przyrody jako logicznie uzasadnioną przez własną religię, czy, jak kto woli, ideologię. Przede wszystkim jednak idzie o zrozumienie jej źródeł. Zarówno w wierze, jak w praktyce badawczej średniowiecznych i późniejszych uczonych każdy szczegół postrzeganego świata pozostawał pod kontrolą Opatrzności, a rezultatem badania przyrody mogło być tylko umocnienie wiary w racjonalizm, za którym stała niepodważalna wiara całych stuleci. Do wyjaśnienia Whiteheada dorzucić można uzupełniającą

[401] J. Needham, *Wielkie miareczkowanie* (przekł. I. Kałużyńska), Warszawa 1984 PIW gromadzi mnóstwo argumentów tłumaczących zapóźnienie nauki w Chinach. Wydaje się, że można je sprowadzić do dwóch: struktura społeczna, której należało bronić przed innowacjami i zasada niepodważalnego autorytetu w nauce chińskiej. Należy też dostrzec, że idea porządku rzeczy obejmująca naturę i ład społeczny była w Chinach przyjmowana bez zastrzeżeń, jednak jej wydźwięk był konserwatywny.

interpretację socjologiczną. Istnienie ładu w społeczeństwie można, mianowicie, interpretować jako następstwo ustanowienia porządku prawnego. Ludzkie prawa stanowione tworzące porządek społeczny mogą być uznane za odpowiednik poza-ludzkich praw przyrody tworzących ład natury. Inaczej; idea ładu naturalnego może zostać zinterpretowana jako następstwo uformowania się porządku prawnego w społeczeństwie. Już w XIII w. franciszkanie Robert Grosseteste (1175-1253) i Roger Bacon (ok. 1214-1292) operowali pojęciem „praw przyrody", tak popularnym w XVII w. W ich przekonaniu rodowód tych praw jest analogiczny do praw ustanawianych przez władcę dla zagwarantowania porządku społecznego. W podobny sposób doskonale rozumny Stwórca ustanowił prawa, którym muszą być posłuszne wszelkie rzeczy stworzone. Rzymianie, którzy tworzyli podwaliny porządku prawnego, nie wpadli na ideę ładu naturalnego (praw przyrody), ponieważ obca im była myśl o istnieniu boskiego i rozumnego stwórcy świata. Natomiast Chińczycy w ogóle nie mieli koncepcji prawa rządzącego zjawiskami poza-ludzkimi[402].

Samo powstanie takiej idei, jak idea ładu natury nie stanowi jeszcze wystarczających następstw w postaci rozwoju wiedzy, umożliwia natomiast ten rozwój. Nauka wymaga czegoś więcej niż powszechnego poczucia porządku rzeczy. Innym czynnikiem wzmacniającym ruch w tym kierunku był nawyk ścisłego, sprecyzowanego myślenia zaszczepiony w umysłach europejskich poprzez długi okres dominacji scholastycznej logiki i scholastycznej teologii. Czynnikiem następnym było powiązanie poznania przez intelekt z praktyką pracy wytwórczej. To się właśnie realizowało w wiekach średnich w przeciwieństwie do całej tradycji antycznej. Wieki średnie były dla intelektu Zachodniej Europy długim okresem treningu w poczuciu ładu i powiązania poznania z działaniem. W epoce tej dominowała myśl uporządkowana, racjonalistyczna w całej rozciągłości.

Wiedza naukowa w starożytności i w średniowieczu

Grecja antyczna jest bez wątpienia ojczyzną i początkiem tego, co się określa europejską tradycją naukową. Tylko kultura grecka ukształtowała wzór myślenia łączący filozofię z nauką umożliwiający prowadzenie badań, opisywanie faktów i tworzenie hipotez. Zarówno sposób stawiania pytań, jak namysł nad sposobem udzielania odpowiedzi poczynając od jońskich filozofów przyrody pozostał bez zmian. Nauka narodziła się w Grecji antycznej jako refleksja nad światem zrywająca z mitami i przesądami (zdrowym rozsądkiem). Wynikała ona z wiary,

[402] J. Needham, *Wielkie miareczkowanie…s.* 354-358

że umysłem da się objąć całość doświadczenia. Grecy dość wcześnie nadali wiedzy naukowej charakter etyczny (tradycja sokratejska). Oznaczało to przeświadczenie, że celem rozwoju nauki jest szczęście i doskonałość istoty ludzkiej, która dla tego właśnie celu powinna korzystać ze swego rozumu. Średniowiecze kontynuuje tę tradycję podporządkowania wiedzy moralności, choć oczywiście czyni to w interpretacji chrześcijańskiej. Rozwój nauki w epoce nowożytnej zakwestionował moralne posłannictwo wiedzy naukowej, choć jeszcze w XIX wieku np. twórcy socjologii (Comte, Mill, Marks) wierzyli, że poprzez teorię socjologiczną uda im się dokonać reformy społecznej. Zasadniczo jednak, coraz większym uznaniem cieszył się pogląd, że nauka służy obiektywnemu poznaniu świata, jej celem jest docieranie do prawdy o świecie, a nie dobro w sensie moralnym. Czy ta wiedza i prawda z niej wynikająca uszczęśliwi ludzi, czy wprost przeciwnie, pogrąży ich w beznadziei, jest zagadnieniem spoza nauki i naukowo rozstrzygnąć się nie dającym. Nauka może trafnie opisać świat; jeśli jednak rzeczywistość wymaga naprawy, to nauka nie jest w stanie podać procedur do niej prowadzących. Innymi słowy wiedza naukowa odpowiada na pytanie: *jaki jest świat*, nie próbuje odpowiadać na pytanie *jakim świat być powinien.* Tradycja sokratejska daje jednak o sobie znać współcześnie w wielu dyskusjach z zakresu filozofii nauki, zwłaszcza, że nowe odkrycia naukowe stanowią niekiedy zagrożenie dla przyszłości.

Podkreślić należy: wiedza jest gromadzona wysiłkiem autonomicznego rozumu i to jest założenie wspólne nauce europejskiej od czasów greckich. Wprawdzie w wiekach średnich wyodrębniano korpus wiedzy opartej na objawieniu, jednakże czyniono wiele wysiłków, aby i ten zasób wyjaśnić na drodze rozumowej, czyli dokonywano rozlicznych prób racjonalizacji wiary. Wiara poszukująca zrozumienia *(fides quaerens intellectum*), formuła św. Anzelma wskazywała, iż nie ma innego autorytetu jak prawda dowiedziona rozumem; to, co autorytet podaje do wierzenia, to rozum umacnia w nas swoimi dowodami. Innymi słowy, Średniowiecze nie odbiegało od wzoru nauki, jaki przekazali Grecy. Etyczny charakter gromadzonej wiedzy to jeden aspekt odróżniający dociekania Greków od występujących obecnie. Różnic jest jednak więcej, i pewne osobliwości nauki greckiej czynią naukę średniowieczną bliższą czasom współczesnym niż naukę grecką.

Grecy odróżniali wyraźnie naukę czystą jako *episteme* i naukę stosowaną jako *techne*. Właściwie ta druga biorąca początek z bezpośredniego doświadczenia z udziałem czasem magii i służąca celom praktycznym była dziełem czasów przed-

greckich, zwłaszcza w Babilonii i Egipcie tak właśnie była pojmowana nauka. Antyczni Grecy dokonali przesunięcia wyprowadzając *techne* poza obręb wiedzy naukowej w dziedzinę sztuki. *Episteme* jest obszarem wiedzy pewnej i koniecznej, *techne* tej właściwości nie posiada, z tej racji nie może się mieścić w granicach nauki. Praktyczne doświadczenie miało być przedmiotem rękodzieła, sztuki rzemieślniczej[403], ale nie nauki, ta, bowiem, jest przedmiotem dociekań umysłu z udziałem percepcji zmysłowej, ale bez udziału czynności manualnych, tej *nikczemnej pracy rąk* w zgodzie z wyrażeniem Platona. Dodać warto, że nauka miała być tworzona przez ludzi wolnych, którzy mogą sobie pozwolić na tworzenie czystych abstrakcji, tymczasem sztuka rzemieślnicza była na ogół rzeczą niewolników. Innymi słowy, greckie pojęcie nauki jako rozważań czystych, niezakłóconych praktyczną zapobiegliwością, z góry wykluczało ten rodzaj nauki, jaki się pojawił w XVII stuleciu jako owoc naukowej rewolucji. Nauka, której zadaniem miało być opanowanie świata przyrody dla pożytku ludzi, jak z naciskiem podkreślali Bacon[404] i Kartezjusz[405], nie pasowała do greckich wyobrażeń. Trwała grecka mentalność, która zaowocowała osiągnięciami abstrakcyjnymi w filozofii, matematyce i astronomii stanowiła przeszkodę dla powiązania czystych pojęć z zastosowaniami praktycznymi. W gruncie rzeczy była także przeszkodą w stworzeniu teoretycznej fizyki, gdyż natura świata fizycznego w greckim wyobrażeniu nie nadawała się, jak ciała niebieskie, do ujęć matematycznych. Niedoskonała ziemska przyroda w przeciwieństwie do ciał niebieskich nie zna linii prostych, kół, elips, nie da się jej badać w sposób ścisły i osiągnąć wiedzy pewnej. System fizyki arystotelesowskiej oparty został całkowicie nieomal na zdrowym rozsądku. Nauka współczesna podążyła raczej szlakiem *techne* niż *episteme*.

Istniały też głęboko osadzone w kulturze greckiej przeciwwskazania dla bezpośredniej ingerencji człowieka w świat natury, sztuki naśladowania natury jako próby pogwałcenia wiecznego porządku świata. Prometeusz słusznie został ukarany za kradzież ognia, podobnie Salmoneus za naśladowanie grzmotu i

---

[403] Archimedes z Syrakuz (ok. 287-212 p. n. e.) należał do nielicznych fizyków, którzy łączyli abstrakcyjne dociekania z empirią i z tego też powodu jego podejście było później wykorzystywane przeciw Arystotelesowi.

[404] F. Bacon, *Novum Organum*, przekł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 59 (aforyzm 3 z księgi I): *Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż nieznajomość przyczyny pozbawia nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha.*

[405] Wysiłek Kartezjusza zmierzał w celu, by *znaleźć filozofię praktyczną, przy pomocy której, znając siłę i działanie ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszystkich innych ciał, które nas otaczają, równie dokładnie jak znamy rozmaite warsztaty rzemieślnicze, będziemy mogli podobnie zastosować ciała te do celów do których się nadają, i w ten sposób stać się panami i posiadaczami przyrody*. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa, 1993, s. 69.

pioruna, bo to boska sfera. Sztuczne formy tworzone przez człowieka w drodze naśladownictwa przyrody były dla Greków nie do zaakceptowania. Człowiek może zrodzić tylko człowieka, a inne rzeczy tylko wykonać, przy czym jego dzieło nigdy nie dorówna dziełom natury. To nastawienie zmienia się radykalnie wraz z chrześcijaństwem, które desakralizuje świat natury. Już w Średniowieczu pracowano nad wytworzeniem nowych substancji drogą sztucznego zabiegu, czyli, jak powiadano, *transmutacji*. Bardzo ważną rolę odegrali w tym procesie alchemicy wskazując na możliwość przemiany zastanych form w drodze ludzkiej ingerencji w świat natury. W gruncie rzeczy to alchemia była pierwszą nauką eksperymentalną i stworzyła wzory eksperymentu w rewolucji naukowej, a słowo *experimentum* odsyła zarówno do doświadczeń, jak też praktyk czarnoksięstwa. Także w Średniowieczu Roger Bacon był przekonany o możliwości wytworzenia takiej substancji, która wywoła grzmot silniejszy od wywoływanych przez siły przyrody[406], możliwości sztucznej fabrykacji metali szlachetnych i sztucznego przedłużania życia ludzkiego[407]. Jego późniejszy imiennik, Francis Bacon nie objawiał już żadnych zahamowań. Z racji, że według Biblii człowiekowi zostało przyznane panowanie nad innymi stworzeniami, człowiek jest w stanie współzawodniczyć z ziemską przyrodą, a odkrycia to nowe stworzenia i naśladownictwo dzieł Boga. W *Nowej Atlantydzie* opisuje wytworzenie przez człowieka w oparciu o wiedzę nowych metali, nowych gatunków roślin i zwierząt, sztuczne zmiany klimatu etc. I to wszystko uzasadnia ciągłym przywoływaniem Biblii i woli Bożej w uznaniu, że celem działalności naukowej winna być *chwała Stwórcy i ulżenie losu człowieka*[408]. Francis Bacon posunął się nawet do obrazowego porównania natury do kobiety, którą należy przyprzeć do muru, by wydobyć z niej wszystkie tajemnice i zalecał swoiste tortury Natury, jeśliby przyparcie do muru nie odniosło spodziewanego skutku. W ten sposób otwarta i uzasadniona zostaje droga do nieustannych ingerencji człowieka w świat natury, w tym w naturę ludzką, co w starożytności myśl grecka z odrazą odrzucała. Jednocześnie tak ważna wartość chrześcijańska, jaką jest pokora, ulega unieruchomieniu w imię opanowania świata, nowej techniki i nowego optymizmu. Otaczający świat zostaje potraktowany jako przedmiot obróbki, co jest charakterystyczne dla współczesnej myśli Zachodu.

W XVII stuleciu, a więc w dobie rewolucji naukowej formuje się otwarte przekonanie, że sprzyja jej bardziej biblijne spojrzenie na przyrodę niż wizja

---

[406] R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki* (przekł. St. Ławicki) Warszawa 1975 PAX, s. 75
[407] w *Opus tertium;* por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna*….t. I, s. 74
[408] F. Bacon, *Nowa Atlantyda,* przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1954.

grecka. Temu poglądowi sprzyjało niewątpliwie ówczesne wyobrażenie świata jako mechanizmu. Jeśli przyroda jest mechanizmem (materia i ruch), to nie może dziwić przyjęcie, że mechanizm ten jest czyimś tworem. Jak powiadał Boyle, *człowiek, który porównuje świat z dzwonem strasburskim, może zaakceptować Boga jako jego twórcę*[409]. Z kolei Francis Bacon otwarcie już wyraził podobną myśl: *Precz z Arystotelesem, zabierzmy się do Biblii*. Bacon nieustannie krytykował grecki intelektualizm, greckie lekceważenie eksperymentów, budowanie teorii na zbyt szczupłej podstawie faktów[410]. Tak, więc, umysły europejskie w dobie rewolucji naukowej opanowały dwie idee, obie aroganckie: porządek natury i panowanie nad światem natury. Nauka grecka była zorientowana na badanie świata zewnętrznego z czystej ciekawości. Osadzała człowieka wewnątrz natury i z tej racji można ją określić jako kosmocentryczną. Nauka średniowieczna formułowała swój ostateczny cel jako poznanie Boga; była teocentryczna. W epoce nowożytnej celem badań staje się pomnażanie władzy człowieka nad naturą. Nauka tego czasu jest antropocentryczna i taką pozostaje do dziś.

Źródła niepowodzeń nauki greckiej tkwiły w braku wrażliwości na potrzeby praktyczne. Nauka i sztuka rękodzielnicza były w antycznej Grecji rozdzielone. Nauka grecka to czysta spekulacja i dokładna obserwacja (astronomia), jednak bez udziału praktycznych zajęć, sztucznych warunków obserwacyjnych. Przejawiała się w tym hamująca siła greckiej filozofii dla rozwoju wiedzy naukowej w starożytności, ponieważ to filozofowie tworzyli ogólny klimat opinii, nastrój i obowiązujący w nauce światopogląd. Ta siła hamująca była w starożytności z pewnością nie mniejsza niż hamująca siła Kościoła w Średniowieczu. Nastawienie wobec sztuki *techne* zmienia się powoli w przekroju Średniowiecza, a w czasach nowożytnych powstaje już sojusz zupełny teorii i doświadczeń praktycznych.

Grecy byli przeteoretyzowani, nauka stanowiła dla nich pochodną filozofii. Już u początków wieków średnich, w zamęcie związanym z upadkiem Imperium pojawili się tacy prekursorzy rodzącego się świata chrześcijańskiego, jak św. Benedykt z Nursji (ok. 480-543) czy św. Grzegorz Wielki (ok. 540; papież 590-604), obaj benedyktyni. W odróżnieniu od filozofów greckich byli oni ludźmi praktycznymi, rozumieli znaczenie spraw codziennych, a ponadto potrafili połączyć swój umysł praktyczny z działalnością w sferze religii i kultury. Klasztory benedyktyńskie stały się na równi domami rolników, jak świętych,

---

[409] R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki* (przekł. St. Ławicki) Warszawa 1975 PAX, s. 25-26
[410] F. Bacon, *Novum organum*… ks. I, XLII

artystów i uczonych. Utrzymywały one biblioteki, ogrody botaniczne (pierwsze znane w historii) i inne urządzenia przypominające późniejsze laboratoria i instytuty naukowe. Połączenie nauki z techniką, dzięki czemu nauka pozostała w bliskim kontakcie ze światem faktów, wiele zawdzięcza praktycznym inklinacjom wczesnych benedyktynów, jakkolwiek sama gromadzona wiedza była wówczas odległa od greckiego ideału ścisłej i pewnej, bo na matematyce opartej, dyscypliny. Benedyktyni uprawiali matematykę praktyczną, użyteczną dla ich własnych celów. Pod pewnymi względami byli oni kontynuatorami praktycznego ducha rzymskiego, jakkolwiek sami Rzymianie niewiele wnieśli do nauki wnosząc bardzo wiele do prawa.

Wpływ benedyktynów spowodował, że nauka rozwijała się w Średniowieczu już od najwcześniejszego okresu określanego najczęściej wiekami ciemnymi. W przyklasztornych szkołach uczono sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), a zalecanymi podręcznikami były dzieła Pliniusza Starszego (23–79), w pełni rzymskiego autora *Historii naturalnej,* Boecjusza (ok. 480-524), który przetłumaczył wiele dzieł Platona, Euklidesa, Pitagorasa, Ptolemeusza i Arystotelesa, Kasjodora (ok. 485-583), który upowszechnił sztuki wyzwolone w świecie chrześcijańskim przekazując mu tradycję antyczną czy, wreszcie, Izydora z Sewilli (ok. 560-636). Słynna, zwłaszcza w XII w., ale początkami sięgająca VI w., szkoła z Chartres pracowała w oparciu o wielu autorów greckich i łacińskich, a platoński *Timaios* był przewodnikiem bodaj najważniejszym po Biblii. Wszystko to wskazuje, że nawet w „wiekach ciemnych" kultura klasyczna utrzymywała się tu i ówdzie.

W XII w. następuje szeroka fala tłumaczeń rękopisów greckich i arabskich[411], która stała się źródłem zainteresowań intelektualnych na nieznaną dotąd skalę. Podejmowane wówczas badania doprowadziły po kilku wiekach do powstania typu nauki nowoczesnej. Wówczas to przewodnictwo w tworzeniu wiedzy przechodzi w XIII w. od benedyktynów do nowo utworzonych zgromadzeń franciszkanów i dominikanów. Zdrowa rywalizacja intelektualna tych zakonów oparta na wyznawaniu odmiennych autorytetów przyczyniała się zarówno do gromadzenia osiągnięć, jak też ostatecznego obalenia samych starożytnych autorytetów.

Od XIII w. w następstwie fali tłumaczeń w zakresie wiedzy o przyrodzie, najczęściej były komentowane dzieła Arystotelesa, Ptolemeusza i Galena. System

[411] Por. wykaz tłumaczeń w: A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. I, ss. 58-67

Arystotelesa był czymś więcej niż nauką o przyrodzie, czy fizyką. Był to raczej wszechobejmujący, gdyż obejmujący wszechświat całkowicie racjonalny system wyjaśniający wszelkie możliwe kwestie począwszy od *materia prima*, a na Bogu skończywszy. Arystotelesowska była także logika, poetyka czy estetyka. Około 150 prac Stagiryty, z których zaledwie 1/3 się zachowała, stanowiło wyczerpujące kompendium wiedzy o świecie, nie wyłączając najdrobniejszych szczegółów. Ze względu na tę kompletność system Arystotelesa musiał wywoływać sporo sprzeciwów w świecie chrześcijańskim, dla którego Biblia była ważniejszym źródłem wiedzy. Arystoteles utrzymywał, że świat prezentujący się naszym zmysłom jest wieczny, co było nie do pogodzenia z myślą chrześcijańską o świecie jako dziele stworzonym. Arystoteles odrzucał nieśmiertelność indywidualnej duszy ludzkiej. Wzbogacony o komentarze arabskie, zwłaszcza Awerroesa (1126-1198), Stagiryta unieważniał wolną wolę, co jest istotnie zgodne z duchem islamu, a sprzeczne z chrześcijaństwem. Tego rodzaju myśli brzmiały, jak herezje. Poczynając od początku XIII w. mnożyły się potępienia wybranych twierdzeń Arystotelesa i awerroistów, mocnych na włoskich uniwersytetach. W roku 1277 biskup Paryża Etienne Tempier (1268-1279) wskazał na 219 błędnych tez arystotelizmu i awerroimu, które należy potępić. Ten akt poprzedzony zresztą został kilka lat wcześniej wspólnym atakiem św. Bonawentury (ok. 1217-1274) i św. Tomasza (1225-1274), choć obaj byli zwalczającymi się antagonistami, na nauczanie czołowego awerroisty Sigera z Brabantu. Pomimo wszystkich tych napomnień arystotelizm w interpretacji Akwinaty zwyciężył w myśli chrześcijańskiej na przynajmniej dwa stulecia, a sam Akwinata przywołuje z aprobatą twórcę systemu określeniem *Filozof* bez żadnych określeń dodatkowych.

Arystotelesowskie dziedzictwo, jego wyjątkowe oddziaływanie na trzy tak różne kultury, jak grecko-rzymska, muzułmańska i chrześcijańska stanowiąc w nich podstawy wiedzy i logicznych dowodzeń stanowi fakt bez precedensu w historii nauki. Nie ma podobnego racjonalnie zbudowanego systemu wiedzy, który by na tak długi czas opanował umysły w tak różnych kulturach i którego twierdzenia utrzymywałyby się tak uporczywie pomimo, czasem, błędów i niedokładności[412]. Długowieczne powodzenie ogromnego zasobu wiedzy Stagiryty może zaskakiwać z dzisiejszej perspektywy, jeśli zestawić główne elementy jego obrazu świata, na który składała się nieruchoma Ziemia będąca ośrodkiem poruszającego się wszechświata o kształcie kulistym. Cały wszechświat dzieli się na świat ponad-

[412] Jeszcze w XVII stuleciu Arystoteles był autorytetem w zakresie uzębienia u koni, ponieważ nikt do tego czasu nie wpadł na pomysł, aby zajrzeć koniowi do pyska i stwierdzić, że Arystoteles się mylił w liczbie końskich zębów.

księżycowy złożony z eteru i świat podksiężycowy złożony z czterech żywiołów (woda, powietrze, ziemia i ogień), których specyfikację Arystoteles przejął od Empedoklesa.. Fizyka jest nauką o formach istniejących rzeczy, ich ruchach i zmianach. Ruch nie jest stanem naturalnym rzeczy, jest raczej, wyjąwszy istoty ożywione, procesem sztucznym wymagającym poruszyciela. W przyrodzie realizują się raczej cele niż przyczyny sprawcze. Odrzuca się atomistyczną koncepcję budowy materii Demokryta-Leukippa na rzecz substancji. W tym świecie odrzuca się możliwość istnienia próżni[413].

Poczynając od XIII w., a więc od triumfu Arystotelesa, a nawet jeszcze wcześniej, pojawiały się stwierdzenia poparte doświadczeniem, że w wielu kwestiach z zakresu fizyki, zoologii, chemii czy botaniki Arystoteles się mylił bądź dokonał obliczeń niedokładnych. Nawet arystotelicy, jak św. Albert Wielki (ok. 1205-1280), przyczyniali się do wykrycia sprzeczności w rozumowaniach i ustaleniach Stagiryty[414]. Zresztą Albert podkreślał, że w miejscach, w których doświadczenie zaprzecza opisom Arystotelesa, należy dać wiarę doświadczeniu. Pewne teorie ogólne, jak teoria atomów-drobin (*minima*), choć odrzucone na gruncie arystotelizmu, odzywały się niekiedy w Średniowieczu. Podważano także przekonanie o niemożliwości istnienia próżni, choć oczywiście było za wcześnie na eksperymentalne jej wytworzenie. Średniowieczna fizyka penetruje wręcz obsesyjnie teorię ruchu i sprawstwa ruchu (*impetus*), a wyniki okazują się sprzeczne z wielu ustaleniami Arystotelesa i otwierają drogę późniejszych osiągnięć aż do Newtona. Teoria impetu Jana Buridana (ok. 1300–1358) stanowiła według niektórych ocen antycypację newtonowskiej zasady bezwładności[415]. Także nieruchomość Ziemi była w Średniowieczu, choć nieśmiało, podawana w wątpliwość. Już w XIII w. formułowane są pierwsze wątpliwości w kręgach franciszkańskich, a w XIV w. Jan Buridan i Mikołaj z Oresme (1323-1382) podsuwają hipotezę, że to nie sfery niebieskie wokół Ziemi, lecz Ziemia obraca się zarówno wokół własnej osi, jak ruchem obrotowym dookoła Słońca[416]. Wracali w ten sposób do idei Arystarcha z Samos, ale były też dość mocne powody matematyczne do przyjęcia tej hipotezy. Starszy o stulecie Mikołaj z Kuzy (1400-

[413] Arystotelesowski obraz świata jest wyłożony w: *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1983 i *Fizyka*, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1968
[414] por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. I, s. 85
[415] St. Jaki, *Zbawca nauki*….s. 50-52
[416] por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. I, s. 115

1464) dopuszczał nawet w imię nieskończonego transcendentnego Boga wizję świata nieskończonego bez żadnego ośrodka[417].

Rewizja twierdzeń arystotelesowskich następowała także poza mechaniką. Franciszkanie z Oksfordu, Robert Grosseteste i jego uczeń Roger Bacon w swoich badaniach nad światłem i soczewkami poddawali w wątpliwość mnóstwo twierdzeń Arystotelesa z zakresu optyki i teorii światła. Bacon wręcz oznajmiał, że spaliłby, gdyby mógł, wszystkie księgi Arystotelesa, gdyż ich zgłębianie przyczynia się do szerzenia błędnych pojęć. Wpadł na pomysł lunet i teleskopów oraz domagał się rewizji obowiązującego kalendarza juliańskiego (XIII w.!) jako niezgodnego z rokiem słonecznym. Cesarz Fryderyk II Hohenstauf (1220-1250), który sam zlecał tłumaczenia Arystotelesa, miał jednak niepochlebne mniemanie o największym autorytecie naukowym swych czasów. Sam zainteresowany rozmaitymi naukami, napisał nawet specjalny traktat o sokolnictwie i ornitologii (*De arte venandi cum avibus*), gdzie Arystotelesa uznał za kłamliwego mola książkowego, nie zorientowanego w rzeczywistych obyczajach ptaków[418].

Mimo licznych zastrzeżeń system intelektualny Arystotelesa trwał wówczas, zdawało się, nienaruszony, ale na obrzeżach tego systemu, w dyscyplinach szczegółowych odbywała się nieustanna rewizja jego ustaleń, która na przełomie Średniowiecza i czasów nowożytnych doprowadziła do całkowitego zdemolowania jego założeń. Obok aspiracji poznawczych rozmaitych badaczy, najczęściej mnichów, siłą napędową nauki średniowiecznej okazywały się potrzeby praktyczne. Przez cały okres Średniowiecza rozwija się niezwykle praktyczna dziedzina, jaką jest medycyna, w której łączy się empiryczne obserwacje z próbami racjonalnego i teoretycznego wyjaśniania. Medycyna była studiowana w klasztorach benedyktyńskich, a później była podstawą jednego z nielicznych wówczas fakultetów uniwersyteckich. Medycyna jest przykładem wiedzy praktycznej, w której nie da się wyrokować bez „ręcznego badania", a na uniwersytetach takie praktyczne badania były prowadzone. W tym czasie istnieją już w świecie chrześcijańskim liczne szpitale, izby chorych i przytułki, zakładane przez klasztory i Kościół.

Poza medycyną istniało mnóstwo innych obszarów, w których praktyczne potrzeby napędzały rozwój teorii. W żegludze należało znaleźć sposoby określania

---

[417] por. T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, Warszawa 1966 PWN; rozdz. 7

[418] por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. I, s. 174

szerokości geograficznej, wskazywania północy dla wytyczenia kursu statku. W astronomii sposób określania daty Wielkanocy był nieusuwalnym czynnikiem rozwoju teorii. W chemii czy alchemii, która była dziedziną czysto eksperymentalną, należało dobrać właściwe barwniki i inne substancje, stworzyć narzędzia do destylacji. W XIV w. rozwój artylerii pobudził badania nad ruchem, aby kąt ustawienia armaty umożliwił odpowiednią celność. Powstające kantory wymiany i domy handlowe potrzebowały arytmetyki do prowadzenia operacji finansowych. We wszystkich tych dziedzinach łączą się rozwój wiedzy z rozwojem rzemiosła i wytwórczości w miastach, jaki wówczas ma miejsce. Ma miejsce, zatem, równoległa ewolucja i powiązanie wzajemne abstrakcyjnych badań z potrzebami utylitarnymi, co nie miało miejsca w czasach antycznych. Bywało, że i praktyczni nieuczeni ludzie, jak handlarze czy żeglarze prostowali pewne uczone dedukcje, jak przeświadczenie, że tropik jest niezamieszkany, czemu zaprzeczały obserwacje żeglarzy[419]. A przede wszystkim pojawiła się w ówczesnym świecie potrzeba wyrażania wielkości fizycznych w terminach jednostek matematycznych, jak pomiary gruntów, odległości, określenie ciężaru itp., co zaczęło łączyć abstrakcyjną matematykę jako sztukę wyzwoloną z praktycznymi potrzebami i prowadziło do ujednolicenia systemu miar i wag. Niemożliwa byłaby fizyka matematyczna bez tego przyzwyczajenia myślowego[420].

W tym samym kierunku zmierzał również pomiar czasu, a zegar mechaniczny, który upowszechnił się w XIV w., proces ten przyspieszał. Zegar z zaznaczonymi równymi godzinami eliminował stopniowo sposób liczenia czasu wprowadzony przez benedyktyńskie klasztory z podziałem na godziny kanoniczne: *jutrznia, prima, tercja, seksta, nona, nieszpory i kompleta.* Prawdą jest, że wprowadzenie poza-kanonicznego porządku czasu wywoływało konflikty między „czasem Kościoła" i „czasem kupca"[421], a stopniowo w pojmowaniu czasu jego ujęcie jako daru Boga przekształcało się w całkiem świeckie i pozbawione znaczenia sakralnego. I pomyśleć, że pierwszym konstruktorem zegara mechanicznego był mnich benedyktyński Gerbert z Aurillac, późniejszy papież Sylwester II (999-1003), a benedyktynom zależało wyłącznie na zapewnieniu większego porządku

[419] R. Hooykaas, *Religia i powstanie….*s. 50
[420] L. Mumford, *Technika i cywilizacja*. *Historia maszyny i jej wpływ na cywilizację* (przekł. E. Denecka), Warszawa 1966
[421] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy* (przekł. H. Szamańska-Gross), Warszawa 1994, s. 120; również J. Le Goff, *Czas Kościoła i czas kupca* oraz *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, w: (red. A. Zajączkowski), *Czas w kulturze,* Warszawa 1988 PIW; ss. 331-355, 357-374

dziennych zajęć[422]. To benedyktyni byli *pierwszymi profesjonalistami cywilizacji zachodniej*[423].

Wczesne Średniowiecze nie zna jeszcze pojęcia postępu nauki. Istotnie uważano wówczas, że prawda została już ustalona i znana i należy ją wykładać jako gotową. Ale to się zmienia, świadomość postępu naukowego wykształciła się w XII-XIII wieku. Wtedy też głównie w nawiązaniu do matematyków greckich, filozofii Platona i św. Augustyna, ale nie do Arystotelesa, dochodzi do głosu stara grecka idea nauki opartej na dowodach, w której fakt uznawany jest za wyjaśniony, jeśli można go wydedukować z ogólniejszej zasady, co współcześnie zostało jasno wyrażone w definicji Hempla. O ile jednak Grecy stosowali tę ideę do matematyki i astronomii (dowód matematyczny), to w Średniowieczu od XIII w. to stosowanie poszerza się stopniowo na nauki przyrodnicze. W ten sposób kształtowała się główna cecha odróżniająca nowoczesną metodę naukową od starożytnej. Pojęcie racjonalnego wyjaśniania rodziło się w XII w. raczej wśród teologów, jak św. Anzelm (1034-1109) czy Piotr Abelard (1079-1142) niż przyrodników[424]. Wcześniej matematyka była uprawiana prawie wyłącznie jako dziedzina praktyczna, głównie w klasztorach benedyktyńskich.

Arystotelizm w myśli triumfował, ale już w czasach Tomasza pojawiła się opozycja intelektualna w postaci franciszkanów odwołujących się nieśmiało do platonizmu, a śmielej do matematyki i empirii. Wpływ franciszkanów na ewolucję myśli naukowej okazał się nieoceniony. Dążyli oni do demarkacji wzajemnej rozumu i objawienia chcąc wyzwolić teologię od balastu klasycznej filozofii. W ich opinii daremne jest dowodzenie istnienia Boga w oparciu o argumenty rozumowe, których św. Tomasz dostarczał. Ale z drugiej strony wyzwalali także filozofię i naukę z penetracji teologicznych: jedno jest obszarem penetracji wiary, drugie rozumu i nie należy tych porządków mieszać, ani krzyżować czy uzupełniać. Franciszkanie przyczyniali się w ten sposób do autonomii obu sfer dociekań. Radykalne rozdzielenie wiary i rozumu mogło też posłużyć i faktycznie posłużyło do autonomii wzajemnej porządku duchowego i świeckiego. William Ockham (ok. 1285-1349) i, zwłaszcza, Marsyliusz z Padwy (1270-1342) dostarczają przekonującej argumentacji w tym zakresie. Roger Bacon nie przebierał w słowach atakując Tomasza. Świat, twierdził, nie kończy się na

[422] Lewis Mumford uznał wynalazek zegara za fakt o większej doniosłości dla nowoczesnej ery przemysłowej niż wynalazek maszyny parowej; por. *Technika i cywilizacja*…s. 5-8
[423] R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego* (przekł. K. Jakubowicz), Warszawa 1975 PWN
[424] A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. II, s. 12

Arystotelesie, nawet, jeśli jest on poprawnie odczytany. Duns Szkot (ok. 1270-1308) zajął się, z kolei, refutacją dowodów Tomasza, których argumentacja zależy w ostateczności od wiary w prawdy objawione, choć opierają się one na danych zmysłowych. Boga nie da się poznać przez obserwację rzeczy stworzonych; ich istnienie jest zależne od Jego woli. Choć franciszkanie przedstawiali obraz Boga jako nadrzędnej władzy nad światem, stali się prekursorami nowożytnego sceptycyzmu: jeśli Bóg nie podlega odwiecznym prawom świata, wówczas wszelkie o nim sądy można poddać w wątpliwość. Sceptycyzm tego rodzaju zaczyna się już u Ockhama, który usuwa wszelkie zbędne byty, jak formy czy substancje, a wraz z nimi wszelkie systemy metafizyczne i oznajmia, iż nie ma gwarancji, że to, do czego docieramy istnieje jako rzecz realna. Istnienie Boga i Jego atrybuty to ostatecznie kwestia wiary, żadne spekulacje rozumowe czy droga doświadczenia nie dowiodą Jego istnienia. Pod tym względem był prekursorem Kanta, który włożył ogromny wysiłek w znalezienie warunków dla dowiedzenia istnienia Boga, na czym mu osobiście zależało, zakończył jednak sceptycznym oznajmieniem o niemożliwości dostarczenia takich dowodów[425].

Sceptycyzm franciszkański objawił się dość wcześnie, bo już w XIII w. w odniesieniu do związków przyczynowych w przyrodzie. Matematyka okazywała swoją użyteczność w powiązaniu ze sobą współistniejących zmian w serii obserwacji dokonywanych przy użyciu przyrządów pomiarowych. Przyczyny sprawcze, „fizyczne", pozostawały, jednak, poza tą analizą, a to był zasadniczy korpus fizyki Arystotelesa. Zaczęto rozróżniać prawa przyczynowe i uogólnienia empiryczne i rozważać poprawność rozumowań indukcyjnych (Duns Szkot, Ockham)[426]. Droga do sceptycyzmu Hume'a i kanonów Milla została otwarta już w XIII w. Zwłaszcza Ockham wywodził, że regularne następstwa zjawisk są obserwowanymi następstwami faktów, a związek przyczynowy między nimi nie da się ustalić empirycznie. Obecność ognia i wrażenie sparzenia łączą się razem, nie da się, jednak, udowodnić istnienia związku przyczynowego między nimi[427]. Pod wpływem Ockhama tradycyjne problemy fizyki i metafizyki, jak substancje, natury, formy, przyczyny sprawcze i celowe, rozważane w szkołach ustępowały miejsca światu doświadczenia. Z drugiej strony pojawiały się coraz śmielsze hipotezy, jak pusta przestrzeń (próżnia) i ruch w pustej przestrzeni, nieskończony wszechświat, wielość światów stworzonych przez Boga itp. Ten trend był

[425] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957 oraz tegoż: *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga* (przekł. M. Derewiecki), Warszawa 2004 Antyk, gdzie Kant notuje: *musiałem obalić wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary*
[426] A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna* …. t. II, s. 42-46
[427] *ibidem*, s. 46-47

kontynuowany w następnych stuleciach. Mikołaj Kuzańczyk wystąpił z przekonaniem, że każda gwiazda jest ośrodkiem przyciągania zdolnym do utrzymania razem swoich części, a wszechświat w ogóle nie posiada środka[428]. Już samo istnienie kontrowersji „dominikańsko-franciszkańskiej" stwarzało korzystny klimat dla dociekań naukowych, ponieważ konkurencja odrębnych szkół myślenia sprzyja zawsze narodzinom nowych idei.

Średniowieczni filozofowie i badacze przyrody prostowali tylko niektóre aspekty obrazu świata. W XVII stuleciu nastąpiła natomiast radykalna rewolucja w teoretycznych podstawach fizyki i kosmologii. Jednak bez wcześniejszych prac autorów średniowiecznych, bez zaczynu nowych myśli, rewolucja naukowa byłaby prawdopodobnie niewyobrażalna. W całym okresie między XIII a XVII w. metoda naukowa posunęła się naprzód, a zasady eksperymentalnej weryfikacji oraz analizę matematyczną do rzeczywistości fizycznej stosowano w coraz szerszym zakresie. W tym okresie filozofia przyrody była stopniowo przekształcana w naukę o przyrodzie, czyli fizykę w sensie ścisłym. Pewne dodatkowe zdarzenia spoza nauki, a należące do sfery społeczno-cywilizacyjnej, jak wzrost bogactwa i czasu wolnego, rozwój uniwersytetów, wynalazek druku, upadek Konstantynopola; Kopernik, Vasco da Gama, Kolumb; teleskop, mikroskop przyspieszyły niewątpliwie ten proces. *Istniała odpowiednia gleba, klimat, nasiona, nic, więc, dziwnego, że las wyrósł. Umysłowość europejska została w ten sposób przygotowana do nowej przygody myślowej*[429].

Pożytki płynące ze scholastyki

Instytucjonalnym zapleczem i kolektywnym mózgiem nauki średniowiecznej były uniwersytety. Tego rodzaju instytucja oparta na zasadach cechu rzemieślniczego w miastach znana jest do końca XVII w. tylko Zachodowi. Jest prawdą, że antyczne szkoły filozoficzne mogą uchodzić za prototyp średniowiecznego uniwersytetu (*studium generale*), ale tylko z powodu obecności w obu wypadkach mistrza i grona uczniów. Antyczne uczelnie były, można powiedzieć, prywatnymi przedsięwzięciami filozofów bądź szkołami myśli, a nie instytucjami, jakimi stały się uniwersytety. Antyczne szkoły gromadziły nielicznych słuchaczy przywiązanych do jednego kierunku myślenia. Natomiast uniwersytety kształciły w XIV w. ok. 2 tys. studentów (Lipsk, Tuluza, Wiedeń), w Paryżu ok. 5 tys., a w Bolonii ok. 15 tys. Nie były przy tym nastawione na jeden wyłącznie kierunek

[428] *ibidem*, s. 64
[429] A. N. Whitehead, *Rodowód nowożytnej nauki….*

myślenia. Owszem, wszędzie wykładano według tych samych podstawowych zasad w teologii czy prawie, ale już kontrowersje filozoficzne, także teologiczne obecne były na każdym uniwersytecie. W XIII w. w Paryżu walczyły ze sobą nurty arystotelizmu i platonizmu uosabiane przez dominikanina św. Tomasza i franciszkanina św. Bonawenturę.

Uniwersytet jest wytworem chrześcijańskiej Europy, a wcześniejsze wzory greckie są mało przydatne. Owszem, szkolnictwo niższego szczebla jest znane chyba wszystkim kulturom opartym na dorobku cywilizacyjnym. W Rzymie istniały świetnie zorganizowane szkoły publiczne. W społeczeństwach islamskich i wśród Żydów oświata była organizowana przez duchownych na zasadach szkół wyznaniowych. W Chinach cesarskich oświatę organizowały władze dla uzyskania tą drogą armii urzędników dla zarządzania państwem. W Japonii okresu Tokugawa 1603-1867) istniało coś w rodzaju edukacji obywatelskiej z naciskiem na wartości moralne, szacunek dla starszych i ciężkiej pracy obok licznych i starszych szkół przy-świątynnych (*terakoya*), prowadzonych na ogół przez zakony buddyjskie. Poziom alfabetyzacji niektórych społeczeństw w epoce przed-przemysłowej, jak żydowskie czy japońskie jest nieraz zaskakująco wysoki i wyższy niż na Zachodzie. Nigdzie jednak nie ma odpowiednika europejskiego uniwersytetu jako trwałej instytucji powołanej do kształcenia na wyższym poziomie.

Historię oświaty elementarnej w łacińskiej Europie należy datować od synodu w Vaison (529), który zdecydował o zatrudnieniu lektora do nauczania przez każdą parafię miejską. W okresie karolińskim kościoły miały obowiązek (kapitularz z 797) tworzenia szkół dla wszystkich pragnących się kształcić. Papież Eugeniusz II (824-827) wydał postanowienie (826) o utworzeniu szkół katedralnych we wszystkich stolicach biskupich. Kapituły katedralne były zobowiązane do darmowego nauczania studentów niezamożnych. Zastosowanie tych wszystkich aktów prawnych w praktyce zajęło oczywiście sporo czasu, podobnie jak poziom kształcenia był bardzo zróżnicowany, ale przez całą epokę notowany jest nieprzerwany, choć powolny postęp. Od XII w. szkoły były powszechnie dostępne dla młodzieży, która nie wybierała kariery duchownej, lecz świecką[430].

Powstanie uniwersytetów zawdzięczać należy przede wszystkim politycznej rywalizacji dwóch podstawowych ośrodków decyzji w Średniowieczu: władzy świeckiej i duchowej. Powstające uniwersytety uzyskiwały akt założycielski od

[430] Por. P. Czartoryski, *Średniowiecze*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 1, Wrocław-Warszawa 1970

papieża bądź cesarza, a później także od władz królewskich i książęcych. Zwłaszcza rozwój uniwersyteckiego prawa był wyraźnie stymulowany przez konflikt średniowiecznych uniwersalizmów. Organizacja życia uniwersyteckiego oparta była na dwóch podstawowych wzorach, jeśli uwzględnić dominację jednego z dwóch czynników korporacji uniwersyteckiej. Wzór paryski oznaczał władzę kadry nauczającej, *scholarów*. Wzór boloński opierał się na władzy studentów, która później ewoluowała jednak w kierunku jej ograniczenia. Pewne uniwersytety, jak paryski powstawały w oparciu o istniejące szkoły katedralne, pewne inne, jak Cambridge, Neapol powstawały od podstaw jako nowe *studia generale*. W Montpellier szkoła medyczna, która powstała jako zawodowa korporacja lekarzy uzyskała w początkach XIII w. status uniwersyteckiego fakultetu medycznego[431]. Podobnie rzecz się miała w przypadku uniwersytetu w Salerno. Uniwersytet w Bolonii powstał na bazie istniejącej wcześniej szkoły prawa.

Średniowieczny uniwersytet był znakomicie wkomponowany w życie ówczesnego miasta. Uniwersytet był jednym z cechów, silnie liczących się w życiu miejskim. Dość wcześnie jednak zaznaczyła się tendencja ku autonomii uniwersytetu w mieście, stanowiąca odpowiednik dążeń ku autonomii cechów. Uniwersytety włoskie były w XIII w. wyłączone spod jurysdykcji miejskiej na podstawie postanowienia cesarza Fryderyka I Barbarossy na sejmie w Roncaglii (1158), który obdarzył nauczycieli i uczniów przywilejami, a każdy oskarżony student mógł wybierać, przez kogo chce być sądzonym, czy przez nauczycieli czy też przez biskupa.. Nauczyciele wolni byli od służby wojskowej i ciężarów miejskich. W następstwie strajku na Uniwersytecie Paryskim (1229-1231) Ludwik Święty (1226-1270) i Blanka Kastylijska uznają niezawisłość uniwersytetu i poszerzają jego przywileje[432]. W tym samym czasie przywileje niezależności otrzymuje uniwersytet w Oxfordzie. Uniwersytety walczą nie tylko o autonomię w obrębie miasta, lecz także z władzą duchową i świecką. Początkowe uzależnienie od władz, zwłaszcza kościelnych wynikało z aktu założycielskiego. W Paryżu, gdzie uniwersytet powstał na bazie szkół katedralnych miejscowy biskup sprawował nad nim władzę poprzez kanclerza katedralnego, będącego jednym z mistrzów teologii i należącego do kapituły Notre Dame[433]. Stopniowo jednak uniwersytet umacniał swą niezależność wobec kanclerza i z reguły uniwersytety wywalczają autonomię

[431] P. Czartoryski, *Średniowiecze…*, s. 7.
[432] J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, (przekł. E. Bąkowska) Warszawa 1966, Czytelnik
[433] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, (przekł. S. Zalewski), Warszawa 1987 PAX, s. 225

w zakresie jurysdykcji od władz zwierzchnich, a przede wszystkim autonomię w zakresie myśli i dyskusji.

Studenci-klerkowie, którzy mogli stanowić nieraz znaczną część mieszkańców miasta organizowali się w nacje (*nationes*), a każda nacja wybierała swojego lidera (*procurator*), miała swojego patrona, kaplicę i kasę. Zasady przynależności do nacji nie były trwale ustalone i zależały najprawdopodobniej od tradycji i preferencji samych studentów. Na uniwersytecie paryskim w skład nacji angielskiej wchodzili także Polacy i Włosi, a poza tym były zorganizowane nacje Francuzów (z Hiszpanami), Pikardów, Normanów i Niemców. W Bolonii nacja niemiecka obejmowała także Flamandów, Szkotów, Anglików, Węgrów i Szwedów. Te przykłady wskazują na zupełną swobodę w tworzeniu nacji, które z kolei dzieliły się na prowincje[434]. Głowa uczelni, rektor, pochodziła, przynajmniej w Paryżu, z wolnych wyborów dokonywanych przez prokuratorów nacji w formie *konklawe*. Rektorem mógł być obrany tylko bezżenny profesor fakultetu sztuk wyzwolonych, krajowiec lub cudzoziemiec. Próby Ludwika XI (1461-1483), aby włączyć królewskich komisarzy w proces wyborczy, gdyż *niesłuszną jest rzeczą, aby bez wiedzy ojca najstarszą jego córką rozporządzano*, natrafiły na stanowczy i nieprzezwyciężalny opór broniących świeżo zdobytej autonomii. W Bolonii rektor musiał mieć najmniej 25 lat, być bezżennym, posiadać wykształcenie literackie (*clericus*), nie należeć do żadnego zakonu i ukończyć studia prawnicze[435].

Uniwersyteckie kształcenie zorganizowane było na ogół poprzez utworzenie czterech fakultetów. Pierwszy niższy szczebel, zarazem fakultet, obowiązkowy w kształceniu obejmował sztuki wyzwolone i stanowił studium przygotowawcze dla następnych etapów, tzn. studiów prawa, medycyny i teologii. Średniowieczny uniwersytet był instytucją powołaną do nauczania, a nie prowadzenia badań. Praca zorganizowana była na tekstach, uniwersytety nie utrzymywały laboratoriów, nie prowadziły eksperymentów ani systematycznej obserwacji zjawisk. Te czynniki spowodowały, że rewolucja naukowa XVII w. odbywała się w zasadzie poza ośrodkami uniwersyteckimi, a same te ośrodki były przedmiotem krytyki jako dostarczające wiedzy w oparciu o wzory scholastyczne.

Wbrew powszechnie dominującym opiniom metoda scholastyczna, choć nie prowadziła do nowych odkryć, była świetnym ćwiczeniem umysłu w zakresie

---

[434] E. Gilson, *ibidem*
[435] F. J. Holzwarth, *Wielcy scholastycy XIII wieku;* http://www.ultramontes.pl/holzwarth_wielcy_scholastycy.htm

prawidłowego rozumowania, drobiazgowego ustalania stosowanych pojęć i precyzji wypowiedzi. Nowożytna mentalność europejska otrzymała od średniowiecznej scholastyki podstawową zaprawę w myśleniu racjonalnym, od którego zależały jej późniejsze osiągnięcia. Scholastyka nauczyła Europę myśleć[436]. Wypadałoby sobie życzyć, aby precyzja współczesnych twierdzeń naukowych osiągała poziom scholastyczny. Scholastycy wiedzieli naprawdę, o czym mówią, co nie jest bezwzględnym przymiotem nauki dzisiejszej. Jeżeli słowa i wyrażenia (*littera*) były niejednolicie rozumiane, należało ustalić związki między nazwą a treścią, a ścisłość i pedantyczność dystynkcji prowadziła do logicznych ciągów myślowych (*sensus*). Nawet Wolter wyraził pochlebną opinię pod adresem scholastyki i jej jasności osiągniętej w XIII w.[437]. Pejoratywny sens scholastyce, podobnie jak gotykowi, nadali myśliciele renesansowi[438]. Warto jednak zwrócić uwagę, że to właśnie w okresie Renesansu, który uwolnił człowieka z pęt dogmatyzmu, powracają przesądy świeżo odkrytej starożytności. Tępione w Średniowieczu przez Kościół astrologia, czarnoksięstwo, magia, traktowana wcześniej jako grzech stają się popularne właśnie w okresie Renesansu. Można stwierdzić, że Renesans odchodził od racjonalizmu, nie pozostawił również po sobie znaczących dzieł filozoficznych, stanowił raczej przygotowanie dla filozoficznych systemów wieku XVII[439].

Osiągnięcia w zakresie przejrzystości myśli i logicznych (dialektycznych) dowodzeń były możliwe dzięki specjalnej metodzie scholastycznej znanej jako *questio disputata*, która w tradycji scholastycznej zastępowała stopniowo komentarze czy *glossy*. Dysputy uniwersyteckie wyrabiały sprawność formułowania logicznych przesłanek w obronie tezy (*sententia*), których treść miała poświadczać o właściwym zrozumieniu przyswajanego materiału naukowego, uczyła ducha krytyki i metodycznego wątpienia, podnosiła kulturę polemiki do rangi szlachetnej wymiany myśli i słowa. Siłą rzeczy nasuwa się tu analogia z rycerskim pojedynkiem z tą, wszakże różnicą, że był to pojedynek na słowa. Inna analogia to przebieg procesu sądowego z udziałem przeciwnych stron, co sprawiało, że dysputa średniowieczna ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, uczyła błyskotliwości w słowach i natychmiastowej repliki, a następnie łatwości formułowania myśli i zdolności oddzielania prawdy od fałszu.

---

[436] Poprzez uparte drążenie labiryntu językowego metoda scholastyczna przypominała pod pewnymi względami współczesny empiryzm logiczny i analityczną filozofię języka. Wspólnym też było przekonanie, że irracjonalne doktryny metafizyczne powstają głównie dzięki złamaniu reguł języka.
[437] J. Le Goff, *ibidem*, s. 124
[438] Wł. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001 Antyk, s.34
[439] B. Russel, *Mądrość Zachodu* (przekł. W. Jacórzyński, M. Wichrowski), Warszawa 1995 Penta, s. 175

Przytaczane argumenty *pro et contra* miały na celu ostateczne rozwiązanie kwestii. Dzięki ćwiczeniom dysput zachodnia kultura uzyskała właściwe wykształcenie oraz odpowiednią dyscyplinę umysłową, od której zależne były późniejsze osiągnięcia i późniejszy rozwój nauki nowożytnej. Prawdą jest, że powołanie się na autorytet grało ważną rolę, ale autorytet nie był przyjmowany bezkrytycznie, był także poddawany krytyce, był raczej przewodnikiem niż probierzem raz na zawsze ustalonej prawdy. Istniał podziw dla wielkich myślicieli przeszłości, któremu, jednak, towarzyszyła świadomość, że generacja współczesna ma pewne przewagi, ponieważ wspiera się na ich barkach, jak to głoszono w szkole z Chartres[440].

W praktyce uniwersyteckiej dysputy poprzedzone były wykładem mistrza (*lectio*) polegającym na czytaniu klasycznego tekstu wraz z jego własnym komentarzem. Wykładowcom zakazywano mówić szybciej niż student mógł zapisać. Potem rozpoczynała się dysputa (*questio disputata*), czyli pojedynek na argumenty. Wprawdzie wniosek końcowy należał do nauczyciela (*baccalarius, magister, doctor*), niemniej we wniosku uwzględniane były wszystkie argumenty na równych zasadach. Nie jest wykluczone, że zniechęcenie do umysłowych ćwiczeń scholastycznych pojawiło się w następstwie niekończących się dysput w zawiłych sprawach teologicznych i filozoficznych, gdzie żadne uściślanie pojęć nie przybliżało do rozwiązania kwestii, a mistrzowie mieli prawo odnawiać dysputy w nieskończoność. Obyczajem średniowiecznych uniwersytetów było organizowanie dwa razy w roku w Adwencie i Wielkim Poście dysput publicznych, tzw. *disputationes quodlibetales.* Organizowane z udziałem najprzedniejszych mistrzów gromadziły wielką liczbę publiczności, także spoza kręgów uniwersyteckich, a zgłaszane tezy były otwarte na pełną i wolną krytykę[441]. Tego rodzaju praktyki przetrwały do dziś w postaci wykładów publicznych, choć ich popularność zdaje się obecnie mniejsza. Również ze Średniowiecza pochodzi obyczaj nadawania stopni i tytułów naukowych (*licentia ubique docendi)* nadawanych ówcześnie przez kanclerza delegowanego przez władze kościelne i honorowanych przez wszystkie uniwersytety Europy. Także w tamtym czasie narodził się zwyczaj wymiany myśli i nieustannych wypraw akademików do

---

[440] Jan z Salisbury przytacza powiedzenie Bernarda z Chartres o *karłach, którzy wiedzą więcej i widzą dalej, ponieważ siedzą na barkach olbrzymów;* por. W. Berschin, *Grecko-łacińskie Średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy,* Gniezno 2003 TUM, s. 19

[441] E. Gilson, *Historia….* s. 226. Były też innowacje. F. J. Holzwarth pisze, że *Franciszek de Mayronis († 1325), pamiętny jest tym, że zaprowadził 1315 tak zwane akty Sorbony (actus sorbonnicus), podczas których co piątek bakałarze teologii odbywali dysputy, trwające od 5 godziny rano do 7 wieczorem i musieli swoich tez bronić przeciwko każdemu, kto wystąpił z zarzutem.* F. J. Holzwarth, *Wielcy scholastycy XIII wieku;* http://www.ultramontes.pl/holzwarth_wielcy_scholastycy.htm

odległych ośrodków uniwersyteckich, a wspólna im wszystkim łacina te wyprawy ułatwiała[442].

Metoda scholastyczna stosowana jest w wiekach średnich wszędzie, tzn. na każdym fakultecie uniwersyteckim, nie wyłączając medycyny. W naukach prawnych scholastyka przyczyniła się walnie do racjonalizacji prawa stanowionego, do ustalenia logicznych związków między czynem a normą, między poszczególnymi normami oraz hierarchii norm pochodzących z różnych źródeł. W ten sposób korpus prawny stawał się logicznie usystematyzowanym zbiorem dyrektyw nałożonych na daną dziedzinę życia społecznego. Ewolucja scholastyki zarówno w prawie, jak w teologii czy filozofii zmierzała właśnie do wyodrębnienia takich racjonalnych systemów myśli, które zachowują ścisłość i precyzję i z tej racji nadawać się mogą do badania, bądź, jak w prawie, normowania rzeczywistości otaczającej. Najlepiej, jeśli taki system jest skończony, jak *Suma teologiczna* św. Tomasza, zawiera wiedzę ostateczną i służy do wyjaśnienia każdego skrawka rzeczywistości. Ewolucja scholastyki prowadziła tym samym do rozerwania związku systemu myśli z pulsującą rzeczywistością, braku wrażliwości na zjawiska z zewnątrz, aktualne i ważne problemy do rozwiązania. To była podstawowa wadliwość metody scholastycznej i to jej wytykano w okresie Renesansu i później.

Korporacje uniwersyteckie tworzyły systemy wspomagające ubogich studentów poprzez rozmaite fundacje. Stopniowo tworzyły też własne biblioteki, kolegia, sale wykładowe, kaplice i ośrodki zamieszkania dla członków korporacji spoza miasta. Możliwość kształcenia ludzi pochodzących z różnych warstw społecznych sprawiała, że średniowieczne uniwersytety były miejscem dynamicznego rozwoju życia intelektualnego. Ich studenci, nauczający i absolwenci stanowili tę grupę osób, która tworzyła inteligencję epoki Średniowiecza.

Autorytet i rozwój wiedzy

W wiekach średnich objawienie w interpretacji Kościoła było niewątpliwie podstawowym źródłem autorytetu. Na podobnych zasadach źródłem autorytetu mógł być system Arystotelesa, czy bardziej jeszcze, jego chrystianizacja w postaci *Sumy teologicznej* św. Tomasza, którą Kościół swoim autorytetem zatwierdził jako nieomal finalną postać wiedzy. Jeśli, przykładowo IV Sobór Luterański

[442] E. Gilson, *Historia….*,s. 228: *Ci z nas, którzy ciągle wierzą w absolutnie powszechną wartość kultury intelektualnej i prawdy - bez popadania w rozpacz co do przyszłości - muszą szukać swego złotego wieku w przeszłości.*

(1215) przyjął ostatecznie, że stworzenie świata nastąpiło *ex nihilo et in tempore,* to oczywiście intelektualiści owego czasu przyjmowali taki autorytatywny osąd i starali się go umocnić przy użyciu metod rozumowych wedle anzelmowskiej zasady poszukiwania zrozumienia dla wiary *(fides quaerens intellectum).* Nie oznacza to jednak, że dogmat był impregnowany przed krytyką. Jak każdy sąd, bywał przedmiotem dysput, w których wszelkie argumenty mogły być podnoszone. Naturalnie, wydaje się niewyobrażalne, aby w toku debaty można było dostarczyć przekonujących argumentów obalających ostatecznie podaną wyżej tezę. Zwrócić, jednakże, wypada uwagę, że sądy autorytatywne i same autorytety nie były umieszczone poza otwartą krytyką.

Jest faktem, że autorytety religijne i kościelne trzymały się mocniej niż autorytety filozoficzne. Jak wspomniano wyżej, Roger Bacon zachęcał do spalenia dzieł Arystotelesa, a nic nie wiadomo o podobnych zachętach wobec Pisma św. czy dzieł patrystycznych bądź teologicznych. Nie należy sądzić, że ta różnica spowodowana była instytucjonalną przewagą Kościoła, który dopuszczał krytykę w pewnych tylko obszarach wiedzy. Krytyka nie była tłumiona, a rozwijana wiedza cieszyła się sporym zakresem autonomii, czasem wywalczanej wbrew Kościołowi, ale też często za przyzwoleniem Kościoła. Wspomniana powyżej różnica w potraktowaniu tez filozoficzno-naukowych i teologicznych da się prosto wyjaśnić takim czynnikiem, jak podatność tezy na argumenty rozumowe i dane zmysłowe. Arystotelesowski obraz świata był demontowany w następstwie obserwacji i rozumowych wniosków płynących z przyjętych przesłanek. Twierdzenie teologiczne mówiące np. o wyższej pozycji serafinów nad cherubinami w niebie nie da się zakwestionować na podobnej drodze. Średniowiecze bardzo precyzyjnie rozróżniało sferę wiary i sferę rozumu dążąc, co prawda, do podbudowania prawd wiary (objawienia) rozumem. Wysiłki te okazały się ostatecznie daremne, ale też wysiłek intelektualny biegnący w przeciwnym kierunku, obalenia prawd wiary argumentami rozumowymi był nie mniej daremny.

Do powyższego wyjaśnienia warto dorzucić jeszcze uwagę o mentalności epoki, jej klimacie i nastroju. W tamtych czasach niepodobieństwem dla człowieka, mądrego czy ignoranta, było obywać się bez wiary, która była fundamentem życia we wszystkich jego wymiarach. Nie znaczy to oczywiście, że ludzie byli gotowi zaakceptować każde głupstwo podane do wierzenia, jednak artykuły wiary mające za sobą powagę Kościoła i wsparte przez „uczonych mężów" na wiarę zasługiwały. Duchowni-intelektualiści mogli dokonywać rozumowej analizy

artykułów wiary, ale z przyczyn przytoczonych wyżej nie byli w stanie ich obalić, a ogólny klimat epoki sprzyjał utrwaleniu wiary bez względu na to, czy jest ona, czy nie jest poparta dowodami, o których dostarczenie starano się nieprawdopodobnym wysiłkiem.

Dotychczasowe uwagi zmierzają do refutacji bardzo wpływowej i popularnej opinii, że średniowieczny Kościół na wszelkie sposoby hamował i uniemożliwiał rozwój wiedzy. Nie ma nic prostszego pod słońcem, jak nakreślić obraz nieprawdopodobnej ignorancji i wskazać winnego tego stanu rzeczy. A tymczasem w Średniowieczu dokonywał się godny uwagi postęp w badaniach i logicznych wnioskowaniach, które ostatecznie doprowadziły do rewolucji naukowej. Oskarżenia pod adresem Kościoła i chrześcijaństwa w ogólności natrafiają na pewien kłopot w wyjaśnieniu następującego fenomenu: pomimo kościelnej blokady intelektualnej, jak to się przedstawia, proces rozwoju wiedzy i, następnie, jego przyspieszenie następuje w Europie, a nie w świecie islamskim, Indiach czy Chinach. Cywilizacje te dostarczyły Europie wielu doniosłych odkryć i spostrzeżeń, jednak racjonalny z nich użytek poczyniony został jedynie w Europie….wbrew powadze wszechpotężnego Kościoła?

Uwaga ogólna brzmi: wszelka kultura zarówno pobudza, jak ogranicza rozwój wiedzy i cywilizacji w ogólności. Na to nie ma rady. Kultura wytwarza ogólny klimat i nastrój, który niekiedy, a nawet często, może przesłaniać i uniemożliwiać nowe rozwiązania. Wyobrażenia greckich filozofów nałożone na naukę stymulowały ją do osiągnięć w pewnych dziedzinach i uniemożliwiały osiągnięcia w zakresie nauk fizycznych opartych na metodzie eksperymentalnej. Kulturowe uwarunkowania rozwoju chińskiej wiedzy prowadziły do podobnych efektów: wielu oryginalnych wynalazków i zastoju dociekań teoretycznych. Czynniki hamujące wiedzę znaleźć można nawet w ideologiach (kulturach) scjentystycznych. Twórca pozytywizmu, August Comte, potępił mikroskop, ponieważ podważał on ówczesną teorię gazów, podobnie jak scholastycy potępiali teleskop umożliwiający Galileuszowi wygłaszanie jego nowatorskich twierdzeń. Nie ma istotnych różnic między obu zaleceniami, a przecież pozytywizm uchodzi za sojusznika nauki, podczas gdy scholastyka jest przedstawiana jako synonim obskurantyzmu. Także filozofowie Koła Wiedeńskiego zupełnie, jak autorytety kościelne Średniowiecza, wyrokowali, co jest, a co nie jest teorią naukową, co prawda, nie w imię wiary, lecz w celu zapobieżenia szalonym konsekwencjom społecznym niektórych doktryn, jak marksizm uznanych za teorie naukowe.

Oddziaływanie Kościoła na naukę dokonywało się dokładnie według tych samych zasad. Jest jednak pewna różnica. Doktryna chrześcijańska wyposażona w pewne założenia i wyobrażenia narzucała obraz świata poddanego człowiekowi, który należało poznać i dostosować do ludzkich potrzeb. Kościół swoim zbawiennym wpływem kierował tym procesem i zakreślał granice autonomii nauki i władzy nad przyrodą, tracąc kontrolę po jakimś czasie. Kościołowi i chrześcijaństwu stawia się równie często zarzut, że z ich założeń pierwszych dało się wyprowadzić reguły nauki stechnicyzowanej i zdehumanizowanej, bezwzględnie penetrującej środowisko naturalne i groźnej dla człowieka. Jest to jednak zarzut całkowicie odmienny od poprzedniego i idący w całkiem przeciwnym kierunku.

W przededniu rewolucji naukowej i potem formułowano dobrze uzasadnione twierdzenia o władzy człowieka nad przyrodą i korzyściach wynikających z tego faktu dla człowieka. Nieoczekiwanie jednak wskutek odkryć człowiek stracił wyróżnione miejsce w świecie jako obraz Boga. Po odkryciach Kopernika i później Darwina ani Ziemia, ani człowiek nie są już lokowane w centrum stworzonego świata. To był zasadniczy powód uporu Kościoła w związku z obu intelektualnymi przewrotami. Kto wie, czy uparte trzymanie się zbawiennego przesądu nie byłoby bardziej korzystne dla istoty ludzkiej? Ale to już zupełnie inna kwestia, stanowczo wykraczająca poza zakreślony tu przedmiot dociekań.

VI. ZAKOŃCZENIE

Wprowadzenie

W dotychczasowym rozwoju kultury Europy łacińskiej daje się odnotować następujące etapy rozróżnione z punktu widzenia pozycji chrześcijaństwa w obrębie tej kultury:

- Jedność kulturowa w oparciu o chrześcijański ład moralno-religijny (do XVI w.)
- Pluralizm chrześcijański oparty na rozbieżnie interpretowanych wartościach przez chrześcijaństwo przekazanych (XVI-XVII w.)
- Świecki indywidualizm kulturowy (od XVIII w.) uwolniony od religii i motywowany świeckimi i indywidualistycznymi wzorami życia

Takie są węzłowe etapy rozwoju kulturowego podłoża Europy i Zachodu, przy czym stadium ostatnie[443], choć anty-chrześcijańskie, wyrasta z zasobu idei chrześcijańskich i stanowi, w gruncie rzeczy, zdesakralizowaną wersję chrześcijaństwa. Wskazuje na to choćby fakt, że indywidualistyczne wzory życia, do których ludzie Zachodu są mocno przywiązani, nie mają żadnego zrozumienia poza Zachodem. Twierdzi się tutaj, że przyczyną jest odmienne podłoże kulturowe.

Należy podkreślić trzy czynniki składające się na tę odmienność i unikalność kultury europejskiej, które ostatecznie zadecydowały o jej ekspansji cywilizacyjnej i są świadectwem wyjątkowej roli chrześcijaństwa i Kościoła w rozwoju kultury i cywilizacji Zachodu:

- Pomimo głęboko sięgającego przenikania wiary w mentalność i zwyczaje ludzi u początków kultury europejskiej Kościół powstrzymywał się od tworzenia cywilizacji typu sakralnego i nie skorzystał z wzorów żydowskich czy muzułmańskich, według których życie świeckie w całości jest regulowane przez nakazy religijne. Kościół zakreślił autonomię dla rozwoju prawa i nauki, a w swym oddziaływaniu dążył jedynie do tego, aby dziedziny te nie stanowiły antytezy moralności, nie dążył natomiast do ich

[443] Zapewne nie ostatecznie ostatnie. Obecna sytuacja kulturowa i społeczna, a zwłaszcza demograficzna w Europie pozwala na przewidywanie istotnego udziału wartości poza-europejskich, zwłaszcza muzułmańskich w przyszłości.

sakralizacji. Jest to ważna różnica, która ostatecznie okazała się decydującą dla odmiennych ewolucji świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego.

- Kościół reprezentowany przez papiestwo zachował niezawisłość wobec świeckiej władzy państwowej. To był czynnik odróżniający sytuację chrześcijaństwa łacińskiego od chrześcijaństwa bizantyjskiego. W chrześcijaństwie łacińskim realizowała się historycznie pierwsza w dziejach Europy formuła podziału władz na świecką i duchową. Z jednej strony uchroniło to Kościół przed zakusami cezaropapizmu, a z drugiej pozwalało ludności uczestniczyć do pewnego stopnia w grze o wpływy, jaką prowadziły ze sobą jawnie lub skrycie władze państw i Kościoła.
- Podobnie jak wszystkie kultury czasów dawnych, kultura Europy chrześcijańskiej była zamknięta na wpływy zewnętrzne, pozbawiona kontaktów z innymi kręgami kulturowymi. Była to zarazem kultura w niewielkim stopniu interesująca się tym, co ma miejsce poza jej granicami. Zaczęło się to zmieniać wraz z szerszą recepcją antyku. Chrześcijańską kulturę Europy pobudziła grecka ciekawość, stawała się ona otwarta na świat zewnętrzny i zaczęła szerzyć własne dokonania i wzory życia oparte pierwej na chrześcijaństwie, a później na indywidualizmie. Świat zewnętrzny niekoniecznie życzył sobie takiej infiltracji, ale nie miał wyboru.

Ewolucja kultury europejskiej prowadziła do wytworzenia się prorozwojowej (dla rozwoju cywilizacji) kultury. Zgodnie z prezentowanym w opracowaniu poglądem, ewolucja ta nie zaczyna się dopiero w trzecim z wyróżnionych wyżej etapów, lecz znacznie wcześniej, a jej zarodki zawarte są w samym zasobie chrześcijańskiej wizji świata. Ok. roku 1500 Europa chrześcijańska przechodzi przez pierwszy kryzys wewnętrzny. Dokonania i przemiany cywilizacyjne, a także wewnętrzne konflikty europejskie w następnych stuleciach są nieuchronnym następstwem tego kryzysu. Przypuszczenie, że kryzys zrodzony wówczas trwa do czasów obecnych, nie jest pozbawione podstaw.

Chrześcijaństwo jest bez wątpienia nieusuwalnym fundamentem kultury europejskiej. W obrębie tej kultury stanowi konar, z którego oddzieliły się gałęzie, jak liberalizm, konserwatyzm, socjalizm, nacjonalizm, nawet komunizm jako zasoby partykularnych, a często konkurencyjnych wobec pierwotnego źródła wartości. Chrześcijaństwo to *uniwersum* kultury Zachodu. Co się stanie, jeśli ten konar przestanie dostarczać ożywczych soków odgałęzieniom? Analogia z drzewem podpowiada, że gałęzie uschną i spróchnieją. Jednakże analogia ta nie

musi trafiać do przekonania, gdy mamy do czynienia z tak złożoną całością, jak kultura. Zakorzenione pierwotnie w chrześcijaństwie prądy umysłowe, światopoglądy i wzory naszego życia ujawniają od dawna tendencje autonomizacji od *uniwersum*. Pre-egzystujące idee chrześcijańskie już nie są dla nich oparciem. Nie znajdują one także oparcia w poza-chrześcijańskim świecie wartości. Cywilizacja Zachodu, wyrosła na chrześcijańskim obrazie świata nadal wspaniale się rozwija, ale w kulturze wkroczyliśmy w obszar chaosu, z trudem chwytając sens tego, co czynimy bądź zgoła żadnego sensu nie znajdujemy. Podłoże kulturowe, gleba, na której wyrasta cywilizacja, jest wyjałowione.

Nauka jest wspaniałym osiągnięciem ludzkości. Jej początkowym motywem było religijnie motywowane panowanie nad naturą i, jak sądzono jeszcze w XVII w., przedmiotem nauki jest świat istniejący niezależnie od nas, nad którym chcemy mieć kontrolę. Obecnie przedmiotem nauki jest nie tylko świat natury, lecz także liczne wytwory człowieka; rynek, państwo, biurokracja, źródła procesów, które też powinny być pod kontrolą. W efekcie nauka w swoim rozwoju przechodzi ewolucję od panowania nad naturą do panowania nad człowiekiem. W rozwoju wiedzy naukowej dochodzą do głosu ledwo maskowane interesy różnych zbiorowości[444] i korporacji gospodarczych, wobec których czysta ciekawość intelektualna i dążenie do prawdy schodzą na plan dalszy. Jaki sens towarzyszy obecnie rozwojowi wiedzy? Czy jej niezamierzonym wynikiem nie jest przypadkiem poddanie człowieka władzy, dla której nauka sporządza racjonalne i skuteczne ekspertyzy?

Prawo jest wynalazkiem, który umożliwiał skoordynowany i racjonalny wysiłek dla stworzenia ładu społecznego, gospodarczego i politycznego. Dzięki jasnym regułom prawnym ludzie orientowali się, co w danej sytuacji wolno im czynić pozostając w przekonaniu, że pozostawiona jest im całkowita swoboda w sytuacji prawem nie uregulowanej, bądź, jak stwierdzał Monteskiusz, *wolność jest to prawo do czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają*. Cóż z tego, skoro coraz więcej dziedzin naszego życia podlega regulacji nawet w tych obszarach poddanych kiedyś zapomnianemu już obyczajowi. Wszelkie aspekty naszego życia są podległe prawnej kontroli, nasze życie jest do przesady *zjurydyzowane*. A proces jest w toku. Dokąd to nas zaprowadzi? Jaki sens, poza efektywnością w

[444] Wydaje się, że pierwszym nurtem w naukach społecznych opowiadającym się za realizacją zbiorowych interesów był marksizm z jego przeświadczeniem, że nauka ma być wprzęgnięta w obsługę interesów proletariatu, choć towarzyszyły mu przy tym jeszcze dążenia do poznania prawdy obiektywnej. Współczesne nowe rodzaje wiedzy, jak *cultural and racial studies* czy *gender studies* wyzwoliły się już z tych staromodnych pojęć i gromadzą wiedzę wyłącznie dla obrony partykularnych interesów.

wymiarze gospodarczym i społecznym, posiada rozwój instytucji prawnych, a zwłaszcza ich niepowstrzymane poszerzanie na rozmaite dziedziny życia ludzkiego? Czy prawo, podobnie, jak nauka, ujawnia tendencje sprzeczne z ich początkowym powołaniem stając się podstawą dehumanizacji (odczłowieczenia), tak charakterystycznej dla naszych czasów? Podstawowe osiągnięcia cywilizacji zachodniej stanowiące dobrodziejstwo dla ludzkości ujawniają od pewnego czasu *rewers* oblicza janusowego.

Z omawianych w opracowaniu elementów chrześcijaństwo i indywidualizm tworzą warunki kulturowe i to w tym sensie, że indywidualizm jest następstwem w czasie podłoża chrześcijańskiego. Wolna społeczność miejska uformowana już w głębokim Średniowieczu i oparta na wzorach chrześcijańskich wytworzyła środowisko społeczne pomyślne dla rozwoju cywilizacyjnego, a więc porządku prawnego, uniwersytetów, wynalazku druku, sztuki nawigacji, osiągnięć naukowych, technologii, wreszcie wytworów nieznanych samej naturze. W długiej historii chrześcijaństwo jako podstawa kultury zachodniej ulega procesowi powolnej substytucji przez indywidualizm wzmacniany przez społeczności miejskie. W swoich wyborach życiowych jednostka już nie odnosi ich sensu do bytu transcendentnego, lecz do siebie, co oznacza najczęściej uznanie sensu działania jako zgodnego z indywidualnym interesem. Indywidualizm stopniowo zastępuje ducha, który powołał go do istnienia. W samym chrześcijaństwie natomiast mnożą się interpretacje Stwórcy jako sumarycznego określenia rozmaitych ludzkich cech i oczekiwań. Religia staje się terapią.

Osiągnięcia cywilizacyjne i zagrożenia kulturowe

Przed 500 laty, w trzecim pięćsetleciu historii Europy, rozpoczął się wielki eksperyment, przed którym ostrzegali konserwatyści późniejszych czasów jako kryjącym w sobie ryzyko. Kultura zachodnia rozwijała się przez stulecia w następstwie notorycznej walki o wolności, najpierw dla zbiorowości, później dla jednostki. Tego rodzaju trend nie ujawnił się w żadnej kulturze poza Zachodem przed zachodnią penetracją. O takim, a nie innym rozwoju kultury na Zachodzie zdecydowała dominacja ducha chrześcijańskiego, stanowiącego jądro tej kultury.

W interpretacji wolteriańskiej chrześcijaństwo miało od swoich narodzin zwalczać filozofię klasyczną, stając się w okresie późniejszym ostoją zacofania i obskurantyzmu, podstawową przeszkodą w procesach modernizacyjnych. Ta prostacka opinia przyjęła się raczej bez zastrzeżeń jako prawomyślna w wielu

kręgach intelektualnych od czasów Oświecenia. Ale, jak stwierdzał G. Orwell, niektóre idee są tak pokrętne, że tylko intelektualiści mogą w nie uwierzyć. Prawda o świecie myśli nigdy nie jest tak prosta i zapewne bez chrześcijańskiego podłoża nie byłoby Woltera. Pomimo sporadycznych ataków na spuściznę klasyczną, Kościół zachował ziarna, z których i Oświecenie wykiełkowało. Silne przeświadczenie, że średniowieczny Kościół wyłącznie nałożył na ludzi brzemię przesądów, nie pozwala na wyjaśnienie zmian w myśli i czynach Zachodu, jakie dokonywały się u progu epoki nowożytnej i później. Zasady ścisłego racjonalizmu przejęte z filozofii greckiej, które w XIII w. Kościół uświęcił, stanowiły jedną z podstaw, i to bardzo ważnych, późniejszego Oświecenia. Rola chrześcijaństwa w tych narodzinach nie daje się unieważnić, choć naturalnie Oświecenie było ruchem antykościelnym i Kościół nie akceptował prądów XVIII wieku.

Cywilizacyjne, choć niezamierzone, konsekwencje chrześcijaństwa to jednak nie tylko, i nie przede wszystkim nawet, myśl oświeceniowa, której pozytywne znaczenie dla rozwoju cywilizacji jest zwykle przesadzane. Najważniejszą konsekwencją, i to w sferze wartości przede wszystkim kulturowych, lecz o ogromnym wpływie na dorobek cywilizacyjny, jest ukonstytuowanie autonomicznej jednostki jako podstawowego ośrodka wzorów życia. Początkowo tendencja indywidualistyczna przejawia się, jak wszystkie inne twory kultury, w sferze religijnej. Chrześcijańskie pojęcie osoby jest dalekie co prawda od tradycji indywidualistycznych w ścisłym sensie słowa, jako że osoba pojmowana była we wspólnotowym zakorzenieniu, tym niemniej doktryna chrześcijańska od początku kładzie nacisk na osobowy (osobisty, indywidualny) kontakt ze Stwórcą oraz podkreśla, że człowiek z natury rzeczy, wyposażony jest w wolną wolę[445]. Pod tym względem chrześcijaństwo odróżnia się od pozostałych religii kładących nacisk na kolektywne (wspólnotowe, rodowe) przeżywanie wiary. Nurty protestanckie silniej jeszcze niż chrześcijaństwo rzymskie akcentowały tendencję indywidualistyczną poprzez podkreślanie prawa jednostki do samodzielnego interpretowania Biblii, a samą jednostkę stawiały w obliczu Wszechmogącego bez oparcia we wspólnocie. Z kolei konsekwencją wojen religijnych było przyznanie

[445] Jednakże potwierdzenie natury osoby jest przedstawione już w *Księdze Rodzaju*, gdzie czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył,: stworzył mężczyznę i niewiastę" (1,27). W ten sposób byt ludzki nie jest redukowalny do elementów przyrody, ale ją transcenduje, a jego powołaniem będzie panować nad nią na wzór wiernego zarządcy; („czyńcie sobie ziemię poddaną…" 1,28). „Obraz" Boży w człowieku to charakter osobowy natury ludzkiej. Bóg, będący wspólnotą Osób, stwarza człowieka jako osobę, jako kogoś, kto ma samoświadomość, zdolność myślenia, czucia, wolną wolę i możliwość nawiązania relacji z Bogiem i innymi ludźmi. Religie Wschodu ignorują osobowy charakter egzystencji ludzkiej, np. buddyzm kwestionuje rzeczywistość osoby ludzkiej.

jednostce prawa do samodzielnego wyboru własnego wyznania[446]. Religijne warunki dla wyodrębnienia indywiduum ze wspólnot zostały dane. Historycznie pierwsze postacie swobód obywatelskich, wolność sumienia i wyznania stanowiły podstawę dla energicznego upominania się jednostek o analogiczne wolności polityczne, prawne i gospodarcze.

Oczywiście proces indywidualizacji, czyli uwalniania jednostki spod wpływu zbiorowości, odznaczał się znacznie poważniejszymi konsekwencjami w następstwie przejścia ze sfery religijnej w sferę świecką. Dobrze znany z historii społecznej, politycznej, gospodarczej, doktryn prawnych itp. proces prowadził powoli, ale systematycznie do autonomii jednostki wobec wszystkiego, co ponad-jednostkowe, a więc państwa, zrzeszeń stanowionych, wspólnot terytorialnych, rodziny, parafii itp. Kontynuacja tego procesu to upowszechniające się przeświadczenie o pierwszeństwie interesów indywidualnych (obywatelskich) wobec zbiorowości, do których jednostka przynależy. W rozwiązaniach prawnych akceptację zdobywała stopniowo doktryna praw człowieka, którą w streszczeniu i uproszczeniu można przedstawić jako uznanie, iż jednostka ludzka jest wartością najwyższą, a wszelkiego rodzaju wspólnoty istnieją wyłącznie w celu realizacji osobistych potrzeb, zagwarantowania prawa do indywidualnego szczęścia i samorealizacji.

Indywidualizm stał się potężnym bodźcem w rozwoju społecznym, politycznym, a nade wszystko gospodarczym. Jednostka uwolniona od zobowiązań wobec zbiorowości, od więzów społecznych i norm regulujących życie społeczne mogła w aktywności ekonomicznej realizować własne egoistyczne interesy. Rezultatem był bardzo szybki wzrost gospodarczy, innowacyjność, racjonalność i sprawność w działaniach. W sferze politycznej władza została zdefiniowana jako emanacja woli obywateli w państwie narodowym. W sferze kulturowej zachowania jednostek uwolnione zostają spod presji społecznej, a pojedynczy człowiek może swobodnie manifestować swoją niezależność od rozmaitych autorytetów społecznych. Społeczeństwa europejskie wchodziły w nową, nieznaną wcześniej w całej historii ludzkiej, fazę rozwojową.

Istniał i domagał się wyjaśnienia problem ładu społecznego utrzymywanego wcześniej mocą uświęconej tradycji. Jak, pytano, ustalają się reguły porządku

[446] Podkreślić warto, że dawna Rzeczpospolita była pierwszym krajem, w którym zagwarantowano „…iż którzy jesteśmy *dissidentes de religione* pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościele krwie nie przelewać ani się penować *confiscatione bonorum* poczciwością, *carceribus et emilio*" *Akt Konfederacji Warszawskiej 1573.*

pośród jednostek, z których każda ma na uwadze wyłącznie interes własny, żadna natomiast nie ma na względzie interesu zbiorowego? Przyjmując, że w społeczeństwie nie ma niczego poza działaniami jednostek, a wszelkie autorytety czy tradycje utrzymują się o tyle, o ile jednostki gotowe są je respektować, przyjmowano zarazem, że owe indywidualne działania samorzutnie prowadzą do niezamierzonego ukształtowania porządku w społeczeństwie. Ład jest rezultatem indywidualnych działań, a nie zamierzeń, przy czym egoistyczne interesy skłaniają jednostki także do nawiązywania kooperacji. A nadto ład społeczny spontanicznie wytworzony sprzyja w największym stopniu zapobiegliwości gospodarczej i prowadzi do trwałego wzrostu. Następstwem pomyślności jednostek jest pomyślność zbiorowa. Takie miały być efekty samorzutnego ładu społecznego[447]. Ta prosta reguła, wedle której egoizm jednostek sprzyja pomyślności zbiorowej przemawia do wyobraźni. Nie ma ona, jednak, zastosowania do wszelkich obszarów aktywności ludzkiej. Jeśli dla przykładu jednostki powstrzymują się, jak obecnie, od zakładania rodzin, to wcale nie jest to przesłanką dla pomyślności zbiorowej[448].

W następstwie upowszechnienia indywidualistycznego wzoru pojawiały się napięcia i patologie w rozwoju. Rozpad więzi rodzinnych i, szerzej, społecznych, przestępczość, prostytucja, w nowszych czasach narkotyki i piętnowana przez moralistów swoboda obyczajowa. Jednakże wyjaśnienia patologii społecznych nie odwoływały się do indywidualizmu, lecz do przyspieszonego tempa zmian, szybkiej industrializacji, nagłego wzrostu liczebnego miast itp. Sądzić można było, że wraz ze stabilizacją zjawiska te samoistnie podlegać będą stopniowej redukcji, co miało w pewnym stopniu istotnie miejsce[449].

Pomimo napięć i patologii rozwój społeczeństw w Europie i krajów z odziedziczoną kulturą europejską (odnogi Europy, jak USA, Kanada, Australia, Nowa Zelandia) notował sukcesy gospodarcze, polityczne i społeczne. Zachód dystansował się od reszty świata, która w ten sposób kwalifikowała się jako zbiór regionów zacofanych. Recepta na wyjście z zacofania wydawała się oczywista: imitacja wzorów zachodnich, tzn. gospodarka rynkowa i demokracja polityczna z

---

[447] Taki jest w ogólności sens idei samorzutnego ładu społecznego w szkockiej filozofii moralnej XVIII w. i w nurcie liberalnym; por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej,* Warszawa 2003, ss. 111-113 i 149-151

[448] Stary szmonces żydowski opowiada o ofiarowaniu rabinowi beczki, którą każdy członek gminy wypełniał butelką wina. W rezultacie rabin otrzymał czystą wodę, ponieważ każdy myślał według szablonu, iż wino nie straci na jakości, jeśli tylko on wleje wodę.

[449] Jest jednak interesujące, że podobne patologiczne konsekwencje w okresie forsownej industrializacji nie wystąpiły w krajach kręgu konfucjańskiego; por. F. Fukuyama, *Wielki wstrząs,* Warszawa 2000 Politeja.

pakietem praw człowieka. Aby zbudować gospodarkę rynkową jednostka musi być uwolniona, mniemano, spod presji zbiorowości, indywidualizm jest, zatem, niezbędny.

Świat zachodni przed I wojną światową znamionował ogólny optymizm i wiara, że przyszłość okaże się lepsza. Europa występowała w roli duchowej przewodniczki ciągnącej resztę globu, choć uzależnioną, do postępu. Narzucała swoją cywilizację pozostałym kulturom. Towarzyszyło temu przekonaniu zadufanie we własne siły i wiara, że Bóg jest „po naszej stronie". Populacja Anglii wzrosła pięciokrotnie w ciągu XIX stulecia i nie spełniło się ponure proroctwo Malthusa. W całym świecie zachodnim występuje wówczas niesłychana mobilność. Po Europie, z wyjątkiem Rosji, ludzie poruszali się bez żadnych dokumentów. Jednostki uzyskiwały pozycję i bezpieczeństwo na własną rękę. Rząd był niezależnym arbitrem w konfliktach społecznych. Ingerencja państwa w przemysł i handel była nie do pomyślenia. Taki był ogólny klimat życia w różnorodnych aspektach przed rokiem 1914, czyli przed pierwszym kataklizmem pogrążającym świat zachodni.

Indywidualizm oraz wywodzące się ze społeczności miejskich, a zapłodnione indywidualizmem i duchem chrześcijańskim system prawny, nauka, a także sztuka nawigacji, technika, etos gospodarczy i system przemysłowy po stuleciach sukcesów przeradzają się w zwątpienie, które obecnie zdaje się bardziej znamionować kulturę zachodnią niż optymizm widoczny bardzo wyraźnie jeszcze sto lat temu Kultura zachodnia zaczęła przeczyć samej sobie. Przed stu laty mieszkańcy Zachodu pokładali zaufanie w swoją cywilizację jako najprężniejszą. Dziś tego zaufania nie ma, choć w przeciągu ostatnich stu lat Zachód udowodnił swoją prężność. Zdarzenia takie, jak dwie wojny wywołane na Zachodzie, światowa depresja gospodarcza, wreszcie upadek imperiów kolonialnych skłaniały wielu, nie tylko propagandę komunistyczną, do przepowiedni o zmierzchu potęgi Zachodu. A tymczasem Zachód udowodnił swoją zdolność do reagowania na wyzwania militarne, techniczne, gospodarcze, finansowe, w ogólności cywilizacyjne. Cywilizacja w tym okresie znakomicie się rozwinęła, ale upadł stan ducha. Pod względem cywilizacyjnym nie widać objawów zmierzchu, ale pod względem kulturowym Zachód się zapada, nie odnotowuje odporności na zagrożenia swoich wartości.

Indywidualizm a zagrożenia kulturowe

Jest prawdą, że indywidualizm w swoim rozwoju przyczynił się do zaszczepienia Zachodowi licznych osiągnięć cywilizacyjnych. Wzbudził też przesadne nadzieje, że na jego podstawie ufundowana zostanie wielkość człowieka i wartość każdej pojedynczej jednostki ludzkiej, która w oparciu o swoją wolność i autorytet własnego rozumu oraz uwolniona od spajających więzi społecznych, pomnoży osiągnięcia całych społeczeństw według wzoru przedstawionego przez klasycznych ekonomistów, a później propagowanego przez J. S. Milla. Współczesna jednostka to już jednak nie amerykański pionier kolonizujący obszary amerykańskiego Zachodu na własne ryzyko. Własne ambicje są lokowane w coraz bardziej zawężanej karierze zawodowej, której celem jest osiągnięcie sukcesu w wymiarze finansowym. To jest podstawowy cel jednostki w kulturze zachodniej, motyw skłaniający ją do wysiłku. Zdecydowanej większości towarzyszy jednak mentalność ofiary, narcyzm, egoizm, cynizm, apatia i infantylizm. W ogólnej masie społecznej jednostka jest bezsilna. Taka jest podstawowa konsekwencja indywidualizmu w przejawach współczesnej kultury Zachodu. Wraz z upływem czasu pojawiły się nieprzewidziane uprzednio, a groźne, jak się zdaje, następstwa. I tego rodzaju konsekwencje nie mają miejsca w kulturach poza Zachodem, zwłaszcza w społeczeństwach konfucjańskich, gdzie jednostka występuje nadal w sieci zobowiązań wobec szerszych grup społecznych, które nie zatraciły całkiem charakteru organicznego (wspólnotowego). W społeczeństwach zaliczanych do kręgu konfucjańskiego ma od lat miejsce solidny wzrost gospodarczy, wyższy niż na Zachodzie, a jego podstawą kulturową nie jest żaden indywidualizm, ani towarzyszące mu wartości i instytucje, lecz właśnie „wartości azjatyckie", które po przetransferowaniu zachodnich technik cywilizacyjnych nałożonych na te wartości okazują się być kulturą jak najbardziej prorozwojową[450].

Można ułożyć nie pretendujący do kompletności katalog występujących obecnie zagrożeń kulturowych, których źródłem jest zachodni indywidualizm:

Ekstensja struktur rynkowych i komercjalizacja życia. W europejskim kręgu kulturowym zaistniała pewna sekwencja zastosowań indywidualizmu. Najpierw pojawił się on w aktywności religijnej, święcił triumfy w działalności

[450] Por. Tu Wei-Ming, *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (ed..), *Confucianism and the Modernization of China*, Mainz 1991. Na "wartości azjatyckie" (konfucjańskie) jako kulturową dźwignię wzrostu powołują się przywódcy polityczni w regionie, jak Lee Kuan Yew czy Mohammad Mahathir przeciwstawiając się wartościom zachodnim.

gospodarczej i do dziś w gospodarce przejawia się najsilniej. Jego konsekwencją w gospodarce jest racjonalny, na egoizmie oparty, rodzaj działań ludzkich. Założenie, że gospodarkę zdominował typ człowieka uwolnionego od więzi społecznych, a kierującego się w działaniu wyłącznie motywami kalkulacji i wyrachowania, jest traktowane jako oczywistość, co prawda ze świadomością, że jest to pewne uproszczenie. Przeniesienie egoistycznych motywów do poza-ekonomicznych obszarów życia wymagało nieco czasu. Ci sami ludzie, którzy operują racjonalnie w sferze gospodarczej, pojawiają się także w przeróżnych dziedzinach życia społecznego. Uczestniczą w ceremoniach religijnych, w życiu rodzinnym, w partiach politycznych, w dobrowolnych stowarzyszeniach, czasem w związkach przestępczych, ruchach mniejszościowych itp. Na tych różnych obszarach jednostki stają się również coraz bardziej racjonalne. Oznacza to, że w coraz większej mierze kierują się kalkulacją i wyrachowaniem w aktywności politycznej, religijnej, życiu rodzinnym, zawodowym, w instytucjach wychowawczych, dobroczynnych, nie mówiąc już o konsumpcji czy sposobach spędzania czasu wolnego. We współczesnym świecie obok rynku dóbr i usług tworzą się odpowiedniki rynku w dziedzinach tak odległych od gospodarki, jak idee czy wierzenia religijne, gdzie jednostce gwarantuje się pełne prawo wyboru, jak na rynku konsumenta. Nie jest rzeczą złą wybór także w kwestiach ducha. Złą stronę jednak stanowi upodobnienie w funkcjonowaniu tych różnych przecież typów wyboru. Niezależnie od intencji jakichkolwiek następuje komercjalizacja aktywności w dziedzinach odległych od gospodarki. Dzieje się tak wskutek poszerzania się struktur rynku poza gospodarkę we współczesnym świecie.

Wolny podmiot orientuje się w kontaktach międzyludzkich na umowę, racjonalny wybór, maksymalizację własnej użyteczności, a nie na tradycyjne normy i więzi społeczne. Relacje między ludźmi typowe dla rynku, stają się takimi także poza rynkiem. Społeczeństwo jako całość staje się olbrzymim mega-rynkiem, targowiskiem indywidualnych egoizmów. Język rynku zastępuje tradycyjne formy porozumiewania się między ludźmi. Jest naturalnie kwestią kontrowersyjnych ocen to daleko posunięte wyizolowanie jednostki z rozmaitych wspólnot naturalnych. Z jednej strony jednostka musi polegać na własnych siłach, co ją skłania do działania, z drugiej pojawia się poczucie wykorzenienia.

Już Weber określił ten proces jako *odczarowanie świata,* tj. postępującą racjonalizację i formalizację stosunków społecznych, która prowadzi do ich urzeczowienia. Stary porządek świata z jego tajemniczością, idyllicznymi stosunkami, sentymentalizmem odchodzi w przeszłość, a ich miejsce zajmują

efektywność, zimna kalkulacja i przewidywalność. Charakterystyczna wypowiedź E. Burke'a z końca XVIII w.: *Wszystkie miłe sercu iluzje, które czyniły władzę łaskawą, a posłuszeństwo szlachetnym, które harmonizowały różne strony życia, a za sprawą naturalnej asymilacji zaszczepiały życiu politycznemu uczucia upiększające i tonujące życie towarzyskie, mają ustąpić miejsca nowemu, zdobywczemu imperium światła i rozumu. (...) Wszystkie wzniosłe idee (...) mają zostać odrzucone jako śmieszne, absurdalne i staromodne przeżytki*[451]. Weber uznał *odczarowanie świata* za zjawisko nieuchronne, choć nie krył rozczarowania jego konsekwencjami dla europejskiej kultury. Przestrzegał przed „żelazną klatką" nowoczesności, bezdusznymi regułami państwa biurokratycznego, niebezpieczeństwami nadmiernej racjonalności ekonomicznej. Jego przestrogi są lepiej rozumiane w sytuacji, gdy racjonalność wkracza w prawie każdą dziedzinę stosunków wzajemnych między ludźmi.

Samotność i poczucie wykorzenienia. Odwrotną stronę podmiotowej wolności i racjonalnych decyzji jednostki stanowi rozpad więzi, solidarności społecznej, osłabienie ładu normatywnego, wyobcowanie jednostki, samotność. Kultura Zachodu ulega przeobrażeniu. Jej sensem nie są już wartości i symbole wywodzące się z historycznego dziedzictwa, lecz wolny i racjonalny wybór jednostki. W interesującej analizie współczesnego społeczeństwa amerykańskiego Robert Putnam zwraca uwagę na postępującą niechęć Amerykanów obecnej doby do zrzeszania się, co od czasów Tocqueville'a uchodziło za typową cechę amerykańskiego sposobu życia, wręcz cnotę obywatelską. Otóż, Putnam poprzez analizę aktywności Amerykanów w kilkudziesięciu dziedzinach życia notuje stopniowy zanik tego rodzaju aspiracji. Amerykanów przestają interesować związki społeczne, coraz mniej czują się związani z rodziną, przyjaciółmi, sąsiadami, ograniczają spotkania towarzyskie, przynależność do stowarzyszeń, kościoła, coraz mniej uczestniczą w działalności politycznej, nawet na kręgielni wolą spędzać czas samotnie[452]. Można śmiało uznać, że tendencja do zamykania się we własnym indywidualnym świecie, ucieczka w prywatność, nie pojawia się jako osobliwie amerykańska cecha, lecz stanowi przejaw tendencji w kulturze Zachodu o znacznie szerszym zasięgu. Jednostce w pełni wolnej i odpowiedzialnej za swój los towarzyszy w coraz większym stopniu poczucie wykorzenienia, wyobcowania, frustracji i wycofania. Atrofia zrzeszeń zakładanych przez ludzi dla realizacji wspólnych pragnień, pasji czy interesów prowadzi do kolejnej już fazy rozluźnienia więzi między ludźmi i osłabienia tożsamości jednostki z szerszą

[451] E. Burke, *Rozważania o rewolucji we* Francji, Kraków 1994, s. 93
[452] R. D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000

społecznością. Jak daleko zaprowadzi nas ten proces atomizacji? Czy może po upływie pewnego okresu czasu wystąpi przeciw-tendencja do ponownego zawiązywania więzi i zanurzenia się we wspólnocie? Tego obecnie nie wiemy.

Kompensacyjne przywileje. Bezsiła jednostki jako nieoczekiwana konsekwencja indywidualizmu pomimo silnej presji kulturowej na osobisty sukces rodzi konsekwencje dalsze. Jednostki słabsze, a zwłaszcza słabsze zbiorowości, które czują się dyskryminowane obecnie bądź w przeszłości, wywierają nacisk na władze publiczne w celu uzyskania praw specjalnych, inaczej przywilejów jako kompensaty rzeczywistej czy domniemanej dyskryminacji. Niektóre z nich, jak zbiorowości rasowe i etniczne, kobiety, zbiorowości o odmiennej orientacji seksualnej uzyskują takie przywileje, a nacisk ze strony wielu innych grup „dyskryminowanych" trwa. W ten sposób dochodzi do samo-zaprzeczenia indywidualizmu zgodnego z prawnym sloganem: „wszystkie jednostki są równe" bądź „w obliczu prawa wszyscy są równi". Niekoniecznie jednak, skoro pewnym mniejszościom gwarantuje się prawa nadzwyczajne. Obserwujemy nawrót do wcześniejszej i dawno minionej fazy obdarzania wybranych zbiorowości społecznych przywilejami, z tym, że tym razem chodzi o zbiorowości słabsze, wymagające, jak się sądzi, unieruchomienia zasady równości jako ważnej zasady prawnej powstałej na kulturowej podstawie indywidualizmu. *Nasze społeczne zobowiązania uległy poluzowaniu, nasze nadzieje zostały zindywidualizowane, a lęki skolektywizowane*[453].

Hedonizm i zepsucie bogactwem. Wyzwolona z więzów społecznych jednostka orientuje się przede wszystkim na realizację własnych przyjemności, w czym nie ma niczego nienaturalnego, a wręcz wydaje się być niechybną konsekwencją zasady indywidualistycznej. Nieskrępowana układem społecznym jednostka, rozpatrująca własne życie w terminach racjonalnej kalkulacji, ma prawo stawiać sobie pytania w rodzaju: czy w ogólności opłacalne jest założenie rodziny?, czy warto mieć dzieci? itp. nie przejmując się zbytnio tak staroświecką wartością, jak rodzina. Tylko ociężałej tradycji zawdzięczać należy, że popularne obecnie modele rodziny jednoosobowej czy dwuosobowej bez dzieci pojawiły się relatywnie późno, a hedonistyczne nastawienia jednostek dość długo natrafiały na obyczajowe hamulce. Od pewnego czasu hamulce puściły i w tej dziedzinie. W przeszłości zmysł pracowitości i oszczędności w połączeniu z dyscypliną moralną przyczyniał się do wzrostu zasobności społeczeństw, jednak obecnie zwiększająca

[453] R. Koch, Ch. Smith, *Suicide of the West,* London-New York Continuum, s. 190

się zasobność prowadzi do upadku dyscypliny moralnej[454]. Pamiętamy, że skrajny indywidualizm wyrosły z religii kalwińskiej miał za podstawę samokontrolę jednostki uwolnionej od więzi społecznych. Samo-kontrolująca się jednostka stawała się podstawą kulturowego indywidualizmu. Późniejsza świecka ewolucja indywidualizmu poszerzała zakres swobód jednostkowych, lecz z drugiej strony podważała dyscyplinę wewnętrzną. To oderwanie, jakkolwiek w przeszłości mogło sprzyjać osiągnięciom cywilizacyjnym, to jednak obecnie jest źródłem zagrożeń dla samej kultury, w której zatracony zostaje sens. Czy ten proces zapowiada jakieś konsekwencje dla współczesnych społeczeństw zachodnich? Egoistyczny hedonizm (*Spasskultur* według określenia niemieckiego) prowadzi już obecnie do spadku ludności w Europie, a to wzbudza niepokój o przyszłość.

Depopulacja. Najpoważniejszym zagrożeniem, jakie się rysuje, jest postępująca depopulacja i starzenie się ludności. Z punktu widzenia biologicznej teorii ewolucji najważniejsze dla przetrwania gatunku są wielkość populacji i zdolność reprodukcyjna. Gdyby ten punkt widzenia zastosować do ewolucji kulturowej, to należałoby stwierdzić, że kultura zachodnia dryfuje ku unicestwieniu. Prognozy demograficzne dla społeczeństw Europy są nieubłagane, a należy stwierdzić, że są dobrze uzasadnione. Jest to jedyny kontynent, którego ludność kurczy się już obecnie, a proces wciąż narasta przy stale pogarszającej się relacji różnych grup wieku. Demografowie ilustrują tendencje nie podając przyczyn, dla których depopulacja następuje. Nie trzeba przekonywać, że przyczyny tkwią w przyjętym w kulturze systemie wartości jednostek, których nie zniewala jakieś poczucie obowiązku wobec zbiorowości. Argumentacja liberałów jeszcze z XVIII stulecia powiadamiająca, że nie należy stawiać barier dla ekspresji egoistycznych interesów jednostek, ponieważ w ostatecznym rachunku interesy te pomnażają interes zbiorowy nie we wszystkich wypadkach da się obronić. Tendencje demograficzne uświadamiają nam najlepiej zawodność tej argumentacji.

Ryzyko utraty tożsamości. Wyjściem z sytuacji demograficznej mogą się okazać fale imigrantów z zewnątrz. Problem jednak w tym, że współczesne grupy imigracyjne z krajów muzułmańskich, azjatyckich, afrykańskich, czy nawet latynoamerykańskich ani myślą, w przeciwieństwie do dawnych imigrantów żydowskich, rosyjskich, polskich itp., asymilować się w kraju osiedlenia. Kultura europejska nie jest już traktowana, co powinno martwić,

[454] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994, ss. 118-121

jako atrakcyjny system wartości. Bez odpowiedzi należy pozostawić pytania: czy w którymś momencie imigranci nie spowodują zmian tożsamości społeczeństw europejskich? Co się stanie z ukształtowanymi przez stulecia wartościami narodowymi w Europie? Czy własna kultura będzie czynnikiem dominującym, czy roztopi się w modelu wielo-etnicznego i wielo-kulturowego społeczeństwa? Jaka będzie lokalizacja przestrzenna ludności napływowej, która już obecnie kieruje się do wielkich aglomeracji przy jednoczesnym exodusie ludności rdzennej w okolice wiejskie? Jakie będą konsekwencje społeczne takiego właśnie rozmieszczenia ludności? Jak to wpłynie na charakter tożsamości wielkomiejskiej, zapewne także na rozmiary przestępczości, respektu dla prawa i społecznego porządku? Czy należy się spodziewać konfliktów na tle etnicznym i kulturowym? Czy powstaną zamknięte enklawy etniczne, getta, favele?

Kulturowy infantylizm. Kolejnym poważnym zagrożeniem jest postępujący infantylizm kulturowy. Jednostki posiadające pełnię praw ze świadomością, że prawa te należą im się z mocy urodzenia, a żadnych przy tym obowiązków wobec zbiorowości, przejawiają cechy charakterystyczne dla psychiki rozpuszczonego dziecka. Życie ludzkie sprowadzone zostaje do konsumpcji, społeczeństwo jest traktowane jako przestrzeń realizacji zachcianek jednostki. Co jednak nastąpi, gdy sytuacja ekonomiczna wymagać będzie ograniczeń? Czy jednostka zdolna będzie do poniesienia ofiar dla zbiorowości, której jest częścią? Widać wyraźnie, że społeczeństwa Zachodu nie są gotowe do indywidualnych poświęceń w imię dobra wspólnego, wprost przeciwnie, gotowe są bronić skonstruowanych w przeszłości programów ochrony społecznej, które obecnie stanowią balast dla wzrostu. A przy tym te same „rozpuszczone dzieci" mają dużo do powiedzenia na temat niezbędnej ofiarności bogatych społeczeństw europejskich wobec społeczności biednych w różnych regionach globu. Brzmi to uroczo.

Życie według poradnika. Formalnie i realnie wolna jednostka będzie, dowodzono, urządzać swoje życie zgodnie z autorytetem własnego rozumu i wykaże przy tym mnóstwo własnej inwencji twórczej. Jednakże niesłychana popularność rozmaitych poradników podpowiada, że przynajmniej własna inwencja jest w życiu ludzkim nieobecna. Poradniki uczą nas wszystkiego; i technicznych, medycznych, kucharskich sprawności, w czym wykazują społeczny pożytek, ale i tych czynności, które ludzie wykonują od wieków. Możemy opanować sztukę karmienia piersią, właściwego wychowania dziecka, rozmaitych odmian współżycia seksualnego, kindersztuby w spotkaniach towarzyskich i wielu jeszcze czynności, które kiedyś ludzie uważali za naturalne, zanim poradnik uprzytomnił

im, iż są w błędzie. Wygląda na to, że pomimo obowiązującego indywidualizmu i atmosfery wolności istnieją ludzie, którzy lubią dyktować innym, co mają robić. Liczne poradniki podpowiadają nam, jak być liderem, jak zbudować imperium finansowe z niczego, jak sprawiać dobre wrażenie na innych itp. Jeśli do tego dodać sztandarowe produkty aktywności propagandowej naszych czasów, jak niezbędność ochrony zagrożonego środowiska, walka z ociepleniem klimatu i produkty podobne, to otrzymamy w efekcie granice wolności opinii.

Refutacja chrześcijaństwa. Współczesny indywidualizm ma głęboko sięgające korzenie religijne, ale od tych korzeni z powodzeniem się odcina. Nie chodzi wyłącznie o proces naturalnej sekularyzacji, który miałby się okazać następstwem rozwoju i nowoczesności, choć i to nie jest pewne[455]. Odcinanie się od korzeni religijnych współczesnej kultury europejskiej jest, bodaj w większym stopniu niż przez naturalne procesy, powodowane przez popularny i wpływowy od Oświecenia ruch umysłowy i praktyczny, który można określić, za Hayekiem, indywidualizmem racjonalistycznym. Ruch ten odwołuje się do modelu człowieka jakoby z natury obdarzonego rozumem i przymiotami moralnymi, a wiara religijna, podobnie jak więzi, obyczaje, uprzedzenia czy przesądy mają być historycznymi naleciałościami, od których należy ludzi uwolnić. Innymi słowy, należy jednostki pozbawić oparcia w doświadczeniu historycznym jako czymś, co wykrzywiło naturę ludzką. Od czasu Oświecenia realizowany jest racjonalistyczny projekt społeczeństwa odwołujący się do rozumu i natury przeciw religii i historii. W tym nurcie powtarza się nieustannie, wbrew doświadczeniu, że człowiek pozbawiony wiary zwróci się do wiedzy naukowej, a nie np. do horoskopu, magii czy czegokolwiek jako źródła poglądu na świat.

Refutacja doświadczenia i tradycji. W każdym razie w czasach nam współczesnych indywidualizm jest niepokojąco skojarzony z ofensywą wymierzoną we wszystko, co pochodzi z doświadczenia dawnej czy bliższej tradycji, a z drugiej strony z dążnościami etatystycznymi, z przerzucaniem odpowiedzialności za swój los z jednostki na państwo. Zilustrujmy to wybranymi przykładami tyczącymi się kulturowych wzorów wychowania w rodzinie, edukacji szkolnej i ścigania przestępców.

Od tysięcy lat ludzie zajmują się wychowywaniem dzieci w rodzinach lub szerszych grupach klanowych, niewiele krócej liczy sobie historia szkolnej

[455] Teza, że w miarę postępów nowoczesności upada duch religii czy tradycji dobrze się sprawdza w Europie, ale już nie w Ameryce czy Japonii.

edukacji. W toku doświadczeń historycznych ludzie nauczyli się wymierzać sprawiedliwość naruszającym porządek złoczyńcom, czasem w sposób wyjątkowo bezwzględny ze stryczkiem włącznie. Wiadomo, że wraz z przemianami społecznymi i gospodarczymi zmieniają się instytucje rodziny, edukacji czy prawa. Ale niezależnie od tych zmian wymuszonych okolicznościami, mają też miejsce zmiany projektowane zgodnie z wolą mędrkujących reformatorów. Okazuje się wówczas, że tysiącletnie doświadczenie ludzi w wychowywaniu dzieci jest nietrafne i nic nie warte. Dzieci należy wychowywać bez stresów, bez udziału kar i dyscypliny i takie wychowanie powinno stanowić wzorzec powszechnie przyjęty. A ponadto, jak twierdzą liczne organizacje i inicjatywy na rzecz rodziny, matka nie jest najlepszym ekspertem w tej dziedzinie. Tworzy się nawet profesjonalne szkolenia dla babć. Szkoła w dawnym stylu kształciła niewłaściwie, gdyż nie wyrabiała samodzielnego sądu. Ściganie przestępców należy oczywiście do powinności państwa, ale wymiar sprawiedliwości nie może naruszać godności, jaką posiada przestępca jako człowiek. A w ogóle, być może, przestępczość jest chorobą, którą należy leczyć, a nie karać. Ponadto, nawet w więzieniach powinny zaistnieć warunki godne człowieka, gdyż więzienie w ogóle wyprowadza na złą drogę.

To wybrane przykłady z licznych dziedzin naszego życia, które poddaje się testom podpowiadanym przez rozum wbrew tradycji licznych pokoleń. Ich wspólną cechą jest, że żadne nie doprowadziło do rozwiązań, jakie przyświecały projektodawcom i okazały się one znacznie gorsze od wypracowanych przez wieki całe. Dzieci wychowane bez stresu nie sprawiają wrażenia wychowanych lepiej i nie objawiają jako dorośli zadowolenia z tego tytułu. Zapewne szkolnictwo w starym stylu stosowało zbyt brutalne metody, ale szkoła nie była wylęgarnią przemocy. Przestępcy byli w przeszłości traktowani, z pewnością, nazbyt surowo, ale też nie dochodziło do sytuacji, kiedy wymiar sprawiedliwości bierze stronę przestępcy przeciw ofierze przestępstwa. Bilans prób całkowitego (totalnego) przeobrażenia instytucji według wskazań mędrkującego rozumu nie jest korzystny, ale wysiłki nie ustają.

Rozrost państwa ponad jednostką. Oczywiście reforma instytucji, obyczajów, postaw i myśli, nie może się obejść bez udziału aparatu państwowego i zamierzenia w duchu racjonalistycznym umacniają omnipotencję państwa. Państwo włącza do swoich rozdętych zadań, jakich nigdy w przeszłości nie wypełniało, jeszcze reformę świadomości ludzkiej, w wyniku której jednostki będą gotowe akceptować wszelkie projekty zmian. Jest rzeczą interesującą, choć

nie zaskakującą, że w dobie indywidualizmu ogromnie wzrosła rola rządu centralnego. Indywidualizm współczesny wyraża się nie w wolności i autonomii, lecz w równym traktowaniu jednostek i opiece nad nimi sprawowanej przez państwo i jego agendy. Jednostka uznaje niejednokrotnie, iż posiada prawo otrzymania czegoś odgórnie i wspiera państwo, które rozdaje i rozdziela wszelkie dobrodziejstwa. W ten sposób umacnia się władza państwa i biurokracji ponad obywatelami, naturalne stosunki gospodarczo-społeczne ulegają wypaczeniu przez społeczne planowanie. Można przypuszczać, że współczesnemu człowiekowi nie zależy już na rzeczywistej, prawdziwej wolności, która powinna stanowić fundamentalną wartość egzystencjalnego bytu ludzkiego. W przeszłość odchodzi wizja naturalnego i samosterownego społeczeństwa, rozwijającego się poza kontrolą państwa.

Jurydyzacja zachowań. W przeszłości jednostka jako skrępowana przez obowiązujące obyczaje i konwenanse nie była wolna. Można było sądzić, że wraz z substytucją obyczaju przez prawo, sfera wolności jednostki się poszerza, ponieważ pozytywna regulacja zachowań zastąpiona zostaje przez regulację negatywną. Niekoniecznie jednak, gdyż po okresie liberalizacji, prawo wkracza już w sfery zastrzeżone dawniej dla obyczaju. O tym się czyta w prasie codziennej. W Wenecji wprowadzona zostaje kara grzywny dla turystów pokazujących się z gołym torsem. W Szkocji władze wprowadziły specjalne licencje dla właścicieli tradycyjnych strojów grożąc nawet więzieniem tym, którzy pokazują się w kilcie bez zezwolenia, tym razem w trosce o borsuki i wydry. Od jakiegoś czasu wprowadza się ograniczenia dla palaczy, rygory zaczynają obejmować osobników prowadzących nazbyt kaloryczny sposób odżywiania. Przykłady można mnożyć. Kiedyś nasze życie było uregulowane mocno osadzonymi obyczajami, później wmówiono nam, że warto się uwolnić od obyczajów w imię wolności i rozumu, po czym na powrót te same sfery naszego życia podlegają rygorystycznej kodyfikacji prawnej, dla której niezbędna jest, w odróżnieniu od obyczajów, rozbudowa aparatu nadzoru. Indywidualizm dochodzi stopniowo do własnego samo-zaprzeczenia. Tak chwalone swobody jednostek są coraz wyraźniej ograniczane przepisami prawnymi. Na gruncie ustawodawstwa neguje się porządek naturalny z jego normami moralnymi i społecznymi.

Jeśli się zgodzić z wysuniętymi wyżej specyfikacjami charakterystycznymi dla kultury zachodniej naszych czasów, to, sądzić wypada, jest się czym martwić. Przy tym to nie jest świadectwo popadnięcia w kryzys, jak się na ogół sądzi. Kryzys występujący w jakiejkolwiek dziedzinie życia ożywia działania w

kierunku jego przezwyciężenia. Kryzys jest traktowany jako wyzwanie, z którym należy się uporać. W wypadku obecnej kultury zachodniej mamy raczej do czynienia nie kryzysem, lecz z zapadaniem się, postępującą degeneracją. Jak się zdaje, główną przyczyną ewolucji kultury zachodniej w wersji indywidualistycznej są procesy autonomizacji jednostki wobec wspólnot przy zawężającej się samo-kontroli. Tradycyjne mechanizmy kontroli społecznej dyscyplinujące jednostkę zostały unieważnione. Wprowadzone na ich miejsce w dobie Reformacji mechanizmy dyscypliny wewnętrznej odwołujące się do transcendencji miały za podstawę ugruntowaną wiarą samokontrolę jednostki pozwalającą na wyzbycie się kontroli sprawowanej z zewnątrz przez wspólnoty i autorytety. Gdy owa samokontrola zamiera, los indywidualizmu staje się niepewny.

Źródeł schorzeń współczesnej kultury Zachodu nie należy doszukiwać się, jak to się czasem czyni, w upadku moralności. Moralne standardy współczesnego człowieka nie są gorsze niż w przeszłości. Ceni się ludzkie życie i ludzką godność, kara śmierci jest usuwana z zachodnich kodeksów karnych. Nie ma też niczego złego w tym, że ludzie gonią za zarobkiem i że osiąganie sukcesu jest podstawowym motywem działań. To napędza rozwój i powoduje wzrost dobrobytu materialnego, nigdy dotąd nie oglądany. Kultura Zachodu zapada się, ponieważ zasób wartości wspólnych wszystkim uczestnikom tej kultury, a kierujący dotąd rozwojem cywilizacyjnym, został zakwestionowany w realnym życiu mieszkańców Zachodu. Rozwojowi cywilizacyjnemu towarzyszył proces podkopywania i rewizji podstaw kulturowych. Proces ten był po części samorzutny, sprawiony przez mechanizmy rozwoju, jak również, po części, świadomie realizowany przez ważne kręgi opinii zachodniej. Oczywiście, jedną z charakterystycznych cech kultury zachodniej, w odróżnieniu od Wschodu, był od dawna sceptycyzm i krytyka założeń, na których kultura ta jest osadzona. Jednakże obecnie sceptycyzm ten rozciągnięty został do granic niewiary i poczucia braku sensu owocującego powszechnym pesymizmem skontrastowanym z optymizmem, który także był kiedyś niezwykle ważną cechą kultury zachodniej.

Zasób wartości i idei wspólnych całej kulturze zachodniej, kiedyś niezwykle pojemny i wyrastający ze wspólnego doświadczenia, został niepokojąco zredukowany. Właściwie już tylko treściowa zawartość praw człowieka stała się akceptowanym powszechnie wyróżnikiem tej kultury. Wszystko, co znajduje się poza obszarem praw jednostki nie łączy, lecz dzieli opinię na Zachodzie. I, co

ciekawe, Zachód, który utracił wiarę w wartości własne, usiłuje owe prawa ludzkie narzucić reszcie świata w hałaśliwej, choć bezsilnej propagandzie.

Zachód i Reszta

Zachód wyjątkowo silnie jest przywiązany do idei uniwersalistycznej oznajmiającej, iż wartości i wzory wykształcone przecież na Zachodzie mają zastosowanie wszędzie pod słońcem. Do takich wartości należą przede wszystkim te związane z jednostką ludzką nakazujące szacunek dla jej godności, poszanowania życia, wolności, dążenia do szczęścia itp. Uznaje się na Zachodzie, iż są to prawdy dla wszystkich ludzi oczywiste bez względu na źródło ich pochodzenia. Są też instytucje oparte na takich wartościach, które przez Zachód polecane są z nie mniejszą energią. Instytucje demokratyczne przedstawiane są pozostałemu światu jako jedyne, które mogą owe wartości uniwersalne zabezpieczyć. Podobnie rynek prezentowany jest jako jedyna instytucja gospodarcza, która jednostce daje swobodę wyboru w przedsięwzięciach ekonomicznych.

Idea uniwersalistyczna, od której kręgi zachodnie nie potrafią się uwolnić jest pochodzenia jak najbardziej chrześcijańskiego, ponieważ to chrześcijaństwo wystąpiło ze swoim przesłaniem nie do mieszkańców Zachodu, lecz do wszystkich ludów Ziemi. Również same prawa człowieka są zakorzenione na podłożu chrześcijańskim i nie są obecne w przedstawieniach odmiennych kultur. Indywidualizm chrześcijański czy anty-chrześcijański, ale z chrystianizmu się wywodzący, stanowił fundament dla ostatecznego uformowania się zbioru praw ludzkich. W misji narzucenia światu praw człowieka kontynuowana jest dawna misja nawracania na chrześcijaństwo w wersji zeświecczonej. I podobnie, jak chrystianizacji ulegały ludy o sposobie życia bliższym natury niż kultury, nie ulegały natomiast rozwinięte kultury muzułmańskie, hinduistyczne czy konfucjańskie, tak też oddziaływania praw ludzkich mają podobny przebieg.

Jednakże oczywistości dla Europejczyka i konfucjanisty czy muzułmanina są kompletnie rozbieżne. W żadnej innej kulturze indywidualizm nie miał miejsca, a jedynie zachodnia infiltracja sprawia, że kultury te stają się w pewnej mierze indywidualizmem i prawami człowieka zainfekowane. W odmiennych od zachodniej kulturach ponad jednostką stawia się zawsze wspólnotę i to jednostka winna się dostosować do wspólnoty, raczej nie na odwrót. Konfucjanizm, wiodący we Wschodniej Azji do dziś, bardzo racjonalnie uzasadnia prymat wspólnoty nad

jednostką i nie pozostawia wątpliwości, że indywidualizm i wywodzące się zeń prawa człowieka są mu bez reszty obce. Oto przykład charakterystycznego dla konfucjanizmu wywodu: *gdy moja własna osoba jest w porządku, to porządek panuje także w rodzinie, gdy w rodzinie jest porządek, panuje on także w państwie, gdy w państwie jest porządek, to porządek panuje także na świecie*[456]. Konstrukcja świata w konfucjanizmie stawia jednostkę na samym dole wszechobejmującego ładu. Jej nieroztropne działania mogą podstawy ładu zakłócić, dlatego jednostka winna być dyscyplinowana przez społeczność. Już obecnie widoczne jest, że misja zainfekowania świata prawami człowieka przedstawiana czasem poza Zachodem jako imperializm moralny Zachodu nie posiada widoków powodzenia. Co można zrobić, jeśli wielkie społeczeństwa, jak Chińczycy czy Hindusi misję tę zignorują?

Misja zaprowadzania praw jednostkowych poza naszym kręgiem kulturowym prowadzi do licznych kolizji Zachodu z przedstawicielami innych kultur. Ale jednocześnie na Zachodzie zdobyła uznanie wpływowa myśl relatywistyczna nakazująca okazywanie szacunku dla wszelkiej, nawet najbardziej prymitywnej kultury. Z jednej strony mamy szanować wzory kultur odmiennych, a z drugiej strony, lubimy pouczać przedstawicieli nawet „kultur dostojnych", jak konfucjaniści, jak mają urządzać swoje życie. Obraz *Reszty* w opiniach Zachodu jest wyjątkowo nie koherentny. Pogodzić odmienne życzenia wobec *Reszty* można tylko w ten sposób, że prawa człowieka uznaje się za wartości pochodzenia uniwersalnego jako oczywistości, imperatywy usytuowane ponad kulturami. Jest to jednak zabieg sztuczny i nieprzekonujący, zwłaszcza dla świata poza-zachodniego. Świat poza-zachodni nie stanie się indywidualistyczny i będzie interpretował prawa człowieka jako odstręczający zachodni produkt eksportowy. Wskutek trwałego oddziaływania chrześcijaństwa na Zachodzie jednostka jest autonomicznym podmiotem moralności, na Wschodzie moralność jest narzucana przez grupę.

Można się zgodzić z wymogiem szacunku dla kultur, jest to nawet postawa wielce pożądana. Kultura tworzy podłoże, które podlega transformacji w wyjątkowo powolnym tempie. To raczej rozwiązania gospodarcze, technologiczne, prawne czy polityczne należy dostosować do podłoża kulturowego niż dokonywać prób jego zmiany przy użyciu instrumentów cywilizacyjnych[457]. Wymowny jest choćby

---

[456] (red. K. Tomala), *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978-2000* Warszawa 2001, TRIO, s. 98

[457] Prawdopodobnie w Indiach po uzyskaniu niepodległości popełniono błąd dostosowując tradycyjną hinduską kulturę do zachodnich rozwiązań politycznych i gospodarczych. Skutkiem był trwały niedorozwój pomimo demokracji i gospodarczych innowacji. Od wielu lat zaobserwować można proces w

taki fakt, że nawet w feudalnej Europie pan i poddany klękali przed tym samym ołtarzem, co jest nadal niepodobieństwem w Indiach w wypadku bramina i pariasa[458]. Innowacje cywilizacyjne w kulturach odmiennych wpłyną w długim okresie na zmiany ich wzorów, lecz niekoniecznie w kierunku, jaki jest spodziewany w na Zachodzie.

Pozostając w poszanowaniu dla kultur odmiennych nie sposób nie zauważyć, że Zachód wytworzył bardziej cywilizowane rządy w różnych regionach globu niż większość ludów uwolnionych spod kontroli kolonialnej. Takie ekscesy, jak ludobójstwo w Kambodży, Birmie czy Rodezji nie byłyby możliwe pod panowaniem brytyjskim czy francuskim. Świat zawdzięcza Zachodowi znacznie więcej niż to się przyznaje na samym Zachodzie. Świat zachodni ma coś do przekazania ludziom innych kultur i warto jego doświadczenie upowszechniać. Ale nie narzucać, gdyż w ten sposób osiągniemy rezultaty odmienne od oczekiwań. Kultura Zachodu stanowi, być może, najlepszą nadzieję dla świata, lecz sprawy należy pozostawić własnemu biegowi bez narzucania naszych standardów, gdyż na tej drodze osiągniemy efekty przeciwne do zamierzeń. W Singapurze wykonuje się karę chłosty, w Japonii praktykowana jest kara śmierci. Te praktyki rodzą oburzenie na Zachodzie, natomiast w wymienionych krajach uznaje się użyteczność społeczną tego rodzaju kar. Nie należy sądzić, że presja Zachodu spowoduje zmianę tych praktyk silnie osadzonych w miejscowej kulturze. Nie istnieją też zagrożenia dla Zachodu, jeśli zrezygnuje on z misji poszerzania swoich wartości, czyli odgórnej transformacji nie-zachodnich kultur. Kultury nie walczą ze sobą, kultury się porównują. Nawet cywilizacje nie walczą, walczą ze sobą struktury zorganizowanych interesów, czyli państwa.

Zachód powinien się wyzbyć pouczeń i charakteru misyjnego wobec reszty świata, powinien natomiast przywrócić własną wiarę we własne wartości jako wyższe, choć wcale nie uniwersalne. Jeśli Europejczycy nie traktują własnej kultury jako atrakcyjnego systemu wartości, a pogrążają się raczej w ekspiacji za grzechy przeszłości, to jak można wymagać od świata, że potraktuje ten sam europejski system wartości jako godny imitacji. Od samych początków historii ludzkiej kultura jest systemem wzorów i sposobem życia, który wpajany jest członkom społeczeństwa w procesie socjalizacji. Tymczasem zgodnie z

---

odwrotnym kierunku (hinduizacja Indii) i kraj wszedł na drogę szybkiego wzrostu. Szybki wzrost gospodarczy Azji Wschodniej obecnie i w przeszłości również dokonuje się na bazie miejscowych wzorów kulturowych, zwłaszcza konfucjanizmu, z równoczesnym odrzuceniem zachodniego indywidualizmu.

[458] Ch. Hollis, *Historia jezuitów,* Warszawa 1974, s. 66

zaleceniami modnego na Zachodzie modelu wielo-kulturowego edukacja ma być nastawiona na wpajanie wartości stanowiących odejście od naszej własnej kultury definiowanej jako narzędzie dominacji i władzy w złudnym przekonaniu, że opiniotwórcze kręgi innych kultur uczynią podobnie. Na tej drodze wytwarzać by się miało międzyludzkie porozumienie, jednakże prawdopodobnie jedynie kultura zachodnia wyzbywa się własnych wzorów, tzn. własnego dziedzictwa.

W kulturze Zachodu uznano za niezbędne poszerzenie wolności poprzez świadomą ingerencję w świat natury, w tym w naturę ludzką. Inny kierunek poszerzania obszaru wolności ludzkiej jako przekraczających dotychczasowe granice to wolność od opresji i przemocy, od rodziców, szefów i wymuszeń rządu, dyskryminacji w oparciu o płeć, rasę, narodowość czy preferencje seksualne. Wolność wyboru własnej pracy, przyjaciół, religii i stylu życia. Musimy sobie uprzytomnić, że na wiele z tych wolności inne kultury są niewrażliwe.

Świat ujednolicony cywilizacyjnie przez modernizację i globalizację jest, jednak, nadal kulturowo różnorodny. Sama kultura jako system wzorów życia ma znacznie większe znaczenie niż się przypuszcza. Prosta obserwacja pewnych procesów zachodzących w różnych społeczeństwach daje o tym świadectwo. Proces instalacji instytucji demokratycznych i rynkowych powiódł się stosunkowo sprawnie po rozpadzie bloku radzieckiego w krajach bałtyckich, Polsce, Czechach, na Węgrzech itp., natomiast już na wschód od „strefy łacińskiej" jest on nadal problematyczny i, na przykładzie wewnętrznego zróżnicowania Ukrainy, można łatwo zaobserwować, dokąd sięgały wpływy kultury zachodniej. Kryteria gospodarcze, polityczne, techniczne nie wyjaśniają tych różnic, które nakładają się na wielowiekową dominację odmiennych wzorów kulturowych.

Bibliografia

Teksty i opracowania źródłowe

I.1 Okres grecko-rzymski

1. Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie* (przeł. I. Lewandowski0, t. I–II, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
2. Arystoteles, *Fizyka (p*rzekł. K. Leśniak), PWN, Warszawa 1968
3. Arystoteles, *Metafizyka* (przekł. K. Leśniak), PWN, Warszawa 1983
4. Arystoteles, *Polityka* (przekł. L. Piotrowicz), Ossolineum, Wrocław 2005
5. Cezar, *O wojnie domowej* (przeł. J. Parandowski), Czytelnik, Warszawa 1990
6. Cezar, *Wojna galijska* (przeł. E. Konik), Ossolineum, Wrocław 2004
7. Cyceron, *Pisma filozoficzne* (przekł. W. Kornatowski), t. 1-4, PWN, Warszawa 1960-63
8. Cyceron, *Wybór listów* (przeł. G. Pianko), Ossolineum, Wrocław 2004
9. Cyceron, *Wybór pism naukowych* (przeł. K. Wisłocka-Remerowa), Ossolineum, Wrocław 2006
10. Cyceron, *O państwie,* (przekł. I. Żółtowska), Antyk, Kęty 1999
11. Cyceron, *O prawach* (przekł. I. Żółtowska), Antyk, Kęty 1999
12. Kumaniecki K. (oprac.), *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, PWN, Warszawa 1977 (wybór)
13. Platon, *Dialogi* (przeł. W. Witwicki), Antyk, Kęty 1999
14. Platon,, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion* (tłum. W. Witwicki), PWN, Warszawa 1958
15. Platon, *Państwo* (przeł. W. Witwicki), Antyk, Kęty 2001
16. Platon, *Prawa,* (przekł. W. Witwicki),, Antyk, Kęty 2001
17. Platon, *Protagoras (*tłum. W. Witwicki), PWN, Warszawa 1958
18. Polibiusz, *Dzieje, t. I-II* (przekł. S. Hammer), Ossolineum, Wrocław 1957-1962
19. *Scriptores Historiae Augustae, Historycy Cesarstwa Rzymskiego: żywoty cesarzy rzymskich od Hadriana do Numeriana* (przeł. H. Szelest), Czytelnik, Warszawa 1966
20. Swetoniusz Trankwillus G., *Żywoty Cezarów*, (przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska), Ossolineum, Wrocław 2004
21. Tacyt, *Dzieła* (przekł. S. Hammer), Czytelnik, Warszawa 2004 (zawiera *Roczniki, Dzieje, Germania, Żywot Juliusza Agrykoli, Dialog o mówcach*)
22. *Trzej satyrycy rzymscy*: *Horacy, Persjusz, Juwenalis* (wybór tekstów; przekł. J. Czubek, J. Sękowski), PIW, Warszawa 1958
23. Tukidydes, *Wojna peloponeska* (przeł. K. Kumaniecki), Ossolineum, Wrocław 1991
24. Zosimos, *Nowa historia* (przeł. H. Cichocka), PAX, Warszawa 1993.

I.2 Okres chrześcijański. Ojcowie Kościoła

1. Ambroży z Mediolanu św., *Listy* (przekł. P. Nowak), tom I-II, Kraków 1997, 2003; Biblioteka Ojców Kościoła (BOK)
2. Ambroży św., *Mowy* (przekł. J. Czuj), Poznań 1939; Pisma Ojców Kościoła (POK)
3. Augustyn św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* (przekł. J. Sulowski), PAX, Warszawa 1989
4. Augustyn św., *Dialogi i pisma filozoficzne, t. I-IV* (przekł. zbiorowy), PAX, Warszawa 1953-1954
5. Augustyn św., *O państwie Bożym*, t. I-II (przekł. W. Kornatowski), PAX, Warszawa 1977
6. Augustyn św., *O procesie Pelagiusza* (tłum. i oprac. K. Obrycki), WAM, Kraków 1999
7. Augustyn św., *O Trójcy Świętej* (przekł. M. Stokowska), Znak, Kraków 1996
8. Augustyn św., *Wyznania* (przekł. Z. Kubiak), Znak, Kraków 1994
9. Boecjusz, *O pociechach filozofii i in.* (tłum. i oprac. T. Jachimowski), Poznań 1926. POK
10. Drabina J. (red.), *Chrześcijaństwo starożytne (do roku 313). Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1983
11. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich* (przekł. A. Lisiecki), WAM, Kraków 1993 (reprint z 1924; Fiszer i Majewski)
12. Gładyszewski L., Małunowiczówna L. (oprac.), *Starożytne teksty chrześcijańskie*, t. I-II, KUL, Lublin 1976, 1978
13. Ireneusz z Lyonu św., *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (przekł. M. Michalski); w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I-II, PAX, Warszawa 1975, 1982
14. Jan Chryzostom św., *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom; Przeciwko Żydom i Hellenom* (tłum. oprac. J. Iluk), WAM, Kraków 2007
15. Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów. Gethica;* w: Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, KUL, Lublin 1994
16. Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa 2001
17. Michalski M. (red.) *Antologia literatury patrystycznej*, t. I-II, PAX, Warszawa 1975, 1982
18. Orygenes *O zasadach*, (przekł. S. Kalinkowski), WAM, Kraków 1996
19. Orygenes, Przeciw Celsusowi (przekł. S. Kalinkowski), ATK, Warszawa 1986
20. Pietras H. (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1. *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, Wyd. WAM, Kraków 2001
21. Pietras H. (oprac.), *Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku*, Wyd. WAM, Kraków 2006
22. Pietras H. (red.), *Starożytny Kościół. Tablica chronologiczna. Słownik osób i dzieł. Mapa*, Wyd. WAM, Kraków 2006
23. Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, PAX, Warszawa 1999

24. Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2004: polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Homini, Kraków 2005
25. Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971
26. Tertulian, *Apologetyk* (tłum. i oprac. J. Sajdak), Poznań 1947. POK
27. Tertulian, *Wybór pism*, t I-II w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* (oprac. W. Myszor, E. Stanula, K. Obrycki), t. V, XXIX, ATK, Warszawa 1971, 1983

I.3 Średniowiecze i czasy nowożytne

1. *Akt Konfederacji* Generalnej *Warszawskiej 1573*, w: Archiwum Główne Akt Dawnych – Dokument; Polska.pl
2. Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska* (przekł. R. Grodecki), Ossolineum, Wrocław 1965
3. Anzelm św., fragmenty w: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, WP, Warszawa 2004
4. Bacon F., *Novum Organum* (przekł. J. Wikarjak), PWN, Warszawa 1955
5. Bacon F., *Nowa Atlantyda (*przekł. W. Kornatowski), Alfa, Warszawa 1995
6. Benedykt z Nursji św., *Reguła*; Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga Druga* (przekł. A. Świderkówna) Wyd. Benedyktynów, Kraków 1994
7. Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej (*przekł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski), PWN, Warszawa 1958
8. Buśko C. i in. (red.), *Procesy lokacyjne miast w Europie Środkowo-wschodniej*, WUW, Wrocław 2006
9. *Codex picturatus Balthasaris Behem. Miniatury z Kodeksu Baltazara Bohema* (w fot. J. Podleckiego; z tekstem M. Fabiańskiego), Karpaty, Kraków 2000
10. Descartes R., *Rozprawa o metodzie* (tłum. T. Boy-Żeleński), PWN, Warszawa, 1993
11. *Dictatus papae* w tłum. Jana Żuławińskiego (tekst zamieszczony w Internecie)
12. Einhard, *Życie Karola Wielkiego* (przeł. J. Parandowski), Ossolineum, Wrocław 1950
13. *Europa w średniowieczu. Wybór źródeł do historii powszechnej średniowiecza* (oprac. G. P. Bąbiak, J. Kaliszuk), Pułtusk 1996
14. Fijałkowski P. (oprac.), *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI-XVIII wiek*, ŻIH, Warszawa 1993
15. *Gminy żydowskie w dawnej Rzeczypospolitej. Wybór tekstów źródłowych* (opr. i tłum. A. Michałowska, Warszawa 2003
16. Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, t. I-II* (przekł. R. Bierzanek), PWN, Warszawa 1957
17. Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (przekł. Cz. Znamierowski), PWN, Warszawa 1954
18. Jung E. (oprac.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, PWN, Warszawa 2000
19. *Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, wst. P. Seifert, przekł. M. Pawlik, J. Zychowicz, WAM, Kraków 2002

20. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie* (przeł. Z. Rau), PWN, Warszawa 1992
21. Locke J., *List o tolerancji* (przekł. L. Joachimowicz), PWN, Warszawa 1963
22. Machiavelli N., *Historie florenckie* (przeł. K. Estreicher), PWN, Warszawa-Kraków 1990
23. Machiavelli N., *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* (przeł. C. Nanke), PIW, Warszawa 1984
24. Machiavelli N., *Wybór pism*, PIW, Warszawa, 1972
25. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju (Defensor pacis),* (przekł. W. Seńko), Antyk, Kęty 2005
26. Merle d'Aubigne J. H., *Historia reformacyi szesnastego wieku* (przekł. J. Pindor), Cieszyn 1886 (reprint)
27. *Pomniki prawa. Kodeks Hammurabiego. Prawo Salickie, Wielka Karta Wolności*, t. 1 (tłum. Edwin Rozenkranz), Miscellanea, Koszalin 1996
28. *Powieść minionych lat* (przeł. i oprac. F. Sielicki), Ossolineum, Wrocław-Kraków 1999
29. Reichard H., *Die deutschen Stadtrechte des Mittelalters*, Berlin 1930
30. Rousseau J.J., *Umowa społeczna* (przekł. A. Peretiatkowicz), PWN, Warszawa 1966
31. Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społeczne* (przekł. H. Elzenberg), PWN, Warszawa 1956
32. *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, w: Stu*dia Polonica Historiae Urbanae*, t. 1-2, Toruń 1996.
33. Szczucki L. (red.), *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, PWN, Warszawa 1972
34. *Średniowiecze powszechne od VI do połowy XV wieku. Wykaz tekstów źródłowych* (red. G. Labuda), Wyd. Poznańskie, Poznań 1990
35. Tomasz św., *Dzieła wybrane* (przekł. J. Salij i in.), Antyk, Kęty 1999
36. Voltaire, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* (przekł, oprac. Z. Ryłko, Adolf Sowiński), PIW, Warszawa 1988

II. Opracowania, monografie

1. Acton J.E., *Historia wolności. Wybór esejów* (przeł. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak), Znak, Kraków 1995
2. Altaner B., Stuiber A, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła* (przeł. P. Pachciarek), PAX, Warszawa 1990
3. Amsterdamski S., *Nauka*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze* (red. A. Kłoskowska), Hector, Wrocław 1991
4. *Antynomie wolności* (przekł. zbior.), KiW, Warszawa 1966
5. Arrighi G., Ahmad I., Miin-wen Shih, *Zmierzch zachodnich hegemonii*, w: http://www.uni.wroc.pl/~turowski/beyondhegemon.htm
6. Aronson E., *Człowiek istota społeczna* (przekł. J. Radzicki), PWN, Warszawa 1995
7. Assorodobraj N., *Początki klasy robotniczej,* SW Czytelnik, Warszawa 1946
8. Auerbach E., *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu, t. I-II* (przeł. Z. Żabicki), PIW, Warszawa 1968

9. Bagby P., *Kultura i historia* (przekł. J. Jedlicki), PIW, Warszawa 1975
10. Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego,* t. I-IV, ATK, Warszawa 1992
11. Baszkiewicz J., *Młodość uniwersytetu*. WP, Warszawa 1963
12. Bauer O., *Bolschewismus oder Sozialdemokratie*, Verlag der Viener Volksbuchhandlung, Vien 1920 ; polski przekład *Bolszewizm a socjalna demokracja*, Warszawa 1926.
13. Bell D. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* (przeł. S. Amsterdamski), PWN, Warszawa 1994
14. Bendix R., *Max Weber. Portret uczonego* (przekł. K. Jakubowicz), PWN, Warszawa 1975
15. Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskie* (przekł. E. Klekot), PIW, Warszawa 1999
16. Benedict R., *Wzory kultury (*przekł. J. Prokopiuk), PIW, Warszawa 1966
17. Berlin I., *Cztery eseje o wolności* (przeł. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński), Zysk i S-ka, Poznań 2000
18. Berman H.J., *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej* (przeł. S. Amsterdamski), PWN, Warszawa 1995
19. Berschin W., *Grecko-łacińskie Średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy* (przeł. K. Liman), TUM, Gniezno 2003
20. Besancon A., *Granice Europy, w:* Europa nr 5/2004
21. Bieńkowska E., *Spór o dziedzictwo europejskie: między świętym a świeckim,* W.A.B. Warszawa 1999
22. Bloch M., *Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej* (przekł. J. M. Kłoczowski), Wolumen, Warszawa 1998
23. Bloch M., *Społeczeństwo feudalne* (przekł. E. Bąkowska), PIW, Warszawa 1981
24. Braudel F., *Gramatyka cywilizacji* (przekł. H. Igalson-Tygielska), Ofic. Nauk., Warszawa 2006
25. Braudel F., *Historia i trwanie* (przekł. B. Geremek), Czytelnik, Warszawa 1971
26. Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek,* t. I-III (przekł. zbiorowy), PIW, Warszawa 1992
27. Braudel F., *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I-II (przekł. T. Mrówczyński i M. Ochab), KiW, Warszawa 2004
28. Bruckner A., *Dzieje kultury polskiej, t. I-III,* KiW, Warszawa 1957
29. Burckhardt J., *Czasy Konstantyna Wielkiego* (przekł. P. Hertz), PIW, Warszawa 1992
30. Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (przekł. M. Kreczkowska), PIW, Warszawa 1965
31. Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji* (przeł. D. Lachowska), Znak, Kraków 1994
32. Bursche E., *Historia konkordatów*, Universitas, Kraków 1996
33. Butterfield H., *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800* (przekł. H. Krahelska), PWN, Warszawa 1963
34. Buzek A, *Historia Kościoła,* Strażnica Ewangeliczna, Warszawa 1957
35. Camphausen H. von *Ojcowie Kościoła* (przekł. K. Wierszyłowski), Cyklady, Warszawa 1998

36. Cardini F., Montesano M., *Historia Inkwizycji*, (przekł. E. Łukaszyk), WAM, Warszawa 2008
37. Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury: uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej (*przeł. A. Tanalska-Duleba, PIW, Warszawa 1994
38. Cochrane Ch. N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Studium myśli i czynu od Augusta do Augustyna* (przekł. G. Pianko), PAX, Warszawa 1960
39. Cooley Ch. H., *Social Organization: a Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Sons, New York 1909
40. Craughwell T.J., *Jak najazdy barbarzyńców ukształtowały współczesny świat* (przeł. U. Kowalczyk), PWN, Warszawa 2009
41. Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. I-II (przekł. S. Łypacewicz), PAX, Warszawa 1960
42. Czarnowski S., *Ludzie zbędni w służbie przemocy, w: Dzieła, t. II,* PWN, Warszawa 1956
43. Czartoryski P., *Średniowiecze*, w: *Historia nauki polskiej* (red. B. Suchodolski), t. 1, Ossolineum, Wrocław-Warszawa 1970
44. Dawson Ch., *Formowanie się chrześcijaństwa* (przekł. J. Marzęcki), PAX, Warszawa 1969
45. Dawson Ch., *Postęp i religia* (przekł. H. Bednarek), PAX, Warszawa 1958
46. Dawson Ch., *Religia i kultura* (przekł. J. W. Zielińska), PAX, Warszawa 1958
47. Dawson Ch., *Religia i powstanie kultury zachodniej* (przekł. S. Ławicki), PAX, Warszawa 1958
48. Dawson Ch., *Tworzenie się Europy* (przekł. J. W. Zielińska), PAX, Warszawa 2000
49. Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.,* t. I-II (przeł. J. M. Kłoczowski), PAX, Warszawa 1986
50. Derczyński Wł, Jasińska-Kania A., Szacki J. (red.), *Elementy teorii socjologicznych* (przekł. zbiorowy), PWN, Warszawa 1975
51. Diamond J., *Strzelby, zarazki, maszyny: losy ludzkich społeczeństw* (przeł. M. Konarzewski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000
52. Dowley T. (red.), *Historia chrześcijaństwa* (przekł. T. Szafrański), OW Vocatio, Warszawa, 2002
53. Drączkowski F., *Patrologia*, Bernardinum, Pelplin-Lublin 1998
54. Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii* (przekł. A. Zadrożyńska), PWN, Warszawa 1990
55. Durkheim E., *O podziale pracy społecznej* (przeł. K. Wakar), PWN, Warszawa 1999
56. Durkheim E., *Próba określenia zjawisk religijnych*, (przekł. St. Brzozowski), Warszawa 1903
57. Dylus A. (red.), *Europa. Fundamenty jedności*, ATK, Warszawa 1998
58. Eliade M., *Sacrum i profanum: o istocie religijności* (przeł. R. Reszke), KR, Warszawa 1999
59. Elliot T. S., *Chrześcijaństwo, kultura, polityka* (przekł. P. Kimla), WUW, Warszawa 2007
60. Ehrlich S., *Refleksje o dwóch prawniczych kulturach: europejskiej i japońskiej*, „Państwo i Prawo” 6/1987

61. Evans-Pritchard E. E., *Social Anthropology and Other Essays*, The Free Press, New York 1951
62. Faber G., *Merowingowie i Karolingowie* (przekł. Z. Jaworski), PIW, Warszawa 1994
63. Fairbank J.K., *Historia Chin. Nowe spojrzenie.* (przekł. T. Bechowska, Z. Słupski), Marabut, Warszawa-Gdańsk 2003
64. Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Nomos, Kraków 2003
65. Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1998
66. Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (przekł. H. Kęszycka), PIW, Warszawa 1987
67. Fromm E., *Ucieczka od wolności* (przeł. O i A. Ziemilscy), Czytelnik, Warszawa 1977
68. Fukuyama F., *Wielki Wstrząs*; *natura ludzka a odbudowa porządku społecznego* (przekł. H. Komorowska, K. Dorosz), Politeja, Warszawa 2000
69. Gawlikowski K. Potocka E., *Korea, doświadczenia i perspektywy*, Marszałek, Toruń 2001
70. Gawlikowski K., *Prawa człowieka z perspektywy azjatyckiej*, *Azja –Pacyfik*, nr 1 (1998)
71. Gawlikowski K., *Proces okcydentalizacji Chin oraz innych krajów Azji Wschodniej i ich stosunek do cywilizacji zachodniej*, w. *Wietnamczycy: systemy wartości – stereotypy Zachodu*, Scholar, Warszawa 2004
72. Gawlikowski K., *Religijność chińska: uwagi o innej cywilizacji*, w: Azja-Pacyfik, t. 6/2003
73. Gibbon E., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie*, (przekł. I. Szymańska), PIW, Warszawa 2000
74. Gibbon E., *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* t. I-II, PIW, (przekł. Z. Kierszys, S. Kryński), Warszawa 1995
75. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (przekł. S. Zalewski), PAX, Warszawa 1987
76. Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna* (przekł. Z. Jakimiak), PAX, Warszawa 1953
77. Grabarczyk T., Na gardle karanie. Kara śmierci w średniowiecznej Polsce, DiG, Warszawa 2008
78. Grant E., *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej* (przekł. T. Szafrański)), Prószyński i S-ka, Warszawa 2005
79. Grzegorczyk A., *Europa, odkrywanie sensu istnienia*, UKSW, Warszawa 2001
80. Halecki O., *Historia Europy - jej granice i podziały*, IEŚW, Lublin 1994
81. Hall A. R., *Rewolucja naukowa. 1500-1800* (przekł. T. Zembrzuski), PAX, Warszawa 1966
82. Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan* (przeł. A. Guryn, U. Sudolska), PAX, Warszawa 1990
83. Harrison L.E., Huntington S.P. (red.), *Kultura ma znaczenie: jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (przeł. S. Dymczyk), Zysk i S-ka, Poznań 2003
84. Hayek F. A., *Droga do zniewolenia* (przeł. M. Kuniński), Arkana, Kraków 1996

85. Hayek F. A., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny* (przeł. G. Łuczkiewicz), Znak, Kraków 1998
86. Hayek F. A., *Konstytucja wolności* (przeł. J. Stawiński), Wers, Warszawa, Wrocław 1987
87. Herskovits M. J., *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology,* Knopf, New York 1948
88. Hertz kulturze., *Żydzi w kulturze polskiej*, Bibl. Więzi t. 57, Warszawa, 1988
89. Hollis Ch., *Historia jezuitów* (przeł. J.S. Łoś), PAX, Warszawa 1974
90. Holzwarth F.J., *Wielcy scholastycy XIII wieku;* http://www.ultramontes.pl/holzwarth_wielcy_scholastycy.htm
91. Hooykaas R., *Religia i powstanie nowożytnej nauki* (przekł. St. Ławicki), PAX, Warszawa 1975
92. Hryniewicz J. T., *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego.* Scholar, Warszawa 2004
93. Huizinga J., *Jesień Średniowiecza* (przekł. T. Brzostowski), PIW, Warszawa 2005
94. Hume D., *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii* (przekł. A. Hochfeldowa), PWN, Warszawa 1962
95. Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (przekł. H. Jankowska), Muza, Warszawa 2004
96. Jaki S., *Zbawca nauki* (przeł. D. Ściepuro), W drodze, Poznań 1994
97. Jakowenko N., *Historia Ukrainy. Od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, (przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska), KUL, Lublin 2000**.**
98. Johnson P., *Historia chrześcijaństwa* (przekł. L. Engelking i in.), Atext, Gdańsk 1993
99. Johnson P., *Historia Żydów* (przekł. M. Gody i in.), Platan, Kraków 1993
100. Johnson P., *Krótka historia Renesansu* (przekł. J. Włodarczyk), Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2004
101. Johnson P., *Narodziny nowoczesności* (przekł. M. Iwińska i in.), Marabut, Gdańsk 1995
102. Johnson P., *Papiestwo. XX wieków historii* (przekł. T. Szafrański), PAX, Warszawa 1998
103. Kamiński I.C., *Słuszność i prawo – Studia prawno- porównawcze,* Wolters Kluwer, Kraków 2003
104. Kamocki J, *Etnologia ludów pozaeuropejskich*, Universitas, Kraków 2003
105. Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga* (przekł. M. Derewiecki), Antyk, Kęty 2004
106. Kant I., *Krytyka czystego rozumu* (przekł. R. Ingarden), PWN, Warszawa 1957
107. Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny* (przeł. F. Przybylak), WUW, Wrocław 1992
108. Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa* (przekł. zbior.), WAM, Kraków 2006
109. Kelly J.N.D., *Encyklopedia Papieży* (przekł. T. Szafrański), PIW, Warszawa 2006
110. Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej* (przekł. J. Mrukówna), PAX, Warszawa 1988

111. Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata,* Czytelnik, Warszawa 1987
112. Kłodkowski P., *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych,* Znak, Kraków 2002
113. Koch R., Smith Ch., *Suicide of the West,* Continuum, London-New York 2006
114. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu* t. 1-3, Kultura, Paryż 1976-1978
115. Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965
116. Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967
117. Kołakowski L., *Obecność mitu,* Pruszyński i S-ka, Warszawa 1997
118. Koneczny F., *O cywilizację łacińską*, Onion, Gliwice 1999
119. Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, WAM, Kraków 1996
120. Kość A., *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, KUL, Lublin 2001
121. Kuhn T.S., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu* (przeł. S. Amsterdamski)**,** PWN, Warszawa 1966
122. Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych (*przekł.. H. Ostromęcka), PWN, Warszawa 1966
123. Landes D. S., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy* (przekł. H. Jankowska), Muza, Warszawa 2005
124. Le Goff J. (red.), *Człowiek średniowiecza* (przekł. M. Radożycka-Paoletti), Volumen, Warszawa-Gdańsk 1996
125. Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, (przekł. E. Bąkowska), Czytelnik, Warszawa 1966
126. Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy* (przekł. H. Szamańska-Grossowa), Volumen, Warszawa 1994
127. Le Goff J., *Naodziny czyśćca* (przekł. K. Kocjan), Warszawa 1997 PIW
128. Le Goff J., *Sakiewka i życie: gospodarka i religia w Średniowieczu* (przekł. H. Zaremska), Marabut, Gdańsk 1995
129. Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni* (przekł. M. Radożycka-Paoletti), Volumen, Warszawa 1997
130. Le Goff J., *Święty Franciszek z Asyżu* (przekł. J. Guze), Czytelnik, Warszawa 2001
131. Le Goff J., *Święty Ludwik*, (przekł. K. Marczewska), Volumen, Warszawa 2001
132. Legutko R., *Dlaczego nie lubię liberalizmu*, w: Europa 48/2005
133. Leszczyński A., *Sejm Żydów Korony 1623-1764*, ŻIH, Warszawa 1994
134. Leszczyński L., *Japonia. Kontynuacje i negacje*, UMCS, Lublin 1994
135. Lewis B., *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu.* (przekł. J. Kozłowska) Dialog, Warszawa 2003
136. Mahathir bin Mohamad, *Rozważania o wartościach azjatyckich*, „Azja – Pacyfik”, t. 2/1999
137. Man H. de, *O psychologii socjalizmu*, Warszawa 1937 Rój
138. Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, (przekł. A. Rażniewski), PWN, Warszawa 1974

139. Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej,* WP, Warszawa 1974
140. Maritain J., *Religia i kultura* (przeł. H. Wężyk-Widawska), Fronda, Warszawa 2007
141. Maritain J., *Pisma filozoficzne* (przeł. J. Fenrychowa), Znak, Kraków 1988
142. Mathieu-Rosay J., *Prawdziwe dzieje papieży – od Królestwa Niebieskiego do królestw doczesnych* (przekł. K. Szeżyńska-Maćkowiak), Da Capo, Warszawa 1995
143. Mazurkiewicz R. (oprac.), *Zrozumieć średniowiecze*, Biblos, Tarnów 1994
144. Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (przekł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski), PWN, Warszawa 1982
145. Michalski K. (red.), *Społeczeństwo liberalne*, Znak, Kraków 1996
146. Mikołajczak A. W., *Łacina w kulturze polskiej*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999
147. Milgram S., *Nationality and conformity, w: Scientific American* 205(5)/1961
148. Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności* (przeł. M. M. Ossowska, A. Kurlandzka) PWN, Warszawa 1959
149. Modzelewski K., *Barbarzyńska Europa,* Iskry, Warszawa 2004
150. Monteskiusz, *O duchu praw,* t. I-II (przekł. T. Boy-Żeleński), F. Choesick, Warszawa 1927
151. Monteskiusz, *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej*, wyd. pol. 1762
152. Mumford L., *Technika i cywilizacja. Historia maszyny i jej wpływ na cywilizację* (przekł. E. Denecka), KiW, Warszawa 1966
153. Mundy J.H., *Europa średniowieczna: 1150-1309* (przekł. R. Sodół), PIW, Warszawa 2001
154. Myszor W., *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005
155. Needham J., *Wielkie miareczkowanie* (przekł. I. Kałużyńska), PIW, Warszawa 1984
156. Nisbet R., *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development,* Oxford Uni. Press, N. York 1969
157. Noël J.-F., *Święte Cesarstwo* (przekł. M. Żerańska), Volumen, Warszawa 1998
158. Olszewski W., *Chiny – zarys kultury*, wyd. UAM, Poznań 2003
159. Ostrogorski, G., *Dzieje Bizancjum* (przeł. H. Evert-Kappesowa), PWN, Warszawa 1967
160. Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986
161. Ossowski S., *Trzy koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań,* w: *Dzieła,* t. IV, PWN, Warszawa 1967
162. Piekarczyk S., *Mitologia germańska*, WAF, Warszawa 1979
163. Pimpaneau J., *Chiny, kultura i tradycje* (przeł. I. Kałużyńska), Dialog, Warszawa 2001
164. Pirenne H., *Medieval Cities. Their Origins and the Revival of Trade*, Princeton University Press, Princeton 1925

165. Piwko S., *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, SGPiS, Warszawa 1987
166. Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło,* Semper, Warszawa 1995
167. Pomian K., *Europa i jej narody*, PIW, Warszawa 1992
168. Purchla J., *Kraków i Lwów w cywilizacji europejskiej*, Antykwa, Kraków 2003
169. Putnam R.D., *Samotna gra w kręgle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych* (przeł. P. Sadura, S. Szymański), Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008
170. Riché P., *Karolingowie. Ród, który stworzył Europę* (przekł. A. Kuryś), Volumen, Warszawa 1997
171. Rops D., *Kościół pierwszych wieków* (przekł. K. Ostrowska), PAX, Warszawa 1968
172. Rops D., *Kościół wczesnego Średniowiecza* (przekł. zbiorowy), PAX, Warszawa 1969
173. Rops D., *Od Abrahama do Chrystusa* (przekł. Z. Starowieyska-Morstinowa), PAX, Warszawa 1955
174. Rot H. (red.), *Główne kultury prawne współczesnego świata*, PWN, Warszawa 1995
175. Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych, t. I-III* (przekł. J. Schwakopf), PIW, Warszawa 1987
176. Runciman S., *Manicheizm średniowieczny* (przekł. J. Prokopiuk, B. Zborski), Książnica, Katowice 2007
177. Runciman S., *Nieszpory sycylijskie. Dzieje świata śródziemnomorskiego w drugiej połowie XIII wieku* (przekł. Ł. Modelski, O. Tyciński), Książnica, Katowice 2007
178. Runciman S., *Teokracja bizantyjska* (przekł. M. Radożycka-Paoletti), Książnica, Katowice 2008
179. Runciman S., *Upadek Konstantynopola: 1453* (przekł. A. Dębnicki), PWN, Warszawa 1968
180. Russel B., *Mądrość Zachodu* (przekł. W. Jacórzyński, M. Wichrowski), Penta, Warszawa 1995
181. *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań. XVI-XVIII w.* (praca zbiorowa), DiG, Warszawa 2008
182. Samsonowicz H., *Długi wiek X. Z dziejów powstawania Europy,* Poznańskie Tow. Przyjaciół Nauk, Poznań 2002
183. Samsonowicz H., *Życie miasta średniowiecznego,* WP, Poznań 2006
184. Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności* (przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski), WAM, Kraków 2004
185. Schatz K., *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła* (przekł. J. Zakrzewski), WAM, Kraków 2001
186. Senger B., *Święty Benedykt* (przeł. J.K. Majewski), PAX, Warszawa 1981
187. Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Antyk, Kęty 2001
188. Sombart W., *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Munchen-Lepzig 1928, t. II: *Der moderne Kapitalismus, Vol. 2: Das europäische Wirtschaftsleben im Zeitalter des Frühkapitalismus*

189. Shaugnessy E. L. (red.), *Chiny – Kraj niebiańskiego smoka: kultura, filozofia, religia, nauka, sztuka, architektura, dziedzictwo czterech tysięcy lat* (A.K. Maleszko, B. Mierzejewska), Horyzont, Warszawa 2001
190. Spengler O., *Zmierzch Zachodu* (przekł. J. Marzęcki), KR, Warszawa 2001
191. Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, PIW, Warszawa 1987
192. Strzelczyk J., *Otton III*, Ossolineum, Wrocław 2000
193. Suzuki T., *Proces modernizacji w Azji a tradycje kultury prawnej*, „Państwo i Prawo" 6/1998
194. Szacki J. (red.), *Ani książę, ani kupiec: obywatel: idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej* (przekł. zbior.), Znak, Kraków 1997
195. Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2003
196. Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, wyd. UJ, Kraków 2001
197. Świeżawski S., *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960
198. Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit – upadek – relikty*, WP, Warszawa 1978
199. Tazbir J., *Okrucieństwo w nowożytnej Europie,* Universitas, Kraków 2000
200. Tazbir J., *Państwo bez stosów i inne szkice*, Universitas, Kraków 2000
201. Tazbir J., *Polacy na Kremlu i inne historyje*, Iskry, Warszawa 2005
202. Tazbir J., *Reformacja – kontrreformacja - tolerancja*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1996
203. Tazbir J., *Sarmaci i świat,* Universitas, Kraków 2001
204. Tazbir J., *Studia nad kulturą staropolską,* Universitas, Kraków 2001
205. Tazbir J., *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, KiW, Warszawa 1980
206. Temple R., *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków* (przeł. J. Świercz), Ars Polona, Warszawa 1996
207. Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja* (przeł. H. Szumańska-Grossowa), Czytelnik, Warszawa 1970
208. Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce* (przeł. B. Janicka, M. Król), PIW, Warszawa 1976
209. Toennies F., *Wspólnota i stowarzyszenie* (przeł. M. Łukasiewicz), PWN, Warszawa 1988
210. Tokarczyk R., *Współczesne kultury prawne,* Wolters Kluwer, Kraków 2007
211. Tollet D., *Historia Żydów w Polsce od XVI wieku do rozbiorów*, (tłum. D. Zamoyska), PWN, Warszawa 1999
212. Tomala K., Gawlikowski K. (red.), *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978-2000*, Trio, Warszawa 2001
213. Toynbee A., *Cywilizacja w czasie próby* (przekł. W. Madej), Przedświt, Warszawa 1991
214. Troeltsch E., *Soziallehren der christlichen Kirche und Gruppen*, J.C.B. Mohr [Siebeck], Tubingen 1912
215. Tu Wei-Ming, *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*, w: S. Krieger, R. Trautzettel (ed.), *Confucianism and the Modernization of China*, Hase & Koehler Verlag, Mainz 1991

216. Tu Wei-ming, *Humanizm konfucjański a demokracja*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie; rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak – Fundacja Batorego, Kraków – Warszawa 1994
217. Tymieniecki K. (red.), *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia, t. I-II*, PWN, Poznań 1962
218. Tyszkiewicz L.A., *Barbarzyńcy w Europie. Studia z późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, WUW, Wrocław 2007
219. Uhlig H., *Jedwabny szlak: kultury antyku między Chinami a Rzymem* (przeł. J. Danecki), PIW, Warszawa 1996
220. VigueurJ.-C M., *Rycerze i mieszczanie. Wojna, konflikty i społeczeństwo w średniowiecznych Włoszech. XII-XIII wiek* (przekł. A. Gabryś), PWN, Warszawa 2008
221. Voegelin E., *Lud Boży* (przekł. M. Umińska), OMP, Warszawa 1994
222. Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa, PWN, 1996
223. Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, PWN, Warszawa 1964
224. Wasiljew L., *Kulty, religie i tradycje Chin* (przeł. A. Bogdański), PIW, Warszawa 1973
225. Weber A., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, Munchen 1950
226. Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych. T. 1 Taoizm i Konfucjanizm* (przekł. T. Zatorski), *T. 2 Hinduizm i buddyzm* (przekł. G. Sowiński), *T. 3 Starożytny judaizm* (przekł. D. Motak), Nomos, Kraków 2000
227. Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, (przeł. J. Niziński), Test, Lublin 1994
228. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo* (przekł. D. Lachowska), PWN, Warszawa 2002
229. Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, (przekł. A. Kopacki, P. Debel), Znak, Kraków 1998
230. Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie* (przekł. M. Holona), Wyd. Poznańskie, Poznań 2004
231. Weber M., *Szkice z socjologii religii* (przekł. J. Prokopiuk), KiW, Warszawa 1984
232. Whitehead A. N., *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York 1961
233. Whitehead A. N., *Rodowód nowożytnej nauki*, (przekł. M. Kozłowski i M. Pieńkowski OP, Znak, Kraków 1987
234. Whitehead A. N., *Science and the Modem World*, Mentor Book, New York 1964
235. Winkler H.A., *Długa droga na Zachód*, t. I-II (przekł. zbior.), WUW, Wrocław 2007
236. Wittfogel K. A., *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego* (przekł. zbior.), Wyd. Adam Marszałek Toruń 2004
237. Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Wyd. A. Marszałek, Toruń 2002
238. Ziółek P., *Idea Imperium*, PWN, Warszawa 1997
239. Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, PWN, Warszawa 1993

240. Życiński J., *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, KUL, Lublin 2000
241. Życiński J. (red.), *Sprawa Galileusza,* Znak, Kraków 1991
242. Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna, t I-II,* Znak, Kraków 1985/1988
243. Żywczyński M., *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, PAX, Warszawa 1985

Indeks rzeczowy

A

administracja, urzędnicy państwowi, mandaryni 27, 30, 34, 47, 49, 59, 74, 106, 112, 144-145, 148-151, 153, 158-159, 161-163, 171-172, 189, 232
alchemia 221, 227
amfiktionia 48
anachoreta, eremita 38
anomia 13, 32, 110
Antychryst (Szatan) 37, 41, 68, 72, 75, 88, 125
antyczna spuścizna (świat grecko-rzymski, cesarstwo rzymskie) 4, 19, 23-46, 63, 70-71, 74, 82-83, 90-93, 96, 98, 100, 123, 125, 127-128, 132, 138, 140, 142, 144, 146, 154-155, 163, 176-178, 185-186, 192, 195, 197, 199-200, 216, 218, 223, 225, 246
antypapież 49
apologia, apologetyka 52, 59
apokryzjariusz (legat) 53
apostoł 50, 57, 60
arete 27
arystotelizm 26, 86, 98, 215, 220, 224-226, 229, 232, 238-239
asceza 62, 85, 130-131, 182
atomizacja 111, 254
autonomia (jednostki, miast, Kościoła, myślenia itp.) 14, 59, 63, 80, 83, 101-102, 111, 120-121, 143, 145, 147, 150, 153-155, 157-158, 160-167, 169-173, 180, 185-187, 198-199, 219, 229, 233-234, 239-240, 243-244, 247-248, 261, 264
autorytet (religijny itp.) 3-4, 14-15, 34, 43, 45-46, 52, 70, 75, 87, 89, 98-99, 101, 112, 118, 120, 137, 139, 145, 150-151, 185-186, 188-189, 197, 200, 211, 215-217, 219, 224, 235, 238, 248-249, 251, 257, 261

B

bałwochwalstwo (idolatria) 35-36, 41, 61
barbarzyńcy (Germanie, Słowianie) 4, 29, 38-39, 53-64, 67, 70-71, 74-75, 93, 146, 195-196
bariery społeczne 78, 82
bizantyjska tradycja, kultura 13, 19, 44-45, 63, 65, 67-68, 71, 78-79, 87, 98, 143, 150, 185, 197, 208, 243
bractwa (konfraternie) 103-104, 156-157, 161, 168, 178, 201
buddyzm 101, 112-113, 232, 247
bushi, *bushido* 106

C

cechy 77, 103, 110, 156-157, 161-162, 164, 166-169, 171-172, 174, 176-179, 201, 231, 233
cel kulturowy 12-13, 19-20, 29-33, 117, 122-124, 129, 131-132, 251
cezaropapizm 45, 65, 98, 243
Chartres-szkoła 216, 223, 235

charyzma 58, 66, 86
Christianitas 19, 25, 34-41, 66-70, 72-73, 76-77
chrystianizacja 6, 41, 55-56, 61-64, 67, 73, 75, 92, 123, 238, 263
chrześcijaństwo 3-5, 10-11, 13-15, 17-23, 25-26, 34-35, 38-39, 41, 46, 52, 54-55, 57, 59-64, 66-68, 70-86, 88-94, 96-101, 113-116, 119-124, 127, 130, 137, 139-142, 148, 154-155, 159-160, 186, 192-193, 197, 199-201, 204, 206-208, 218, 221, 223-225, 227, 240, 242-247, 262-264
cywilizacja 5-11, 15, 17-18, 20-22, 25, 29, 31, 33, 39, 55-56, 63, 67, 70, 77-79, 85-87, 93-95, 97, 99, 102, 112, 140-147, 151-153, 158, 160, 180, 185-187, 193, 196, 211, 213, 228, 231-232, 240, 242-247, 250-251, 255, 261, 264-266

D

dajmio 79, 106, 112
despotyzm 145-147, 154
dominium mundi 69
dwuwładza, dwa miecze chrześcijaństwa 47, 54, 64-65, 68-69, 98, 151, 206
  konstantyński wzór 42
  teodozjański wzór 43-44
  walentyniański wzór 43
dysputy (*questiones disputates*) 235-238
dziedzictwo (podłoże) kulturowe 5-7, 10, 14, 18, 35, 42, 70, 73, 77, 88, 93-95, 99, 141, 185, 242, 244-246, 254, 261, 264-265
dziesięcina 47

E

edykt mediolański 39, 42, 47
etos 3
  gospodarczy 21, 128-130, 137, 180-183, 250
  rycerski 60, 71, 125-127
ewolucja 3, 14, 22, 28, 45, 82, 97, 100-101, 104, 115, 122, 133, 135, 161-163, 168-169, 175, 179, 182, 184, 186, 193, 196-197, 204, 208, 210-211, 227, 229, 237, 243-244, 255-256, 261

F

fanatyzm 91
Filioque 58
Frankowie 58-61, 66, 68, 144, 194-195
funkcjonalna presja12-13, 18-20, 29, 31-32, 131-133

G

gildie 156, 168, 174, 178
gnoza (gnostycyzm) 50
Goci (Wizygoci, Ostrogoci) 55-58, 71, 195
Gracjana Dekret 201, 209

H

heretycy (herezje), dysydenci 11, 44, 50, 52, 58, 61, 63, 65, 67, 75, 84-87, 89, 91, 96, 118, 121, 124-125, 151, 202, 211, 224
hierarchia, hierarchia społeczna 12, 20, 65, 75, 79-81, 84, 96-98, 101, 105, 112-113, 186-187, 189-190, 192-193
hinduizm (kultura Indii) 6, 112, 240, 263-264
Hunowie 53, 55

I

immanencja 89-90, 100, 198
indywidualizm (orientacja indywidualistyczna) 3, 5, 11, 14-15, 18-19, 21, 88, 90, 100-103, 109, 111-112, 114-115, 119-120, 122, 128, 133-140, 178, 242-243, 245, 249-252, 254-255, 257-258, 260-261, 263-264
indywidualizacji proces 90, 109, 111, 133, 247-248
indywidualne wolności (swobody) 14, 108-109, 149, 161, 164-165, 175-176, 178, 180, 191, 202, 246-248, 255, 261
inkwizycja 75, 89, 121, 151
innowacja 4, 7-9, 11, 41, 65, 78, 112, 132, 154, 162, 172-175, 178, 182, 212, 217, 237, 248, 264
innowiercy 99, 108
instytucjonalizacja 15, 46, 84-85, 88, 180, 197
integracja, dezintegracja społeczna 9, 16, 19, 41, 103, 105, 134
inwestytura 158, 201, 206-207
islam (muzułmanie, saraceni, kultura muzułmańska) 6-8, 61, 67-68, 84-85, 88, 94, 97-98, 100, 115-116, 122, 150, 181, 184-185, 187, 193, 207, 224-225, 232, 240, 243, 263

J

jedność (tożsamość) kulturowa 4, 18-19, 67, 70, 76-77, 79-84, 97, 99, 103, 242, 262
judaizm (religia, kultura żydowska) 33-35, 43-44, 47, 49, 88, 91, 96-97, 115-116, 151, 187, 243
    Żydzi 34-35, 44-45, 47-48, 61, 67-68, 77, 80, 84, 89, 151, 155-156, 176-177, 179-181, 184-185, 232
jurydyki 177
jurydyzacja 245
juryści, (justycjariusze, legiści, prawnicy) 69, 150, 184-187, 191, 196-199, 202-204, 208, 211

K

kanon 42, 48, 51, 91
kapitalizm 111, 129, 167, 170-174, 176, 180-182
kapitularz 232
klasztory, zakony 8, 63, 71, 74, 77, 79, 83, 98, 103, 108, 124-126, 128-129, 152, 177, 203, 205, 223-224, 227, 234
    benedyktyni (*Cluny*) 69, 74, 80, 130, 205, 223-224, 227-229
    cystersi 74, 130

dominikanie 74-75, 224, 230, 232
franciszkanie, franciszkanizm 74-75, 86, 118, 217, 224, 226, 229-230, 232
jezuici 118
kler, stan kapłański, duchowieństwo, klerykalizacja 34, 44, 46-47, 58, 59, 65, 72-73, 75, 90, 153, 160, 165, 173, 179, 202-203, 205-206, 208, 211
akolita 47, 49
biskup (ewolucja zakresu kompetencji) 46-54
diakon 47, 49
egzorcysta 47, 49
lektor 49, 232
metropolita 48-49, 51
ostiariusz 47, 49
patriarcha, patriarchat 51, 65, 66-67
prezbiter 47-48
subdiakon 47, 49
kodeks 47, 60, 184, 187, 192, 197
Teodozjański 47
komendacja 105
konflikt 14, 19-20, 33, 65, 79, 82, 87, 98-99, 148, 156, 162, 165-166, 168, 177, 188-190, 192, 198, 202, 204, 211, 228, 244, 250
konfucjanizm (świat kultury chińskiej) 6-8, 18, 91, 101-102, 112-113, 140, 147-148, 185, 187-190, 192-193, 240, 249, 251, 263-264
kontrola społeczna 192-193, 245, 261
korporacja 42-43, 77, 101, 107, 108, 110, 147, 153-154, 158-159, 172, 174, 178, 201, 205, 233, 238, 244
Kościół 4, 7, 15, 18, 36, 42-44, 46-53, 58-63, 65-69, 72-73, 75-77, 80, 84-89, 91, 96-98, 100, 108, 116-118, 121-122, 124, 126-127, 129, 134, 145, 150-151, 155, 158-159, 162, 182, 185-186, 196-198, 200, 204-209, 211-212, 216, 227-228, 235, 238-239-243, 246-247
krucjaty 61, 68, 75, 79, 82, 207
kryzys (tożsamości, kulturowy) 71, 81-82, 99, 123, 243-244, 256-257, 261
kultura 3-13, 15-21, 23-25, 31-33, 41, 55, 63, 70-71, 76, 82, 87-88, 93-94, 96-97, 99-104, 112, 115-116, 122-123, 126, 131-133, 135-137, 139-144, 146-147, 156, 180, 184, 186-193, 204, 208-211, 218, 223, 225, 232, 237, 240, 242-246, 248-256, 258, 261-266
anty-rozwojowa 8
prorozwojowa 8, 102, 243, 252
zamknięta 180

L

lenno, lenny (feudalny) ustrój 60, 71, 73, 79, 103-107, 109, 148-150, 157-158, 160-162, 167-171, 173, 175-176, 205, 207, 210
libido dominandi 24, 27-28

Ł

łacińska, zachodnia Europa 6, 13-14, 18-19, 43, 45, 53, 54, 61-65, 68, 71-74, 76-80, 82, 85, 97-98, 107, 139, 143, 146-154, 156, 159-160, 185-187, 199, 206, 211-212, 232, 242-243, 266
ład natury (porządek rzeczy, prawo przyrody) 214-215, 217-218
łaska 35, 91, 117, 119, 130

M

majoratu zasada (*primogenitura*) 149
manicheizm 44, 86
marksizm 88-89, 136, 146, 154, 240, 244
Meiji (reformy, okres, rewolucja) 5, 112
millenaryzm (*millenium*) 37, 41, 86, 125
mnisi (zakonnicy) 38, 43, 49, 62-63, 67, 72, 74-76, 83, 86, 125, 201, 209, 227
modernizacja 5, 167, 212, 246, 266
modernizm 96
monastycyzm 38, 128
monokracja 65

N

nauka, wiedza naukowa 11, 21, 77, 79, 83, 94, 102, 213-231, 240, 244, 250
    nowożytna (antropocentryczna) 3, 102, 213-216, 221-222
    starożytna (kosmocentryczna) 218-222, 240
    średniowieczna (teocentryczna) 216-219, 221, 223-231
nicejskie wyznanie 42, 51, 53, 58, 61, 91

O

obraz Boga (*imago Dei*) 241, 247
Odrodzenie (Renesans) 21, 82, 98, 126-127, 136, 235, 238
Opatrzność 42, 116-119, 135, 215-217
Oświecenie 4, 21, 122, 136, 184, 246-247, 258

P

papież, papiestwo 51-54, 66-70, 98, 148, 157, 162, 197, 200-202, 204-208, 232-233, 243
papieska reforma (rewolucja) 80, 87, 117, 151, 157, 161, 165, 170, 184, 197, 204-208, 210-211
patrymonializm 149-150
pogaństwo, poganie 61-62, 67, 84, 91-92
pokora (cnota pokory) 12, 20, 37, 40, 70-71, 73, 76, 82, 125-127, 133, 136, 221
polis 26, 138, 168, 176
prawny porządek (system) 3-4, 11, 21, 52, 80, 83, 102, 160, 181, 184-186, 191-192, 194, 197, 202-204, 208, 217, 245, 250
prawa człowieka 4-5, 88, 102, 111, 114, 140-141, 248, 250, 262-264
prawa miejskie (statuty) 143, 156, 158-160, 162-167, 171-172, 178-179
    bremeńskie 166

brunszwickie 166
chełmińskie 164
frankfurckie 166
fryburskie 164, 166
hamburskie 166
kolońskie 164
lubeckie 164, 166
magdeburskie 159, 164, 166, 195
monachijskie 166
średzkie 164
prawo administracyjne 185, 198
prawo cywilne 26, 115, 185, 187, 189, 198
prawo handlowe 173-174, 185-186, 198
prawo kanoniczne 73, 97, 178, 185, 193, 197, 201, 204, 206-207, 209
prawo karne 185, 187, 189, 198, 210
prawo konstytucyjne 189
prawo małżeńskie, rodzinne, spadkowe 185
prawo natury 4, 26, 86, 115, 140, 185, 200, 202-203, 207, 209-210
prawo prywatne 185
prawo publiczne 185
prawo rzymskie 4, 69, 97, 163, 172-174, 178, 195, 197-199, 203-204, 209-210
prawo składu 170-171
prawo zwyczajowe (*usus;* szczepowe, Zwierciadło Saskie itp.) 106, 163, 166, 172, 174, 184, 186, 194-195, 197, 203, 208-210
prawosławie (kościół ortodoksyjny) 14
protestantyzm, protestanci 13, 39-40, 84, 94, 99, 108, 121, 128-130, 137, 181-182, 247
amisze 182
anabaptyści 39, 182
baptyści 181
huteryci 182
kalwinizm, kalwiniści, hugenoci, purytanie 8, 36, 118-120, 123, 129-131, 181-182, 255
kwakrzy 39, 121, 181
luteranizm, luteranie, ewangelicy 204
metodyści 131
socynianie 39
przedstawienia zbiorowe 15, 110
przeznaczenie (odkupienie, predestynacja, *praescientia*) 117-118, 120, 210
przysięgi 39, 79, 105-107, 109, 121, 150, 172
miejskie (zaprzysiężenie; *coniuratio*) 11, 79, 107, 109, 155-156, 158-159, 162, 166, 168, 178

R

Reformacja 15, 19, 21, 70, 79-80, 87, 108, 118-119, 121-122, 128-129, 137, 156, 180-182, 204, 215, 261
religijna wolność 108
Romanitas 25-35, 39-40, 45

ruch społeczny, komunalny itp. 15, 42, 86-87, 89, 91, 133, 157, 161, 182
rządy prawa 102, 111, 140, 184, 187, 191, 199-203

S

sakra kapłańska 48
sacrum, sakralny, sakralizacja 16-17, 44, 69, 71, 97-98, 128, 155, 160, 187, 205, 208, 211, 228, 243
samokontrola, samodyscyplina 119-120, 137, 255, 261
samuraj 79, 106, 112
schizma, schizmatycy 50, 67, 91
scholastyka, metoda scholastyczna 76, 82-83, 98, 209, 218, 235-238, 240
Scytowie 55
sekta 43, 46, 84-85, 90, 124, 180
    arianizm, arianie (wyznanie z Rimini) 42, 51, 57
    bogomilcy 86
    husyci 87
    huteryci
    katarzy (albigensi) 86
    lollardzi 87
    monoteletyzm 51
    paulicjanie 86
    pelagianizm, pelagianie 52-53, 117-118
    socynianie 39
    waldensi 86
sekularyzacja (desakralizacja) 15, 17, 21, 83, 85, 88, 122, 129, 137, 157, 204, 207-208, 216, 220, 242, 258, 263
senior, senioratu zasada 60, 105-106, 145, 150, 157, 161, 164-165, 171-172, 175, 177, 202
słuszności zasada (*aequitas*) 185, 189, 202
sobory 89
    w Nicei 42-43, 51
    w Konstantynopolu 52, 54
    w Chalcedonie 53
    na Lateranie 238
    w Konstancji 65
socjalizm 96
społeczność (ustrój, gmina) miejska 3-4, 11, 21, 72, 77, 79, 93, 107, 109, 142-144, 148, 151-169, 171-173, 178-179, 183, 201, 209, 212, 245-246, 250
stanowe (korporacyjne) swobody 79, 104, 106-109, 150, 153, 160, 162, 165-166
staroobrzędowcy (raskolnicy) 99
status 7, 11-12, 20, 33, 144, 154-155, 160, 179, 191
stoicy 35, 38, 115, 192
struktura społeczna (mobilna, immobilna) 11-13, 78, 96, 103, 143-144, 147, 149, 152, 163, 202
sukces finansowy 31-32, 93, 129, 131-133, 183, 251, 254, 261
sumienia wolność 120-121

synody 48, 51-52, 91
w Clermont-Ferrand 207
na Luteranie 206
w Riminii 51, 57
w Rzymie 51
w Sardyce 51
w Toledo 58
w Vaison 232
„zbójecki” 53

Ś

święte cesarstwo, imperium 68-70, 80, 148, 167
święci, kult świętych, patroni 48, 53, 60, 76, 89, 155-157, 168, 200, 206, 210, 223

T

tradycja 3, 9-10, 13, 15-17, 21, 27-29, 31, 33-34, 38, 40, 45, 49, 53, 65-66, 74, 77-78, 82, 90, 92, 94, 96-97, 99-100, 112-113, 115, 134, 136-139, 145, 148-151, 153-154, 162, 191-195, 198-199, 203-204, 211-212, 218-219, 223, 234, 248-249, 253, 255, 258-259, 261, 264
tradycjonalizm, tradycjonalny (anty-tradycjonalny) 4, 9, 16, 78, 96, 144, 147, 150, 152, 211-212
transcendencja 89, 100, 123, 198, 246-247, 261
trynitaryzm 91

U

umowa społeczna 4, 114-115, 120, 136, 178
uniwersalizm (cywilizacyjny, kulturowy, chrześcijański) 4, 15, 64, 66, 68-71, 77, 80-81, 97, 140-141, 143-145, 233, 244, 262, 264-265
uniwersytecka kadra
bakałarz (*baccalarius*) 236-237
doktor 236
kanclerz katedralny 233, 237
magister 236
rektor 234
scholar 233
studenci – *klerkowie* 233-234
nacje, prowincje 234
uniwersytecka struktura i procedury
fakultety 234
sztuki wyzwolone 76, 234
konklawe 234
uniwersytety 76-77, 97, 103, 174, 179, 186, 197, 201, 209, 212, 215, 227, 231-238, 245
Bolonia 197, 231, 233-234
Cambridge 233
Lipsk 231
Montpellier 233

Neapol 233
Oxford 233
Paryż 231, 233-234, 237
Pawia 197
Salerno 233
Tuluza 231
Wiedeń 231
„upadli”, „skruszeni” (*lapsis, libellatici, traditori*) 49, 91

V

virtus, virtu (cnota obywatelska) 20-21, 23, 27, 29, 33, 123-124, 127

W

wasalno-senioralna umowa 79
Wielka Karta Swobód 106, 122, 150, 165, 186, 200, 202
więź 17, 51, 77, 100, 103, 105, 107, 110, 111, 113-114, 142, 145, 154-156, 161, 168, 248-249, 251-255, 258
wspólnota 9, 39, 41, 45-46, 63, 67, 71, 73, 76-77, 80-81, 84-85, 98, 100-101, 103-104, 108-111, 113, 120, 122, 128, 134, 137-139, 142-143, 147, 149, 154-156, 159, 168, 170, 177-178, 183-185, 193-194, 196, 209-210, 243, 248, 251, 253, 255, 261, 263
wzór kulturowy (tożsamość) 5, 7-8, 10-12, 15, 64, 70-71, 73-77, 93, 97, 100-102, 112, 114, 125, 131, 133, 135, 140, 142, 144, 147, 153, 187-188, 193, 242-243, 248, 264-266

Z

zależność osobista 110-111, 113, 120, 148-149
zbawienie (duszy) 32, 37, 57, 75, 93-94, 123-125, 127-128, 131, 168, 183
Złota Bulla 106, 200
zmiana, zmiana społeczna 3-4, 8, 11, 14, 21, 33, 65, 79-80, 82, 85, 94, 106, 121, 149-152, 154, 175, 186-187, 189, 193, 198, 208-209, 211-212, 225, 249
zrzeszenie 109-110, 113, 156

Indeks osób

(autorzy opracowań cytowanych w przypisach i bibliografii zostali pominięci)

A

Abelard Piotr, filoz. 229
Abraham, bibl. 35
Alaryk, król Gotów 55
Albert Wielki, św. 225
Aleksander III, papież 206
Aleksander Sewer, ces. rzymski 34
Aleksander Wielki 25
Alfons X Mądry, król Kastylii 194
Ambroży św. 44-45, 52, 84, 157
Anastazjusz I (Flawiusz), ces. bizantyjski 54
Anonim, tzw. Gall, kronikarz 62
Anzelm z Canterbury, św. 65, 117-118, 210, 219, 229
Archimedes, fizyk grecki 220
Arkadiusz (Flawiusz), ces. rzymski 26
Arystarch z Samos, filoz. grecki 226
Arystoteles 39, 71, 76, 82, 86, 220, 222-226, 228-230, 238
Arystydes, polityk ateński 138
Atanazy, św. 51, 92
Ataturk (Kemal Pasza), reformator Turcji 10
Attyla, władca Hunów 53
August Oktawian 23-24, 34, 59, 84
Augustyn św. 27, 33, 36, 42, 52, 53, 58, 81, 84-85, 92, 117-118, 136, 200, 210, 216, 228
Awerroes, filoz. arabski 224

B

Bacon Francis, filoz. 214-215, 220-222
Bacon Roger, mnich-filoz. 217, 221, 226, 229, 238
Barclay Robert, twórca doktryny kwakrów 120
Bartolomeo de las Casus, dominikanin 39
Bauer Otto, marksista i polityk 154
Baxter Richard, kaznodzieja purytański 120, 130
Becket Tomasz, św., arcybiskup Canterbury 211
Benedykt z Nursji, św. 74, 126, 223
Bernard, biskup hiszpański 63
Bernard z Chartres, teolog 236
Bernard z Clairvaux, św. 74, 126-127
Blanka Kastylijska, franc. regentka (Kapetyngowie) 233
Bodinus Jan, teoretyk ustroju państwa 127-128

Boecjusz, filoz. 71, 200, 223
Bolesław Chrobry 62
Bolesław Krzywousty 63
Bolesław Wstydliwy 125
Bonawentura, św. 224, 232
Bonifacy VIII, papież 70
Bonifacy, św. 58
Boyle Robert, chemik, fizyk 214, 222
Braudel Fernand, historyk 104, 152, 178
Brutus (Marek Juniusz), polityk rzymski 28
Brygida Szwedzka, św. 125
Buonarotti Michał Anioł 126
Burckhardt Jakub, historyk 127
Buridan Jan, filoz. 226
Burke Edmund, filoz. 253

C

Capella Marcjanus, twórca modelu wykształcenia klasycznego 167
Cecylia, św. 53
Celsus (Kelsos), neoplatonik 82
Cezar (Gajus Juliusz) 27-28, 196
Chilperyk, król frank. (Merowingowie) 59
Chlodwig, król frank (Merowingowie) 59, 61
Chrystus 23, 34, 36-37, 40, 48, 50, 53-54, 58, 67, 84, 118, 151, 205, 207
Comte August, socjolog 219, 240
Constant Beniamin, liberał 136
Cooley Charles H., socjolog 110
Cycero (Marek Tuliusz) 26, 28, 30, 33, 59, 76, 200, 202
Cyprian św. 49
Cyryl i Metody, św. 63

D

Damazy I, biskup Rzymu 52
Darwin Karol 241
Dawid, bibl. 66
Decjusz (Gajus Mesjusz), ces. rzymski 49
Demokryt, filoz. grecki 225
Dioklecjan (Gajus Aureliusz Waleriusz), ces. rzymski 25, 28, 38, 40
Duns Szkot, teolog 229-230
Durkheim Emil, socjolog 15-17, 110

E

Eligiusz, św. 157
Elliot Thomas Stearns, poeta i myśliciel 88
Edward I Długonogi (Plantagenet) 43
Elżbieta, św. 125

Empedokles, filoz. grecki 225
Erazm z Rotterdamu 169
Eugeniusz II, papież 232
Euklides, matematyk 223
Euzebiusz z Cezarei, historyk Kościoła 34, 49

F

Filip IV Piękny (Kapetyngowie) 70, 169
Filip V Wysoki (Kapetyngowie) 209
Filip Arab, ces. rzymski 28
Franciszek, św. 86, 126
Fryderyk I Barbarossa (Hohenstauf) 69, 148, 206, 233
Fryderyk II Hohenstauf 43, 69-70, 73, 165, 226

G

Galen Klaudiusz, medyk 224
Galien (Publiusz Licyniusz), ces. rzymski 57
Galileusz 214, 240
Gassendi Piotr, filoz. 214
Gelazy, papież 54, 64
Goff Jacques Le, historyk 78
Gracjan, mnich-prawnik 201, 209
Grakchowie (Tyberiusz i Gajus), trybuni ludowi 24
Grocjusz (Hugo de Groot), prawnik 108, 120
Grosseteste Robert, filoz., franciszkanin 217, 226
Grzegorz I Wielki, św., papież 60, 200, 223
Grzegorz VII, św., papież 69, 205-206, 210
Grzegorz z Tours, św. 59
Gundobald, władca Burgundii i Frankonii 60

H

Hayek Friedrich August von, ekonomista 135, 137, 258
Heliogabal (Varius Avitus), ces. rzymski 28, 34
Hempel Karl Gustaw, filoz. nauki 228
Henryk I (Plantagenet) 165
Henryk II (Plantagenet) 211
Henryk III (ces., dyn. salicka) 68
Henryk IV (ces., dyn. salicka) 148, 166
Hieronim św. 43, 236
Hinkmar, arcybiskup Reims 194
Hobbes Tomasz 108, 114-115, 120, 128, 136, 215
Homer 36
Honoriusz I, papież 51, 54
Huizinga Johan, historyk 72, 127
Hume Dawid 230
Hus Jan 65

Huyghens Chrystian, fizyk 214

I

Innocenty I, papież 52-53
Innocenty III, papież 69, 208
Ireneusz z Lyonu, św. 50
Irnerius, prawnik 197
Ivo Helory, św., prawnik 211
Izydor z Sewilli, św. 66, 223

J

Jadwiga Śląska, św. 125
Jan z Salisbury, teolog 236
Joachim z Fiore, mistyk 86, 125
Jozue, bibl. 42
Józef, św. 157
Jugurta, król Numidii 27
Julian Apostata, ces. rzymski 33, 43, 52, 92
Juliusz I, biskup Rzymu 51
Justynian I Wielki, ces. bizantyjski 46, 65, 197
Juwenalis (Decimus Iunius), satyryk rzymski 25

K

Kalwin Jan 118-121, 136, 183, 208
Kant Immanuel 213, 230
Karol I (Stuart) 129
Karol V (Habsburg) 196
Karol II Łysy (Karolingowie) 106, 194
Karol I Wielki (Karolingowie) 44, 54, 59, 67-69, 205
Kartezjusz 214-215, 220
Karus (Marek Aureliusz), ces. rzymski 28
Kasjodor (Flawiusz Magnus Aureliusz), filoz. i historyk 71, 76, 223
Katon Starszy (Marek Porcjusz), rzymski cenzor 24
Katon Młodszy Utyceński, rzymski cenzor 25
Kimon, polityk ateński 138
Kinga, św. 125
Klotylda z Burgundii, św. 61
Kolumb Krzysztof 231
Konfucjusz 188
Konstancjusz II (Flawiusz Juliusz), ces. rzymski 52
Konstantyn I Wielki, ces. rzymski 33, 40-42, 45, 47, 51-52, 66
Kopernik Mikołaj 231, 241
Korneliusz, biskup Rzymu 49
Krassus (Marek Licyniusz), polityk triumwiratu 28
Kryspin, św. 157
Krzysztof, św. 157

L

Laktancjusz (Lucjusz Cecyliusz), apologeta chrześc. 37, 200
Leibniz Gotfryd Wilhelm, matematyk 214
Leon, ces. wschodnio-rzymski 44
Leon I Wielki, papież 53
Leon IX, papież 205
Leukipp z Miletu, filoz. grecki 225
Libaniusz, retor grecki, przyjaciel Juliana Apostaty 44
Liwiusz (Tytus), historyk rzymski 59
Locke John, 108, 120-121
Ludwik VI Gruby (Kapetyngowie) 165
Ludwik IX Święty (Kapetyngowie) 46, 60, 125, 167, 233
Ludwik X Kłótliwy (Kapetyngowie) 209
Ludwik XI (Walezjusze) 234
Ludwik Bawarski (Wittelsbach) 65
Lupus, św. 53
Luter Marcin 96, 120, 128, 183

M

Machiavelli Mikołaj 73-74, 127-128
Malthus Tomasz, ekonomista 250
Manegold von Lautenbach, mnich, teolog 201
Marcjan (Flawiusz), ces. bizantyjski 53
Mariusz (Gajus), rzymski polityk i wódz 28
Marks Karol 88, 154, 219
Marsyliusz z Padwy, filoz. 65, 127, 201, 229
Merton Robert, socjolog 13, 32, 132
Messala (Waleriusz), polityk rzymski 28
Mikołaj II, papież 206
Mikołaj, św. 157
Mikołaj z Kuzy (*Cusanus*), filoz. 226, 230, 236
Mikołaj z Oresme, filoz. 226
Mill John Stuart 134, 219, 230, 251
Mojżesz 42, 57
Monteskiusz (Karol Ludwik de Secondat) 27, 45, 59-60, 71, 115, 120, 136, 245

N

Neron (Tyberiusz Klaudiusz), ces. rzymski 46
Newton Izaak 214-215, 226
Nikon, patriarcha Wszechrusi 65, 99
Nietzsche Fryderyk 88
Nowacja, antypapież 49
Numa Pompiliusz, król rzymski 33

O

Ockham Wilhelm, filoz. 65, 229-230
Orwell Georgie, pisarz polit. 246
Orygenes, apologeta chrześc. 34, 82, 92
Otton III Rudy, ces. (dyn. saska) 68-69

P

Paschalis II, papież 207
Patryk, św. 62
Paweł, św. 37-38, 50, 117
Pelagiusz, mnich z Brytanii 117
Penn Wiliam, kwakier 120-121
Pepin Krótki (Karolingowie) 66
Perykles 138
Pitagoras 223
Piotr, św. 49-50, 52, 53
Piotr Wielki, car 10
Pirenne Henri, historyk 159, 161
Pius II, papież 81
Platon 36, 46, 115, 123, 169, 223, 228
Pliniusz Młodszy (Cecyliusz Secundus), filoz. rzymski 33, 38
Pliniusz Starszy (Secundus), filoz. rzymski 223
Polibiusz, historyk grecki 24
Pompejusz (Gnejusz), polityk triumwiratu 28
Porfiriusz, neoplatonik 71
Ptolemeusz Klaudiusz z Tebaidy, filoz. grecki 223-224
Pufendorf Samuel von, prawnik, historyk 108
Putnam Robert, socjolog 254

Q

Qin Shi Huangdi, ces. chiński 185

R

Rekared, król Wizygotów 58
Rothar, król Longobardów 194
Rousseau Jan Jakub 114, 120, 135

S

Salustiusz (Gajus Crispus), historyk rzymski 27
Saul, bibl. 66
Scypionowie (stronnictwo w republice rzymskiej) 24-25
Seneka (Lucjusz Anneusz), filoz. rzymski 46
Septimiusz Sewer, ces. rzymski 28
Serwacy, św. 53
Siger z Brabantu, awerroista 224
Sigismund, św., władca Burgundii 61

Simmons Menno, twórca menonickiego odłamu Reformacji 120
Sokrates 36, 138
Stefan I, św., biskup Rzymu 49
Stefan VI, papież 63
Sulla (Lucjusz Korneliusz), rzymski dyktator 28
Swetoniusz Trankwillus, rzymski historyk 34
Syagriusz, dux Galii 60
Sylwester II, papież 95, 228
Szymon Słupnik św. 38

T

Tacyt (Publiusz Korneliusz), rzymski historyk 28, 56-57, 59
Temistokles, polityk grecki 138
Tempier Etienne, biskup Paryża 224
Teodozjusz I Wielki, ces. rzymski 26, 43-45, 58, 66
Teodozjusz II, ces. bizantyjski 43
Tertulian (Kwintus Septimus), apologeta chrześc. 36-37, 39-40, 50, 210
Tocqueville Alexis de, pisarz polityczny 110, 134-137, 254
Toennies Ferdynand, socjolog 109-110
Tomasz z Akwinu, św. 158, 201, 224, 229, 232, 237-238
Tukidydes, historyk grecki 138

U

Ulfilas, misjonarz Gotów 57
Ulpian, prawnik rzymski 199
Urban II, papież 207

V

Vasco da Gama, żeglarz 231
Voegelin Eric, historyk idei 87

W

Waldo Piotr, kupiec, heretyk 86, 124
Walentynian I (Flawiusz), ces. rzymski 43
Warron (Marek Terenncjusz; *Reatinus*), rzymski pisarz 76
Weber Max, socjolog 94, 129-131, 142, 144, 159, 174, 180-181, 253
Wergiliusz (Publiusz Maro), rzymski poeta 36, 59
Wesley Jon, twórca metodyzmu 120, 131
Whitehead Alfred North, filoz. 214, 217
Wilhelm Zdobywca, władca Anglii 206
Wycliffe Jon, teolog, heretyk 65
Wiktor I, biskup Rzymu 49
Wojciech, św. 95
Wolter 88, 235, 246

Z

Zosimos, historyk rzymski 159
Zozym, papież 53
Zulehner Paul, teolog 90
Zwingli Huldreich, reformator 120
Zygmunt Luksemburczyk (dyn. luksemburska), ces. 65