DOI: 10.14746/sh.2017.28.3.006

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVIII (2017/3)
s. 97-115

Michał Graban
Gdańsk

# Dzieje postępu a doświadczenie religijne — od chrześcijańskich do świeckich koncepcji historiozoficznych

Wytworzone w kręgu religii chrześcijańskiej koncepcje historiozoficzne cechowały się dużą wieloznacznością. Pomiędzy wypowiedziami poszczególnych proroków i apostołów, świętych i heretyków występowały różnice w ocenie wątków eschatologicznych, chiliastycznych i millenarystycznych. Można zastanowić się, na ile koniec utożsamiano z paruzją, a na ile z sądem ostatecznym bądź śmiercią? Na ile oczekiwanie tego końca wiązały się z jakimiś przygotowaniami, które układać się miały w formie pośpiesznie podejmowanych porządków, reform, a nawet rewolucji społecznych, a na ile wykluczały one jakiekolwiek doczesne zaangażowanie i — w duchu św. Pawła — nakazywały wręcz: „każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany”[1]? Wszystkie te pytania nawzajem się ze sobą zazębiają. Pytania te przybliżają nas także do problematyki postępu, której zarys wykreowany został przez religię chrześcijańską w formie sensu bądź spełnienia nadawanego historii świętej, jako przeciwieństwo antycypowanej przez Greków cyklicznej wykładni dziejów. Czym innym był jednak ów sens historii w doktrynie oficjalnego Kościoła, a czym innym w wykładni heretyków i ruchów sekciarskich. Czym innym był w końcu sens historii w znaczeniu jaki nadawała mu nowożytność. Teza o tym, że nowożytność zinterpretowała postęp na sposób doczesny i zsekularyzowany jest dosyć popularna oraz oczywista. Czy jednak nowożytne rozumienie postępu jest naturalną konsekwencją czy też może zaprzeczeniem jego chrześcijańskiego pierwowzoru? Współczesny socjolog religii Peter Berger jest zwolennikiem pierwszej z tych hipotez uważając, że to same chrześcijaństwo odpowiedzialne jest za swoją

[1] 1 Kor 7,20.

późniejszą sekularyzację, która stanowi jakby naturalne dopełnienie doktryny chrześcijańskiej. Jak pisze w tym duchu Berger:

> Moglibyśmy powiedzieć, że na tym polega głęboka historyczna ironia relacji między religią i sekularyzacją, ironia, którą można by wyrazić w sposób obrazowy mówiąc, że — z historycznego punktu widzenia — chrześcijaństwo stało się swoim własnym grabarzem.[2]

Teza ta przeplatać się będzie przez moje rozważania.

## Postęp w ujęciu religii chrześcijańskiej

Zacznijmy jednak od przypomnienia, że kultura chrześcijańska formowała się w opozycji do kultury starożytnej stąd też jedną warto przedstawić na tle drugiej. O ile w Helladzie i w Rzymie wierzono w cykliczne powroty o tyle religia chrześcijańska dowartościowała historię nadając jej sens i ściśle określony kierunek przyjmujący postać krzywej wznoszącej się ku górze. Zdaniem Greków wszystko przebiega cyklicznie jako wieczny powrót tych samych rzeczy. Tym samym to, co niezmienne, jawiące się przede wszystkim w uporządkowanym ruchu ciał niebieskich, miało dla nich głębsze znaczenie i budziło większe zainteresowanie niż wszelka progresywna i radykalna zmiana. Jak zauważa Karl Löwith Grecy pytali o kosmiczny logos, nie zaś o Pana historii, a sam wychowawca Aleksandra Wielkiego nie poświęcił historii ani jednego pisma[3]. Ujęcie to miało znaczenie polityczne — nakazywało mądrość i ostrożność w życiu publicznym oraz w ramach zmagań militarnych, stąd zgodnie z maksymą, że „historia kołem się toczy" — uczyło pokory zwycięzców, a dodawało otuchy przegranym.

Dla odmiany w koncepcji chrześcijańskiej historia ma swój cel i sens, a to na skutek doniosłego znaczenia pewnych faktów historycznych przytaczanych w Biblii, faktów które mają uniwersalne i jednorazowe znaczenie i układają się w ciąg zdarzeń wznoszących się ku górze, czyli ku ostatecznemu zbawieniu — zyskując wedle Löwitha miano „historii zbawienia". W chrześcijaństwie przeszłość jest obietnicą przyszłości. W konsekwencji interpretacja przeszłości staje się retrospektywnym proroctwem; przedstawia przeszłość jako sensowne przygotowanie przyszłości.

Historyczne podejście do religii widoczne jest już w religii żydowskiej. Wyrażają je z jednej strony wielkie czyny Boga, z drugiej losy proroków opi-

[2] P. Berger, Święty *baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków 2005, s. 175.

[3] K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 8.

sywanych na kartach Starego Testamentu. Odnosiło się to do serii szczególnych wydarzeń — exodusu z Egiptu, ustanowienia przymierza na górze Synaj, wzięcia kraju w posiadanie. Jak pisze Berger: „Stary Testament obraca się wokół historii w sposób, w jaki nie czyni tego żadna inna wielka księga religii światowej..."[4]. Brytyjski historyk o orientacji katolickiej Christopher Dawson stwierdza z kolei:

> Wieczne prawo, które Grecy widzieli ucieleśnione w harmonii ruchu ciał niebieskich, Żydom objawiało się w zmiennych kolejach historii ludzkości. Podczas gdy filozofowie Indii i Grecji zastanawiali się nad złudnością czy wiecznością procesów kosmicznych, prorocy Izraela potwierdzali moralny cel historii i wyjaśniali minione wydarzenia swoich czasów jako objawienie Boskiej woli.[5]

Owa Boska wola związana była z przyjściem mesjasza na ziemię, który odkupi ludzkość od grzechów. Na tym tle występowała oczywiście rozbieżność pomiędzy Żydami dla których to centralne wydarzenie leży jeszcze w niezbadanej przyszłości, a chrześcijanami dla których ono już się dokonało.

Stąd u chrześcijan idea historii świętej ulega najsilniejszemu dowartościowaniu[6], a nastawienie to wyrażają już listy św. Pawła. By jeszcze raz użyć słów Karla Löwitha:

> W tym odniesionym do punktu środkowego ruchu dokonuje się wzrastająca kondensacja i redukcja, która dochodzi do szczytu w jednej reprezentatywnej postaci Chrystusa; dalej następuje rozszerzenie tego centralnego wydarzenia na światową wspólnotę wiernych, którzy żyją w Chrystusie i przez Chrystusa, i tworzą z Żydów i pogan Kościół[7] —

stąd Marek Wichrowski podkreśla „uniwersalizm pedagogii bożej [...] a l b o w i e m t u j u ż n i e m a G r e k a a n i Ż y d a"[8]. I tak św. Augustyn wyszczególnia w swojej historiozofii aż sześć epok odpowiadających

[4] P. Berger, *op. cit.*, s. 164.

[5] Ch. Dawson, *Postęp i religia. Studium historyczne,* przeł. H. Bednarek, IW Pax, Warszawa 1958, s. 164.

[6] Z twierdzeniem tym — wyznawanym m.in. przez Löwitha — nie zgadza się P. Berger, dla którego człowiek jako aktor historii (odgrywający przed obliczem Boga swoją rolę) największemu dowartościowaniu ulega właśnie w Starym Testamencie, stąd wedle socjologa żydowska Tora i inne pisma prorockie są znacznie bliżej sekularyzacji niż Nowy Testament — zwłaszcza w wykładni, którą później narzucił katolicyzm. Ten ostatni bowiem poprzez doktrynę wcielenia powołał do życia „całe zastępy aniołów i świętych", pośredników i odkupicieli — w efekcie „na powrót zaczarowano świat". Por. P. Berger, *op. cit.*, s. 164-167.

[7] K. Löwith, *op. cit.*, s. 178.

[8] M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 35.

sześciu dniom stworzenia. Kulminacyjny moment wiąże się jednak u autora *Civitas Dei* z przyjściem mesjasza na ziemię. Pierwsza epoka sięga od Adama do potopu, druga od Noego do Abrahama, trzecia od Abrahama do Dawida, czwarta od Dawida do niewoli babilońskiej Żydów, piąta od tego wydarzenia do narodzin Chrystusa. Wreszcie szósta rozciąga się od przyjścia Chrystusa aż do powtórnego jego przyjścia przy końcu świata[9].

Kolejny wniosek związany jest z faktem, iż nakreślony powyżej sens historii dotyczy bardziej spraw pozaziemskich niż świeckich. Biblia na kartach której, mowa jest o prorokach i wielkich przymierzach pomiędzy człowiekiem a Bogiem nadaje głęboki sens życiu ponadczasowemu i pozaziemskiemu, a nie doczesnemu. W efekcie Wichrowski stwierdza, że „żywy Bóg Izraela jest suwerenem nad historią i czyni siebie znanym wyłącznie poprzez inscenizacje i interwencje w procesy rozwoju dziejowego"[10]. Wedle Paula Ricoeura objawienie chrześcijańskie dlatego oburzało tak Greków, gdyż pełne było faktów ponadnaturalnych jak wcielenie, zmartwychwstanie czy zesłanie Ducha Świętego[11].

Dwudzielność: sprawy pozaziemskie — sprawy świeckie daje o sobie znać w stosowanej przez Augustyna dychotomii *civitas Dei — civitas terrena*. Podczas gdy to pierwsze oznacza historię świętą (transcendentną), drugie — doczesną[12]. To dlatego Augustyn tak szczegółowo omawia losy Rzymu w pierwszych dziesięciu księgach *Państwa Bożego*, by wykazać ich uwikłanie w ziemską historię, związek z wydarzeniami pełnymi glorii i antycznymi wodzami wraz z ich sławą i chwałą przynależną dzielnym mężom, ale też czynami nikczemnymi i podłymi oraz rolą rzymskiej religii politeistycznej w życiu publicznym Rzymian, religii — dodajmy — skażonej bałwochwalstwem. Na takich podstawach funkcjonuje właśnie *civitas terrena* czyli Państwo Ziemskie, które oferuje — wedle Augustyna — jedynie ułomną formę spełnienia[13].

Takie ujęcie problemu nie oznaczało oczywiście całkowitej deprecjacji ziemskiej historii. Wręcz przeciwnie, Karl Löwith rysuje ciekawą zależność występującą pomiędzy oboma porządkami. Otóż historia święta stanowi

[9] Św. Augustyn, *Państwo Boże,* przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK — Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 548-755.

[10] M. Wichrowski, *op. cit.*, s. 31.

[11] P. Ricoeur, *Chrześcijaństwo i sens dziejów*, [w:] *idem*, Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył S. Cichowicz, IW Pax, Warszawa 1991, s. 182.

[12] Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 549.

[13] Wedle Augustyna choć Rzymianie dokonali wielkich rzeczy dla ojczyzny ziemskiej, to kierowała nimi jedynie rządza sławy. Dla odmiany chrześcijanie dostąpią znacznie większej chwały „z miłości dla ojczyzny wiecznej" (*ibidem*, s. 204-210).

jakby kompas dla życia świeckiego, który zapewnia nam orientację w ramach ziemskiej wędrówki. W efekcie świecka

> [...] historia, nie jest ani czasem pustym, w którym nic się nie dzieje, ani czasem zaaferowanym, w którym wszystko może się wydarzyć, lecz rozstrzygającym czasem wypróbowania i oddzielenia pszenicy od plew[14]

– by użyć przenośni Augustyna. W innych słowach problem ten charakteryzuje Ricoeur:

> Jeżeli chrześcijanin może przezwyciężyć niezborność przeżywanych przez siebie dziejów, przezwyciężyć poczucie absurdalności historii, jakże często przypominającej powieść błazna, wściekłości i wrzasku pełną, lecz nic nie znaczącą, to może tego dokonać dzięki temu, że owa historia jest przeniknięta inną historią, której sens nie jest niedostępny i którą można zrozumieć.[15]

Zgodnie z powyższymi uzasadnieniami historia świecka jest jakby metaforą odsyłającą do ukrytego, niedostrzegalnego gołym okiem tła znaczeń, znakiem czegoś większego — by zastosować określenie Kierkegaarda. Nie zmienia to jednak faktu, że doktryna chrześcijańska przynajmniej w wykładni tradycyjnej wykluczała doczesne formy spełniania. Choćbyśmy próbowali zakląć rzeczywistość by osiągać przez to jakieś wymierne i dalekosiężne cele w życiu doczesnym, byłoby to niemożliwe i sprzeczne z zasadą Opatrzności, kierującą ludzkim życiem. Stąd bierze się teza Odo Marquarda — zgodna *notabene* z ideą teodycei — o oswojeniu przez chrześcijaństwo tematu ludzkiego nieszczęścia[16]. Nieszczęście towarzyszy naszemu życiu i z nieszczęściem musimy umieć się pogodzić. Mało tego, nieszczęście hartuje nasz charakter i uczy nas pokory. Bóg bowiem wypacza i krzyżuje ludzkie plany. „Niezbadane sądy Boga i niedościgłe drogi jego"[17] — jak mawiał św. Paweł. Bywa, że Bóg nagradza złoczyńcę, a karze sprawiedliwego. Oto potwierdzenie transcendentnych rysów nauki św. Augustyna i całej doktryny zachodniego tj. katolickiego chrześcijaństwa.

Rozbrat z tak rozumianą doktryną chrześcijańską zapowiadały kiełkujące od zarania chrześcijaństwa prądy heretyckie np. o charakterze gnostyc-

[14] K. Löwith, *op. cit.*, s. 178.

[15] P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 193.

[16] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu,* przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 7. Stąd Marquard analizuje to zjawisko na zasadzie chrześcijańskiej teodycei pisząc o szczęściu w nieszczęściu, polegającym na obietnicy odkupienia. „Tutaj — dominuje nieszczęście; potem jednak — tam — zatriumfuje szczęście: ta pociecha — w skrajnych ujęciach — jest jedynym szczęściem, jakie możliwe jest na tym — już zepsutym — świecie" (*ibidem*, s. 8).

[17] Rzym. 11,33.

kim, które sens religijnego spełnia, odkupienia i wyzwolenia postrzegały w doraźnym i doczesnym sensie. W pewnym sensie wzorowały się one na wspólnotach pierwotnego chrześcijaństwa (i ich komunizmie), które uważały się za „ostatnie pokolenie", powtarzając za św. Pawłem, że „przemija postać tego świata"[18] oraz, że nasz „czas jest krótki"[19] bądź „Teraz zbawienie jest bliżej nas niż wtedy gdyśmy uwierzyli"[20]. Inaczej jednak niż św. Paweł, który nakazywał: „każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany"[21] duże znaczenie przypisywały one spełnieniu, które dokona się w doczesnym sensie, skłaniając się przez to do wątków rewolucyjnych.

Oficjalny Kościół Katolicki coraz bardziej dojrzewał jednak do decyzji by położyć kres spekulacjom gnostyckim i chiliastycznym, uważając je za niebezpieczne i dla religii i dla porządku społecznego. Wedle Jacoba Taubesa ważną rolę w tym procesie odegrała charakteryzowana już nauka św. Augustyna i jego utożsamienie Państwa Bożego z Kościołem Katolickim. Struktury tego Kościoła zostały nakierowane na stępienie ostrza ruchów chiliastycznych bądź na ich neutralizację poprzez włączenie w obręb Kościoła. Taubes pokazuje w tym kontekście różnicę pomiędzy radykalizmem pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, które oczekiwały rychłej paruzji a konformizmem Kościoła Katolickiego, który postępując za wskazaniami św. Augustyna przystosował się do świata. „Augustyn położył duchowy fundament pod Święte Cesarstwo Rzymskie średniowiecza, — pisze Taubes — które rządziło od czasów Konstantyna aż po czasy niemieckich cesarzy. Eschatologiczna nadzieja na królestwo, która od czasów apokalipsy Janowej może się wyrażać jedynie jako chiliazm, traci pozostałości swojej siły rażenia i zostaje przez Augustyna zaklęta w systemie Kościoła"[22].

Tak rozumiany Kościół Katolicki wraz ze swoimi konserwatywnymi i konformistycznymi strukturami funkcjonował w Europie przez wiele stuleci w stanie niemal niezmiennym. Koncepcje zmierzające do jego przewar-

[18] 1 Kor 7, 31 b.

[19] Tą ideę „krótkości" bądź szybkiego umykania czasu zmierzającego nieuchronnie ku powtórnemu przyjściu Pana (co ma przesądzać konieczność przygotowań wiernych) wyraża biblijny termin *kairos*. Por. Ks. S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według listów św. Pawła*, RW KUL, Lublin 1999, s. 107-110.

[20] Rzym. 13,12.

[21] 1 Kor 7,20.

[22] J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. A. Serafin, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 97. Wedle Marka Wichrowskiego św. Augustyn polemizował nie tylko z ruchem chiliastycznym i antyczną teorią cykli, ale także z koncepcją rzymskiego postępu (wyznawaną m.in. przez Euzebiusza z Cezarei) przypisującą rzymskiemu uniwersalizmowi realizację celów historii eklezjastycznej rozumianej jednak w formie postępu polityczno-materialnego. Por. M. Wichrowski, *op. cit.*, s. 40.

tościowania pojawiać się zaczęły dopiero wraz z nauką Joachima z Fiore z XIII wieku i ruchami jemu pokrewnymi, na nowo odczytującymi ze świętych ksiąg perspektywę ludzkiej emancypacji i uduchowienia. W efekcie popularność zyskiwały wówczas idee wieszczące rychłe nastanie Kościoła bez papieża, sakramentów, kanonicznego pisma, dogmatycznej nauki i kleru, a ujęcie to rozwijało się aż do swojego punktu kulminacyjnego, którym była reformacja[23].

Dla nauki Joachima z Fiore charakterystyczny był trynitaryzm. Zgodnie z jego nauką historia dzieli się na trzy okresy: Ojca, Syna i Ducha Świętego, którym odpowiadają etapy Starego, Nowego Testamentu i tzw. Wiecznej Ewangelii. Joachim korzysta z różnych terminów dla charakterystyki owych trzech porządków. Pisze, że pierwszy porządek był „pod prawem", drugi „pod łaską", a trzeci „pod jeszcze większą łaską". „Pierwszy jest porządkiem służby niewolników, drugi służby Syna, trzeci wolności. Pierwszy jest porządkiem lęku, drugi — wiary, trzeci — miłości"[24]. Jak widzimy, ewolucja ta pokazuje stopniową zmianę sytuacji człowieka — od pełnej osobistego lęku i przerażenia podległości surowemu Jahwe do ludzkiej miłości i wolności, będących konsekwencją interwencji łaski Bożej w sercu człowieka.

Zauważmy, że już Chrystus przeciwstawia nową naukę nauce ojców chrześcijan czyli Żydów. Podczas gdy nauka żydowska obwarowana jest rygoryzmem formalnych zakazów, Nowy Testament odwołuje się do prawdziwego tj. duchowego sensu przykazań i wydobywa przez to ich głęboki sens. To przejście od „litery" do „ducha", które wyraża też antycypowana już przez Orygenesa antyteza między dosłownym a alegorycznym czytaniem Pisma. Zgodnie z tą zasadą nauka Chrystusa wymaga ludzkiego namysłu i zapowiada twórczą i alegoryczną interpretację Pisma Świętego z udziałem człowieka.

Ewolucja na tym się jednak nie kończy. Joachim z Fiore zastępuje Nowy Testament „Wieczną Ewangelią", która „nie jest tekstem pisanym, lecz jest każdorazowo dana bezpośrednio temu, który ducha przyjmie"[25]. Oznacza to otwarcie epoki Ducha Świętego na historię, będącą udziałem człowieka i jego wolnej woli. Jak powiada Taubes: „Dopiero wolność wydobywa człowieka z cyklu natury do królestwa historii"[26]. Przesłanie Joachima wydaje się zatem klarowne i pokazuje wymowną przemianę w kulturze europejskiej — od sytuacji gdy to Bóg tworzył historię do sytuacji gdy tworzył ją sam człowiek.

[23] J. Taubes, *op. cit.*, s. 119.

[24] Cyt. z Joachima z Fiore podaję za: J. Taubesem, *op. cit.*, s. 111.

[25] A. Serafin, *Przedmowa*, [w:] J. Taubes, *op. cit.*, s. X.

[26] *Ibidem*, s. 9.

Kontynuując rozważania na gruncie historycznym warto się przyjrzeć następcom Joachima z Fiore. Z pewnością w gronie jego następców sytuuje się ruch spirytuałów — ugrupowanie zakonu franciszkanów z Pizy, które od 1241 r. rozpowszechniało w Europie idee joachimickie nie tylko w kręgach monastycznych ale zwłaszcza wśród laikatu, bo to w jego kręgach funkcjonowała będąca pod wpływem tych idei — sekta anabaptystów.

Idee te pobrzmiewały także w ruchu husyckim, a od XVI w. ich nośnikiem była reformacja. I tak Marcin Luter swoje wystąpienie publiczne zainicjował stanowczym protestem przeciwko dopuszczalnym w Kościele Katolickim – praktykom kupowania odpustów, traktowanych jako forma nabywania łaski bożej za pieniądze. Ponadto Luter przeczył twierdzeniu, jakoby prymat papieża był uzasadniony w Piśmie Świętym. Z filozoficznego punktu widzenia cechą luteranizmu było jeszcze większe dowartościowanie roli łaski w życiu człowieka, aniżeli było to w koncepcji św. Augustyna. W efekcie Luter gardził wszelkimi dobrymi uczynkami, a zbawienie miało zależeć wyłącznie od boskiej woli.

Patrząc z tego punktu widzenia myśl Lutra może się wydawać przeciwstawną idei wolnej woli, wyzwalanej z sakramentów i struktur kościelnych instytucji, co — jak pisaliśmy powyżej — miało być wyróżnikiem całego nowożytnego chrześcijaństwa. Tak jednak nie było. Dla Lutra idea wolności odgrywała zupełnie podstawowe znaczenie, choć interpretował jej związki z grzechem i sumieniem, te ostatnie traktując jako głos wewnętrzny oddalony od wszelkich uczynków i uzewnętrznień[27]. Za podstawowy problem wolnej woli uważał w końcu jej związek z wolą Boga. Jak charakteryzuje tą relację Honorata Jakuszko: „Wola człowieka odrodzonego jednoczy się w swobodnym porywie duchowego *affectus* z wolą Boga tak, że istnieje najbardziej intymna więź obu woli”[28], po czym autorka cytuje Lutra pisząc: „Człowiek przez łaskę bożą staje się niejako potężny Bogiem, tak że Bóg czyni, co człowiek chce”[29]. „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”[30] — pisał przecież św. Paweł w Liście do Galatów dowartościowując rolę człowieka. Powyższe fragmenty pokazują zamysł łączenia Boga z człowiekiem. Ten ostatni poprzez działanie łaski uświęcającej stawał się równy Bogu. Utożsamienie to było charakterystyczne dla Joachimickiej epoki Ducha Świętego i zwiastowało „przebóstwienie” człowieka.

To na tej podstawie Christopher Dawson podkreśla, że

[27] H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera,* Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 10.

[28] *Ibidem*, s. 25.

[29] *Ibidem*.

[30] Gal 2, 20.

> [...] protestantyzm był z gruntu religią czynu. Przez swój wrogi stosunek do monastycyzmu oraz ascetyzmu obalił on ideał kontemplacji i zastąpił go ideałem praktycznego moralnego obowiązku. Jest to nowa postawa wobec życia świeckiego — *Weltbejahung*, czyli afirmacji świata...[31]

— pisze Dawson, a wielu nowożytnych filozofów (których poglądy omawiam poniżej) w ślad Lutra propagowało podobny stosunek człowieka do świata i życia świeckiego. Do idei praktycznych konotacji protestantyzmu powracam w ostatnim rozdziale analizując związki protestantyzmu z kapitalistycznym etosem pracy.

Poczynając od reformacji coraz to bardziej postępowe wykładnie chrześcijaństwa stawały się udziałem kolejnych teologów i filozofów nowożytności by wymienić Thomasa Münzera czy — już w epoce Oświecenia — Gottholda Ephraima Lessinga. Ten ostatni wyostrzył radykalizm swojego stanowiska, aż do zakwestionowania autorytetu Pisma Świętego, co oznaczało zerwanie przez niego z luterańskim *sola scriptura*. Dla Lessinga zarówno Stary jak i Nowy Testament stanowią co prawda elementarz ludzkości niezbędny w celach wychowawczych. Wymagają one jednak odrzucenia gdy ludzkość wejdzie już w wiek dorosłości. Biblia staje się wówczas „zwykłą książką". Paweł Piszczarowski podkreśla także rolę prawdy wewnętrznej w teologii Lessinga.

> Prawda religii jawi się tu jako weryfikowalna jedynie w kategoriach osobistego odczucia i doświadczenia — pisze Piszczarowski — i w tym sensie jest prawdą czysto wewnętrzną, całkowicie niezależną od obiektywnej prawdy...[32]

Przedstawiona powyżej koncepcja prawdy wewnętrznej zrywa — w duchu nowożytnego liberalizmu — z luterańską (a wcześniej także augustyńską) ideą zjednoczenia woli człowieka z wolą Boga, odtąd wolność człowieka rozpatrywana będzie całkowicie niezależnie.

Miejsce, do którego zabrnęła nauka Lessinga stanowi potwierdzenie inklinacji Joachima z Fiore. Choć ten ostatni inicjuje sekularyzację trudno odmówić mu słuszności w odgadnięciu kierunku ewolucji chrześcijaństwa, które przechodząc od Starego do Nowego Testamentu, a od Nowego Testamentu do epoki Ducha określanej mianem „Wiecznej Ewangelii" wkracza na równię pochyłą. Ewolucja ta pokazuje do jakiego punktu prowadzą reformatorsko-heretyckie wykładnie chrześcijaństwa, które pozbawione autorytetu instytucjonalnego Kościoła podążają same za sobą, a właściwie za indywidualnymi ludzkimi sądami.

---

[31] Ch. Dawson, *op. cit.*, s. 193-194.

[32] P. Piszczatowski, *Między racjonalizmem a nowym mitem. Lessing i teologia postoświeceniowa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 59.

## Postęp w ujęciu filozoficznym

W epoce Oświecenia to wiara w postęp zakrzątała uwagę światłych myślicieli i filozofów podobnie jak w czasach reformacji zakrzątała ona uwagę charakteryzowanych powyżej teologów i mistyków religijnych. Zgodnie z opiniami Erica Voegelina nastawienie to stanowiło zeświecczoną wersję chrześcijańskiej wiary w uniwersalny i celowy porządek historii ludzkości[33]. Tym jednak, co różniło — według Voegelina — filozofów od teologów było stanie na stanowisku, że „ciągłość została zerwana i że stworzony został nowy porządek, po tym jak Rozum i Nauka (pisane z wielkiej litery) pokonały dogmatyzm Kościołów"[34]. Z drugiej jednak strony — choć nowożytny postęp nie był rozumiany na sposób teologiczny, a otwarcie wręcz odcinano się od nastawienia religijnego — z ukrycia, a czasami nieświadomie czerpano z wykładni religijnej.

Za pierwszego ważnego filozofa, który reprezentował świecką, zsekularyzowaną wersję historii należy uznać Woltera. Zanim jednak przedstawię jego stanowisko wspomnę tylko o poprzedzającym go Bossuecie oraz Giambattiście Vico, filozofach, którzy otwarcie czerpali jeszcze z dziedzictwa Kościoła, choć robili to już na nowatorski sposób. Pierwszy z nich czyli Bossuet był myślicielem, który odwoływał się do tradycyjnych terminów religijnych dla charakterystyki swojej filozofii dziejów, w której — podobnie jak św. Augustyn — zwracał uwagę na rolę Opatrzności Boskiej. W efekcie życie ludzkie pozbawione jest ładu i przewidywalności, rządzi zaś nami kruchość, przemijalność, ryzyko i cierpienie, które tylko wierzącym układają się w niedostrzegalną gołym okiem wyższą logikę. Wyróżnikiem koncepcji Bossueta na tle Augustyna było jednak większe docenienie ziemskiej historii i rządzącej nią pragmatyki przyczynowo-skutkowej[35], dzięki czemu Bossuet „torował drogę przekonaniu o istnieniu pewnych immanentnych praw historycznych"[36] by użyć określenia Zbigniewa Kuderowicza. Podobnie do Bossueta Giambattista Vico podkreślał rolę przesądu i wiary w Opatrzność, które trzymają człowieka w ryzach. Jednakże Opatrzność działała u niego w tak naturalny i prosty sposób, że była omalże identyczna ze świeckimi prawami rozwoju dziejowego. Tak rozumiana Opatrzność podobnie jak heglow-

[33] E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji,* przeł. L. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 18.

[34] *Ibidem*, s. 26.

[35] K. Löwith, *op. cit.*, s. 133-140.

[36] Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 30.

ski rozum — choć posługuje się ludzkimi zamiarami w istocie je przewyższa i z ukrycia realizuje Boży porządek[37].

Dla odmiany Wolter, który wprowadził do nauki termin „filozofia dziejów" był zdecydowanym krytykiem tradycji chrześcijańskiej oraz żydowskiej, które były według niego po prostu zarozumiałe w dziele przypisywania sobie centralnego znaczenia i miejsca w świecie. Wolter przeciwstawiał im znacznie starszą, choć nie tak rozpropagowaną tradycję konfucjańskich Chin. Voegelin charakteryzuje go jako człowieka, „który utracił starą wiarę w stopniu pozwalającym mu dostrzec z perspektywy zewnętrznego obserwatora jej ułomności i bez skrupułów je atakować"[38]. Stąd filozof zdecydowanie rozgraniczał historię świecką od świętej. Interesując się tą pierwszą był przeciwnikiem prowidencjonalizmu oraz teodycei — czyli poglądów usprawiedliwiających istnienie zła w świecie sensem zjawisk nadprzyrodzonych, gdyż — jak pisze Andrzej Piskozub — takimi założeniami można było „usprawiedliwić każde zło i każdą zbrodnię"[39]. Wolter doceniał rolę rozumu wyzwalanego z ignorancji i religijnych przesądów, to dzięki niemu możliwy miał być progresywny rozwój nauki i umiejętności, moralności i praw, handlu i przemysłu, jednym słowem ulepszanie się stosunków międzyludzkich opartych na współczuciu i humanitaryzmie[40].

Wraz z Saint-Simonem, Condorcetem i Turgotem, a także Comtem czy Proudhonem wiara w postęp zaczynała się radykalizować. W efekcie — jak charakteryzuje ten proces Löwith — „namiętność do rozumu i sprawiedliwości wzbudzała swego rodzaju żarliwość religijną"[41]. Charakterystyczne dla tego procesu były zwłaszcza przepełnione optymizmem meliorystyczne poglądy Condorceta. Filozof ten wyrażał wiarę, że możliwe jest przewidywanie przyszłości w analogiczny sposób jak odkrywa się prawa rządzące naukami przyrodniczymi. W efekcie historia powinna się stać nauką ścisłą, bez domieszki przesądu bądź autorytetu, umożliwi nam to zastąpienie Opatrzności przez ludzkie przewidywanie. Wśród jego futurystycznych proroctw były i te, które dotyczyły podniesienia poziomu oświaty, rozwoju przemysłu i mechanizacji rolnictwa, rozwoju handlu światowego, poprawy warunków mieszkaniowych i lecznictwa, wiodące aż do stopniowej eliminacji śmierci[42].

---

[37] K. Löwith, *op. cit.*, s. 118-121.

[38] E. Voegelin, *op. cit.*, s. 52.

[39] A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 29.

[40] K. Löwith, *op. cit.*, s. 100-107.

[41] *Ibidem*, s. 89.

[42] Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 48. Analizując poglądy Turgota i Condorceta Kuderowicz podkreśla, że „cechą charakterystyczną oświeceniowej zasady postępu była kumulatywność roz-

Co istotniejsze, Conorcet oprócz postępu materialnego uwzględniał także postęp moralny i intelektualny polegający na stopniowym doskonaleniu się człowieka. I właśnie ten ostatni aspekt jego nauki, tak krytykowany później przez Comte'a wykazywał zbieżność ze stanowiskiem chrześcijańskim, i to pomimo często manifestowanej wrogości Condorceta do Kościoła i religii[43].

Stanowisko Turgota było podobne do Condorceta w sensie nadziei pokładanej w przyszłości, różniła go jednak inna ocena chrześcijaństwa, którego rolę doceniał w niesieniu światu kaganka postępu. Z kolei Proudhon kontynuował — charakteryzowane już przy okazji reformacji religijnej — dzieło wydzielania ludzkiej wolności z Boskiej woli. Choć Proudhon radykalnie bluźnił przeciw Bogu, określając go jako „upiora naszego sumienia" wedle Löwitha w głębi duszy był on naznaczony chrześcijaństwem[44].

Ważnym ideologiem postępu był w końcu socjolog August Comte, który w przeciwieństwie do wielu filozofów nowożytnych nie jednostkę, lecz społeczeństwo a nawet ludzkość traktowaną jako całość stawiał w centrum swoich zainteresowań. To stopniowy rozwój społeczeństwa (ludzkości) planował w swych proroctwach Comte, to społeczeństwu przypisywał moc sprawczą w dziele wprowadzenia w nowoczesność. Twórca socjologii pragnął skupić swoją uwagę na przedmiotach rzeczywistych, konkretnych, ścisłych, o których możemy uzyskać wiedzę pewną, co wyznaczało pozytywizm Comte'a i stanowiło kontynuację inklinacji protestanckiej w religii. Dystansował się tym samym od abstraktów bądź wiedzy ogólnej w stylu teologii. O konkretności tej świadczy charakter periodyzacji dziejów stosowanej przez Comte'a znów — podobnie jak u Joahima z Fiore i Hegla, a także Woltera czy Saint-Simona — dzielącej historie na trzy fazy: teologiczną (fikcyjną), metafizyczną (abstrakcyjną) i pozytywną (naukową) wieńczącą dzieło, któremu życie swe poświęcił Comte[45].

Pisząc o nowożytnym postępie nie sposób pominąć Hegla, którego filozofia wykazuje podobieństwo z niektórymi intuicjami Joachima z Fiore. Także Hegel stosował retorykę trynitarną, a jego koncepcja tezy, antytezy i syntezy dobrze się nadawała do opisu sposobu przewartościowania kolejnych faz historycznego rozwoju religii (stosowanych w Biblii), a także świata doczesnego by wymienić ewolucję od wschodnich imperiów przez świat grecko-rzymski kończąc na porządku germańsko-chrześcijańskim, w którym człowiek staje

woju, czyli pojmowanie go jako procesu stopniowego i nieustannego gromadzenia wartości i dzięki niemu uzyskiwania przez ludzkość coraz wyższego stopnia sprawności" (*ibidem*, s. 49).

[43] K. Löwith, *op. cit.*, s. 89.

[44] *Ibidem*, s. 65.

[45] *Ibidem*, s. 69-74. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1983, s. 263-278.

się istotą wolną. O ile w świecie klasycznym człowiek odwoływał się jeszcze do wyroczni i przepowiedni celem obłaskawienia zewnętrznego fatum, o tyle chrześcijaństwo uwalnia człowieka od wszelkiego zewnętrznego autorytetu, przywodząc go do osobistego związku z absolutem. W efekcie Bóg chrześcijański jest zarówno duchem, jak i człowiekiem, a „ludzka wolność" podobnie jak u Lutra styka się z „wolą Boga"[46]. Podobnie jak Joachim z Fiore niemiecki idealista używał pojęcia ducha, któremu nadawał różnorodne znaczenia i konotacje. Hegel był też wielkim dłużnikiem chrześcijaństwa (wedle Löwitha był on wręcz ostatnim wielkim filozofem chrześcijańskim) choć uważał, że rolę religii winna zająć filozofia, jako że Bóg realizuje swe zamierzenia w historii świata. Stąd przeciwstawiał się interpretacji dziejów przez pryzmat Boskiej Opatrzności dowartościowując rolę człowieka wyposażonego w rozum[47].

Warto na końcu tego rozdziału o filozoficznym podłożu postępu przywołać tą postawę filozoficzną, która choć afirmowała postęp to jego urzeczywistnienie pragnęła osiągnąć wyłącznie rewolucyjnymi sposobami, nie wykluczając przemocy. Choć elementy takiego rozumowania obecne są i u Condorceta i u Comte'a oraz w kręgu lewicy Heglowskiej (pozytywny stosunek do Rewolucji Francuskiej) Voegelin opisuje zwłaszcza rolę tych intelektualistów, którzy w pośredni bądź bezpośredni sposób antycypowali rewolucję bolszewicką zaliczając do nich rosyjskich anarchistów Bakunina czy Kropotkina. Z oczywistych względów najwięcej uwagi poświęca jednak Karolowi Marksowi, którego postać kojarzona jest z autorstwem największej i najbardziej brzemiennej w skutki utopii — bezklasowego społeczeństwa proletariackiego wzorowanego na biblijnym raju. Twierdzenia Marksa w stylu „nie chodzi o to by interpretować świat, ale o to by go zmieniać" bądź „życie społeczne jest z istoty swej praktyczne"[48] — dowodzą postawy aktywizmu ojca komunizmu. Trudno o bardziej jednoznaczne zerwanie z arystotelesowskim „bios theoretikos".

> Prawdziwa istota człowieka — pisze Voegelin charakteryzując poglądy Marksa — jego boska samowiedza, jest obecna w postaci fermentu, który w sensowny sposób porusza historię naprzód. W pewnym momencie istota ta przebije się na światło dzienne — początkowo u jednego człowieka, następnie u kilku, aż do momentu gdy wielka rewolucja przyniesie pełne społeczne urzeczywistnienie prawdziwego człowieka.[49]

[46] K. Löwith, *op. cit.*, s. 57.

[47] *Ibidem*, s. 55.

[48] E. Voegelin, *op. cit.*, s. 375.

[49] *Ibidem*, s. 372.

Oto potwierdzenie futurystycznych inklinacji Marksa. Choć jego koncepcja jest skrajnie ateistyczna to w analizie marksowskiej religia odgrywa bardzo ważną rolę. Zniesienie świadomości religijnej — jak twierdził Marks — było pierwszą przesłanką panowania człowieka nad światem. Ponieważ problemy religii stanowiły tylko zasłonę dla problemów człowieka, stąd „krytykę nieba" trzeba przeobrazić w „krytykę ziemi". Religii nie należy zatem ani negować, ani humanizować lecz stworzyć takie warunki, które pozbawią ją źródeł[50]. W rzeczywistości bowiem Marks był tym filozofem, który zasadniczą wagę przypisywał nie tyle duchowi i ludzkiej wolności bądź świadomości (jak Hegel i większość filozofów nowożytnych), lecz warunkom materialnym życia człowieka na ziemi. To te warunki były też jądrem dokonującej się na arenie dziejów walki klas.

Reasumując, nauka Marksa potwierdza, że idea postępu w filozofii ewoluowała od wersji miękkiej naznaczonej przeświadczeniem, że możemy zmieniać świat na lepsze w sposób ewolucyjny, o ile wyzwolimy się z kajdan opresyjnych instytucji w rodzaju Kościoła bądź systemu feudalnego — do wersji twardej, która nadzieję wiązała wyłącznie z rewolucją. Warto przypomnieć, iż ta druga opcja otwarcie czerpała z praktyk radykalnych ruchów sekciarskich, niecierpliwie wyczekujących paruzji czyli powszechnego zbawienia. Nawet umiejscowienie tej rewolucji w otaczającym człowieka kosmosie — jako przybywającej do nas z zewnątrz i mającej niejako charakter obiektywny wykazuje podobieństwo rewolucyjnego chiliazmu z marksizmem odwołującym się „faktycznego stanu rzeczy". To dlatego w wykładni Erica Voegelina filozofie i systemy światopoglądowe zmierzające do wielkich społecznych rewolucji zyskiwały miano gnostyckich.

Dostrzegamy, iż ważną rolę w dokonującej się ewolucji odgrywały konteksty religijne naznaczone przez chrześcijaństwo i to pomimo manifestowanej oficjalnie wrogości do instytucji Kościoła. Część z filozofów słusznie przypisywała chrześcijaństwu zalążki optyki nowożytnej odwołującej się do idei wolności i postępu (niezależnie od faktu, czy miał on być wdrażany pokojowymi czy rewolucyjnymi metodami). Niektórzy zaś filozofowie czerpali z koncepcji Boskiej Opatrzności choć czynili to w sposób zeświedczony i wysublimowany.

## Postęp w ujęciu materialnym

Jak pisał Dawson już w latach 30-tych XX wieku:

[50] K. Löwith, *op. cit.*, s. 49.

> [...] ostatnie dwa wieki były świadkami najbardziej gwałtownych i doniosłych zmian w cywilizacji, jakie świat dotychczas oglądał. Na skutek przystosowania nauki do potrzeb codziennego życia, i technicznego opanowania sił natury przeobraziło się ludzkie życie.[51]

Kolejne dziesięciolecia, a nawet wiek cały miały potwierdzać słuszność tezy Dawsona, który poprawnie zdiagnozował nie tylko naturę postępu, ale także przewidział jego upadek.

To co jest ważne w materialnej wykładni postępu to potwierdzenie faktu jego implementacji w doczesnym świecie. W efekcie postęp przenikał z katedr naukowych do naszego codziennego życia, którego warunki ulegały poprawie. Proces ten obejmował nie tylko jednostki, ale rozlewał się on na całe społeczeństwo. Warto zwrócić uwagę, że na początku reakcja ludu na postęp była zdecydowanie wroga, dochodziło nawet do niszczenia maszyn i do rozruchów luddystów. Jednakże stopniowo ludzie zaczęli odczuwać dobrodziejstwa nowego systemu.

Pisząc o postępie w ujęciu praktycznym trzeba zadać pytanie o narzędzia realizacji planowania i przeobrażenia społeczeństwa w takim kierunku, jakim chcieli go widzieć charakteryzowani w poprzednim rozdziale filozofowie. W czasach nowożytnych narzędzia te były w dyspozycji państwa narodowego, jego struktur i instytucji. To nowożytne państwo stawało się kreatorem postępu niezależnie od faktu czy miało charakter demokratyczny, autorytarny czy totalny. Stąd państwo należy wiązać z jego charakterem decyzyjnym, systemowym i celowościowym. Wewnątrz nowożytnego państwa wytwarza się biurokracja oparta na weberowskiej racjonalności. Z kolei na czele państwa stały elity władzy wyposażone w środki decyzyjne działające na zasadzie przyczynowo-skutkowej. Tak rozumiane państwo w przeciwieństwie do organicznego społeczeństwa stawało się mechanizmem, niczym nakręcany zegar, którego wskazówki odmierzają upływ czasu. Sprzyjało to deterministycznej wizji społeczeństwa, która buduje analogie pomiędzy światem fizycznym a naukami społecznymi.

Rola systemu bądź państwa nie powinna nam jednak przysłaniać bardziej zasadniczej tezy, o rosnącym znaczeniu ludzkiej wolności wyzwalanej z karbów rozmaitych zależności, a także o roli sił oddolnych. Stąd przejawem idei postępu była gospodarka kapitalistyczna, zrodzona na fundamencie nowożytnego liberalizmu, który z kolei stanowił rozwinięcie protestanckiej idei wolności. To w tym kontekście Dawson zwraca uwagę na związki liberalizmu z religijnym optymizmem[52]. Gospodarkę liberalną w pewnym momencie zaczęto jednak wzbogacać o akcenty redystrybucyjne, i to w tych akcentach

[51] Ch. Dawson, *op. cit.*, s. 7.

[52] *Ibidem*, s. 205.

daje o sobie znać już rola nowożytnego państwa narodowego. W efekcie narodziło się dzisiejsze państwo dobrobytu, które słynie z praktycznej realizacji zasady równości społecznej i społecznej sprawiedliwości.

Idei postępu społecznego służył w końcu rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa i idea nauki użytecznej, stosowanej i zaangażowanej w służbie ludzkości oraz jego potrzeb bytowych. Stąd zasadę postępu należy wiązać z rewolucją przemysłową, industrializacją, urbanizacją i w końcu z postępem technicznym — to te procesy mówią najwięcej o materialnej stronie postępu. W efekcie przewrót w sposobach transportu i produkcji postawił otworem cały świat przed eksploatacją przemysłową państw zachodnich, a zwłaszcza Wielkiej Brytanii. Człowiek zagospodarował swoje otoczenie przyrodnicze, kierując się biblijną maksymą: „czyńcie sobie ziemię poddaną". Gdański badacz cywilizacji Andrzej Piskozub podkreśla w tym kontekście rolę stopniowo poszerzającego się horyzontu geograficznego dla ludzkiej świadomości, w której coraz mniej było miejsc i lądów nieznanych — *terra incognito*[53].

Z kolei wedle Maxa Webera w procesie „zagospodarowania świata" kluczową rolę odegrał etos pracy, którego źródła również były religijne i protestanckie, a dokładnie purytańskie. Zgodnie z zasadą sekularyzmu istotną rolę odegrało przeniesienie religijnego ascetyzmu do życia świeckiego. Jak pisał Weber

> [...] kiedy asceza została przeniesiona z cel zakonników do życia zawodowego, a następnie zaczęła opanowywać wewnątrzświatową moralność — pomogła w budowaniu gigantycznego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego z przesłankami technicznymi i ekonomicznymi mechanicznej produkcji maszynowej.[54]

Wartość tego ujęcia polegała nie tyle na wykazaniu prostej korelacji przemiany społecznej z religią protestancką, lecz na dostrzeżeniu pozamaterialnych, duchowych podwalin etosu ludzkiej pracy. Z drugiej jednak strony choć przesłanki procesu były religijne skutki jak najbardziej świeckie, wpisujące się w weberowską zasadę „odczarowania świata".

Wykazana przez Webera zależność stanowi potwierdzenie znacznie szerszego zjawiska. Idea postępu posiada źródła religijne, a dokładnie chrześcijańskie. Postęp stanowi zatem zsekularyzowaną koncepcją Boskiej Opatrzności. Zjawiska ekonomiczne, które obejmują kwestie materialne i bytowe wywodzą się ze zjawisk duchowych i mają swoje źródła w procesie doceniania ludzkiej woli emancypującej się z dawnych zależności. W efekcie choć w czasach no-

[53] A. Piskozub, *op. cit.*, s. 31.

[54] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 108.

wożytnych to człowiek, a nie Bóg stawał się panem świata i kreatorem historii, to źródeł takiego przyporządkowania można doszukiwać się w Biblii.

Warto na koniec jeszcze przedstawić konsekwencje tak rozumianej idei postępu. Oprócz niekwestionowanych dobrodziejstw postęp przyczynił się niewątpliwie także do zjawisk o charakterze zdecydowanie pejoratywnym. Należy do nich zaliczyć rabunkową eksploatację środowiska naturalnego oraz pewną dehumanizację ludzkiej kultury, idącej na pasku biurokratyzacji, racjonalizacji i technicyzacji życia, których naturę Karol Marks scharakteryzował terminem „alienacji". Stąd od drugiej połowy XX w. zaczyna się kryzys społeczeństwa przemysłowego. Towarzyszy mu zmiana paradygmatu rozwoju gospodarczego zależnego w erze postindustrialnej już nie tyle od wielkich inwestycji — budowy fabryk, miast i dróg doń prowadzących — a od samego człowieka, jego wiedzy, zdolności, kwalifikacji czy talentów. Nietrudno zauważyć, iż owa zmiana paradygmatu znów kieruje się podobną logiką co idea nowożytnego postępu — chodzi zatem o inicjatywy podejmowane na rzecz ponownego wyzwolenia człowieka, tym razem z przymusu biurokratyczno-technicznego określanego przez Webera mianem „żelaznej klatki".

W erze posindustrialnej z jednej strony popularność zyskuje płytki konsumeryzm, filozofia zabawy i próżnowania, jednym słowem — tendencja relatywistyczna głosząca śmierć „wielkich narracji" czyli głębszych sposobów uzasadniania życia człowieka na ziemi. Z filozofią tą idzie w parze sprzeczne z purytańskim ascetyzmem rozpasanie cielesno-materialne. Z drugiej jednak popularność zyskuje perspektywa antymaterialistyczna pragnąca docenić duchowe i kulturowe podstawy ludzkiej egzystencji. Jeden z przedstawicieli tej orientacji — amerykański socjolog Ronald Inglehart opisuje nową erę przez pryzmat dematerializacji czyli zmierzchu społeczeństwa zaabsorbowanego zarabianiem pieniędzy i zabezpieczaniem podstaw bytowych rodziny. Sytuacja taka staje się możliwa gdy człowiek czuje się bezpieczny i nie musi prowadzić walki o byt, a takie warunki gwarantuje współczesne państwo dobrobytu. W myśleniu Ingleharta i jego orientacji na rzecz wyższości wartości duchowych nad materialnymi dostrzegamy analogie ze spirytualistyczną koncepcją Joachima z Fiore i jego późniejszymi protestanckimi admiratorami. Choć koncepcja ta wysoko stawia duchowość jednocześnie sprzyja zsekularyzowanej wersji chrześcijaństwa, w której religia staje się kwestią prywatną, zależną wyłącznie od indywidualnej decyzji obywatela[55].

[55] R. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2006, s. 41-46.

## Wnioski końcowe

Konkluzje warto rozpocząć od tezy ogólnej dotyczącej wkładu chrześcijaństwa w przeobrażenia społeczne dokonujące się na przestrzeni wieków w Europie. To religia chrześcijańska jako pierwsza zaproponowała liniową i celowościową wykładnię historii w przeciwieństwie do cykli typowych dla starożytnych, a wykładnia ta na długie stulecia ukształtowała umysły Europejczyków przyczyniając się do ważnych przemian duchowych i materialnych. W ujęciu chrześcijańskim periodyzacja poszczególnych etapów tej historii wynikała z Biblii stąd zyskiwała ona miano „dziejów zbawienia". W oficjalnej wykładni Kościoła Katolickiego zbawienie to rozumiane było ściśle religijnie, dotyczyło zatem aktu pozaświatowej wędrówki ludzkiej duszy bądź zwiastowało spotkanie z Bogiem przy końcu dziejów. Wykładnia ta była zatem bezpieczna w punktu widzenia interesów instytucji feudalnych, nie przekraczając swym zasięgiem murów świątyń czy zakonów.

Odejście od tej katolickiej wykładni dokonywało się w dwóch etapach znamiennych dla procesu sekularyzacji. W pierwszym etapie, którego nośnikiem były wczesnośredniowieczne ruchy chiliastyczne chodziło o podkreślenie oczekiwania czasów ostatecznych związanych z paruzją czyli ponownym przyjściem mesjasza na ziemię. W drugim etapie, który rozwinął się wraz ze spekulacją XIII-wiecznych spirytuałów, a potem ruchem reformacji — chodziło o podkreślenie wagi ludzkiej wolności stopniowo wyzwalanej z karbów średniowiecznych instytucji, wolności dzięki której człowiek stawał się kreatorem historii. Warto też zwrócić uwagę, iż obie tendencje posiadały swoje kontynuacje w czasach nowożytnych. O ile pierwsza czyli chiliastyczna skutkowała ideami a potem ruchami rewolucyjnymi, ewentualnie anarchistycznymi; o tyle druga — ideami postępowymi stawiającymi sobie za cel stopniową zmianę społeczeństwa.

Prawdziwą wydaje się zatem teza, że nowożytny postęp ma swoje źródła w religii chrześcijańskiej i samej Biblii. O takim rozpoznaniu świadczy charakter ewolucji przebiegającej od Starego do Nowego Testamentu. Jest to zatem przejście od surowego starotestamentowego prawa fundującego system lęku i podporządkowania Jahwe aż do łaski i miłosierdzia Jezusa Chrystusa. W wyniku ewolucji od martwej litery do żywego ducha wzmacnia się rola człowieka i jego rozumu. Nic dziwnego, że kolejny etap tak rozumianej ewolucji wyznaczało panowanie człowieka na ziemi, człowieka wierzącego, że może się stać równy Bogu. Powyższe wnioski wydają się być zgodne z tezą Bergera przedstawioną na początku artykułu, że „chrześcijaństwo stało się swoim własnym grabarzem".

Inną sprawą jest natomiast odpowiedź na pytanie, czy chrześcijaństwo musiało podążyć swoją sekularyzacyjną, i wedle Bergera autodestruktywną

ścieżką? Zdaniem autora piszącego te słowa sposobem na jej uniknięcie była ta wykładnia chrześcijaństwa, którą zaproponował rzymski katolicyzm. Należy się w tym momencie zgodzić z Christopherem Dawsonem, że to w właśnie w katolicyzmie istniały silne zapory instytucjonalne uniemożliwiające stoczenie się religii chrześcijańskiej na równi pochyłej w dół. Katolicyzm zapewniał równowagę pomiędzy niepohamowaniem aktów strzelistych a pragmatyzmem „dostosowania się do świata" by użyć określenia Taubesa, i w tym pragmatyzmie zasadzał się też jego kulturowy konserwatyzm. W sensie eschatologicznym uczył pokory, choć z drugiej strony nie wyzbywał się nadziei, że choć dzieje pozbawione są zewnętrznego sensu, posiadają sens ukryty i przez to znacznie głębszy.

*Michał Graban*

**History of Progress versus Religious Experience — from the Christian to Secular Historiographic Concepts**

*Abstract*

This article analyzes relations between religious experience and the problem of progress. The Christian concept of historiography that appeared in Antiquity was imbued with the sense of fulfilment given by the sacred history. It also contradicted the secular interpretation of history as anticipated by Greeks. The sense of history was understood differently in the official doctrine of the church. Obviously, it must have been so with respect to interpretations given by heretics or sects. Something else, in turn, appeared in the sense of history as meant in the Modern Era. The article substantiates the assumption that both the secular and New Era understanding of Progress is rooted in Christianity. In the Middle Age religious community, man believed in the Destiny, which, however, changed in the times of the Reformation, when the progress of secularization commenced and the individual became a creator of history. History maintained its sense and direction but became to be dependent on humans. It has been shown that the evolution was a progress that started from the religious meaning of history and advanced to the stage at which the progress was analyzed by philosophers on the secular basis (Walter, Hegel or Marks), and ended with the period in which the progress ceases to be just a theory and becomes our life reality.

*Keywords*: the religious, Christianity, progress, secularization.