

ŁAD I WYKLUCZENIE

źródła monastyczne **monografie 2**

Redakcja naukowa:

Michał Tomasz Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

ŁAD I WYKLUCZENIE

CLUNY I SPOŁECZNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
WOBEC HEREZJI, JUDAIZMU I ISLAMU
(1000–1150)

Przekład

Wanda Kosiorek

Redakcja naukowa

Marek Piotr Chojnacki OCist.
Michał Tomasz Gronowski OSB



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Tytuł oryginału:
Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie,
au judaïsme et à l'islam, 1000–1150, Paris 2000²

© Copyright Flammarion, Paris 1998 (Aubier), 2nd corrected edition, 2000

Redakcja:
MICHAŁ TOMASZ GRONOWSKI OSB
ELŻBIETA WIATER

Opracowanie graficzne i skład:
JAN NIEĆ

Korekta:
ELŻBIETA WIATER

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication
BOY-ŻELEŃSKI, a bénéficié du soutien du Service de Coopération et d'Action
Culturelle de l'Ambassade de France en Pologne et de l'Institut français.

Książkę wydano dzięki dofinansowaniu Wydziału Kultury Ambasady Francji w Polsce
oraz Instytutu Francuskiego w ramach Programu Wsparcia Wydawniczego
BOY-ŻELEŃSKI.

ISBN 978-83-7354-493-2

Wydanie 1: Kraków 2013

© Copyright for Polish edition by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków
tel.: +48 (12) 688–52–90, fax: +48 (12) 688–52–91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Ilość arkuszy: 30,3

Druk i oprawa:
TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl



Na poprzedniej stronie:
Zwornik sklepienia piątego przęsła narteksu bazyliki Cluny III
(1. poł. XII w.), z przedstawieniem Baranka Paschalnego;
w otoku inskrypcja:

+IN CELO MAGNUS HIC PARVUS SCULPOR AGNUS

(Tu mnie Barankiem wyrzeźbiono małym,
W niebie zaś jestem wielkim i wspaniałym).

przekł. Elwira Buszewicz

Spis treści

Przedmowa do wydania polskiego. O przemocy intelektualnej	11
Wykaz skrótów	25
Podziękowania	29
Wprowadzenie	31

Część pierwsza: Mnisi i porządek świata

Rozdział 1: „Porządkowanie” <i>Christianitas</i>	41
I. Ład kosmiczny i ład społeczny	41
1. Pierwsze różnicowania w obrębie społeczności chrześcijańskiej (IV–VIII wiek)	43
2. Hierarchia mistyczna a <i>ordines</i> : przełom karoliński (VIII–X wiek)	45
3. Od „porządków” do „porządku” (XI–XIII wiek)	50
II. Mnisi i wykluczeni z porządku	56
Rozdział 2: Kościół monastyczny w Kościele	65
I. Zarys historii Cluny w XI i XII wieku	65
II. Cluny jako „system kościelny”	72
1. Kluniackie schronienie	80
2. „Latorośle aż do morza”	103
3. Kluniacka <i>Ecclesia mater</i> a inkluzja świeckich	148

Część druga: Społeczeństwo chrześcijańskie

Rozdział 3: „Oczyszczenie” Kościoła	169
I. Cluny a herezja	169
1. Mnich w sercu świata chrześcijańskiego – Piotr Czcigodny	169
2. Kluniacka apokaliptyka i demonologia	176

II. „Trucizna” herezji petrobruzjańskiej183
1. Środowisko powstania <i>Contra Petrobrusianos</i>185
2. Gatunek i odbiór <i>Contra Petrobrusianos</i>194
Rozdział 4: Dysputa.199
I. „Argumentacja defensywna”: postawienie problemu	200
1. Gatunek „epistola disputans”202
2. Traktat polemiczny a prawo203
3. Techniki epistolarne Piotra Czcigodnego:	
<i>Ep.</i> 37 do anonimowego mnicha apolinarysty206
II. U źródeł argumentacji defensywnej208
1. Preliminaria: kazanie antyheretyckie Bernarda z Clairvaux .208	
2. Formy i podstawy złorzeczeń210
3. <i>Ratio</i> i sposób dyskusji222
III. Techniki argumentacji defensywnej w <i>Contra Petrobrusianos</i> .224	
1. Dyskusja o herezji225
2. Nowe podejście do autorytetów232
IV. Ślepa uliczka argumentacji defensywnej235
Rozdział 5: U podstaw Kościoła: chrzest i miejsca kultu237
I. Chrzest i uniwersalizm zbawienia237
1. Całość Pisma i zbawienie wszystkich241
2. Wiara Kościoła243
3. Implikacje socjologiczne zasady „wszystko albo nic”247
II. Kościół: zgromadzenie wiernych czy kamienna świątynia? . .249	
1. „Uprzywilejowane i szczególne mieszkanie Boga”249
2. Kształtowanie przestrzeni wokół miejsc kultu261
Rozdział 6: Ofiara Chrystusa u podstaw Kościoła285
I. „Sakrament ludu chrześcijańskiego”285
1. Zamiana dokonana przez krzyż286
2. Znak „zarezerwowany”290
3. <i>Cultus</i> Boga i „sakrament ludu chrześcijańskiego”292
II. „Semel et semper”: ofiara Chrystusa fundamentem Kościoła . .297	
1. Ofiara jako znak odróżniający299
2. <i>Ecclesia</i> , Ciało Chrystusa i pośrednictwo kapłańskie307
Rozdział 7: Żywi i zmarli.337
I. Kluniaci i troska o zmarłych338

II. „Kwadrat” <i>caritas</i>348
1. Żyjący za żyjących349
2. Zmarli za zmarłych350
3. Żywi za zmarłych351
4. Zmarli za żywych355
III. Więzy założycielskie wspólnoty eklezjalnej357
1. Podstawy doktrynalne <i>De miraculis</i>358
2. Implikacje socjologiczne modlitewnej postługi wobec zmarłych365
3. „Czyścić” monastyczny378
 Rozdział 8: Społeczeństwo chrześcijańskie w zwierciadle swoich odrzuconych	
I. „Głos” Ducha385
II. Socjologia chrześcijaństwa w dobie feudalizmu386
1. Walka z herezją a porządek społeczny.387
2. Jednostka w sieci koniecznych zobowiązań388
3. Niezbędne pośrednictwo391
4. Przestrzeń społeczna393
5. „Repoussoirs”395
 Część trzecia: Uniwersalizm chrześcijański	
Rozdział 9: Nieuchronne rozszerzanie się chrześcijaństwa399
I. Odwrócenie nurtu399
II. Misja chrześcijańska w wizerunkach402
Rozdział 10: Czy Żydzi należą do gatunku ludzkiego?409
I. Aktualność zbrodni Kaina411
1. Cluny w sąsiedztwie Żydów411
2. Kain i Abel.413
3. Zamach na osobę Chrystusa416
4. Żydzi w systemie senioralnym419
II. Obrona chrześcijaństwa i demonizacja judaizmu w <i>Aduersus Iudeorum inueteratam duritiem</i>422
1. Uwagi chrystologiczne424
2. Dowód poprzez cuda438
3. „Żydowskie bajki, śmieszne i głupie”	446

III. Żyd, nieznany inny468
1. Jak pozbyć się tego innego „ja”?468
2. Od antyjudaizmu do antysemityzmu?473
Rozdział 11: Islam, czyli ludzkość krocząca do antychrysta479
I. Cluny w historii wypraw krzyżowych479
1. Kluniackie pochodzenie idei krucjat?481
2. Pierwsza wyprawa krzyżowa487
II. Piotr Czcigodny i Saraceni.491
1. Dystans wobec wypraw krzyżowych492
2. Wojna poglądów497
Rozdział 12: „Sprawy wyparte, które umożliwiają społeczne istnienie człowieka”529
I. Tyrania jednego pierścienia529
II. Teorie społeczne i antropologiczne chrześcijaństwa epoki feudalnej530
III. Odrzucenie seksualności, kontrolowanie transakcji wymiany535
Bibliografia539
Aneks 1. Genealogia opata Hugona z Semur593
Aneks 2. Cluny, petrobruzjanie i Prowansja.595
Aneks 3. Wielki tympanon z Vézelay596
Indeks biblijny597
Indeks imion i nazw własnych601

Przedmowa do wydania polskiego: O przemocy intelektualnej

Wracając do genezy *Ordonner et exclure* po piętnastu latach od opublikowania książki (1998), przy okazji jej polskiego tłumaczenia, pragnę sprecyzować, jakie były moje początkowe intencje oraz jakie nieoczekiwane efekty przyniosło to przedsięwzięcie¹.

Zaczynając pracę nad tą książką, zamierzałem przedstawić syntezę dotyczącą Cluny jako „Kościoła-systemu” w stadium poruszającym zarówno stopniowe konstituowanie się Kościoła kluniackiego (*Ecclesia cluniacensis*) od roku 910 (data fundacji Cluny) aż do końca rządów opackich Piotra Czcigodnego (1156), jak również miejsce i rolę Cluny jako ośrodka zreformowanej reguły zakonnej zgodnie z zasadami eklezjologii reformy gregoriańskiej. Kierowałem się hipotezą wysuniętą przez Yvesa Congara, według której mnisi z łacińskiego Zachodu XI i XII wieku byli twórcami oryginalnej eklezjologii, zdolnej przekształcić ówczesną społeczność chrześcijańską w duchu sugerowanym przez papieżstwo. Te zależności między mnichami kluniackimi a *Christianitas* skłaniały do refleksji nad tym, co leży u podstaw Kościoła jako systemu społecznego (albo systemu wchłaniającego społeczeństwo) w kluczowym momencie historii Zachodniej Europy, kiedy powstawały pierwsze wielkie refleksje eklezjologiczne dotyczące prawnych założeń instytucji Kościoła. Nie chodziło więc tylko o to, aby opisać szczególną historię Kościoła monastycznego, ale by zbadać go jako pewien eksperyment na tle historii całego Kościoła rzymskiego. Dużo czasu zajęło mi odnalezienie odpowiedniej drogi do urzeczywistnienia tego zamiaru. Aż

¹ Autorów wymienionych w tekście można znaleźć w bibliografii znajdującej się na końcu książki.

przyszło zamówienie na pracę poświęconą *Contra Petrobrusianos* Piotra Czcigodnego w ramach seminarium o herezji, które miało miejsce w Nicei, w latach 1994–1995². Wtedy zrozumiałem, że w rozważaniach eklezjologicznych, jakie zamierzałem przeprowadzić, powinienem poruszać się po obrzeżach systemu, zainteresować się tym, co zostało odrzucone (świat apostatów identyfikowanych z postaciami heretyka, Żyda i Saracena), aby w ten sposób zrozumieć, jak tworzona była pożądana jedność kościelna. Wtedy też spostrzegłem, że to przedsięwzięcie, rozpoczęte od badania łacińskiej identyfikacji *Ecclesia cluniacensis*, zmieniło się w bardziej ogólne studium socjologiczne, a nawet antropologiczne na temat wyznaczników tożsamości chrześcijańskiej na łacińskim Zachodzie XI i XII wieku. Po piętnastu latach wydaje mi się, że ta praca mediewisty wymaga dodatkowej refleksji na temat wstrząsu, jaki wywołała dyskusja duchownych intelektualistów, przekonanych o wyjątkowej pozycji chrześcijaństwa wśród innych ludzkich wspólnot – dyskusja, która na przestrzeni historii stała się nosicielką dziedzictwa trudnego do udźwignięcia: naszej własnej uległości wobec przemocy intelektualnej. Stąd wzięła się ochota poprzedzenia tego nowego wydania, w nowym języku, poniższymi uwagami³.

Historyk powinien mówić o „przemocy intelektualnej” w pełnym znaczeniu tych słów tylko w powiązaniu z pojawieniem się postaci „intelektualisty” w XIII wieku, to znaczy w chwili narodzin uniwersytetu i pojawienia się trzeciej władzy, *Studium*, u boku dwóch już istniejących porządkujących społeczeństwo: duchowieństwa (*Sacerdotium*) i świeckich posiadających władzę państwową (*Regnum, Imperium*)⁴. Pobieżne

² Wygłoszone wówczas referaty zostały następnie opublikowane w zbiorowej monografii pod tytułem: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, red. M. ZERNER, Nice 1998 (Collection du Centre d'études médiévales de Nice, 2).

³ Pierwsza wersja tego tekstu ukazała się pod tytułem: *La formation d'un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles* [w:] *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, red. V. AZOULAY, P. BOUCHERON, Paris 2009, s. 322–331.

⁴ By dobrze wejść w temat, odwołuję się zarówno do klasyka i niedawno wydanego dzieła: J. LE GOFF, *Inteligencja w wiekach średnich*, przekł. E. BĄKOWSKA,

uwagi, którymi się tutaj dzielę, są trochę na wyrost. Chodzi o to, aby przekonać się, w jakim stopniu wielka reforma Kościoła w XI i XII wieku, starcie papieża z cesarstwem, powstanie „społeczeństwa prześladowanego”, które określało granice przynależności poprzez swoją zdolność do wykluczenia każdego obcego wobec społeczności sakramentalnej, miały wpływ na wielki przełom, jaki dokonał się w retoryce⁵. Na bazie wiekowego dziedzictwa sporów, przypisanych dogmatycznej genezie chrześcijaństwa (przesada w słowach, wybiegi, fortele i „ekonomia” dyskursu) postaram się przedstawić rolę, jaką odegrali w walce na słowa duchowni reformatorzy, tworzący nową szkołę w sztuce posługiwania się językiem.

*

Przemoc monoteizmów i utworzenie właściwego pola dla duchownych

Poplątanie pojęć duchowny(klerk)/intelektualista na długo naznaczyło historię Zachodu; żeby wspomnieć choćby „zdradę klerków” – to znaczy intelektualistów „zaangażowanych” na sposób charakterystyczny dla epoki sprawy Dreyfusa – a zdemaskowanych w sławnym „antynowoczesnym” oskarżeniu, którego autorem był Julien Benda⁶. Umiejętność bezwzględnej strofowania, opanowana przez tych klerków-intelektualistów, wpisuje się w tradycję, która za pośrednictwem instytucji Kościoła wrosła w pradawny taran nieodłącznej od monoteizmów przemocy. Jan Assmann w mocno dyskutowanym eseju zwrócił uwagę na „cenę” monoteizmu: Mojżeszowy podział między prawdziwą a fałszywą religią, który wygenerował „hermeneutykę różnicy”, prawdziwą „kontrreligię” rodzącą nienawiść, aby „przełała się na ludy świata”⁷. Według

Warszawa 1997; E. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII siècle*, Paris 2007.

⁵ R.I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society*.

⁶ J. BENDA, *La trahison des clercs*, Paris 1977; A. COMPAGNON, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris 2005 (Bibliothèque des idées), s. 214–217.

⁷ J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, Paris 2007, cytuję (s. 37), definicję

wyjaśnień Assmanna, pojęcie „kontrreligii” nie zawiera w sobie tylko rytualnego wykluczenia, ale również niemożność „przetłumaczenia” innych systemów religijnych; stąd bierze się przemoc słowna przybierająca formę, którą Françoise Desbordes, w odniesieniu do monoteizmu chrześcijańskiego, określiła jako „dysputy monologiczne”, w których złoścący „triumfuje z łatwością nad nieobecny przeciwnikiem”⁸. Właśnie ta logika „kontrreligijna” ożywia chrześcijaństwo, a jej zbrojna postać „militia Christi” została wyraźnie określona już w przekazach ewangelicznych i Listach św. Pawła. To „zarządzanie” zbawieniem integruje sakramentalną wspólnotę uczniów Chrystusa w formie przymusowego zaproszenia, wyrażonego słowami „compelle intrare” w Ewangelii św. Łukasza: *Stuga powrócił i oznajmił to swemu panu. Wtedy rozgniewany gospodarz nakazał słudze: „Wyjdź co prędzej na ulice i zaułki miasta i wprowadź tu ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych!” Stuga oznajmił: „Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce”. Na to pan rzekł do sługi: „Wyjdź na drogi i między oplotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapelniony. Albowiem powiadam wam: Żaden z owych ludzi, którzy byli zaproszeni, nie skosztuje mojej uczyty” (Łk 14,21–24).*

„Wejść”, „przyłączyć się”, to stanąć przeciw tym, którzy są na zewnątrz, zobaczyć dysydentów i heretyków w tych, których nie objęło (albo przestało obejmować) zarządzanie wspólnotowego zbawienia. *Zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (oportet hereses esse; 1 Kor 11,19)* zawyrokował św. Paweł, otwierając tym samym bezwiednie drogę dla powstania dogmatu i autorytetu jako ortodoksji, ożywianej odrzucaniem odchyłeń odpowiednio katalogowanych już od czasów Ireneusza z Lyonu (II wiek). Jednak zasięg walk tej „kontrreligii” zmienia się w zależności od uwarunkowań historycznych i możliwości chrześcijaństwa w sprawowaniu kontroli nad społeczeństwem. Mówiąc krót-

„Synaju” według Talmudu Babilońskiego 89: „Góra, z której nienawiść (*sin'ah*) spłynęła na świat”.

⁸ F. DESBORDES, *La place de l'Autre: remarques sur quelques emplois de „controuersia” dans la rhétorique latine*, [w:] *La controverse religieuse et ses formes*, wyd. A. LE BOULLUEC, Paris 1995 (Patrimoines, Religions du Livre), s. 29–46 i 405–406.

ko, podkreślmy ważność ruchu inkluzji, który towarzyszy formowaniu się Kościoła jako instytucji we wczesnym średniowieczu. Na końcu tej ewolucji, w której mieszają się autorytet duchowny i władza świecka z powstaniem przed rokiem 800 monarchii duchowej, przybierającej formę protopaństwa i posiadającej system hierarchii ustanawiający jedną głowę na szczycie społeczności chrześcijańskiej, można powiedzieć, że terminy „Kościół” i „społeczeństwo” miały ten sam zasięg i że powołaniem *Christianitas* była inkluzja świata; od tej pory nie istnieje już laicka definicja przynależności społecznej: jest się chrześcijaninem albo się nie istnieje. Potwierdzenie tej przepaści między członkami Ciała Chrystusowego, a tymi, którzy nim nie są, dostarczyły, począwszy od lat pięćdziesiątych XI wieku, komentarze w kanonie Mszy, a szczególnie wyjaśnienie zawarte w formule: „Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui, Domini nostri, Jesu Christi”. Sięgając po sformułowanie Augustyna, według którego „nie ma miejsca dla prawdziwej ofiary poza Kościołem katolickim”, egzegeci dostarczyli restrykcyjnej definicji zaimka „my” (*nobis*) rozumianego jako wyłączenie innych – wszystkich innych, to znaczy heretyków, Żydów i niewiernych (najczęściej muzułmanów)⁹. W łonie społeczeństwa stanowego (funkcjonalnego), gdzie harmonię całości zapewnia rozdział zadań pomiędzy (1) „dziedziców” (*sors*) związanych z *sacrum* i przepowiadaniem słowa Bożego, (2) zbrojnych, odpowiedzialnych za fizyczną nienaruszalność wspólnoty, (3) masę wytwórców, na których spoczywa zadanie utrzymania materialnego. Wokół pierwszej funkcji – modlitwy, gromadzą się „mediatorzy”, których sakramentalna władza wcielania i wykluczania ze wspólnoty umożliwia łączność między tu i teraz a zaświatami. To oni tworzą „grupę podstawową” w sensie weberiańskim: duchowni, posiadający autorytet i sprawujący kontrolę nad sumieniami: mówiąc krótko, ich pole działania jest miejscem stosowania „przemocy intelektualnej”.

⁹ Na przykład ODon z CAMBRAI, *Expositio in canonem missae*, PL 160, kol. 1053–1070, tu: 1061D.

Moment „gregoriański”, czyli przemoc sprawiedliwości i prawdy

Historycy średniowiecza umownie określają jako moment „gregoriański” wielką reformę Kościoła (XI–XII wieku), która rozpoczęta została na przełomie lat 50. XI wieku, a która osiągnęła swoje apogeum za pontyfikatu Grzegorza VII (1073–1085). To bardzo istotny moment w historii średniowiecznych polemik i walk antyheretyckich, poczynając od synodu w Arras (1025), a kończąc na wystąpieniach przeciwko katarom na początku XIII w., zahaczając po drodze o lata 1070–1120, kiedy to ścierały się ze sobą papieństwo i cesarstwo w sławnym sporze o inwestyturę.

W historii przemocy intelektualnej „moment gregoriański” dostarczył nieznanymi dotąd możliwości konfrontacji, będących przedłużeniem szkolnej tradycji sztuk retorycznych¹⁰. Powołując się na klasyczne studia Carla Mirbta i Horsta Furhmana, przypomnijmy, że walka papieństwa z cesarstwem rozegrała się w warunkach niespotykanych do tej pory, przybrała bowiem formę debat prowadzonych w miejscach publicznych. Technika „pamfletów”, uwiecznionych w XIX wieku dzięki wydawcom Monumenta Germaniae Historica w serii *libelli de lite*, uczyniła z polemistów dwóch przeciwnych obozów prawdziwych „publicystów”, to znaczy profesjonalistów w dziedzinie prowadzenia polemiki dla samej polemiki, sięgających po środki retoryczne zbijające przeciwnika z tropu. Przytoczmy tu „walkę na cytaty” (*Zitatenkampf*), która polegała na żonglowaniu wieloznacznością słowa Bożego zawartego w Piśmie. Czerpano nie tylko z Biblii, lecz również (a nawet coraz częściej od połowy XII wieku, wraz z pojawieniem się Dekretu Gracjana) z prawa, będącego sztuką sprzecznych cytatów i niekończących się uczonych komentarzy. Na potrzeby „aparatu” (Kościół, różne formy nowoczesnej państwowości) retoryka, jak twierdzi Gilles Declercq, opuściła „swoje pole”, gdzie do tej pory było jej miejsce¹¹. Ale wprowadzenie „połajanek” do sztuki słowa (*artes dictaminis*), jak choćby *Aurea*

¹⁰ I.S. ROBINSON, *The „Colores rhetorici” in the Investiture Contest*.

¹¹ G. DECLERCQ, *Rhétorique et polémique*, [w:] G. DECLERCQ, M. MURAT, J. DANGEL, *La parole polémique*, Paris 2003, s. 17–20.

Gemma z lat 20. XII wieku, spowodowało nie tylko usankcjonowanie stosowania inwektywy na polu prawnym i politycznym, co odnotował Heinrich Fichtenau¹². Za Brigitte Bedos-Rezak możemy przyjąć, że to zjawisko oznaczało też skok antropologiczny o pierwszorzędym znaczeniu ku potraktowaniu przeciwnika jako „zdeformowanego obrazu” Bożego, z oskarżeniem go wręcz o zwierzęcość. Konformizm chrześcijański stanął wobec odrębności i odmienności tego, który nie jest z nim identyczny (heretyk, poganin, a nade wszystko Żyd) i przez to zostaje bezwzględnie zepchnięty w świat zwierząt¹³. Użyłem zwrotu „skok antropologiczny”, gdyż dyskwalifikacja przeciwnika równoznaczna jest z pozbawieniem go człowieczeństwa, czyli śmiercią.

Modyfikacji tradycji retorycznych odziedziczonych po wielkich starożytnych (przede wszystkim po Kwintylianie i Cyceronie, któremu bardzo długo przypisywano *Retorykę dla Herenniusza*) towarzyszyło pojawienie się nowych zastosowań. Oczywiście, nie zrezygnowano z tradycyjnych form dyskursu defensywnego, wychodzącego od złorzeczeń i wykluczenia z życia sakramentalnego – forma bliska „złorzeczeniom” z Księgi Powtórzonego Prawa, po które sięgają klerkowie wykształceni na obyczajach i zwyczajach panujących w kancelariach zakonnych, a będący wyjątkowymi ekspertami, kiedy chodzi o pozbycie się przeciwnika życząc mu losu Judasza, Datana i Abirama¹⁴. Nowość polega na sięganiu do „racji” (*ratio*) i na prowadzeniu dyskursu w taki sposób, że wpisuje się on w „proces racjonalizacji”, tak drogi Maxowi Weberowi. „Racje” przywoływane w dyskursach polemicznych XI i XII wieku bliskie były argumentacjom wielkich debat teologicznych z epoki preschoolastycznej, szczególnie aksjomatyce Anzelma z Canterbury (1033/1034–1109), który w *Cur Deus homo* usiłuje przekonać o koniecznym wcieleniu Boga interlokutorów znajdujących się poza obszarem, na którym może

¹² H. FICHTENAU, *Ketzer und Professoren*, s. 228n.

¹³ B.M. BEDOS-REZAK, *Difformitas. Invective, Individuality, and Identity in Twelfth-Century France*, [w:] *Norm und Krise von Kommunikation, Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, red. A. HAHN, G. MELVILLE, W. ROCKE, Münster 2006, s. 251–271.

¹⁴ L.K. LITTLE, *Benedictine Maledictions*.

działać powołanie się na autorytety chrześcijańskie (filozof-„naturalista”, muzułmanin...). Odwołuje się więc do „przesłanek rozumowych”, którym towarzyszy forma pytająca („Cur” – dlaczego?)¹⁵. Ówcześni polemisci, choćby Piotr Czcigodny (1122–1156), centralna postać *Ordonner et exclure*, sięgają zdecydowanie do przesłanek rozumowych, aby bronić Kościoła stojącego wobec ataków przeciwników wewnętrznych (heretycy) i zewnętrznych (muzułmanie). Kłopot sprawiali Żydzi, których traktowano jednocześnie jako wrogów wewnętrznych i zewnętrznych¹⁶. Prace wstępne (*inuestigatio*) umożliwiają zebranie wszystkich *testimonia* koniecznych do wymiany w tradycji chrześcijańskiej lub poza nią. I tak heretycy uznają autorytet tylko części Pisma (najczęściej tylko Nowy Testament), z Żydami można dyskutować, opierając się na Biblii (Starego Testamentu), a także odwołując się do literatury rabinicznej (Talmud). Muzułmanów, nowych postaci wśród „obcych” na Zachodzie, można zwalczać „za pomocą argumentów odwołujących się do rozumowania”, sięgając do im właściwych autorytetów: Koranu i pism hagiograficznych dotyczących legendy Mahometa. Stąd wziął się ten niebywały wysiłek w gromadzeniu materiałów i przekładów (przede wszystkim Talmudu i Koranu), który wyprowadził duchownych-polemistów daleko poza ich pole działania. Zebrane materiały umożliwiły utworzenie tematycznych *dossier*, dzięki którym możliwe jest atakowanie przeciwnika w „zamkniętym polu”, na wzór starć prowadzonych w szkołach (monastycznych, a od lat siedemdziesiątych XI wieku katedralnych) i walk na cytaty stosowanych przez publicystów gregoriańskich czy cesarskich. „Dyskusja” (*discussio*) podlegała ścisłym regułom. Przede wszystkim chodziło o to, aby utworzyć listę zarzutów wysuwanych przez stronę przeciwną na bazie autorytetów, a następnie zdyskwalifikować te autorytety, wtedy dyskusja była możliwa już tylko przy odwołaniu się do „racji rozumowych” wspólnych wszystkim ludziom. Sięga się wówczas po analogie lub konstrukcję „jak gdyby”. Zabieg ten polega, na przykład, na wyjaśnieniu transformacji (transmutacji czy transsubstancja-

¹⁵ G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens*, s. 428.

¹⁶ Zob. rozdz. 4.

cji) Postaci eucharystycznych (chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa) poprzez analogie ze zjawiskami fizycznymi, którym nieobce są zmiany formy bez naruszenia substancji, m.in. woda, kiedy staje się lodem, i na odwrót. Inna technika rozumowania stosowana jest w zdaniach, w których twierdzenia następują logicznie po sobie dzięki zastosowaniu konstrukcji „ani... ani” czy „jeżeli... to”, umożliwiającym zniszczenie pierwszego twierdzenia przez drugie. W ten sposób Piotr Czcigodny zamyka usta heretykowi, Piotrowi z Bruis i jego następcom, kwestionującym ważność chrztu dzieci (lub niemowląt), budując sprzeczność na bazie autorytetów uznawanych przez swoich przeciwników: ani chrztu bez własnej wiary, ani własnej wiary bez chrztu. Pierwszy człon był uznawany przez petrobruzjan, bo dla nich ważne jest tylko zaangażowanie dorosłych; ale Piotr Czcigodny odwrócił logikę argumentu, sięgając po chiasm (chrzest/wiara, wiara/chrzest); teraz już bez trudu mógł stwierdzić, że męczennicy z chrześcijańskiej tradycji, straceni, zanim przyjęli chrzest, mieli wiarę i na tej podstawie dzieci mogą być ochrzczone bez możliwości czynnego potwierdzenia swojej wiary, jak ma to miejsce w przypadku dorosłych katechumenów. Podobny wybieg uzyskany za pomocą uznawanych w szkołach środków technicznych wychodzi ze zracjonalizowanej przemocy intelektualnej, której jedynym celem jest, przy unikaniu czystej napaści słownej, zdemaskowanie i potępienie błędów drugiej strony. Odwołanie się do dyskursu przez polemistów sprowadza się w gruncie rzeczy do umocnienia w sposób mniej lub bardziej bezpośredni swoich własnych autorytetów, by tym samym wyrzucić „poza własne pole” przeciwnika, nieobecnego tym bardziej, że *a priori* wykluczonego z przynależności do chrześcijańskiej wspólnoty uczestnictwa w sakramentach. Stąd wzięła się pewna irracjonalność wyływająca z procedur oskarżycielskich stosowanych w XI i XII wieku, wyrafinowanych form przemocy, którą można określić jako „intelektualną” przez systematyczne odwoływanie się do bitwy na słowa w obrębie dobrze przygotowanego pola: metod polemiki nauczanych w szkołach, a później na uniwersytetach.

Długotrwałe skutki średniowiecznego modelu klerykalnego

Reforma Kościoła mająca miejsce w XI i XII wieku, niosąca w sobie wielki projekt budowy społeczności chrześcijańskiej poprzez wchłonięcie całego społeczeństwa w struktury kościelne, w ten sposób ułatwiła pojawienie się grupy klerków („dziedzictwo” Boga chronione przed skazą ze strony kobiet, krwi i broni), ukonstytuowanie się specyficznego pola dla autorytetu i uprawianie symbolicznej przemocy w ramach prawa. W zwierciadle modelu kościelnego majestat państwowy (królewski czy cesarski) wytworzył sobie aparat administracyjny, zdolny wykorzystać siłę retoryki dla pokonania i podporządkowania sobie poddanych suwerena. W tym sensie Kościół, jeszcze przed powstaniem *studium* i pojawieniem się mistrzów uniwersyteckich, był miejscem, w którym wyłoniła się „myśl zaczepna” na Zachodzie. Utworzenie magisterium uniwersyteckiego w XIII wieku wpłynęło następnie na powolną ewolucję pola klerykalnego w pole intelektualne. Klerykalne dążenia do sprawowania autorytetu i stosowania przynależnej mu symbolicznej przemocy przeniosły się na intelektualistów świeckich, którzy przejęli pretensje klerków. Ta logika historii umożliwiła Bendzie mówienie o „zdradzie klerków” dla zdemaskowania „intelektualistów” jego czasów. To ta sama logika, która od początków XIX wieku usprawiedliwia „namaszczenie pisarza”, nową postać klerka, jakby tworzenie społeczeństwa nie mogło obyć się bez władzy pośredniczenia, a w związku z tym bez przemiany odpowiedników księdza z minionych czasów¹⁷:

Dzisiaj, pisał Balzac, pisarz zastąpił księdza; przywdział chlamidę męczenników, znosi tysiąc cierpień, czerpie światło na ołtarzu i rozlewa je wśród ludów, jest księciem, jest żebrakiem, on pociesza, złorzeczy, modli się, przepowiada, jego głos nie rozlega się tylko po nawie katedry, on może grzmieć niekiedy z jednego krańca świata na drugi, ludzkość stała się jego stadem, słucha jego poezji, rozważa je, a jedno słowo, jeden wers posiadają teraz taką wagę na szalkach polityki, jaką niegdyś miało zwycięstwo. [...] Kapłan mający tę straszną i pełną

¹⁷ P. BÉNICHOU, *Le sacre de l'écrivain, 1750–1830*, Paris 1973 (Bibliothèque des idées).

majestatu moc nie podlega już ani królom, ani wielkim tego świata, on otrzymał swoją misję od Boga, jego serce i głowa obejmują świat i włączają go do jednej rodziny¹⁸.

Problemem jest ustalenie, czy to przejście od klerykalizmu do intelektualizmu, czy ta gra równowagi klerka i intelektualisty, tak ważna w tworzeniu intelektualnego pola w wieku XIX, ma coś wspólnego z formą ekspresji autorytetu duchownych gregoriańskich, już tu przywołanych. Potrafimy udzielić tylko częściowej odpowiedzi na tak złożone pytanie. Zadowolę się tu wskazaniem trzech kierunków refleksji.

1. Przede wszystkim wydaje mi się, że same warunki przemiany klerka w intelektualistę, w ramach wielkich utopii przebudowy społeczeństwa, leżących u źródeł socjologii w latach 40. XIX wieku, czynią ze środowiska intelektualistów sferę konfrontacji między nowoczesnością a tradycją, w ścisłym tych słów znaczeniu. Wzlot, wspomniany przez Balzaka, od „ołtarza” i „nawy katedry” aż do granic „świata” nie przedstawia tylko nowoczesnej metamorfozy wiekowego chrześcijaństwa; blask nowego kapłana ma swe źródło w średniowieczu – przeciwieństwie nowoczesności, do którego w wieku XIX nawiązywano w kilku falach, uważając je za najlepszą historycznie realizację życia w społeczeństwie, co niosło z sobą również postrzeganie pisarza jako „namaszczonego”. Przyjęcie pozycji intelektualisty oznacza odwołanie się, bez względu na to, czy się ją akceptuje, czy odrzuca, do tradycji kościelnych mistrzów, podążając drogą stawianych przez nich pytań (jak funkcjonuje społeczeństwo? jakie miejsce zajmuje jednostka w globalnej ekonomii społeczeństwa i świata?) i z niej czerpiąc formy profesjonalnej wypowiedzi (wypracowanych systemów myślenia, retorycznych figur).

2. Co do tego ostatniego punktu, możemy bez ryzyka wielkiego błędu stwierdzić w zachowaniach intelektualistów szczątkową obecność tradycji klerykalnej, jako formy przedłużenia skuteczności słów kapłanów i oskarżycielskiej ekonomii Kościoła. Najwyraźniej coś pozostało

¹⁸ H. BALZAC, Rękopis listu *Le prêtre catholique* do pani Hańskiej, [w:] *Komedii ludzkiej*, opr. P.-G. CASTEXA, Paris 1981 (Bibliothèque de la Pléiade), XII, s. 802–803.

z wierzeń w możliwość decydowania o życiu i śmierci przy wykorzystaniu jedynie mocy słów, wypowiedzianych przez tego, który w kontekście sakramentalnym „tworzy” Boga i „unicestwia” to, co może być zarówno opozycją, jak odszczepieństwem. Nowoczesny intelektualista dowiadyuje się tym samym z tradycji, że jest podobny, jak mówił Leon Bloy, do słów wypowiedzianych na progu „cichej pustelni pogardy”, strasznych jak „grom”, zdolny unicestwić każdy sprzeciw po prostu siłą złorzeczenia¹⁹. Ale instytucja kościelna praktykuje „ekonomiczną” ciszę, która zabija równie skutecznie. Możemy ją ocenić, przyglądając się ofiarom czasów nowożytnych, które system klerykalny w latach 1900–1950 ucizył przy pomocy posądzeń. Przykładów jest wiele. Dziś wiemy choćby, jak ciężką zasłonę spuszczone nad rozprawą, którą wysłał do Rzymu w roku 1952 Edmund Ortigues, chcąc zdemaskować rzymski system kościelny, którego „stereotypowy formalizm” zredukował z powodzeniem wiarę do zwykłej „opinii”²⁰.

3. Sugerowana ewolucja średniowiecznego duchownego-klerka w nowożytnego intelektualistę każe zastanowić się nad wagą stereotypów dotyczących Kościoła, a także nad problemem kontynuacji metod dyskusji tych pierwszych przez tych drugich. Jeśli chodzi o możliwe pozostałości intelektualnej przemocy stosowanej przez duchownych z epoki gregoriańskiej, za wspaniały przykład posłużyć może długofalowy wpływ form judeofobii, które w latach 40. XII wieku posłużyły do potępienia błędów judaizmu, rozdartego między praworządzą tradycją starotestamentową, a „wypaczonymi” nowościami zawartymi w nauczaniu rabinów. Te formy intelektualne, wynikłe w równej mierze z dyskusji o zidentyfikowanych autorytetach (zwłaszcza Talmud), jak i ze złorzeczeń, skazujących od razu przeciwnika-odszczepieńca, wzięły się z tego, co już wyżej zakwalifikowałem jako „skok antropologiczny”, polegający na zepchnięciu Żyda w zwierzęcość i równoczesnym zapyta-

¹⁹ L. BLOY, *Dans les ténèbres*, I (*Le mépris*), [w:] *Oeuvres de Léon Bloy*, wyd. J. PETIT, IX, Paris 1969, s. 291–292; nad słowem *grom*: D. LABOURET, *Le polémiste au miroir*, [w:] *La parole polémique*, s. 209–212.

²⁰ E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, [w:] *La révélation et le droit*, Paris 2007, s. 27–59.

niu, z poruszającą dwuznacznością retoryczną, czy należy on jeszcze do gatunku ludzkiego. To potępienie „talmudycznego Żyda”, które zbiegło się w czasie z pierwszymi wyrokami skazującymi Żydów za przypisywane im rytualne morderstwa, zmusza do zapytania, podobnie jak zrobili to Gavin I. Langmuir i Robert Chazan, czy judeofobia polemistów epoki gregoriańskiej nie zasługuje na umieszczenie w prehistorii antysemityzmu, który na początku był formą przemocy intelektualnej, karmiącej się tradycyjnym chrześcijańskim antyjudaizmem, zanim stał się czystą, destrukcyjną przemocą, Holokaustem. Tę kwestię ośmieliłem się przedstawić przed piętnastoma laty w *Ordonner et exclure*. Pewnego czytelnika z kręgu profesjonalistów, oburzonego takimi anachronizmami, a na pewno oczekującego, iż średniowiecze jest odleglejsze, czy nawet bardziej egzotyczne, zdziwiła podobna kontynuacja dyskursu. Spytał mnie, czy kwestia „człowieczeństwa Żydów” nie jest problemem czysto retorycznym, na kształt pytań o „duszę kobiety” i „płeć aniołów”! Czyżbyśmy się bali aż do tego stopnia niegdysiejszej intelektualnej przemocy, której pozostałości wciąż zasilają nasze własne, symboliczne formy konfrontacji?

Paryż, wrzesień 2013

Wykaz skrótów

- AH *Analecta Hymnica Medii Aevi*, wyd. G.M. DREVES, CL. BLUME, H.M. BANISTER, vol. 1–55, Leipzig 1886–1922 [reprint: 1961].
- AJ PIOTR CZCIGODNY, *Adversus Iudeorum inveteratam*, wyd. Y. FRIEDMANN, CCCM 58, 1985.
- AMS *Antiphonale missarum sextuplex: d'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, wyd. R.-J. HESBERT, Bruxelles 1935.
- Acta Sanctorum *Acta Sanctorum*, I–LXIII, wyd. J. BOLLANDUS [i in.], Paris, Bruxelles 1863–1940.
- ASanctOSB *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, vol. 1–6, wyd. D. LUCAS D'ACHERY, D. JOHANNES MABILLON, Lutetiae Parisiorum 1668–1701.
- BB *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, wyd. A. BERNARD, A. BRUEL, vol. I–VI, Paris 1876–1903.
- BERNARD BERNARDI *Ordo Cluniacensis*, [w:] *Vetus disciplina monastica*, wyd. M. HERRGOTT, oprac. P. ENGELBERT, Siegburg 1999, s. 134–364.
- BHL *Bibliotheca Hagiographica Latina*, vol. 1–2, Bruxelles 1898–1901; *BHL. Novum supplementum*, wyd. H. FROS, 1986.
- BiblCl. *Bibliotheca Cluniacensis* (...), wyd. M. MARRIER i A. QUERCETANUS TURON., Paris 1614 (przedr. Mâcon 1915).
- BullCl. *Bullarium sacri ordinis Cluniacensis*, Lyon 1680.
- CAO *Corpus antiphonalium officii*, vol. 1–6, wyd. R.-J. HESBERT, Roma 1963–1979 (Rerum ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes, 7–12).
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, I–, Turnholti 1953–
- CCCM *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, I–, Turnholti 1966–

- CCM Corpus consuetudinum monasticarum, I–, Siegburg 1963–
- CONSTABLE 1 *The Letters of Peter the Venerable*, wyd. G. CONSTABLE, vol. I, Cambridge Mass. 1967 (Harvard Historical Studies, 78) – edycja listów.
- CONSTABLE 2 *The Letters of Peter the Venerable*, wyd. G. CONSTABLE, vol. II, Cambridge Mass. 1967 (Harvard Historical Studies, 78) – komentarz do listów.
- CP PIOTR CZCIGODNY, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, wyd. J.V. FEARNES, CCCM 10, 1968.
- CPL E. DEKKERS, AE. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1998³.
- CS PIOTR CZCIGODNY, *Contra sectam sive haeresim Saracenorum*, wyd. R. GLEI, [w:] *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, Altenberge 1985 (Corpus-islamo-christianum. Series latina, 1), s. 30–225.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae scientiarum Austriacae, I–, Wien 1866–
- DACL *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 1–15, wyd. F. CABROL, H. LECLERCQ [i in.], Paris 1903–1953.
- DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, wyd. A. BOURILLART [i in.], Paris 1912–
- DIP *Dizionario degli istituti di perfezione*, wyd. G. PELLICCIA, G. ROCCA, vol. 1–10, Roma 1973–2003.
- Ep.* *Epistola, epistolae, listy*
- MGH Monumenta Germaniae historica, Hannover-Leipzig-Berlin 1826–
- MGH Auct. ant. MGH Scriptores. Auctores antiquissimi
- MGH SS Scriptores, in folio.
- MGH Ldl. Libelli de lite.
- MGH Poete MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi.
- MGH Capit. episc. MGH Leges. Capitula episcoporum.
- LT *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, wyd. P. DINTER, CCM 10, 1980.

- MANSI *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, wyd. J.D. MANSI, vol. I–XXXI, Florentiae 1759–1798 (reprint: Paris 1901–1927).
- OdSB *Opere di san Bernardo*, wyd. F. GASTALDELLI, Milano 1984– (wydanie bilingwiczne).
- OdSB I *Trattati*, Milano 1984.
- OdSB VI/1–2 *Lettere*, Milano 1986.
- PL J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, vol. 1–217, Parisiis 1841–1855.
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–
- RBén „Revue Bénédictine”, Maredsous 1884/1885–
- RHC hist. occ. *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. 1–5, Paris 1844–1895.
- RMab „Revue Mabillon. Archives de la France monastique”, Ligugé 1905–
- SCh *Sources Chrétiennes*, wyd. H. de LUBAC, J. DANIELOU [i in.], Paris 1941–
- SLD PIOTR CZCIGODNY, *Sermo in laude dominici sepulchri*, wyd. G. CONSTABLE, [w:] TEGOŻ, *Petri Venerabilis sermones tres*, RBén 64 (1954), s. 232–254.
- SMGB „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige”, wyd. der Bayerische Benediktinerakademie, Augsburg/Ottobeuren/St-Otilien 1880–
- SSMarcI PIOTR CZCIGODNY, *Sermo de sancto Marcello papa et martyre*, wyd. G. CONSTABLE, [w:] TEGOŻ, *Petri Venerabilis sermones tres*, RBén 64 (1954), s. 255–265.
- SSMarcII PIOTR CZCIGODNY, *Sermo cuius supra in honore sancti illius cuius reliquie sunt in presenti*, wyd. G. CONSTABLE, [w:] TEGOŻ, *Petri Venerabilis sermones tres*, RBén 64 (1954), s. 265–272.
- Statuta Petri Venerabilis* *Statuta Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis IX (1146/1147)*, wyd. G. CONSTABLE, [w:] *Consuetudines Benedictinae Varias (saec. XI–XIV saec.)*, CCM 6, 1975, s. 19–106.

- STD PIOTR CZCIGODNY, *Sermo de Transfiguratione Domini*, PL 189, kol. 953–972.
- StMed „Studi Medievali”, (Torino), Spoleto 1960–
- Summa PIOTR CZCIGODNY, *Summa totius haeresis Saracenorum*, wyd. R. GLEI, [w:] *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, Altenberge 1985 (Corpus-islamo-christianum. Series latina, 1), s. 2–22.
- ULRYK *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii collectore S. Udalrico Monacho Benedictino*, wyd. LUC D’ACHÉRY, [w:] *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant*, I, Paris 1723, s. 641–703 [= PL 149, kol. 636–778].
- ŹrMon Źródła Monastyczne, Kraków-Tyniec 1993–
- ŹrMon 15 *Najstarsze pisma kartuzów*, przekł. R. WITKOWSKI i in., wstęp i oprac. R. WITKOWSKI, W. LESNER OCD, 1997.
- ŹrMon 47 G.M. CANTARELLA, *Comites aulae coelestis. Studia z historii, kultury i duchowości Cluny w średniowieczu*, przekł. A. HASE i in., red. nauk. M.T. GRONOWSKI, K. SKWIERCZYŃSKI, 2009.
- ŹrMon 49 J. LECLERCQ, *U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe*, przekł. Sz. SZTUKA, red. naukowa i posłowie M.T. GRONOWSKI, 2009.
- ŹrMon 54 M.PACAUT, *Dzieje Cluny*, przekł. A. ZIERNICKI, red. nauk. M.T. GRONOWSKI, przedmowa D. RICHE, 2010.
- ŹrMon 55 *Polemika kluniacko-cysterska z XII wieku. Bernard z Clairvaux, Apologia do opata Wilhelma z Saint-Thierry, Piotr Czcigodny, List 28 do Bernarda z Clairvaux, Hugon z Amiens, Apologia, Traktat pewnego opata, mnich Idung, Dysputa dwóch mniichów*, przekł. E. BUSZEWICZ, red. nauk. i wstęp M.T. GRONOWSKI, 2010.
- ŹrMon 68 Św. HUGON z SEMUR, *Żywoty i pisma*, przekł. I. DULĘBA, red. M.T. GRONOWSKI, 2013 (w druku).
- ŹMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–

Uzupełnienia lub uwagi pochodzące od tłumacza lub redakcji zaznaczono w []

Podziękowania

Pierwsza część tej pracy, poświęcona kluniackiemu „systemowi kościelnemu”, powoli dojrzewała w ARTeM (CNRS/universytet Nancy II), zespole, w którym korzystałem z dobrodziejstwa przyjacielskich uwag Michela Parisse’a. Główna faza twórcza miała miejsce następnie w ramach moich prac badawczych w Centre d’études médiévales d’Auxerre (grant 5605 – CNRS oraz Uniwersytetu Burgundii). Bez Chantal Palluet nigdy nie zaistniałby rękopis i indeksy tego dzieła; niech znajdzie tu ona wyrazy mojej wdzięczności. Szczególny dług mam wobec Monique Zerner, która zachęciła mnie do zajęcia się tekstem *Contra Petrobrusianos* Piotra Czcigodnego w ramach seminarium poświęconego tematowi „Wynalazek herezji?” w Centrum Studiów Mediewistycznych na uniwersytecie Nice-Sophia Antipolis (1993–1996). Radom Jacquesa Chiffolleau zawdzięczam rozszerzenie badań na innych wykluczonych: Żyda i Saracena. Jean-Claude Schmitt był uprzejmy zainteresować się tym studium już w bardzo wczesnej fazie jego powstawania; jestem mu wdzięczny za to, że zechciał wyrazić zgodę na publikację tego studium w „Collection historique”, którą kieruje wraz z Alainem Corbin, a z kolei Monique Labrune z Éditions Aubier jestem wdzięczny za to, że tak starannie przygotowała to dzieło do druku. Ogromnie wdzięczny jestem kolegom i przyjaciołom: Maurice’owi Kriegel, Michelowi Lauwers, Bruno Levallois, Érikowi Palazzo, Barbarze H. Rosenwein, Danielowi Russo oraz Élisabeth Zadora-Rio, którzy zechcieli przeczytać w całości lub częściowo pierwszy szkic tej książki, umożliwiając mi w ten sposób jej wzbogacenie oraz zniuansowanie jej myśli przewodniej. Nie mogę zapomnieć o sześciu znakomitych czytelnikach wersji tego studium zaprezentowanej w ramach habilitacji na uniwersytecie Paris X-Nanterre, którymi byli: Henri Bresc, Gilbert Dahan, Alain Guerreau,

Otto-Gerhard Oexle, Michel Sot i Michel Zimmermann. Wreszcie jak tu nie zarezerwować całkiem szczególnego miejsca dwóm osobom, bez których moja praca nigdy by nie powstała: Georgesowi Duby, którego pamięci poświęcam tę książkę – owoc niekończących się rozmów z nim *de vivo*, a potem także *in petto* – oraz Anne Levallois, która nauczyła mnie patrzeć Historii w twarz i na której refleksjach jest sekretnie utkany ten esej o inności.

Wprowadzenie

Wędrowka po *Christianitas* i odwiedziny w Cluny

Zgodnie z konwencją język francuski rozróżnia *chrétienté*, czyli bardziej lub mniej formalną wspólnotę uczniów Chrystusa, i *Chrétienté*, czyli przestrzeń, w którą wpisuje się ta wspólnota, przybierającą z biegiem wieków kontur pewnej instytucji, Kościoła, którego funkcją jest inkluzja i strukturyzacja społeczeństwa. Na czym opiera się ta konwencja? Jakie warunki historyczne tłumaczą przejście od małej do wielkiej litery? Takie są, mówiąc w skrócie, kwestie leżące u źródeł tej książki.

Święty Piotr, apostołowie oraz ich uczniowie, fundamenty Tradycji Kościoła, głoszą „dobre słowo” Chrystusa we wszystkich zakątkach rzymskiego imperium. Najpierw prześladowane, potem tolerowane, w końcu w IV wieku chrześcijaństwo staje się religią państwową. Zaczyna się wówczas powolny proces inkluzji jednego terminu w drugi. Spróbujemy tutaj zobaczyć, czym zakończył się ten proces, zbadać ów stosunkowo krótki moment, w którym na łacińskim Zachodzie XI i XII wieku pojęcia: Kościół i społeczeństwo zaczynają się pokrywać. W rzymskim kontekście definicji władz następcy Piotra wobec cesarza (w Bizancjum losy „cesarza-kapłana” są zupełnie inne¹), papież Gelazy I (492–496) twierdzi, że światem rządzą dwa porządki (*ordines*). Duchowieństwo ma autorytet (*auctoritas*), natomiast władza (*potestas*) należy do suwerenów². W ciągu wczesnego średniowiecza – szczególnie w latach 50. XI wieku, czasach silnego zaznaczenia się monarchii papieskiej

¹ G. DAGRON, *Empereur et prêtre: étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1995 (Bibliothèque des histoires).

² GELAZY I, *Ep. XII* (do cesarza Anastazego), [w:] *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt, a S. Hilario usque ad Pelagium II*, t. I (461–523), wyd. A. THIEL, Brunsbergae 1868, s. 350.

– ta „hierarchiczna diarchia” ewoluuje w kierunku podporządkowania władzy autorytetowi³. W związku z tym w latach 40. XII wieku dekretalista Gracjan twierdzi, że „kapłani Chrystusa powinni być uważani za ojców i nauczycieli królów i wszystkich wiernych”⁴. Ewolucja ta jest związana z wyłonieniem się w ciągu IX wieku ogólnego pojęcia społeczności chrześcijańskiej (*Christianitas*), które nie implikuje już po prostu wspólnoty duchowej, lecz oznacza strukturę społeczną o charakterze doczesnym. W swym znaczeniu instytucjonalnym *Christianitas* definiowana przez duchownych XI i XII wieku jest zespołem posiadającym centrum (Rzym) oraz granice, których trzeba bronić przed wrogami zewnętrznymi – poganami i niewiernymi – a równocześnie rozszerzać aż do spodziewanego w przyszłości zlania się z *uniuersalitas*⁵. W związku z tym Kościół, niczym góra mająca wypełnić całą ziemię, wchłania ją po kawałku, aby w końcu ogarnąć ją całą. W tym sensie *Christianitas* jest instytucją coraz silniej zaznaczającą swe różnice w stosunku do tego, co jest na zewnątrz – świata prawosławnego, judaizmu i islamu – a równocześnie uniwersalistyczną utopią towarzyszącą, uzasadniającą i pobudzającą ekspansję łacińskiego Zachodu w XI i XII wieku.

Studium tego niepowstrzymalnego procesu inkluzji prowadzić będziemy przez pryzmat wspólnoty Kościoła monastycznego, jaką jest Cluny, szczególnie na przykładzie dzieł jego dziewiątego opata, Piotra Czcigodnego (1122–1156). W XII wieku skromna początkowo instytucja, założona w 910 roku przez Wilhelma III, księcia Akwitanii i hrabiego Mâcon, stała się potężną siecią domów zakonnych, rozprzestrzeniającą się w całym świecie łacińskim i sięgającą aż do forpoczty świata chrześcijańskiego na granicy z islamem, na Półwyspie Iberyjskim i w Ziemi Świętej. W wyniku tego imponującego rozwoju kluniacy przestają odróżniać swój Kościół od Kościoła powszechnego. Właśnie historię tego

³ Wyrażenie zapożyczone od L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1991, s. 63n, zwł. 69.

⁴ GRACJAN, *Decretum*, D.96, cap. 9–10.

⁵ J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939; J. VAN LAARHOVEN, „*Christianitas*” et Réforme Grégorienne, „*Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*” 6 (1959/1961), s. 1–98.

nieodróżniania będziemy się starali wyjaśnić w części pierwszej („Mnisi i porządek świata”), przedstawiając najpierw główne linie dziejów Cluny w XI i XII wieku, a następnie dokładniej studiując strukturę tego monastycznego Kościoła, funkcjonalnie identyfikowanego z Rzymem.

Metafora relacji członków z głową pozwala zrozumieć, jak do tego doszło, że Piotr Czcigodny, wierny, „któremu powołanie nie pozwalało aby milczeć”, poświęcił się obronie Kościoła, zarówno słowem mówionym jak i pisanym, przed jego wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Podążając śladami Ojców, którzy definiowali zasadnicze dogmaty tradycji chrześcijańskiej, odrzucając błędy i herezje, opat Cluny występuje przeciw Piotrowi z Bruis i jego fanatycznym zwolennikom, aktywnym w regionach łuku alpejskiego i na południu *Gallia* w latach 1110–1120. Zdemaskowany przez naszego mnicha heretyk, postać słabo znana, gubiąca się w odmętach błędów towarzyszących wielkiej reformie łacińskiego Kościoła w XI i XII wieku, usiłuje podkopać fundamenty porządku – czytaj: podstawy instytucji kościelnej i koncepcje, jakie tworzą sobie wówczas duchowni o życiu w społeczeństwie. Odrzuca chrzest dzieci pod pretekstem, że to wiara zbawia, a małe dziecko nie może być wystarczająco świadome, aby mogło wierzyć; napada na miejsca święte, ponieważ Kościół Boży nie buduje się ze zbiorowiska kamieni, ale z rzeczywistości czysto duchowej, ze wspólnoty wiernych; odrzuca i pali krzyże, wizerunki znienawidzonego narzędzia męki i cierpienia Chrystusa; atakuje władzę sakramentalnego pośrednictwa księży, twierdząc, że Ciało Chrystusa zostało spożyte tylko jeden raz przez Jego uczniów podczas Ostatniej Wieczerzy, która poprzedzała Mękę, a wszelkie późniejsze spożywanie jest niemożliwe; wreszcie uważa, że liturgia pogrzebowa (ofiary, modlitwy, msze i jałmużny) jest bezużyteczna, gdyż zmarły nie może się spodziewać niczego innego ponad to, co otrzymał za życia. Tym, co jest interesujące w odpowiedzi Piotra Czcigodnego, którą szczegółowo zbadamy w części drugiej („Społeczeństwo chrześcijańskie”) w oparciu o jego pierwszy wielki traktat teologiczny *Contra Petrobrusianos*, jest to, że nie ogranicza się on do kwestii doktrynalnych, lecz również wykazuje, w zwierciadle piętnowanych błędów, jakie są konieczne warunki życia w społeczeństwie. Przedstawia nam w ten

sposób, coś co dziś określilibyśmy jako pewną socjologię XII-wiecznego chrystianizmu, zwykle lekceważoną w studiach poświęconych społeczeństwu feudalnemu z tej przyczyny, że akademicki podział zadań wymaga, aby oddzielnie badać teologię i historię społeczeństwa. My natomiast, przeciwnie, spróbujemy tutaj – idąc śladami Georgesa Duby – „uwolnić się od naszych nawyków myślowych, od wszystkich truizmów, [zapominając] o tym, co do znudzenia powtarza tradycyjna historia chrześcijaństwa”, żeby zapytać, „jak umieścić na jego właściwym miejscu w społeczeństwie feudalnym, w obrębie «feudalizmu», Kościół, a bardziej ogólnie – to, co nazywamy pierwiastkiem religijnym”⁶.

Po dokonaniu oczyszczenia wewnętrznego Piotr Czcigodny w obronie Kościoła czuje się zmuszony zająć się niewiernym. Piszemy o tym w części trzeciej, zatytułowanej „Chrześcijański uniwersalizm”, ponieważ staramy się w niej zrozumieć, w jaki sposób logika typu „wszystko albo nic” – wyrażona najpierw celem udowodnienia heretykowi petrobruzjaninowi, że ludzie, wszyscy ludzie mają wspólne przeznaczenie i że społeczeństwo utworzone jest z koniecznych i przymuszających więzi – prowadzi opata Cluny do tego, że te same tezy utrzymuje wobec niewiernego, to znaczy Żyda, usytuowanego jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz społeczeństwa chrześcijańskiego, oraz Saracena, którego prozelityzm i wojownicza furia zagrażają *Christianitas* w czasach dwóch pierwszych krucjat (1095–1149). W polemice przeciwko Żydom oraz muzułmanom Piotr Czcigodny jest aktorem o pierwszorzędym znaczeniu. Na potrzeby dysputy z niewiernym i pisanie swych dwóch ostatnich traktatów teologicznych, *Aduersus Judaeos* i *Contra sectam Saracenorum*, tworzy sobie *dossiers*, które gruntownie informują go o autorytetach uznawanych przez jego adwersarzy. W ten sposób opat Cluny jako pierwszy (lub jeden z pierwszych) na średniowiecznym Zachodzie przystępuje do zbadania literatury żydowskiej na wygnaniu, czyli Talmudu, i podejmuje konfrontację z Koranem, jak również z legendami o Mahomecie. Na doskonałym przedłużeniu refleksji wywołanej przez heretyka, wojna ideowa prowadzona przeciwko niewiernemu umożli-

⁶ G. DUBY, *L'Histoire continue*, Paris 1991, s. 220–221, który odwołuje się do inspiracji M. Blochem.

wia mnichowi nie tylko określenie socjologii, lecz również antropologii chrystianizmu. W perspektywie celów ostatecznych ludzkość będzie chrześcijańska albo jej nie będzie. Usiłując, w wirze zacieklej walki z różnymi postaciami Antychrysta (kolejno: heretykiem, talmudycznym Żydem i Saracenenem), określić elementy konstytutywne i sposoby funkcjonowania ludzkości zbawionej przez Chrystusa, mnich pozwala nam uchwycić reguły, które organizują *Christianitas* w epoce feudalnej i pojąć, uwzględniając daleką egzotykę naszych źródeł, jak wielką nietolerancją trzeba było zapłacić za konstrukcję tożsamościową społeczeństwa burgundzkich seniorów: świeckich kasztelanów i kościelnych dostojników z XI i XII wieku.

*

Przed rozpoczęciem tego studium nasuwają się trzy uwagi. Pierwsza, dotycząca metody, ma za cel ujawnienie wieloznaczności pojęć. Lata 1980–1990 były naznaczone przybierającym różne formy powrotem „tego, co religijne”⁷. Od tego czasu historycy, zarówno protestanczy, jak i katoliccy, otwarcie zastanawiają się nad stosunkiem swej praktyki zawodowej do wiary i występują jako heroldowie tak zwanej historii „religijnej”⁸. Narazają się jednak w ten sposób na popadnięcie w teleologię i, jak mówił Georges Pérec, na „pisanie Historii toporem”. Od razu na wstępie usuńmy wszelką niejasność. Pojęcie „religii” jest tworem XVIII-wiecznym i używanie go w badaniach nad średniowieczem jest całkowicie niewłaściwe⁹. Będziemy więc tutaj starali się uprawiać historię społeczną, studiować reguły funkcjonowania średniowiecznego społeczeństwa w pewnym czasie: w XI i XII wieku, i w pewnej prze-

⁷ Można choćby przywołać: *Identités religieuses en Europe*, red. G. DAVIE, D. HERVIEU-LÉGER, Paris 1996.

⁸ Niedawny, bardzo zastanawiający przykład: *L'historien et la foi*, red. J. DELUMEAU, Paris 1995.

⁹ Odnośnie do tego zob. refleksje J.-CL. SCHMITT, *Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? (Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval)*, [w:] *Il mestiere di storico del medioevo* (Atti del Convegno di Lugano, 17–19 maggio 1990), red. F. LEPORI, F. SANTI, Spoleto 1994, s. 73–83; dziękuję E. Palazzo za zwrócenie mi uwagi na ten artykuł.

strzeni, na łacińskim Zachodzie, gdy/gdzie tworzenie idei leżało w wyłączonej gestii duchownych.

Prawdę powiedziawszy, nie uwzględnimy tutaj wszystkich głosów kleru z tamtego czasu. Kluniaci oraz ideolodzy rzymscy nie mogą uchodzić za *caty* Kościół. W tym, co dotyczy sposobu traktowania różnic i percepcji inności w tym samym czasie – nie omieszkamy tego zauważyć mimochodem – rozwijane są również bardziej umiarkowane dyskursy. I tak na przykład Abelard i Piotr Czcigodny, będący skądinąd bliskimi przyjaciółmi, bardzo się różnią swą postawą wobec Żydów. Nie można więc przedstawiać zbyt jednoznacznej wizji łacińskiej *christianitas* w epoce dwóch pierwszych krucjat. Znajdziemy w niej tylko pewną dominującą *tendencję*, pamiętając jednak, że inność nie dla wszystkich, a przynajmniej nie dla wszystkich w tym samym stopniu jest „przeklęta”. Zresztą z powodzeniem można znaleźć podobne oznaki wyznaniowej nietolerancji u tych, którzy w tej książce zajmują miejsce niewiernego – Żyda i Saracena. Wystarczy przypomnieć epizody przymusowego nawracania lub wygnania Żydów z Hiszpanii w XII wieku po przybyciu muzułmańskich reformatorów, jakimi byli Almohadowie. Ta sprawa jednak musiałaby być tematem innej książki. Niemniej nie można zapominać o tej drugiej stronie problemu. Poza tym również nasze współczesne integryzmy, wykarmione na glebie wspólnej historii, często straszliwej, uczą nas, że pod względem obskurantyzmu i nietolerancji żadna z trzech religii Księgi nie ma podstaw do przyznawania sobie „pięknej” roli – prześladowanego.

Trzecia i ostatnia uwaga wstępna dotyczy naszej percepcji przeszłości. Łaciński Zachód z XI i XII wieku oraz badany tutaj jego stosunek do różnych postaci inności jest nam jednocześnie daleki i bliski. Z pewnością wszelkie studium historyczne sprowadza się do zestawienia „inwentarza różnic”¹⁰. Bylibyśmy jednak w wielkim błędzie, gdybyśmy traktowali nasze początki w kategoriach radykalnej różnicy i postrzegali zachodnie średniowiecze jako czystą egzotykę. Islamscy terroryści, którzy latem 1995 roku zalali krwią Paryż, mówili, że dobrali się do „sto-

¹⁰ Aby odnieść się tu do tytułu wykładu inauguracyjnego Paule’a Veyne’a w Collège de France w Paryżu w 1976 roku.

licy krzyżowców” w dziewięćsetną rocznicę wezwania do pierwszej krucjaty. W dniu 30 września 1997 roku, w 57. rocznicę przyjęcia przez reżim Vichy pierwszego *Statutu Żydów*¹¹, francuski episkopat w memoriale z Drancy wydał deklarację skruchy. Następnego dnia, 30 września, odbyło się w Watykanie sympozjum katolickich historyków i teologów, mające na celu próbę naświetlenia chrześcijańskich źródeł antysemityzmu. Wreszcie 16 marca 1998 roku rzymska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem opublikowała deklarację Watykanu na temat Shoah; w przeddzień dwutysięcznej rocznicy narodzin Chrystusa tekst ten wzywał wiernych do koniecznego wysiłku pamięci i refleksji na temat historycznego antyjudaizmu chrześcijan, starannie odróżnianego od antysemityzmu nazistów. Przeszłość „wychodzi tym samym na powierzchnię w terażniejszości”¹² w postaci indukcji szczątkowych, które *nolens volens* pozwalają na różne i coraz to nowe sposoby konstruować intelektualną poznawalność naszej nowoczesności. Cały „świat wyobrażeń z przeszłości” – stworzony ze sprefabrykowanych pojęć i schematów interpretacyjnych – działa w naszych sposobach myślenia o aktualnych problemach tożsamościowych. Temu, kto wystrzega się całkowicie gotowych prawd, uświadomienie sobie tego pozwala zdobyć odrobinę autonomii i wolności¹³. To mało i zarazem wiele. Taka jest w każdym razie skromna ambicja, jaką żywi autor tej książki.

¹¹ [W październiku 1940 roku kolaboracyjny rząd francuski Vichy marszałka Philippe’a Pétaina wydał «Statut des Juifs». Na jego mocy pozbawiono Żydów praw obywatelskich; na terenie Francji okupowanej aresztowano 30 tys. Żydów, w strefie podległej Vichy – 20 tys. – przyp. tłum.]

¹² A. DUPRONT, *Le mythe de croisade*, t. 1, Paris 1997 (Bibliothèque des histoires), s. 17.

¹³ Dyskusję o tych zasadniczych dla historyka problemach można znaleźć w pracach: G.O. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 116) oraz TEGOŹ, *Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte*, [w:] *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*. Kongreßakten des 6. Symposiums ds Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995, red. P. SEGL, Sigmaringen 1997, s. 307–364, od którego zapożyczyłem wyrażenie „świat wyobrażeń z przeszłości”.