

ZDZISŁAW J. CZARNECKI

*Między średniowieczem a oświeceniem.  
Destrukcja i rekonstrukcja jedności europejskiej*

---

Between the Middle Ages and the Enlightenment.  
The Destruction and Reconstruction of European Unity

Dokładnie na przełomie epok, gdy w gruzach już legł dotychczasowy polityczny i społeczny, ale także ideowy i moralny porządek Europy, obalony za sprawą procesów zainicjowanych najpierw przez radykalne idee myśli oświeceniowej, później zaś przez Wielką Rewolucję Francuską, a nie utrwaliły się jeszcze podstawy nowego ładu społecznego, Novalis (F. L. Hardenberg) w romantycznym manifeście *Christenheit oder Europa* tak oto opisywał utraconą jedność Europy średniowiecznej: „Były kiedyś piękne i świetlane czasy, gdy cała Europa była chrześcijańskim krajem. Jedną tylko władała nią siłą polityczną, zaś każdy jej członek społeczny stanowił harmonijną część większej całości”.<sup>1</sup> W ówczesnej myśli niemieckiej, nie tylko zresztą romantycznej, owa idealizacja średniowiecza i skłonność do odnajdywania w nim właśnie apogeum rozwoju kultury europejskiej osadzone były w gorzkiej świadomości historycznej, w której umacniające się poczucie jedności narodowej mogło dla siebie znaleźć ugruntowanie tylko w pamięci paneuropejskiego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

---

<sup>1</sup> Novalis, *Christenheit oder Europa*, [w:] id., *Religioese Schriften*, Koeln 1923, s. 93.

To swoiste zwłaszcza dla niemieckiego romantyzmu nostalgiczne wspomnienie czasów minionej jedności kultury europejskiej jest jednak tylko epizodem, choć epizodem znaczącym, w długim procesie dramatycznych transformacji idei jedności i tożsamości europejskiej, która współcześnie wydaje się osiągać zupełnie nową treść, w istotnym stopniu opozycyjną w stosunku do tych treści, jakie się na nią składały w jej wariantach poprzednich w ciągu całego ostatniego tysiąclecia.

Nie ulega jednak wątpliwości, że w procesie kształtowania się tożsamości europejskiej idealizowana przez myśl romantyczną kultura średniowieczna odgrywała rzeczywiście rolę szczególną jako epoka przeniknięta jednym systemem wartości, wyznaczającym cele jednostkowego istnienia człowieka oraz jednym zespołem przewodnich idei, mających organizować całe życie społeczne i polityczne. Nie tylko bowiem łatwa do zrozumienia w niemieckiej myśli przełomu XVII i XIX stulecia narodowa nostalgia skłaniała ku takiej idealizacji. Mamy z nią do czynienia nie tylko też, co jest z oczywistych powodów zupełnie zrozumiałe, u autorów inspirowanych katolickim eklezjocentryzmem, dla których w obliczu roli, jaką Kościół odgrywał w średniowieczu w całym życiu politycznym, społecznym i kulturowym, czasy późniejsze, od renesansu i reformacji poczynając, muszą przejawiać się jako proces degradacji i dezintegracji tego, co ongiś było spójną i harmonijną jednością.

Oto bowiem także w dwudziestowiecznych całościowych interpretacjach fenomenu kultury zachodniej, rozważanej w perspektywie zarówno jej losów historycznych, jak i w porównawczej konfrontacji z kulturami jej przeciwstawianymi, nader często mamy do czynienia z podobnie jak w poprzednio wskazanym przypadkach uzasadnianym, choć tym razem już w całkowicie odmiennym kontekście zarówno teoretycznym, jak i ideowym, przekonaniem, że kultura europejska, rozumiana jako pewna szczególna, także polityczna i społeczna całość, szczytową formę swego rozwoju osiągnęła u schyłku średniowiecza, ponieważ wtedy właśnie stanowiła zintegrowaną wewnątrznie jedność duchową, po której nastąpił czas jej stopniowego rozkładu.

Nie jest bowiem rzeczą przypadkową, że tak różne od siebie pod względem filozoficznym próby teoretycznego opisu fenomenu kultury europejskiej jak skrajnie naturalistyczna koncepcja O. Spenglera w *Der Untergang des „ben-dlandes”*, egzystencjalizująca teologia historii N. Bierdiajewa w *Nowym średniowieczu* czy też P. Sorokina teoria supersystemów kulturowych, wyłożona w *The Social and Cultural Dynamics*, apogeum tej szczególnej całości, jaką jest Europa, wskazywały właśnie w okresie późnego, dojrzałego średniowiecza. Po nim zaś miał nastąpić stopniowy rozkład jej wewnętrznej harmonii i jedności, prymat celów partykularnych nad wspólnotowymi, praktycznych nad idealnymi oraz materialnych nad duchowymi, w wyniku czego rozpoczął się proces degradacji i rozkładu całości uprzednio zintegrowanej.

Oczywiście nie ulega wątpliwości, że pod pewnym względem zarówno przywołany tu na początku Novalis, jak i późniejsi analitycy dziejów kultury europejskiej mają rację. Niezależnie bowiem od konfliktów politycznych związanych z partykularnymi interesami poszczególnych władców i dynastii, Europa średniowieczna ukształtowała się jako całość szczególnie o dużym stopniu wewnętrznej integracji oraz, co więcej, to w średniowieczu właśnie zaczęło rodzić się poczucie jej tożsamości. Czynnikiem integrującymi ją była wspólnota wiary religijnej i związanych z nią przewodnich celów ludzkiego istnienia oraz przede wszystkim nadrzędny w sferze życia politycznego, mimo wszelkich dążeń odśrodkowych, charakter uniwersalnej władzy Kościoła, zmierzającej, choć nie zawsze skutecznie, do podporządkowania sobie władców świeckich. Nie bez znaczenia było także znaczenie łaciny jako powszechnego języka nie tylko przecież religii, ponadnarodowy zasięg etosu rycerskiego, a także wyjątkowa, bo wykraczająca poza granice poszczególnych nacji, rola powstających właśnie wtedy uniwersytetów.

A jednak, pomijając już w tym momencie to, że owa jedność duchowa i polityczna Europy średniowiecznej, która dla krytyków jej stanu współczesnego stanowi w gruncie rzeczy pewną idealizację stanu faktycznego, była to jedność szczególnego rodzaju. Osadzona na tożsamości wiary europejskiej populacji oraz na ponadpaństwowym charakterze związanej z nią i scentralizowanej instytucji Kościoła, była to jedność określona przede wszystkim przez kategoryczną negację odmienności, przez radykalną opozycję w stosunku do wszystkiego co inne. U jej podstaw tkwiła bowiem absolutyzacja różnicy, wyróżnienie pewnej jedności ze względu na mniej lub bardziej radykalną opozycję w stosunku do wszystkiego co odmienne, i to odmienne tak dalece, że wymagało wykluczenia ze wspólnoty, ponieważ przez długi czas poczucie europejskiej tożsamości kształtowało się jako reakcja obronna przeciwko temu wszystkiemu, co owej jedności faktycznie czy rzekomo miałyby zagrażać. Najpierw, jak stwierdza G. Delanty, „autonomiczność idei europejskiej zaczęła kształtować się w opozycji do sił zewnętrznych”.<sup>2</sup> Szczególną rolę odegrała tu zwłaszcza konfrontacja świata chrześcijańskiego ze światem muzułmańskim. Poczynając od okresu, w którym dynastia Omajadów w VII i VIII stuleciu skierowała ekspansję arabską na Zachód, opanowując na długo Półwysep Iberyjski, „idea europejska zaczęła kształtować się w opozycji do islamu”<sup>3</sup> i ten właśnie okres „był rzeczywistym punktem zwrotnym w formowaniu się tożsamości europejskiej”<sup>4</sup>, ugruntowanej później szczególnie w okresie wojen krzyżowych i rekonkwisty. Zagrożenie ze strony islamu nie stanowiło jednak jedynego czynnika zewnętrznego kształtują-

---

<sup>2</sup> G. Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, przekł. R. Włodek, Warszawa–Kraków 1999, s. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 37.

cego ową tożsamość. Drugim, traktowanym jako obcy świat, było chrześcijaństwo bizantyjskie, trzecią zaś sferą obcości, wobec której tożsamość ta się konstituowała, były pogańskie kraje najpierw Słowian Zachodnich, później zaś ludów przybaltyckich.

Nie tylko jednak zagrożenia zewnętrzne i odmienność religijno-kulturowa na obrzeżach zachodniego chrześcijaństwa określały przez ich negację rodzące się w średniowieczu poczucie wspólnoty i jedności Europy. Jedność owa, oparta na jedności wiary, wykluczała bowiem także wszelką odmienność i różnorodność wewnętrzną. Uczestnictwo w jedności wymagało zatem odrzucenia tych wszystkich grup społecznych, które we wspólnocie wiary, jak Żydzi, nie uczestniczyły oraz tych postaw, idei i orientacji, które – jak albigensi i inne ruchy religijne identyfikowane jako heretyckie – jedności tej zagrażały.

Istotną więc okolicznością towarzyszącą rodzącemu się w tych warunkach poczuciu tożsamości europejskiej ufundowanej na jedności wiary było nałożenie się wizji wroga wewnętrznego na, rzeczywiste zresztą, zagrożenia przez ekspansjonizm wczesnego islamu. W ten sposób już w trakcie pierwszej wyprawy krzyżowej w roku 1096 wymordowano w Nadrenii około 8000 Żydów, co stanowiło początek dopatrywania się źródeł wszelkiego bodaj zła w religijnej odmienności. Gdy w połowie XIV stulecia „czarna śmierć” (1347–1350) wytrzebiła blisko jedną trzecią populacji Europy Zachodniej, spalono żywcem wszystkich Żydów w Bazylei, Stuttgarcie, Ulm, Spirze i w Dreźnie. W Strassburgu było ich dwa tysiące, w Moguncji tysiący dwanaście.<sup>5</sup> Podobnie też odmienność w postaci nowych ruchów religijnych, rodzących się w łonie samego chrześcijaństwa, pociągała za sobą ich eksterminację. Na wzór krucjat skierowanych przeciwko światu arabskiemu, Innocenty III w 1209 roku ogłosił krucjatę przeciw albigensom, w ich ojczyźnie zaś, Langwedocji, jak stwierdza Davies, „Święta Inkwizycja [...] rozpoczęła rządy terroru i tortur”<sup>6</sup> – w 1244 roku w Montsegur 200 albigensów spalono na jednym stosie. Nie ma potrzeby, by tu szerzej dowodzić, iż owa jedność duchowa rodzącej się w średniowieczu Europy wykluczała jakąkolwiek odmienność w tym obszarze, który miał być owej jedności fundamentem. Jak wywodził Tomasz z Akwinu, „heretycy dopuszczają się grzechu, przez który zasługują nie tylko na wyłączenie z Kościoła przez ekskomunię, ale także na wykreślenie ze świata przez śmierć. Bo o wiele cięższe jest skazanie wiary, która zapewnia zbawienie duszy, niż fałszowanie pieniędzy, które ułatwiają życie doczesne. A zatem jeśli fałszerze monet lub inni złoczyńcy bezwzględnie i sprawiedliwie są karani przez władców świeckich karą śmierci, tym bardziej heretycy, skoro się im udowodni herezję, winni być nie tylko wyklęci, ale zupełnie słusznie powinni zostać skazani na śmierć”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 397.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 1988, s. 36.

Przytaczam te okoliczności nie po to, by kwestionować znaczenie okresu średniowiecza dla kształtowania się idei tożsamości europejskiej. Niewątpliwie jest bowiem rodzenie się właśnie wówczas poczucia pewnej szczególnej wspólnoty, wprawdzie religijnej, ale geograficznie obejmującej całą zachodnią i w znacznym stopniu także środkową część Kontynentu, i – co więcej – zintegrowanej, wprawdzie raczej formalnie niż faktycznie, pod względem politycznym oraz przenikniętej jednym systemem wartości i jedną kulturą. Cechą jednak istotną tej wspólnoty był jej w gruncie rzeczy sakralny charakter, ponieważ była ona osadzona ostatecznie na ponadnaturalnym porządku oraz, najłagodniej rzecz ujmując, brak akceptacji dla odmienności i jednak represyjny, aż do granic fizycznej eksterminacji, stosunek do wszystkiego, co porządkiem tym nie było objęte bądź też go naruszało. I to właśnie owa szczególna swoistość średniowiecznego poczucia tożsamości europejskiej, w gruncie rzeczy zaś poczucia tożsamości wiary i opartej na niej jedności organizacyjnej społeczeństwa, została dramatycznie zanegowana zarówno przez zjawiska społeczne, jak i przez rozwój nowych idei, składających się na ten szczególny fenomen w kulturze europejskiej, jakim był renesans.

Pierwszą płaszczyzną, na której dokonywała się dezintegracja podstaw dotychczasowej jedności, była autonomizacja jednostki ludzkiej i przekształcanie się jej w samodzielny podmiot. Właściwa średniowiecznemu myśleniu zasada wertykalnego porządkowania całej rzeczywistości w jedną hierarchiczną strukturę pozostawała w zgodzie z identyczną strukturą ładu społecznego, określającą jednoznacznie status jednostki i jej perspektywy. Jak pisze J. Le Goff, „obowiązkiem średniowiecznego człowieka było zostać tam, gdzie Bóg go postawił”<sup>8</sup>. W tej sytuacji poddańczość stawała się fundamentem całej kondycji ludzkiej o metafizycznym wręcz ugruntowaniu, tak jak to wyrażał Anzelm z Laon: „Poddaństwo jest zrządzeniem bożym [...] Stan poddany utrzymuje ludzi w pokorze, jest strażnikiem cnót wszelakich i byłoby zaiste przejawem pychy, gdyby ktoś starał się zmienić tę kondycję, która mu została nadana słusznym zarządzeniem Bożym”<sup>9</sup>.

Epoka Renesansu zaczęła się wraz z procesem destrukcji dotychczasowej jedności społecznej opartej na zasadzie podporządkowania ludzkiego indywiduum hierarchicznej strukturze bytu. U jej źródeł leżało wyłonienie się jednostki ludzkiej jako bytu autonomicznego – jako samodzielnego podmiotu, który w sobie znajduje źródła własnej wartości. Autonomizacja ta dokonała się jednak nie na płaszczyźnie teoretycznej refleksji renesansowych humanistów, lecz najpierw, zanim zaczęła wyrażać się w filozoficznych formułach, ujawniła się w re-

---

<sup>8</sup> J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, pod. red. J. Le Goffa, przekł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 49.

<sup>9</sup> Cyt. za: A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa*, Kraków 2001, s. 384–385.

alnym procesie życia społecznego. Jak stwierdza, odwołując się do J. Burckhardta studiów nad renesansem, Erich Fromm, „wynikiem [...] postępującej destrukcji średniowiecznej struktury społecznej było wyłonienie się jednostki we współczesnym znaczeniu”<sup>10</sup>, natomiast „historia Europy i Ameryki począwszy od końca wieków średnich – to dzieje wyłaniania się człowieka jako jednostki. Proces ten rozpoczął się we Włoszech w epoce odrodzenia”. Był to, zauważmy przy sposobności, ten sam, choć przebiegający w innych warunkach historycznych kulturowych proces, który analizował K. Popper, rozważając narodziny społeczeństwa otwartego, rozumianego przezeń jako „społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji”.<sup>11</sup> Podobnie więc jak w Grecji antycznej, konsekwencją procesu prowadzącego do tego, że człowiek przestał się uważać wyłącznie za element jakiejś zbiorowości, której część jedynie miał stanowić, była autonomizacja jednostki ludzkiej przekształcającej się w ten sposób w samodzielny podmiot niezakorzeniony w dotychczasowych wspólnotach, jakie uprzednio wyznaczały w sposób niemal konieczny wszelkie cele i sposoby istnienia człowieka.

Autonomizacji jednostki ludzkiej w okresie renesansu w życiu społecznym odpowiadał stopniowy już od schyłku średniowiecza proces kształtowania się suwerennych państw dynastyczno-narodowych. W miejsce doktryny papalizmu szczegółowo uzasadnianego przez Jana z Salisbury (1115–1180), zakładającej nadrzędność władzy kościelnej nad świecką i ze zmiennym powodzeniem realizowanego w okresie średniowiecza, pojawia się stopniowo wielość samodzielnych podmiotów życia politycznego – i tych wielkich, jak Anglia, Francja czy Polska Jagiellonów, i tych małych, ale przecież nie mniej samodzielnych w swoich aspiracjach, jak miasta–republiki włoskiego renesansu. Tak jak jednostka stawała się w świadomości humanistów, ale także po części przecież także w życiu społecznym z chwilą załamywania się tradycyjnej feudalnej gospodarki, samodzielnym podmiotem, tak też podmiotowy charakter zaczęły przybierać poszczególne państwa. Podmiotowość owa wyrażała się, po pierwsze, w potrzebie suwerenności propagowanej już w XIV wieku przez Marsyliusza z Padwy (ok. 1275–1343), w wieku XVI zaś swoje *Sześć ksiąg o republice* poświęcił jej J. Bodin (1530–1596), rzecznik istnienia silnych monarchii narodowych, uzasadniający konieczność podporządkowania państwu Kościoła oraz organizacji religijnych, ponieważ „suwerenność jest absolutną i nieustającą władzą rzeczypospolitej”.<sup>12</sup> Po drugie zaś, świadectwem owej podmiotowości była autonomizacja celów państwa – określenie ich roli wyłącznie w odniesieniu do celów społecznych – czy to mających na uwadze dobro jego obywateli – jak chciał

<sup>10</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1999, s. 59.

<sup>11</sup> K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, Warszawa 1993, s. 196.

<sup>12</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. 88.

Frycz Modrzewski, gdy pisał, że „Rzeczpospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona”<sup>13</sup>, czy też, ku czemu zmierzał N. Machiavelli, nadrzędny własny interes państwa, zmierzającego wszelkimi dostępnymi mu środkami do zapewnienia sobie potęgi, trwałości i bezpieczeństwa.

Idea suwerennych państw, i przede wszystkim sama rzeczywistość polityczna, w której idea ta była urzeczywistniana, załamała podstawy względnej wprawdzie zawsze, ale przecież wyraźnie zarysowującej się jedności politycznej średniowiecznej Europy. Humanizując ideę państwa jako rzeczywistości ludzkiej o tyle przynajmniej, że stawało się ono pochodne w stosunku do ludzkich działań i interesów, renesans jednocześnie rozsadził tę kruchą jedność, jaka na fundamencie sakralnej funkcji wspólnoty społecznej budowana była w minionych stuleciach. Jej desakralizacja sprowadziła ją jednak do areny rozgrywania partykularnych i antagonistycznych interesów nowych, wyłaniających się podmiotów politycznych, czego wyrazem były konflikty i wojny.

Podstawy jedności średniowiecznej Europy załamały się szczególnie dramatycznie przede wszystkim jednak w tym obszarze, który miał stanowić owej jedności fundament. Wraz z reformacją, do której preludium stanowiło już wystąpienie Jana Husa (1371–1415) i wojny husyckie, unicestwione zostały podstawy dotychczasowej wspólnoty, zwłaszcza że w rzeczywistym życiu religijnym i społecznym rozdartym wzajemną wrogością między wyznawcami różnych nurtów chrześcijaństwa i wzajemnie wyniszczającymi wojnami, przestało być istotne to, co je ze sobą mimo wszystko jednak łączyło, absolutyzacji zaś uległy różnice, sprawiając, że odmienność wierzeń i interpretacji Pisma Świętego, stanowiącego przecież wspólną dla tych ruchów podstawę, jawiła się w manichejskich skrajnościach jako wroga obcość – wcielenie zła i służba Szatanowi. Obcość i wrogość w stosunku do „wierzących inaczej” stanowiła już wprawdzie, o czym była mowa poprzednio, istotną przesłankę średniowiecznego poczucia jedności Europy, ale tym razem objęła ona przede wszystkim – choć i pod tym względem zdarzały się, jak świadczy o tym casus albigensów czy Wickliefa, precedensy – samo podzielone na zwalczające się nurty chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo zachodnie, występujące dotąd jako podstawowy fundament duchowej, kulturowej i politycznej integracji średniowiecznej Europy, stało się w okresie Europy rozdarłej wojnami i nienawiściami religijnymi głównym sprawcą jej rozkładu.

W trzech zatem płaszczyznach dokonała się w XV i XVI stuleciu dezintegracja owej szczególnej, sakralnej w swej istocie całości, jaką była zjednoczona chrześcijańska zachodnia Europa wieków średnich. Jako samodzielne podmioty realizujące swoje własne cele pojawiły się autonomiczne jednostki ludzkie i au-

---

<sup>13</sup> A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, Warszawa 1953, s. 97.

tonomiczne państwa oraz walczące wszelkimi możliwymi środkami o rząd dusz rywalizujące ze sobą religie. Partykularne interesy jednostkowe i zbiorowe, powstrzymywane poprzednio, choć ze zmiennym przecież skutkiem, przez jeden nadrzędny porządek religijny, przekształciły Europę u progu jej nowożytności w wielkie pole bitwy, na którym zderzały się ze sobą odmienne dążenia polityczne, ekonomiczne i konfesyjne. Hobbesowska formuła *homo homini lupus*, charakteryzująca w intencji myśliciela angielskiego stan bezwzględnej rywalizacji między jednostkami ludzkimi, może być odniesiona także do charakterystyki religijnej i politycznej rzeczywistości zaistniałej w wyniku renesansu i reformacji jako stanu *bellum omnes contra omnis* – wojna wszystkich przeciw wszystkim.

A jednak właśnie ów stan jedności zanegowanej, by posłużyć się tu Heglowską kategorią *ufhebung*, już w dobie renesansu zawierał w sobie przesłanki, ale tylko przesłanki, kontynuowane bezpośrednio dopiero w XVII i XVIII stuleciu, przewyciężenia podziałów oraz poszukiwania zupełnie nowych podstaw wspólnoty i jedności, innych niż te, które przenikały Europę wieków średnich. Odnaleźć je można w każdej z poprzednio wymienionych sfer, w obrębie których dokonał się proces dezintegracji, a więc zarówno: a) w obszarze autonomizacji jednostki ludzkiej; b) w sferze życia politycznego oraz c) w odniesieniu do dezintegracyjnych konsekwencji różnic religijnych.

1. Rozpoczynająca się wraz ze zmierzchem średniowiecza atomizacja społeczeństwa w swobodny zbiór jednostek, z których każda, przynajmniej potencjalnie, ma swoje własne cele, narzucała potrzebę znalezienia w samych ludziach, a nie poza nimi, nowych podstaw ogólnoludzkiej wspólnoty, skoro jej podstawy dotychczasowe zaczęły się załamywać. Przestała już wystarczać wspólnota celów ostatecznych, realizowanych w planie eschatologicznym, a więc już poza granicami społecznego współdziałania ludzi. Odkrycie istotnego charakteru wartości osiąganych w życiu doczesnym i celów godnych zabiegania o nie w jego granicach, stało się podstawą rozpowszechniającego się w dobie odrodzenia przekonania, że człowiek jest twórcą własnej rzeczywistości kulturowej i że to właśnie kultura, zarówno duchowa jak i materialna, będąc dziełem inwencyjnych dyspozycji umysłu ludzkiego, stanowi szczególną ludzką wspólnotę. I to przynależność do tej wspólnoty oraz udział w jej tworzeniu zaczęły stanowić podstawę nowego, rodzącego się poczucia jedności. Jak pisze cytowany już tu Delanty, „idee odrodzeniowe mogły być postrzegane jako rodzaj integrującego światopoglądu, który stał się podstawą tożsamości europejskiej”, i to właśnie dlatego w epoce renesansu, „zamiast określenia »królestwo chrześcijańskie«, zaczęto używać coraz częściej pojęcia »EUROPA«”.<sup>14</sup>

Mimo więc rozbicia politycznego i religijnego kultura umysłowa renesansu osadzona w ideach humanistycznych zarysowała perspektywę jedności innej niż

---

<sup>14</sup> G. Delanty, *op. cit.*, s. 90.



polityczna i religijna, skoro w obu tych obszarach partykularne sfery interesów i politycznych, i duchowych wykluczały poczucie wspólnoty. Tą perspektywą było ponadnarodowe i ponadpaństwowe, a także ponadreligijne i pozareligijne poczucie wspólnoty kulturowej, osadzonej na wspólnym uczestniczeniu w rozwoju poznania oraz jego technicznych i praktycznych zastosowań – wspólnoty, której podmiotem i twórcą jest sam człowiek. Można by dodać: człowiek taki, jak Erazm z Rotterdamu – obywatel renesansowej Europy, który pracował i mieszkał we Francji, Anglii, Belgii, Italii, Szwajcarii i w Niemczech, a czytany i dyskutowany był w całej reszcie ówczesnego świata europejskiego. To nowe poczucie uczestniczenia w jednej wspólnotce wyrażało się wprawdzie częściej w bezpośrednim wyróżnieniu jako szczególnego totum całości czasowej, a nie przestrzennej, zamkniętej określonymi granicami geograficznymi, mianowicie w wyróżnieniu stanu duchowego XVI zwłaszcza stulecia, które zdołało się już uwolnić od *Minderwertigkeitsgefühl*, jakiemu ulegali humaniści odrodzenia wczesnego, na rzecz świadomości nowatorstwa przenikającego całą tę epokę. Nietrudno jednak zauważyć, że ta charakterystyka odnosi się wyłącznie do pewnego, tożsamego z Europą, obszaru. Bez trudu można to odnaleźć w zarysowanej przez L. Le Roya (Regius 1510–1577) gloryfikacji czasów mu współczesnych, gdy stwierdza, że „nigdy nie było stulecia, w którym kultura i sztuki wyzwolone osiągnęłyby większą niż dzisiaj doskonałość. Ani za czasów Cyrusa I, gdy żyli Tales i Pitagoras, ani za Aleksandra Wielkiego, kiedy to Grecja zrodziła wszystko, co miała najszczytniejszego w literaturze, w orężu i we wszystkich sztukach, ani za czasów Saracenów, kiedy kwitła sława Awerroesa, Awicenny, Awenzoara. W ostatnim stuleciu nie tylko ujawniły się rzeczy ukryte dotąd w mrokach niewiedzy, ale poznano również wiele innych, o których starożytni nic zgoła nie wiedzieli; nowe morza, nowe lądy, nowe typy ludzi, nawyków, praw i obyczajów, nowe zioła, drzewa, minerały, nowe wynalazki jak druk, broń palna, busola i na nowo odkryto starożytne języki”.<sup>15</sup> Jest to charakterystyka pośrednio przynajmniej wyróżniająca pewien obszar nie tylko czasowy, lecz także przestrzenny, ten właśnie, w którym został osiągnięty stan opisywany w przywołanej wyżej wypowiedzi. Warto zresztą zwrócić uwagę na to, że świadomość szczególnej wspólnoty kreowanej przez rozwój poznania i techniki była zjawiskiem przenikającym schyłek renesansu i początki wieku następnego. Oto Campanella pisze na ten właśnie temat: „[...] na przestrzeni ostatnich stu lat jest więcej wydarzeń historycznych niż na całym świecie na przestrzeni minionych czterech tysięcy lat. W tym stuleciu wydano więcej ksiąg niż w ciągu ubiegłych tysiącleci i zadziwiająco poczyniono wynalazki druku, rusznic, zastosowania

---

<sup>15</sup> L. Le Roy, *Consideration sur l'histoire universelle*, Paris 1567, cyt. za: P. Rossi, *Filozofowie i maszyny 1400–1700*, Warszawa 1978, s. 83.

magnesu – znamienne wynalazki zjednoczenia mieszkańców świata”.<sup>16</sup> Oczywiście owo charakteryzowane przezeń zjednoczenie, cokolwiek wprowadzie zaskakujące w odniesieniu do używania broni palnej, miało określone granice przestrzenne – Europę właśnie. O tym, że to o nią chodziło jako o wyróżniony obszar, w którym urzeczywistnia się szczególna jedność kulturowa, świadczy inna wypowiedź cytowanego poprzednio Le Roya, związana tym razem z wyrażającym idee katastroficzne lękiem przed utratą stanu osiągniętego przez ówczesną Europę. „Jeśli więc znajomość przeszłości i pamięć o niej są nauką dla teraźniejszości i ostrzeżeniem w stosunku do przyszłości – pisze Le Roy – można się obawiać, że doszedłszy do tak wielkiej doskonałości, potęgi i mądrości, wszystkie dyscypliny, księgi, rzemiosła, dzieła, wiedza o świecie – wszystko to upadnie, podobnie jak w przeszłości – i zostanie zniszczone. Po dzisiejszej doskonałości i porządku nastąpi chaos, po ogładzie – prymitywizm, po wiedzy – ciemnota, po wytworności – barbarzyństwo. Już dziś przewiduję, że wiele narodów o dziwnym wyglądzie, barwie skóry i ubiorach wtargnie do Europy – podobne jak kiedyś czynili to Goci, Hunowie, Wandalowie – [...] i zniszczą nasze miasta, zamki, pałace i świątynie. [...] Spalą biblioteki, zniszczą wszystko, co znajdą pięknego, w zdobytych przez siebie krajach”.<sup>17</sup>

2. W sferze myśli politycznej autonomizacja państw jako samodzielnych podmiotów, których suwerenność, jak wywodził J. Bodin, jest wartością najwyższą i które kierować się mają wyłącznie własnym interesem (Machiavelli) i własną racją stanu (Giovanni Botero), rodzi wprowadzie konflikty, ale jednocześnie stan ów zaczyna skłaniać do poszukiwania możliwych zasad zapewnienia ładu międzynarodowego przez odwołanie się nie do nadrzędnej roli władzy religijnej, lecz do uniwersalnego prawa natury, które ma wyznaczać zarówno relacje społeczne, jak i przede wszystkim, na zasadzie umowy, oparte na tych prawach relacje międzypaństwowe (Grocjusz, Pufendorf). Co jednak więcej, to właśnie myśl polityczna otworzyła perspektywę pozwalającą przewyciężyć autonomizację jednostki wyzwolonej od tradycyjnych, feudalnych i hierarchicznych uprzedmiotowień na rzecz nowej całości, w której wolność jej realizować się może w granicach prawa zmierzającego na zasadzie umowy społecznej, pojmowanej tak, jak ją rozumieli J. Locke i w jeszcze większym stopniu J. J. Rousseau – do zharmonizowania celów indywidualnych z interesem ogółu.

3. Także w sferze religijnej renesans, dokonawszy za pośrednictwem reformacji destrukcyjnego dzieła rozbicia jedności osadzonej na wspólnocie wyznawanych prawd, rozpoczął próby restytuowania na innych niż dotychczasowe zasadach utraconej jedności i zapobieżenia rodzącym się stąd konfliktom religijnym.

<sup>16</sup> T. Campanella, *Miasto słońca*, przekł. Brandwajnowie, Wrocław 1955, s. 84.

<sup>17</sup> Cyt. za A. Nowicki, *Filozofia francuskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 323.

Jedną z nich był irenizm, wyrażający się w dążeniu do minimalizacji znaczenia odmienności religijnych zachodzących między różnymi odłami chrześcijaństwa. *Theologia irenopolitana*, która zmierzała w wieku XVI do osiągnięcia pokoju między zwalczającymi się nurtami w obrębie chrześcijaństwa za pośrednictwem przesunięcia wagi z różnic doktrynalnych na samo objawienie i na miłość jako uniwersalną podstawę wiary, rozwijając się zresztą odrębnie w katolickiej i protestanckiej teologii i nie obejmując swymi dążeniami religii pozachrześcijańskich, nie wywarła jednak żadnego istotnego wpływu na rzeczywiste życie religijne ówczesnej Europy. Mimo bowiem tych dążeń, właśnie w stuleciu następnym nastąpiło apogeum wojen i konfliktów religijnych, ujawniając w ten sposób ich nieskuteczność. Dążenia te, w granicach samego chrześcijaństwa, pozostały co najwyżej daleką antycypacją współczesnych usiłowań ekumenicznych.

Zapoczątkowana przez irenizm droga poszukiwania tego, co między religiami wspólne, a zatem powszechnie obowiązujące, miała jednak bodaj jeszcze jedno nieoczekiwane dopełnienie, w którym również, choć z zupełnie innych powodów, załamało się poszukiwanie jedności za pośrednictwem akceptacji religijnego zróżnicowania. Droga ta bowiem prowadziła przez przekroczenie granic samego chrześcijaństwa do pojawienia się tzw. teologii naturalnej i deizmu, odnajdujących w umyśle ludzkim jakoby wrodzone, a więc konieczne i uniwersalne prawdy religijne wspólne wyznawcom wszystkich religii monoteistycznych. Ale akceptacja w religiach wyłącznie tego, co miałyby być w nich wspólne i jako takie „zgodne z rozumem”, stanowiła, z jednej strony, redukcję ich treści do ogólnikowych formuł filozoficznych raczej niż religijnych, z drugiej zaś, spychała wszystko to, co swoiste dla poszczególnych religii, a więc zarówno konkretne treści rzeczywistych wierzeń, jak i związane z nimi formy kultu, w obszar irracjonalności pojmowanej jako niegodny racjonalnego człowieka zabobon. Była to zatem w gruncie rzeczy nie akceptacja, lecz dyskwalifikacja i wykluczenie wszelkiej rzeczywistej różnorodności religijnej, rozpoczęte jeszcze przez Herberta of Cherbury (1583–1848) i rozpropagowane najpierw przez angielską, później zaś już francuską myśl oświeceniową.

Jako zupełnie inną formę przezwyciężenia skutków renesansowej destrukcji minionej jedności religijnej można zinterpretować także dążenie do poddania całego faktycznie zdeintegrowanego życia religijnego, włącznie z zakresem wyznawanych religijnych przeświadczeń, władzy świeckiej na zasadzie, która stała się w końcu przewodnią ideą pokoju augsburskiego, *cuius regio eius religio*. W ten bowiem sposób odmienności religijne ulegały akceptacji o tyle przynajmniej, że w gruncie rzeczy ulegały redukcji do odmienności ostatecznie politycznych tylko, tj. do takich, których źródłem jest sam suweren i jego wola. Zważywszy jednak na wielość odrębnych w skali europejskiej podmiotów władzy oraz na problem faktycznego religijnego zróżnicowania w obrębie poszczególnych państw, była to droga prowadząca ostatecznie donikąd, ponieważ pole-

gała ona, podobnie jak to było poprzednio, na dążeniu do eliminacji różnorodności, z tym tylko zastrzeżeniem, że dokonywało się to oddzielnie w granicach poszczególnych państw oraz nie z uwagi na domniemaną fałszywość wykluczanych wyznań, lecz wyłącznie ze względu na niesubordynację poddanych wobec suwerena czy państwa. Konsekwencją były więc, jak poprzednio, religijne prześladowania, choć tym razem ugruntowane w racjach już tylko politycznych. Nie była to więc droga prowadząca do rzeczywistej jedności i do akceptacji różnorodności wyznaniowej. Zauważyć przy okazji warto, jak bardzo inaczej problem ten rozstrzygała w 1573 polska Konfederacja Warszawska, gwarantując pełnię praw obywatelskich szlachcie bez względu na różnice religijne oraz wyrażając dążenie do zaprzestania konfliktów wyznaniowych: „Obiecujemy to sobie wspólnie *pro nobis et successoribus nostris*, iż którzy jesteśmy *dissidentes de religione*, pokój między sobą zachować”.<sup>18</sup> Uwaga ta jest tu o tyle na miejscu, że nie wprost wprawdzie, ale przecież idea przewodnia owej konfederacji ujawnia tę drogę, na której właśnie unicestwienie dawnej podstawy konfesyjnej jedności kultury europejskiej stało się przesłanką tworzenia fundamentów jedności nowej. Droga ta prowadziła bowiem przez akceptację pluralizmu religijnego – przez uznanie, iż wielość religii i wzajemna wobec siebie równorzędność religii jest zjawiskiem naturalnym, skoro nie można w sposób intesubiektywny rozstrzygnąć roszczeń każdej z religii – do uznania ich równorzędności wobec siebie i do wniosku o potrzebie wzajemnej tolerancji.

Ani zatem w politycznej sferze związanej z podporządkowaniem religii woli władcy, ani też w bezskutecznych i ograniczonych jedynie do wewnętrznych podziałów samego tylko chrześcijaństwa ideach irenistycznych renesans, dokonując dzieła destrukcji tego, co stanowiło uprzednio fundament jedności kultury europejskiej, nie otworzył rzeczywistej perspektywy przewyciężenia wynikających stąd podziałów. Natomiast pogłębiająca się świadomość pluralizmu religijnego, w sytuacji, w której ani rozum, ani wiara nie mogą być uznane za wystarczającą podstawę rozstrzygnięcia sporów międzyreligijnych na rzecz jednej wyróżnionej spośród rywalizujących ze sobą religii czy sekt, zaczyna stopniowo prowadzić do jedynej możliwej w tej sytuacji konkluzji akceptującej różnorodność religijną jako stan faktyczny. Idea ta pojawia się już w myśli wczesnego renesansu, jeszcze zanim wraz z reformacją dojdzie do rzeczywistej eksplozji pluralizmu religijnego. Drogę zmierzającą w tym kierunku zapowiada Mikołaj z Kuzy (1401–1464), ilustrując swój pomysł osiągnięcia pokoju między religiami opowieścią o tym, jak przed tron Najwyższego przybywają przedstawiciele różnych religii, zabiegając o odpowiedź na pytanie, która z nich jest tą jedyną, prawdziwą, skoro ich różnorodność rodzi wzajemne konflikty. Bóg jednak odmawia, bo dla niego równouprawnione są wszystkie, prawda zaś o jego nieskończonej

---

<sup>18</sup> Por. Z. Ogonowski, *Wst “p”* [do:] J. Crell, *O wolności sumienia*, Warszawa 1957, s. XVIII.

doskonałości ujawnia się właśnie w bogactwie i różnorodności prawd partykularnych. Jak zauważa, komentując idee Kuzańczyka, Suchodolski, wynika stąd wniosek, że „nie może być innej prawdy religii, jak różnorodność wyznań”.<sup>19</sup>

Podobna idea wzajemnej równorzędności odrębnych wyznań często przybierała w dobie renesansu postać literackiego motywu dyskusji prowadzonej między wznawcami różnych religii. Tak więc Boccaccio przedstawia opowieść o Saladynie, który każe trzem kapłanom – chrześcijańskiemu, muzułmańskiemu i żydowskiemu – rozstrzygnąć w dyskusji, która z nich jest prawdziwa. Konkluzja, jaka wynika z owej konfrontacji między religiami, może być tylko jedna: „każda z nich mniema, że posiada istotną spuściznę i prawdziwe prawo boże, która jednak ma słuszość, nie wiadomo”.<sup>20</sup> Do podobnego wniosku prowadzi też dysputa, jaką sędziwy już J. Bodin każe w *Heptaploremesie* (1593) prowadzić między sobą przedstawicielom kilku różnych nurtów i orientacji religijnych – katolikowi, kalwiniście, luteraninowi, muzułaninowi oraz zwolennikowi „religii naturalnej”. Otóż także ta dysputa, całkowicie bezowocna, gdyby jej celem było skłonienie jej uczestników do zgodnego wyróżnienia jednej prawdziwej religii, prowadzi jednak do ważnego wniosku o potrzebie wzajemnej akceptacji i tolerancji, skoro sam przedmiot sporu okazuje się nierozstrzygalny.

Wkraczając na tę drogę, myśl renesansowa, dokonawszy destrukcji wyznaniowych podstaw jedności średniowiecznej kultury europejskiej, otworzyła zarazem perspektywę przewycięzania negatywnych konsekwencji pluralizmu religijnego. Była nią akceptacja wielości religii oraz idea wzajemnej równorzędności wyznań, a w ślad za tym idea religijnej tolerancji. Rezultatem jednak było uznanie, że skoro religie są czynnikiem różnicującym, to nie one stanowią o jedności kultury europejskiej, ponieważ nawet przy założeniu pełnej wzajemnej tolerancji ujawniają tylko to, co różne i odmienne, nie zaś obszar rzeczywistej wspólnoty. Ta bowiem kształtuje się na zupełnie innym polu i w innym niż religijny zakresie ludzkiej aktywności. W bez mała dwa stulecia później, zafascynowany angielską rzeczywistością społeczną i kulturową, przybysz z kraju, w którym żywa jeszcze była tradycja nietolerancji religijnej, bo z Francji, ze zdziwieniem i bodaj uznaniem zauważy, że oto na giełdzie londyńskiej „żyd, mahometanin i chrześcijanin rozmawiają ze sobą zgodnie, jakby wyznawali tę samą wiarę, a niewiernymi bankrutów tylko mienia; tutaj prezbiterianin oddaje się w ręce anabaptysty, anglikanin zaś przyjmuje weksel od kwakra”.<sup>21</sup> Tak oto w tej cokolwiek wyidealizowanej, przynajmniej, formule Woltera różnice religijne zostały wyeliminowane na rzecz zupełnie nowej płaszczyzny ludzkiego

<sup>19</sup> B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1083, s. 148.

<sup>20</sup> G. Boccaccio, *Decameron*, Warszawa 1955, t. 1, s. 63.

<sup>21</sup> Wolter, *Listy o Anglikach*, Warszawa 1952, s. 63.

współdziałania, która od renesansu poczynając, zaczęła odgrywać coraz bardziej istotną rolę w życiu społecznym.

W ten oto sposób dokonana przez renesans destrukcja sakralnej i hierarchicznej jedności świata średniowiecznego otworzyła w trzech różnych zakresach objętych uprzednio tą jednością, a więc w odniesieniu do statusu jednostki, do życia politycznego oraz religijnego, perspektywę – podjętą jednak dopiero przez oświecenie raczej niż przez wiek XVII – tworzenia zupełnie nowego poczucia jedności i tożsamości europejskiej opartej na akceptacji różnicy, tj. na akceptacji podmiotowego charakteru jednostki ludzkiej i jako źródła własnych celów, i jako obywatela, na suwerenności państw respektujących wzajemne zobowiązania oraz na postulatcie międzywyznaniowej tolerancji. Ciągle jednak w oświeceniu była to tylko idea jedności i wspólnej tożsamości, nie zaś rzeczywistość – idea czasem tym mocniej się narzucająca, im owa rzeczywistość bardziej była od niej odległa. Jak pisze wnikliwy badacz oświeceniowych idei, P. Hazard, „wsłuchując się dłużej w płacze i skargi, co podnoszą się z tej udręczonej ziemi, zdołamy uchwycić w ich zgiełku – wśród ciągłych sporów i prowokacji – wyraźny okrzyk dumy. Coraz głośniejszy, zmienia się zwolna w hymn na cześć Europy, która siłą, wiedzą, czarem i przepychem góruje nad wszystkimi regionami naszego globu [...]. Rozdarta, boleśnie świadoma nie tylko swych nieszczęść, ale i swych błędów, oplakująca najdotkliwszą ze swoich strat: utratę jedności wiary, i pewna, że już nigdy nie będzie się mogła nazwać, jak ongiś, światem chrześcijańskim – Europa zachowuje mimo to [...] poczucie nieprzemijającej i jedynej w swoim rodzaju wartości”.<sup>22</sup> Jak pisał jeszcze pod koniec XVII stulecia B. Fontenelle, „istnieje jakowyś duch, albo geniusz, którego nie spotyka się poza Europą [...]. Najcenniejsze jest w nim to, że nie wyczerpuje się w naukach i suchych spekulacjach umysłu, lecz przyczynia się także z równym powodzeniem do rozwoju sztuk pięknych”.<sup>23</sup>

Tej właśnie zainicjowanej przez myśl renesansu i pogłębiającej się w dobie oświecenia idei duchowej tożsamości kultury europejskiej odbudowującej poczucie jej jedności tym razem już nie na zasadzie wspólnoty religijnej, bo ta została unicestwiona, lecz na podstawie skumulowanego w niej dorobku, bo to on dla myśli oświeczonej miał stanowić istotny wyróżnik Europy w stosunku do kultur odmiennych, towarzyszy jednak świadomość zagrożenia przez czynniki dezintegrujące, głównie natury politycznej, takie jak wojny. Stąd z jednej strony rodzą się hasła czasem aż nazbyt jednostronne w dążeniu do eliminacji tego co partykularne na rzecz wspólnej europejskiej tożsamości, takie jak deklaracja nader skłonnego do egzaltacji J. J. Rousseau, że oto „nie ma już Francji, Niemiec, Hiszpanii, nawet Anglii, są tylko Europejczycy. Wszyscy mamy te same

<sup>22</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974, s. 386.

<sup>23</sup> B. Fontenelle, *ibidem*.

upodobania, te same pasje, ten sam styl życia”.<sup>24</sup> Ze strony zaś drugiej powstają programy przesuujące problem jedności Europy na płaszczyznę polityczną, takie jak krystalizująca się w myśli Leibniza i Kanta idea przekształcenia Europy w nową całość, w której zostaną wykluczone wojny i konflikty. To Kant dostrzega już w swojej współczesności „pierwsze zaczątki przyszłego wielkiego organizmu międzynarodowego niemającego precedensu w historii”<sup>25</sup> i z myślą o tym pisze swój projekt powszechnego pokoju – *Zum ewigen Frieden*, który – jak żadne z pism filozoficznych królewieckiego myśliciela – jeszcze za jego życia doczekał się dwunastu wydań, co bodaj świadczy o szerokim społecznie zakresie nadziei związanych już ówczesznie z tą ideą.

Polityczną perspektywę jedności europejskiej najwyraźniej jednak, jeszcze bowiem u progu oświecenia, zarysował Saint Pierre w *Traite de la paix perpetuelle* (1713) oraz w kolejnych na ten temat memorandach. To u niego polityczna jedność Europy, potwierdzona powołaniem odpowiednich instytucji, ma stać się gwarancją przewyciężenia dotychczasowych konfliktów. „Myśląc o okrucieństwach, zbrodniach, gwałtach, pożogach i wszelkich innych klęskach, jakie zazwyczaj przynosi wojna, [...] zadałem sobie pytanie – wyznaje – czy jest ona istotnie chorobą nieuleczalną i czy jest rzeczą niemożliwą uczynić trwałą pokój”. I na owo pytanie znajduje odpowiedź w przekształceniu Europy, dotychczas dramatycznie podzielonej, w nową zintegrowaną całość. Jak komentuje jego idee P. Hazard, „Saint Pierre upaja się szczególnie jednym słowem – w nim pokłada wszelkie nadzieje – jest to słowo »europejski«: europejski trybunał, europejska siła, europejska republika”.<sup>26</sup>

Jedność Europy w dobie oświecenia była jednak tylko ideą odległą od rzeczywistości. Pozornie ideą całkowicie utopijną. Wydawały się to potwierdzać dwa następne stulecia, w których idea ta jeśli się pojawiała, to przecież bądź to jako przejaw dążeń do politycznej supremacji w Europie czy to jakiejś dynastii (ambicje Napoleona), czy narodu (paneuropejska ideologia Trzeciej Rzeszy), bądź też w dobie kolonializmu, gdy świadomość tożsamości europejskiej wyrażała poczucie wyższości cywilizacji (zachodniej) w stosunku do „niecywilizowanej” reszty świata. Z chwilą jednak, gdy wraz z końcem zimnej wojny, która była pierwszym źródłem procesów integracyjnych jeszcze, podobnie jak w średniowieczu, na zasadzie wspólnego zagrożenia, zagrożenie to przestało istnieć, negacja odmienności, tym razem odmienności ideologicznej, a nie religijnej, stworzyła sytuację zupełnie nową. Taką, w której odmiennosc podmiotów zróżnicowanych tradycjami narodowymi, a także formami świadomości religijnej,

<sup>24</sup> Cyt. za: G. Delanty, *op. cit.*, s. 96.

<sup>25</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 184.

<sup>26</sup> P. Hazard, *op. cit.*, s. 383.

przestaje dzielić, różnorodność zaś staje się przejawem wewnętrznego bogactwa nowej całości zintegrowanej wokół wspólnych celów.

W takim więc stopniu, w jakim zjednoczenie się Europy dokonuje się współcześnie na zasadzie pełnej autonomii jednostki ludzkiej jako współodpowiedzialnego obywatela społeczeństwa otwartego i zarazem na podstawie akceptacji, a nie eliminacji odmienności, można stwierdzić, że zjednoczenie to stanowi raczej kontynuację tych procesów i tych idei, które rozpoczęły się w epoce renesansu i oświecenia i które unicestwiły jedność duchową i polityczną Europy średniowiecznej, niż jest dalszą fazą rozwoju tej szczególnej jedności, jaką stanowiła Europa wieków średnich. Jedność europejska da się wprawdzie wpisać w jeden całościowy schemat od czasów, gdy Karol Wielki podjął zamysł rekonstrukcji Cesarstwa Rzymskiego jako *Rex Europae*, ale jest to bodaj jedność na zasadzie Heglowskiego *ufhebung*, w której niezbędnym warunkiem nowej fazy rozwoju tego samego podmiotu jest zniesienie stanu uprzedniego.

#### SUMMARY

The aim of this paper devoted to an analysis of historical transformations of the foundations of European unity and the sense of European identity is to demonstrate that in both these areas we are currently dealing with the dramatically different condition than that which characterized the medieval period. The foundation of unity in that epoch was the common faith that excluded any distinctness and gave this unity a sacral character. Social and cultural processes that started during the Renaissance and Reformation brought about, on the one hand, the total destruction of this unity while on the other hand they initiated the construction of its entirely new foundations connected this time with acceptance of pluralism and with the search for the sense of European identity in the community of cultural achievements and goals attainable in the earthly dimension of human life. Therefore, insofar as the unification of Europe currently underway is based on the principle of the autonomy of human individual as a co-responsible member of the civil society and at the same time on acceptance of diversity, even religious distinctness, this unification is a continuation of the processes that started during the Renaissance and the Enlightenment rather than a return to the foundations of unity that were the foundation of the medieval Christian Europe.