

Czy klasztory przyczyniły się do powstania kapitalizmu? Wątki monastyczne we wczesnych pracach Webera¹

MARCIN JEWDOKIMOW

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wprowadzenie

Celem artykułu jest próba rekonstrukcji wybranych wątków monastycznych we wczesnych pracach Maxa Webera. Wątki monastyczne pojawiają się w początkowym i późniejszym etapie twórczości tego autora w związku z refleksją nad religią, głównie poprzez umieszczenie w centrum siatki pojęciowej terminu „asceza”, wywodzonego z idei życia mniszego. W początkowej fazie refleksji nad religią monastycyzm rozpatrywany jest przez Webera w kontekście związku etyki protestanckiej z konstytucją nowoczesnego kapitalizmu (*Etyka protestancka i duch kapitalizmu* (2014), wydanie pierwsze w 1905 r., a drugie, pośmiertne, w roku 1920). W tej fazie twórczości monastycyzm katolicki staje się istotnym elementem argumentacji Webera na temat znaczenia ascezy wewnątrzświatowej (traktowany jest jako jej ideowe źródło), a szerzej — kształtowania (nowoczesnego) racjonalizmu ekonomicznego (jako źródło zbioru racjonalnych technik organizujących sposób życia). W późniejszej fazie refleksji nad religią wykorzystanie monastycyzmu w argumentacji Webera poszerza się i zmienia problemowo. Weber podejmuje wówczas refleksję nad monastycyzmem zachodnim i wschodnim oraz dokonuje ich wielopoziomowego porównania, podejmując np.

¹ Artykuł powstał w ramach prac realizowanych w granie finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki, Sonata, numer umowy UMO-2013/09/D/HS6/03019. Bardzo dziękuję dr. Sławomirowi Mandesowi oraz anonimowemu Recenzentowi za krytyczną lekturę tekstu.

problem instytucjonalnego charakteru funkcjonowania religii czy analizy związku monastycyzmu z polityczną i biurokratyczną kontrolą (Silber 2001: 105) (np. *Gospodarka i społeczeństwo* (2002), publikacja wydana po raz pierwszy pośmiertnie w 1922 r.).

W prezentowanym tekście koncentruję się przede wszystkim na pierwszej ze wskazanych faz, w której ramach stawką poznawczą jest omówienie rzadko podnoszonego związku monastycyzmu z nowoczesnym kapitalizmem, a szerzej z nowoczesnością. Celem artykułu nie jest jednak weryfikacja tez Webera, ale wyłącznie ich rekonstrukcja. Krytyczne głosy dotyczące tych tez, jak również szerszy problem ujęcia monastycyzmu w twórczości Webera, poruszam w drugiej części tekstu, w której odnoszę się do krytyki *Etyki protestanckiej...* z debaty Webera z Rachfahlem z okresu 1907–1910 oraz tezy Ilany Freidrich Sibler o tym, że monastycznym wkładem do kapitalizmu jest nie tylko i nie tyle ekonomiczna racjonalizacja, ile autonomizacja sfery ekonomicznej. W podsumowaniu zwracam uwagę, że wątki monastyczne w twórczości Webera należy rozpatrywać w perspektywie jego koncepcji socjologii interpretatywnej.

Związek ascezy monastycznej z ascezą wewnątrzświatową i duchem kapitalizmu

W komentarzach do *Ascezy i ducha kapitalizmu...*, które dodane zostały do tego tekstu po jego pierwszym wydaniu, częściowo stanowiąc odpowiedź na jego krytykę, Weber podkreśla, że „podstawowa przesłanka całego przedsięwzięcia” (2014: 224, przypis 80) brzmi: „reformacja wyprowadziła racjonalną ascezę chrześcijańską i metodykę życia z klasztorów w doczesne życie zawodowe” (*ibidem*).

Tym samym wskazuje Weber na monastyczne (monastycyzm katolicki) źródła ascezy purytańskiej, a jeszcze szerzej na monastyczne źródła ducha nowoczesnego kapitalizmu. Teza o związku etyki protestanckiej z duchem nowoczesnego kapitalizmu posiada wiele odczytań (por. np. Kozyr-Kowalski 1984: 42 i n.) i jest tematem niesłabnących kontrowersji, które David J. Chalcraft proponuje nazwać „akademicką Wojną Stuletnią” (Chalcraft 2001: 1). Proste wskazywanie na związek monastycyzmu katolickiego z duchem nowoczesnego kapitalizmu byłoby zatem wielce upraszczające. Jednocześnie omówienie tezy Webera w kontekście tej szerszej debaty przekraczałoby ambicje tego tekstu, dlatego zdecydowałem się przedstawić temat wybranych wątków monastycznych w twórczości Webera, przyjmując następującą strategię: rozpoczynam od rekonstrukcji argumentacji Webera, a następnie przywołuję wybrane głosy krytyczne, odnoszące się przede wszystkim do kwestii monastycznych.

Dla Webera, którego interesowały związki etyki gospodarczej z religijnie motywowanym sposobem życia (Weber 2004: 65) i który wyraźnie wskazywał w *Einleitung* (1915 r.), a więc już po przeprowadzeniu pierwszych krytycznych dyskusji na temat swoich tez z *Etyki protestanckiej...*, że „żadna etyka gospodarcza nie była zdeterminowana tylko przez religię” (*ibidem*), gdyż sposób życia „jest oczywiście także poddawany głębokim wpływom czynników ekonomicznych oraz politycznych” (*ibidem*), problem ascezy miał podstawowe znaczenie w tekście z 1905 r. pt. *Etyka protestancka i „duch” kapitalizmu*. Asceza bowiem była przez niego rozumiana jako pewien stosunek do świata (idea) i zarazem zbiór technik, umożliwiających wprowadzenie tego odniesienia w życie. Pozwala na wskazanie związku pomiędzy „mentalnością gospodarczą» (między etosem pewnej formy gospodarczej) a pewnymi religijnymi elementami wiary” (Weber 2004a: 60), jak pisał w *Vorbemerkung*, słowie wstępnym do *Socjologii religii* z 1920 r. Przykładem tego związku było dla niego „istnjąc[e] powiązanie] między nowoczesnym etosem gospodarczym a racjonalną etyką ascetycznego protestantyzmu” (*ibidem*).

„Duch” kapitalizmu — to główne pojęcie, o proveniencji heglowskiej — może być rozumiany jako „określony rodzaj przekonań (*Gesinnung*) dotyczących spraw gospodarczych i przejawiających się w codziennych działaniach ludzkich [...], jako szczególny rodzaj etosu towarzyszącego gospodarowaniu oraz jako określony sposób kierowania swoim życiem, swoim postępowaniem (*Lebensführung*) uczestniczących w gospodarowaniu ludzi. (Kozyr-Kowalski 1984: 32; por. Bucholtz 2012: 21 i n.).

Asceza monastyczna stanowi dla Webera źródło ascezy protestanckiej. Jego zdaniem:

[...] chrześcijańska asceza zawierała w sobie — zarówno jeśli chodzi o jej formy zewnętrzne, jak i sens — skrajnie różne elementy. Na Zachodzie miała jednak w swych formach najwyższych — całkowicie w średniowieczu, a niekiedy już w starożytności — r a c j o n a l n y charakter. Na tym właśnie opiera się historyczne znaczenie klasztornej formy życia na Zachodzie w przeciwieństwie do życia mnichów na Wschodzie. (Weber 2014: 85)

Ten racjonalny sposób życia, którego źródła autor widzi już w regule św. Benedykta, w Cluny, u cystersów i jezuitów²,

[...] był [...] wycieczony od bezplanowej ucieczki przed światem i od mistrzowskiego umartwiania się. Stał się systematyczną, przemyślaną metodą racjonalnego życia w celu przezwyciężenia *status naturae*, uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji wolnej woli, poddania własnych działań s a m o k o n t r o l i i r o z w a ż e n i u ich etycznego

² „Racjonalnych formach katolickiego życia zakonnego” (2004: 89).

znaczenia. Tym samym — obiektywnie — realizował wychowanie mnicha jako pracownika królestwa Bożego, a subiektywnie — zapewniał mu zbawienie duszy. To a k t y w n e panowanie nad sobą było celem *exercitia* św. Ignacego i w ogóle najwyższych form racjonalnych cech zakonnych, a także kluczowym praktycznym ideałem życiowym purytyzmu. (*Ibidem*: 85).

Racjonalność — główna cecha przeniesiona z klasztoru na inne obszary życia społecznego — jest więc definiowana jako działanie skierowane na przezwyciężenie irracjonalnych popędów, wynikających z natury, oraz jednostkowa samokontrola i urefleksyjnienie etycznego charakteru własnego działania³.

Źródło samokontroli, uzyskiwanej przez „systematyczną, przemyślaną metodę racjonalnego życia”, ten ważny element „procesu cywilizacyjnego” (Elias 1980), widzi więc Weber w klasztornej celi. Postawa ascetyczna prowadzi z kolei do systematycznej, metodycznej, racjonalnej działalności w różnych obszarach życia mnicha, także w gospodarce. Jak zauważa Weber:

[...] poprzednika świeckiej ascezy, klasztorną ascezę średniowiecza [spotkał ten sam los]: gdy tu, w miejscu surowo uregulowanego życia i zahamowanej konsumpcji, racjonalne prowadzenie gospodarki rozwinęło się w pełni, to zdobyty majątek podlegał bezpośrednio [...] uszlachceniemu albo dyscyplinie klasztoru groził rozkład i musiała wkroczyć któraś z licznych „reformacji” Cała historia reguł zakonnych jest przecież w pewnym sensie ciągłą walką z sekularyzacyjnymi wpływami bogactwa. (*Ibidem*: 113.)

Źródłem (racjonalnej, wewnętrzświatowej) ascezy purytańskiej jest więc asceza monastyczna, którą można nazwać zbiorowym działaniem w celu odrzucenia świata. Środki prowadzące do tego odrzucenia miały jednak charakter *w e w n ą t r z - s w i a t o w y*, gdyż benedyktyn czy cysters nie był anachoretą czy sarabaitą, a więc mnichem po prostu porzucającym świat, ale cenobitą, „któr[y] żyj[e] w klasztorze i pełni służbę pod regułą i opatem” (Święty Benedykt z Nursji 2008: 35). Asceza monastyczna — co wyraźnie dostrzegał Weber — zakładała więc koncepcję

³ Warto podkreślić, że terminy „racjonalny”, „racjonalność” i „racjonalizacja” są dla Webera wieloznaczne. Autor wskazuje na różne typy racjonalizacji i podkreśla, że sama „racjonalizacja sposobu życia [...] może przybierać najrozmaitsze formy” (Weber 2004: 89). Racjonalizacja to więc i „systematyzowani[e] rozważa[ń] nad obrazem świata” (*ibidem*), i „metodyczn[e] osiągnięcia określonego praktycznego celu poprzez coraz bardziej precyzyjne obliczanie adekwatnych środków” (*ibidem*). Na przykład racjonalność ascezy metodycznie tłumiącej żądze polega na „planowości” realizacji tego przedsięwzięcia (*ibidem*: 90). Racjonalizacja jest dla Webera zjawiskiem uniwersalnym, zachodzącym w różnych kręgach kulturowych; istnieje jednak specyfika zachodniego racjonalizmu, który spowodował „spychani[e] [religii] na pozycje irracjonalizmu” (*ibidem*: 78). Na marginesie odnotuje, że Weber w tym miejscu mówi o irracjonalizmie religii dostrzeganym z perspektywy odczarowanej, a nie o irracjonalizmie religii jako takim, co stanowi ciekawy wątek w perspektywie zwrotu postsekularnego.

wspólnoty zhierarchizowanej, „zarządzanej” w bardzo szczegółowo określony sposób i przypisującej mnichowi, jednostce w zbiorowości konkretne zadania, np.

¹ Niech każdy śpi we własnym łóżku. ² Pośłania otrzymają zgodnie ze zwyczajami zakonnymi i decyzją opata. ³ Jeśli to możliwe, niech wszyscy śpią w jednej celi; jeżeli zaś jest ich na to zbyt wielu, niech kładą się po dziesięciu lub dwudziestu razem ze starszymi, którzy by nad nimi czuwali. ⁴ A światło powinno stale palić się w tej celi aż do rana.

⁵ Niech śpią odziani, przepasani pasem lub sznurem. Niech jednak nie mają przy boku swoich noży, aby nikt się przez sen przypadkiem nie skaleczył. ⁶ Tak więc mnisi muszą być zawsze gotowi: na znak dany niech wstają bez chwili ociągania, a każdy niech się stara pierwszy przyjść na Służbę Bożą, wszelako z zachowaniem skromności i powagi. (Święty Benedykt z Nursji 2008: 119-121.)

Powyższy cytat pokazuje — o czym wyraźnie pisał później Michel Foucault, a czym w tym artykule bliżej zajmować się nie będę (por. Foucault 1993; Jewdokimow 2012) — że organizacja klasztorna związana była z definiowaniem: ciała, przestrzeni, władzy i podmiotowości.

Choć więc ascezę wewnątrzświatową i tę odrzucającą świat różnią wektory ich działania, to same techniki prowadzące do jej zrealizowania pozostają podobne (co po stronie ascezy odrzucającej świat prowadziło to niezamierzonych konsekwencji takich jak gromadzenie i pomnażanie bogactwa, rozwój systemu służącego do jego zarządzania czy rozwój techniki). Asceza purytańska:

[...] pracowała nad wyrobieniem w człowieku zdolności do utwierdzania się w swoich „stałych motywach”, które sama mu wpajała, jako opozycji w stosunku do „afektów”: nad wychowaniem go zatem do „osobowości” w tym właśnie, formalno-psychologicznym znaczeniu tego słowa. Celem była [...] umiejętność prowadzenia czujnego, świadomego i jasnego życia, najpilniejszym zadaniem — zwalczanie niefrasobliwego używania życia, a wprowadzenie p o r z ą d k u — najwyższym środkiem ascezy. (Weber 2014: 85.)

Zdaniem Webera te cele i techniki ich osiągania są obecne w regułach katolickich zakonów oraz zasadach kalwińskiego sposobu życia: „i u jednych, i u drugich na tym metodycznym ujęciu całej problematyki człowieka opiera się ogromna przewzięta świat moc ich obu” (*ibidem*: 86). Różnica polegała jednak na tym, że w katolicyzmie średniowiecznym

[...] żyjącym religijnie człowiekiem *par excellence* pozostawał wyłącznie m n i c h , a więc im intensywniej asceza ogarniała konkretnego człowieka, tym bardziej w y p y c h a ł a go z życia codziennego, bo specyficznie święte życie polegało właśnie na p r z e k r a c z a n i u codziennej obyczajowości. (*Ibidem*.)

Rozbieżność pomiędzy życiem świeckim a zakonnym została usunięta dopiero przez Lutera — wskazuje Weber.

Reformacja, podsumowuje Weber, to zamienienie każdego chrześcijanina w mnicha i przeniesienie ascezy z celi klasztornej do „świeckiego życia zawodowego” (*ibidem*: 87). Oczywiście, kalwinizm nie wprowadził do życia zawodowego i codziennego wyłącznie ascezy, ale również konieczność potwierdzania, predestynacji, co spowodowało — zauważa Weber — jeszcze większe oderwania od świata niż mnichów w średniowieczu, gdyż „przepaścią rozcinającą w s e l k i e społeczne doznania” (*ibidem*), bo generującą nie tyle chęć pomocy innym — jak u mnichów — lecz „nienawiść i pogardę wobec niego jako noszącego piętno wiecznego odrzucenia wroga Boga” (*ibidem*).

Istnieje więc — dowodzi Weber — związek ascezy z gospodarką. Związek ten przebiega na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy pewnych technik, co omówione zostało powyżej, drugi — nastawienia względem życia:

[...] asceza bowiem, która przeniesiona z cel klasztornych do życia zawodowego zaczęła opanowywać świecką moralność, dopomogła też w budowaniu owego potężnego kosmosu nowoczesnej struktury gospodarczej związanej z technicznymi i ekonomicznymi przesłankami mechaniczno-maszynowej produkcji, który dziś przemożnie określa i być może będzie określał styl życia wszystkich jednostek wciągniętych w ten proces — nie tylko ludzi bezpośrednio ekonomicznie zaangażowanych w zarobkowanie — dopóki nie wypali się ostatni cetnar paliw kopalnych. (Weber 2014: 131.)

Zdaniem Webera nastąpiła w efekcie zmiana jakościowa — orientacja na dobra zewnętrzne przestała być „lekkim płaszczem”, który w każdej chwili można zrzucić z ramion, a stała się żelazną klatką:

[...] przez to że asceza wzięła na siebie zadanie przebudowy tego świata i działanie w tej sferze, dobra zewnętrzne zaczęły wywierać coraz większą, aż wreszcie nieuniknioną presję na człowieka jak nigdy wcześniej w historii. Dzisiaj duch ascezy — nie wiadomo, czy ostatecznie — opuścił ten świat. Zwycięski kapitalizm w każdym razie nie potrzebuje już tej podpory, odkąd oparł się na mechanicznych podstawach. (*Ibidem*: 131.)

Opuszczenie świata przez „ducha ascezy” oznacza, że kapitalizm funkcjonuje na zasadzie techniki („mechaniczne podstawy”). Dokładnie taką samą tezę formułuje Foucault. Mówi on o dominacji technik monastycznych w społeczeństwach dyscyplinarnych, pomijając jednak — co podkreśla Weber w swoich rozważaniach — sferę ducha, a więc nastawienie, które — poza technikami monastycznymi — również miałyby zostać częściowo przejęte (por. Foucault 1993; Jewdokimow 2012). Ten argument wymaga krótkiego wyjaśnienia⁴. Otóż dla Foucaulta podmiotowość jest produktem władzy, co zostało wyrażone w terminie „ujarzmianie”, a więc produkowanie *ja*, podmiotowości przez instytucje

⁴ Bardzo dziękuję Recenzentowi za zwrócenie uwagi na tę kwestię.

dyscyplinujące, władzę. Foucault (w tekście w którym obszernie podejmuje wątki monastyczne, a więc *Nadzorować i karać*, 1993) pisze:

[...] jednostka jest niewątpliwie fikcyjnym atomem „ideologicznego” wyobrażenia społeczeństwa; jest ona jednak również realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy, która zowie się „dyscypliną” [...]. W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji. (Foucault 1993: 233.)

Ważne w tym momencie jest zwrócenie uwagi na oddzielanie się techniki od idei, którą początkowo technika ta miała uobecniać czy wcielać. Dokładnie ten sam mechanizm dotyczy zmiany pomiędzy monastyczną ascezą odrzucającą świat i ascezą wewnątrzświatową — podobny zestaw technik, jak wskazuje Weber, został przejęty wraz ze zmianą celu i nie tyle są one nakierowane poza świat, ile na świat. Innymi słowy, wedle Foucaulta, przejęte z monastycyzmu, techniki (monastyczne) przyczyniają się do produkcji podmiotów innych, niż w założeniu te techniki miały produkować. Weber zwraca uwagę na inną kwestię — ducha (nastawienia), a więc na to, że w szeroko pojętej nowoczesności odnajdujemy nie tylko techniki monastyczne, ale również nastawienie monastyczne.

Wydaje się więc, że w monastycyzmie Weber widzi pewne źródło ducha kapitalizmu, a więc określonego nastawienia wobec świata, które przyczyniło się do rozwoju tego systemu, jak również stworzyło konkretne techniki, będące jego — systemu — ważnym elementem. Zresztą taką samą analogię odnotowuje Foucault, podkreślając jednak wyłącznie kwestie technik czy praktyk klasztornych, i komentując ten związek następująco:

Ćwiczenie — w mistycznej lub ascetycznej formie — było sposobem podporządkowania czasu ziemskiego osiągnięciu zbawienia. Z wolna, w historii Zachodu, będzie ono odwracać swój sens, zachowując niektóre ze swych wyznaczników: posłuży do ekonomizacji czasu życia, do jego kumulacji w użytecznej postaci i do sprawowania władzy nad ludźmi za pośrednictwem tak zagospodarowanego czasu. Ćwiczenie, odkąd stało się elementem politycznej technologii ciała i trwania, nie zmierza już do kulminacji na tamtym świecie, ale do doczesnego *ujarzmiania*, któremu nie ma końca. (Foucault 1993: 194.)

Co jednak ważne, Weber — jak pokazują powyższe cytaty — zwraca uwagę nie tylko na wagę tych przekonań (czy nastawienia), ale również na pewne techniki, ważne w kapitalistycznej organizacji produkcji. O źródle z kolei można mówić w tym sensie, że ascetyzm mnisi (monastyczny) dał podstawę ascetyzmowi purytańskiemu, który związany był z pewnym nastawieniem, ale też technikami.

Brian Stock inaczej podsumowuje ten problem: „Zdaniem Webera monastycyzm odegrał kluczową rolę w instytucjonalizacji tego, co późniejsi autorzy nazwali ekonomiczną racjonalnością»” (Foucault 1973: 200). Wskazać

można trzy kierunki, poprzez które zachodni monastycyzm wpłynął na kształtowanie się nowoczesności w wymiarze prawnym i organizacyjnym.

Po pierwsze, zastępuje »irracjonalność« »racjonalnością«, co stanowi próbę przekroczenia ograniczeń kondycji ludzkiej w jej ówczesnym rozumieniu. Po drugie, stopniowo rozwija proces decyzyjny, który nie tylko wytwarza „racjonalny plan życia”, ale również zaczyna wiązać jednostkowe działanie z szerszymi normami etycznymi [*etbical principles*]. Wreszcie, uczy mnicha poprzez dyscyplinę, posłuszeństwo i adaptację systematycznej „etyki pracy” jako sposób na przekroczenie bieżącej konsumpcji w antycypacji przyszłych nagród [*to postpone present consumption in anticipation of future reward*]. (s. 219-220.)⁵

W efekcie tej zmiany pojawia się nowoczesna forma organizacji społecznej, oparta na racjonalnej metodyce, jednak cel tej metodyki zostaje zmieniony. Nie ma ona prowadzić do konkretnego celu, jak w przypadku mnichów, ale staje się celem samym w sobie. W przypadku ascetyzmu purytańskiego zysk staje się celem samym w sobie, gdyż potwierdza związek z Bogiem, a nie środkiem do celu czy nawet produktem ubocznym (jak w przypadku monastycyzmu).

Krytyka związku ascetyzmu monastycznego i purytańskiego Rachfahla

Na marginesie krytyki tez zawartych w *Etyce protestanckiej*... oraz debaty z tym związanej (a więc krytyki i odpowiedzi na krytyki Webera) w okresie 1907–1910 z Karlem Fischerem i Feliksem Rachfahlem poruszone zostały również wątki monastyczne.

Krytykę związku ascetyzmu monastycznego i purytańskiego przeprowadza Rachfahl, jednocześnie podając w wątpliwość koncepcję ascetyzmu wewnątrzświatowego. Dyskutując z Weberem, w swojej pierwszej recenzji *Etyki protestanckiej* z 1909 r. „podaje w wątpliwość, czy racjonalny sposób życia [*conduct of life*] i samodyscyplina powinny być nazywane ascetyzmem” (Chalcraft, Harrington 2001: 65). Jego zdaniem takie szerokie definiowanie ascetyzmu powoduje, że nie można odróżnić go od pobożności. Asceza musi „zawierać w sobie odrzucenie materialnego życia poprzez ucieczkę od świata [*flight from the world*]; jednak było to właściwie osiągnięte tylko w monastycznych zakonach w średniowieczu” (*ibidem*). W etyce kalwińskiej — twierdzi Rachfahl — obecne aspekty wrogości wobec materialnych dóbr pozwalają mówić o ascetycznym jej charakterze, ale

⁵ Warto zaznaczyć za Stockiem, że problem „potwierdzenia i modyfikacji tez Webera na temat monastycyzmu” (Stock 1973: 220) nie jest szeroko i odpowiednio omówiony w literaturze. Zadanie to oczywiście wykracza poza zakres tej pracy, dlatego również go nie podejmuję.

[...] nie uzasadnia to mówienia o ascetyzmie w sensie w pełni wypracowanego stylu prowadzenia życia [*style of conduct of life*], chyba że powiązany on będzie z pierwszoplanową ucieczką od świata [*flight from the world*] i szczególnym rodzajem przemyślanego działania [...]. Jeśli mamy nazywać kalwińską etyką zawodową „ascetyzmem”, nie możemy nigdy zapomnieć, że jest ona dość niewspółmierna z ascetyzmem katolickim, którego najbardziej spójnym wyrazem jest monastycyzm, i który wiąże się z nią [kalwińską etyką zawodową] tylko poprzez nazwę — nazwę, która najlepiej byłoby odrzucić. (Rachfahl 1909: 92-93; cyt. za: Chalcraft, Harrington 2001: 56.)

W swojej odpowiedzi na tę krytykę pokrewieństwa ascetyzmu monastycznego (katolickiego) i purytańskiego Weber podnosi kilka kwestii. Po pierwsze, podkreśla semantyczny wymiar zarzutu. Zdaniem Webera tworzenie nowych terminów jest czymś naturalnym, a co ważniejsze — nowe zjawiska potrzebują nowych określeń. Jak sądzę, Rachfahlowi chodzi o to, że nowe terminy zawsze są interpretacją, która w diskutowanym przykładzie jest jednak jego zdaniem nietrafiona. Po drugie, Weber wskazuje, że taki kierunek interpretacji, który odbywa się w odniesieniu do omawianego problemu użycia terminu „asceza”, został już nadany przed nim i to przez teologa, Albrechta Ritschla, wskazującego na „cechy ascetyczne” (Weber 2001: 63) obecne w protestantyzmie, jak i przez Sebastiana Francka, protestanckiego pastora, który mówił o tym, że „każda osoba musi być mnichem przez całe życie [*life-long monk*]” (*ibidem*). Weber zatem podaje tu argumenty z dwóch porządków. Pierwszy porządek można nazwać genetycznym — dotyczy on związku cech ascetyzmu (przykład Ritschla), drugi porządek to porządek semantyczny czy dyskursywny — Franck, XVI-wieczny pastor, używał określenia „mnich” w znaczeniu, o które chodzi Weberowi; istnieje więc tradycja takiego użycia słowa. Weber twierdzi wreszcie, że takie użycie słowa uzasadnia wyraźny związek genetyczny w odniesieniu do konkretnych środków jego osiągnięcia, jak i wspólnego ideału.

Tak więc, ten „ascetyzm” był ideałem [*ideal*] życia — z tą jednak różnicą, że miał być realizowany w rodzinie, pracy zawodowej [*earning a living*] i życiu wspólnotowym, a jego materialne potrzeby miały być odpowiednio modyfikowane. W „duchu” był to ideał [*ideal*] wspólny zarówno ruchom protestanckim, jak i tym r a c j o n a l n y m formom m e t o d y c z n y c h regulacji życia. (Weber 2001: 64.)

Jednak, jak podkreśla Weber, nie mówi on o tym, że „wczesny protestantyzm» jako całość »przejął« ascetyzm ze »średniowiecznego katolicyzmu«” (s. 64), jak również wyraźnie podkreśla, że na poziomie — nazwijmy go historycznym — protestantyzm krytykował katolicki monastycyzm. Dość przywołać tu *The Judgement of Martin Luther on Monastic Vows* (na który Weber się nie powołuje w omawianym tekście).

W 1910 r. Rachfahl odpowiedział Weberowi, a ten ostatni odniósł się do jego wypowiedzi ponownie. W drugiej odpowiedzi Webera powracają wątki monastyczne. Weber używa tam określenia „kreślenie s u b s t a n t y w n e j [substantive] paraleli pomiędzy tym [ascetyzmem protestanckim] a katolickim ascetyzmem monastycznym” (Weber 2001a: 113), przez co rozumie przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, zwraca uwagę na faktyczny związek polegający na tym, że protestanczy pisarze „regularnie cytowali średniowieczną literaturę emocjonalną, źródłowo monastyczną (Bonawentura i inni) w powiązaniu z wymaganiami, które ja nazywam »ascetycznymi«” (*ibidem*). Po drugie, ponownie wskazuje na związek genetyczny dotyczący czystości, ubóstwa, niezależności od świata, potępienia naiwnej przyjemności oraz stosowania tych samych środków ich osiągnięcia. Wśród tych środków Weber wskazuje na:

[...] dokładny podział czasu; pracę; milczenie jako środek stłumienia instynktów; oddzielenie od zbyt silnych związków z ciałem (powątpiewanie w zbyt intensywne związki przyjacielskie i inne podobne), wyrzeczenie się przyjemności, tak „zmysłowej” przyjemności w najwęższym sensie czy estetycznej — przyjemności płynącej z literatury, czy generalnie wyrzeczenie się użycia ziemskich dóbr nieuzasadnialnego na r a c j o n a l n y m gruncie, np. higieny. (*Ibidem*: 114.)

Różnice między ascetyzmem protestanckim i monastycznym leżą w tym, że ten pierwszy odrzuca „wszystkie irracjonalne ascetyczne środki” (s. 114)⁶, następuje też „odrzućcie kontemplacji i co najważniejsze, zmiana kierunku na ascetyzm wewnątrzświatowy, jego realizacja w rodzinie i (ascetycznie interpretowane) powołanie, z czego wynikają już wspomniane różnice, jak również inne” (*ibidem*).

Weber podsumowuje, że jeżeli to podobieństwo „ducha” regulacji życia w obu regułach nie jest podobieństwem, to nie wie, kiedy o podobieństwie można w ogóle mówić (*ibidem*):

[...] w związku z tym geneza kapitalistycznego „ducha” w moim rozumieniu tego słowa może być rozumiana jako transformacja r o m a n t y z m u e k o n o m i c z n e g o a w a n t u r n i c t w a [*romanticism of economic adventurism*] w ekonomiczny racjonalizm metodycznych praktyk życia. (*Ibidem*: 119.)

Średniowieczny monastycyzm postrzegany był przez Webera jako poprzednik etyki protestanckiej, stanowiącej jego rozwinięcie i przetransformowanie: „[etyka protestancka] wyprowadziła ascezę z mniszej celi do życia codziennego i obarczyła koniecznością religijnej ascezy wszystkich członków religijnej zbiorowości” (Silber 2001: 105). Istnieje więc powiązanie pomiędzy monastycyzmem i ekonomiczną racjonalizacją, które dotyczy konkretnych technik,

⁶ Choć, jak wskazuje Weber, jest to też cecha zakonu jezuitów.

wypracowanych w klasztorze, jako *stricte* związanych z ascezą i będących ich produktem ubocznym, oraz pewnego nastawienia wobec świata, które — choć dziś nieobecne — dało ważną podstawę do kształtowania się tego systemu. Dla Webera asceza była przyczyną efektywności i racjonalności mnichów. Jednak — jak zauważa Silber — taki obraz jest niepełny, a nawet zaburzony i widać w nim szerszą tendencję Webera do podważania znaczenia ascezy odrzucającej świat i katolickiego ascetyzmu dla procesu racjonalizacji i kształtowania się nowoczesnego systemu społecznego (*ibidem*: 109).

Teza o autonomizacji sfery ekonomicznej

Ilana Friedrich Silber (2001), krytycznie komentując wątki monastyczne w twórczości Webera, stawia tezę, że wpływ monastycyzmu na średniowieczną gospodarkę w takim kształcie, jak przedstawił go Weber, a więc koncentrując się na procesie racjonalizacji, jest niepełny. Silber twierdzi, że poza dyskusyjnym wpływem ascezy monastycznej oraz organizacji samych klasztorów na racjonalizację sfery ekonomicznej, monastycyzm w kontekście nowoczesnego kapitalizmu związany był z kształtowaniem wydzielonej i autonomicznej sfery aktywności ekonomicznej. Jej zdaniem wspólną cechą tak porządków monastycznych (benedyktynów, cystersów), jak i zakonów żebraczych było deklaratywne oddzielenie bogactwa osobistego i zbiorowego (które nie zawsze udawało się w praktyce) (Silber 2001: 116).

Ta zasada — twierdzi autorka — wywołała podział na własność prywatną przedsiębiorcy i majątek przedsiębiorstwa, wskazywane przez Webera jako przyczyniające się do depersonifikacji i autonomizacji aktywności ekonomicznej, cechy kluczowej dla działania, kapitalistycznej, rynkowej formy ekonomii. (*Ibidem*)

Tym samym znaczenie monastycyzmu dotyczy — zdaniem Silber — nie tylko racjonalizacji, ale i również problematyki sfery ekonomicznej jako sfery autonomicznej, w którym to procesie dostrzec można protopoczątek dyferencjacji, a więc jednego ze sposobów rozumienia tezy o sekularyzacji (Casanova 2005; Dobbelaere 2008; Turner 2010). Przyjmując taką tezę, trzeba by było jednocześnie zgodzić się z tym, że proces sekularyzacji ma swoje źródła w tym średniowiecznym podziale. Owo rozdzielenie dobrze ilustruje poniższy cytat z *Reguły* św. Benedykta, w którym oddziela się właśnie własność indywidualną i zbiorową:

Czy mnisi powinni posiadać coś na własność?

¹ Tę zwłaszcza wadę należy w klasztorze wykorzenić: ² Niech nikt nie ośmiela się cokolwiek dawać lub przyjmować bez pozwolenia opata, ³ ani

czegokolwiek posiadać na własność, choćby najmniejszej rzeczy, ani książki, ani tabliczki do pisania, ani rylca, niczego w ogóle. ⁴ Mnisi nie mają przecież prawa rozporządzać samodzielnie nawet własnym ciałem i własną wolą, ⁵ a wszystkiego, co niezbędne, oczekują od ojca klasztoru. Każdemu tylko to posiadać wolno, co mu opat dał lub na co mu pozwolił.

⁶ Wszystko dla wszystkich powinno być wspólne i niechaj nikt niczego nie nazywa swoim ani za swoje nie uważa. (Święty Benedykt z Nursji 2008: 139-141.)

Podsumowanie

We wczesnych tekstach Webera monastycyzm rozumiany jest jako technika umożliwiająca realizację ideału ascezy odrzucającej świat. W rozumieniu monastycyzmu Webera można więc wyróżnić dwa wymiary: idei i techniki realizacji tego ideału. W argumentacji na temat związku etyki protestanckiej z kapitalizmem obecne są oba te wymiary: idea ascetyczna, przetransformowana w ascezę wewnątrzświatową, w powiązaniu z pewną techniką staje się sposobem życia, *Lebensführung*, który w teorii socjologii rozumiejącej, a więc nakierowanej nie na „odkrywanie [...] (nieistniejących) fundamentalnych prawidłowości w sferze relacji międzyludzkich na wzór nauk przyrodniczych, lecz interpretacj[ę] działań społecznych poprzez rozumienie (aktualne i motywacyjne) ich subiektywnie nadawanych sensów” (Holona 2004: 28), jest jedną z głównych kategorii. Bowiem to sposób życia umożliwia interpretację zastanych warunków, a poprzez to zawiera w sobie element motywacji do podjęcia konkretnego działania lub jego zaniechania. W zakończeniu tego tekstu podkreślam ten oczywisty element teorii Webera, gdyż jego pominięcie powodowało i powoduje różne nieporozumienia z interpretacją jego tez. W argumentacji Webera odnośnie do ascezy monastycznej nie chodzi jednak wyłącznie o orientację względem świata (a dokładnie ucieczkę od niego), która przyjmują mnisi; o to, jak rozumieją oni otaczającą ich rzeczywistość i siebie samych, ale również o problem interpretacji ich działania po stronie badacza, który ma nie tylko rozumieć, ale i wyjaśniać. Wyraźnie widoczne są oba poziomy argumentacji. Po pierwsze, odnosi się on do kategorii etosu czy *Lebensführung*, śledzi również użycie słów przez różnych komentatorów, w czym ujawnia się ich (komentatorów) interpretacja świata, ale jednocześnie podejmuje wysiłek wytłumaczenia związku danych faktów, jak np. wzrostu zamożności klasztorów z ich organizacją. W argumentacji Webera oba poziomy pozostają połączone, przez co wykracza on poza wytłumaczenie na poziomie związku przyczynowo-skutkowego, które to tłumaczenie pomija sens aktywności ludzkiej, i — zamiast tego — dokonuje „interpre-

tatywnego wytłumaczenia (*verstehende Erklärung*)” (Freund 1968: 100), biorącego pod uwagę również znaczenie. Właśnie w zastosowaniu tego podejścia do interpretacji związku monastycyzmu z nowoczesnym kapitalizmem rozpoznać można największy wkład Webera w badania losów i dziedzictwa klasztorów. Warto podkreślić to nastawienie badawcze również jako komentarz do krytyki Silber, która rozlicza Webera głównie z faktów co do funkcjonowania monastycznej ekonomii, pomijając właściwie sferę rozumienia, a więc podmiotowości, etosu i stylu życia, interpretacji świata.

To przypomnienie pozwala również interesująco rozważyć znaczenie klasztorów w kontekście innych tez o ich ważności, koncentrujących się na kwestiach ściśle ekonomicznych czy historycznych. Na przykład Albertus Demyttenaere wysuwa tezę o klaustralizacji świata, a więc procesie równoległym do chrystianizacji, który przebiegał w okresie średniowiecznym, a szczególnie wczesnośredniowiecznym (Demyttenaere 1996). Klaustralizacja, a więc „stawanie się podobnym do klasztoru” (*ibidem*: 40), świata zachodniego następowała — zdaniem autora — poprzez „z a s z c z e p i a n i e (*implantation*) i r o z s i e w a n i e (*dissemination*) mniej lub bardziej powiązanych ze sobą wspólnot mniszych. Tworzyły one warunki dla klaustralizacji i chrystianizacji świata zewnętrznego” (*ibidem*: 41). Proces ten skutkowało jego zdaniem głównie przejmowaniem przez inne instytucje społeczne techniki odosobnienia i „związany z nim kształceniem zorganizowanym na sposób hierarchiczny” (*ibidem*: 40). Inne instytucje społeczne kopiowały więc formy organizacji celi, np. seminaria czy uniwersytety były „stworzone według zasad rządzących modelami monastycznymi” (*ibidem*: 39): zapożyczyły reguły pedagogiczne, instytucjonalne ramy nauki oraz przejęły zasadę izolacji od świata zewnętrznego. Inną techniką zaczerpniętą z klasztorów była spowiedź. Jak zauważa Marek Derwich, Demyttenaere wskazuje więc na to, że

[...] formy życia mniszego, wypracowane dla uzyskania celu „idealnego”, zbawienia własnego i całego społeczeństwa, zaadaptowane zostały przez te ostatnie do realizacji celów zupełnie przyziemnych. (Derwich 1996: 45.)

W takim wyjaśnieniu znaczenia klasztorów pomija się więc właśnie komponent znaczenia, a więc interpretacji. Stanowisko Webera jest inne. Podsumowałbym je, mówiąc, że w twórczości tego autora monastycyzm ma więc nie tylko m e t o n i - m i c z n y (ściśły, konkretny, dający się udowodnić w odniesieniu do konkretnych procesów historycznych, np. faktycznej organizacji życia klasztorowego), ale i m e t a f o r y c z n y związek z nowoczesnością. Odnajduje go więc Weber i w sferze faktów (i tu — jak pokazuje np. Silber — można go zdecydowanie krytykować), i w sferze ich interpretacji, która odbywała się zarówno w świecie przeżywanym aktorów społecznych z okresu reformacji, dla których życie klasztorne stanowiło

ważny, negatywny punkt odniesienia, jak i — co mniej oczywiste — na poziomie konstrukcji świata społecznego, na którym podobieństwo ascezy: odrzucającej świat i wewnątrzświatowej, czy z w i ą z k u ducha kapitalizmu i ducha monastycyzmu jest wyraźnie widoczne.

Czy więc klasztory przyczyniły się do powstania kapitalizmu? Posługiwanie się we wnioskowaniu relacją przyczynowo-skutkową ma swoje ograniczenia, o których wspominałem wcześniej, rekonstruując argumentację Webera. Zastosowanie tej relacji ma w przypadku tego tekstu charakter retoryczny. Jeśli jednak mówić o związku monastycyzmu z kapitalizmem, to jest on widoczny, wyraźny i silny — tak w przypadku też samego Webera, jak i ujęcia zaproponowanego przez Silber.

Literatura

- Bucholc M. 2012. *Konserwatywna utopia kapitalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Casanova José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Zakład Wydawniczy „Nomos”: Kraków. Tłum. T. Kunz.
- David J. Chalcraft and Austin Harrington (eds.). 2001. *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Trans. A. Harrington and M. Shields. Liverpool: Liverpool University Press.
- Chalcraft D. J. 2001. *Introduction*. [W:] David J. Chalcraft and Austin Harrington (eds.). 2001. *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Trans. A. Harrington and M. Shields. Liverpool: Liverpool University Press: 1-20.
- Demyttenaere A. 1996. *The Claustalization of the World*. [W:] M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz (red.), *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8–11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego (Opera ad historiam monasticam spectantia, Series I: Colloquia, 2), Opole — Wrocław 1996: 23-42.
- Derwich M. 1996. *Monastycyzm w dawnych społeczeństwach europejskich. Zarys problematyki*, [W:] M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz (red.). Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8–11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego (Opera ad historiam monasticam spectantia, Series I: Colloquia, 2), Opole — Wrocław 1996.
- Dobbelaere K. 2008. *Sekularyzacja. Trzy poziomy*. Zakład Wydawniczy „Nomos”: Kraków. Tłum. R. Babińska.

- Elias N. 1980. *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Przeł. T. Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Freund J. 1968. *The Sociology of Max Weber*. London: Allen Lane The Penguin Press.
- Foucault M. 1993. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Aletheia.
- Holona M. 2004. *Max Weber i jego dzieło*. [W:] Max Weber. Racjonalność, władza, odczarowanie. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie: 7-49.
- Jewdokimow M. 2012. Monastycyzm w twórczości M. Foucault. *Hereditas Monasteriorum* 1/2012: 17-29.
- Kozyr-Kowalski S. 1984. *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*. [W:] Weber M. Szkice z socjologii religii. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza: 7-68.
- Rachfahl F. 1909. *Kalwinismus und Kapitalismus*. [Przedruk w:] J. Winckelmann 1978. [Red.]. Max Weber: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Silber F. S. 2001. Monasticism and the „Protestant Ethic”: ascetism, rationality and wealth in Medieval West. *British Journal of Sociology* 44: 103-123.
- Stock B. 1973. *Experience, Praxis, Work, and Planning in Bernard of Clairvaux: Observations on the Sermones in Cantica*. [W:] John E. Murdoch (ed.), The Cultural Context of the Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages — September 1973. *Boston Studies in Philosophy in the Science* 26: 219-261
- Święty Benedykt z Nursji. 2008. *Reguła*. Tłum. A. Świderkówna. Tyniec, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Turner B. S. 2010. *Religion in Post-secular Society*. [W:] Bryan S. Turner (ed.). The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion. Blackwell Publishing Ltd.: 649-668.
- Weber M. 2014. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. [W:] M. Weber. Etyka protestancka i duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu. Przeł. przeł. B. Baran, P. Miziński. Warszawa: Aletheia.
- Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber M. 2004. *Wprowadzenie*. [W:] Weber M. Racjonalność, władza, odczarowanie. Tłum. M. Holona. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie: 64-97.
- Weber M. 2004a. *Uwaga wstępna*. [W:] Weber M. Racjonalność, władza, odczarowanie. Tłum. M. Holona. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie: 50-63.
- Weber M. 2001. Weber's First Reply to Felix Rachfahl. 1910. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Vol. 30: 176-202. [W:] David J. Chalcraft and Austin Harrington (eds.). 2001. The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910. Trans. Austin Harrington and Mary Shields. Liverpool: Liverpool University Press: 61-85.

Weber M. 2001a. Weber's Second Reply to Rachfahl. 1910. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Vol. 31: 554-599. [W:] David J. Chalcraft and Austin Harrington (eds.). 2001. *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics. 1907–1910*. Trans. Austin Harrington and Mary Shields. Liverpool: Liverpool University Press: 93-121.

Did Monasteries Contribute to the Development of Capitalism. Monastic Motifs in the Early Works of Weber

Jewdokimow Marcin

Abstract

The aim of the article is the reconstruction of selected monastic motifs in the early works of Max Weber. The monastic motifs appear at an initial and later works of this author and are connected with his studies on religion, and in particular application and a central location in his network of notions of the term “asceticism” derived from the idea of monkish life. In his early studies of religion, monasticism is discussed in the context of relationship between the Protestant ethics and development of the modern capitalism (*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*) (2014, first edition 1905, second post-mortem edition 1920). At this stage of his work, the Catholic monasticism becomes for Weber a key argument in his discussion concerning the importance of the inter-world asceticism (it is perceived as its ideological source), and in a broader sense its role in the shaping of (modern) economic rationalism (as a source of rational techniques to organize the way of life). In the later phase of Weber's reflection on religion, the notion of monasticism is understood in a broader and more problematic way. He focuses on the eastern and western monasticism and makes comparison between them.

Keywords: Max Weber, monasticism, capitalism.