

Rodneya Starka „Na chwałę Boga”

Jacek Koronacki

Profesor Rodney Stark jest jednym z najbardziej znanych amerykańskich socjologów religii, zdaniem niektórych najważniejszym przedstawicielem tej dyscypliny we współczesnej Ameryce. Jego podręcznik socjologii z roku 1985 jest wznawiany nieomal regularnie co dwa lata i doczekał się dotąd dziewięciu wydań. Stark jest współtwórcą teorii religijnej ekonomii, która odrzuciła wcześniej obowiązującą w socjologii teorię postępującej sekularyzacji, dostrzegła względną stałość „popytu” na religię w ciągu wieków i, w pewnej mierze, zapożyczyła na użytek analiz religioznawczych aparat właściwy analizom ekonomicznym. Klasycznym dziełem poświęconym temu ujęciu socjologii religii jest Rodneya Starka i Williama Simsa Bainbridge’a „Teoria religii” z roku 1987, wydana po polsku w roku 2001.

Wszakże nie pisałbym o pracach prof. Starka, pozostawiając to fachowcom, gdyby prace te ograniczały się do socjologii religii. Rzecz jednak w tym, że jego dzieła z ostatnich mniej więcej 15 lat, pozostając *sensu stricto* naukowymi i jakkolwiek nadal zorientowanymi na danie interpretacji socjologicznej, dotyczą historii religii i kościołów, oferując materiał niezwykle interesujący dla każdego czytelnika. Pisząc o historii, Stark nie odkrywa niczego, co historykom nie byłoby znane, ale w genialny sposób zbiera informacje rozsiane po różnych źródłach, dając syntezę tyleż przekonującą, co w literaturze naukowej prawie niespotykaną. W efekcie, dzięki swemu obiektywizmowi i naukowej rzetelności, udaje mu się odkłamać to, co w świadomości społecznej zostało zafalszowane zdawałoby się już nieodwracalnie, tak bowiem powszechna jest dziś akceptacja oświeceniowego kanonu – mianowicie, w sposób fascynujący przedstawia **prawdziwą** (i nieprostą) historię różnych okresów, i różnych aspektów, chrześcijaństwa, np. średniowiecznego związku religii i nauki w Europie, stosów Inkwizycji, czy stosunku tej ostatniej oraz papieża do niewolnictwa. W najmniejszej mierze nie zajmuje się apologią, ale też nie boi się wyciągać wniosków z materiału historycznego, jaki posiadamy, i nie boi się rewidować tego, co zrewidować należy.

Historię wczesnego chrześcijaństwa przedstawił Stark w niedużej książeczce „Początki rozwoju chrześcijaństwa” (tyt. oryg. *The Rise of Christianity*) ze znamienym podtytułem *Jak nieznaną, marginesowy ruch Jezusa stał się w ciągu paru wieków dominującą siłą religijną świata zachodniego*. Książka, wydana w 1996 roku, miała doskonale recenzje, otrzymała w tym samym roku nominację do nagrody Pulitzera i z czasem doczekała się wielu tłumaczeń (niestety, dotąd nie ma jej tłumaczenia na język polski). Jest to ciekawy wykład historii pisanej przez socjologa, a zatem z próbą wyjaśnienia ówczesnych zjawisk społecznych – zwłaszcza rozkwitu chrześcijaństwa – z użyciem nowoczesnego aparatu socjologicznego, w tym teorii racjonalnego wyboru, dynamicznych modeli populacyjnych oraz modeli religijnej ekonomii. Dla przeciętnego czytelnika, takiego jak niżej podpisany, jest to zarazem fascynująca, choć skromna rozmiarami, skarbnica wiedzy historycznej, choćby o zderzeniu obyczajowości grecko-rzymskiej z obyczajowością chrześcijan; np. pisze Stark o roli kobiet we wspólnotach chrześcijańskich i w reszcie świata klasycznego, albo z jednej strony o akceptacji i metodach aborcji oraz o dzieciobójstwie w Grecji Arystotelesa i Platona, oraz w

Rzymie Seneki i Tacyty, i z drugiej strony o ich bezwzględnym zakazie wśród Żydów i wśród chrześcijan.

Ale w tym odcinku pozwolę sobie podzielić się paru uwagami o nowszej książce Starka. Wspomniałem już o przesyceniu społecznej świadomości historycznej mitami antychrześcijańskimi (zwłaszcza antykatolickimi). Nie ma chyba na świecie lepszej książki rozprawiającej się z tymi mitami niż Starka „Na chwałę Boga: Jak monoteizm prowadził do dwóch reformacji, powstania nauki, polowań na czarownice i końca niewolnictwa”. Jest to dzieło ściśle naukowe, lecz wciągające jak najlepszy kryminał, oparte na imponującym aparacie erudycyjnym i dostatecznie obszerne, by dać wyczerpujący wykład zagadnień wymienionych w jego podtytule (dzieło liczy prawie 400 stron, jeśli pominąć setki przypisów, obszerny skorowidz oraz bibliografię z około 800 pozycjami).¹ Książka ukazała się w 2003 roku, w zasadzie jako drugi tom całości obejmującej dwie części, przy czym tom pierwszy, zatytułowany „Jeden prawdziwy Bóg: Historyczne konsekwencje monoteizmu”, został wydany w 2001 roku.² Tym niemniej „Na chwałę Boga” jest książką, której lektura nie wymaga znajomości pierwszego tomu owej całości. Natomiast obydwie książki dlatego stanowią całość, że również jej drugi tom jest traktatem o historycznych konsekwencjach monoteizmu, w tym przypadku przede wszystkim monoteizmu rozumianego na sposób chrześcijański – **z Bogiem osobowym, który stworzył świat poznawalny i racjonalny**, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, który dał człowiekowi władzę nad światem i który jest Bogiem zarazem wymagającym i miłującym, dającym człowiekowi wielką obietnicę nieśmiertelności.

„Na chwałę Boga” składa się z czterech rozdziałów. Tytuł pierwszego, „God’s Truth: Inevitable Sects and Reformations”, można przetłumaczyć: „Boża Prawda, czyli o nieuchronności sekt i obu reformacji”. Stark zaczyna od podkreślenia, że pluralizm poglądów religijnych – i religijnych organizacji -- jest naturalnym stanem rzeczy w każdym społeczeństwie, oczywiście pod warunkiem, że różnorodność nie spotyka się z represjami. Wewnątrzkościelne reformy religijne, i także herezje, są szczególnie typowe dla religii monoteistycznych, ponieważ wiara w jedyne prawdziwego Boga w naturalny niejako sposób stymuluje teologiczne dysputy i reinterpretacje. Nadto, w różnych ludziach potrzeba intensywności przeżyć religijnych jest różna. Potrzeba ta nie jest zresztą stała w jednym człowieku. Ci, którzy na przełomie lat 60-tych i 70-tych ubiegłego wieku przewidywali w Ameryce rozkwit tzw. kościołów konserwatywnych, zostali początkowo wyśmiani. Tymczasem to właśnie wtedy wierni zaczęli opuszczać tzw. kościoły liberalne i rzeczywiście zaczęła wzrastać liczba amerykańskich chrześcijan godzących się (albo przynajmniej próbujących) sprostać większym wymaganiom moralnym po to, by zbliżyć się do Boga i uczynić swe życie religijne nieporównanie bardziej intensywnym niż to oferowały „letnie” kościoły liberalne, gdzie Boga i dogmatów było coraz mniej, zaś coraz więcej było antropocentryzmu i psychoterapii. Ale też nie znaczyło to wcale, że wszyscy Amerykanie staną się konserwatywnymi chrześcijanami. I nie znaczyło to, że dziś konserwatywny kościół chrześcijański – albo konserwatywna sekta chrześcijańska -- nie złagodzi swego religijnego zapалу i nie upodobni się w ciągu kilku dziesiątków lat do kościołów „letnich”. Historia uczy, że tak właśnie się zapewne stanie. I wtedy zrodzi się w takiej wspólnocie znowu „zapotrzebowanie” na ruch (w najlepszym sensie) fundamentalistyczny.

Stark przedstawia kolejne większe herezje w chrześcijańskiej Europie, poczynając od marcjonizmu i montanizmu, poprzez (między innymi) donatystów, arian, katarów, waldensów, flagellantów, lollardów, husytów, by dojść do analizy reformacji protestanckiej w jej różnych odmianach. Równolegle przedstawia średniowieczny instytucjonalny kościół

katolicki, a zatem – jak pisze – „kościół władzy”, w tym smutną i prawie nieprzerwaną historię niekiedy niewyobrażalnych nadużyć w jego łonie, ale także przedstawia powracające w tym kościele próby jego reformy, inicjowane przez mądrych papieży i – jak go nazywa – „kościół pobożny”, głównie reprezentowany przez zgromadzenia zakonne.

Przed czytelnikiem zostaje roztoczony szeroki, dynamiczny obraz średniowiecznego kościoła, ruchów reformacyjnych w jego łonie, herezji, reformacji protestanckiej, i w końcu reformacji katolickiej rozpoczętej soborem trydenckim (okres 1545-1563). Nie zostaje czytelnikowi oszczędzony obraz „ciemnego wieku” kościoła. Autor wspomina o najbardziej niemoralnych papieżach owego czasu, o wołającym o pomstę do nieba zepsuciu Rzymu, pisze o symonii, która zresztą przetrwała aż do soboru trydenckiego.³ Ale wspomina też o św. Leonie IX (1049-1054), papieżu, który rozpoczął dzieło naprawy kościoła, i o późniejszych papieżach -- orędownikach naprawy. Wszakże, uważa Stark, głęboka odnowa kościoła, a to znaczy zwycięstwo kościoła pobożnego, musiało poczekać do soboru trydenckiego, a właściwie do wyzwania, jakie kościołowi katolickiemu rzucił protestantyzm.

Opisuje też Stark dzieje średniowiecznej tolerancji, i nietolerancji, dla ruchów odszczepieńczych. Uważa, że brak reakcji na herezje począwszy od wieku VI aż do końca wieku XI wynikał i z braku wsparcia kościoła przez władze świeckie, i z bierności oraz obojętności niemałej części duchowieństwa na sprawy religii i moralności (obojętności powiązanej z moralnym zepsuciem wśród hierarchii i szeregowych księży), jak też i z tego, że chrystianizacja ówczesnej Europy była jeszcze daleka od zakończenia. Co najważniejsze, kościół władzy nie czuł się w owym czasie zagrożony przez ruchy heretyckie. Sytuacja uległa dramatycznej zmianie, gdy pojawiło się zagrożenie muzułmańskie i gdy środkiem ożywienia religijnego zapału, a także – jak chciał papież Urban II i kościół pobożny – środkiem wewnętrznej naprawy kościoła, stały się wyprawy krzyżowe. Prześladowanie chrześcijańskich pielgrzymów do Ziemi Świętej przyniosło nie tylko wyprawy przeciw muzułmanom, ale skończyło też tolerancję wobec heretyków, którzy opuścili kościół.⁴

Pod koniec rozdziału przedstawił Stark swoje widzenie przyczyn zwycięstwa protestantyzmu w jednych i jego porażki w innych regionach Europy. Najkrócej mówiąc, protestantyzm zapanował tam, gdzie katolicyzm nie był dość silnie zakorzeniony w ludzie (tak było np. w Skandynawii), gdzie jednocześnie władza lokalna była uległa wobec panujących nastrojów społecznych i gdzie odłączenie się od kościoła katolickiego było na rękę monarsze (choćby z uwagi na możliwość przejęcia bogactw kościelnych). Prawdziwość swojej tezy uzasadnił Stark stosownym opisem sytuacji we wszystkich zakątkach Europy.

Przy okazji obalił Stark dwa mity. Jeden, popularny w kręgach materialistyczno-marksistowskich, że kościół pobożny i herezje były czymś na kształt protestu społecznego ubogich przeciw możnym świata. I drugi, weberowski, że to protestantyzm dał początek kapitalizmowi. Obydwu mitom najzwyczajniej przeczą już najprostsze fakty: w pierwszym przypadku skład socjalny populacji średniowiecznych ascetów i świętych oraz skład socjalny ugrupowań heretyckich; w drugim przypadku niezauważenie, że kapitalizm w naturalny i ciągły sposób wyrastał z katolickiego średniowiecza, gdzie zresztą miał się dobrze, ale który to rozwój kapitalizmu rzeczywiście został zahamowany w rozwiniętych krajach katolickich w dobie kontrreformacji (katolicka reformacja przyniosła dobro kościołowi i wierze, ale zahamowała rozwój przemysłu).

Całość obrazu, jaki nakreślił Stark w pierwszym rozdziale książki, ma służyć zarysowaniu historycznego tła dla rozdziałów następnych i ma potwierdzać ten aspekt jego teorii religijnej

ekonomii, który mówi, iż „monopol religijny”, zwłaszcza usankcjonowany przez państwo (jak było od czasów Konstantyna Wielkiego do końca imperium rzymskiego), sprawia, że kościół zapomina o misji, którą powinien realizować, gnuśnieje i w pewnym sensie sekularyzuje się, by – jak pokazała historia – nazbyt łatwo popadać w grzech. Swoje pierwsze tysiąclecie kościół kończył z hierarchią nierzadko zdemoralizowaną, a niekiedy rozwiązłą. Skutkiem powszechnej symonii był faktycznie kontrolowany przez świecką arystokrację i szlachtę. Taki kościół musiał doświadczać ruchów ozdrowieńczych na swoich peryferiach, i musiał także doświadczać ruchów odszczepieńczych, zrazu wewnętrznych i w zamyśle tylko reformatorskich, ale z czasem odłączających wiernych od kościoła. I oczywiście musiał także doświadczać ruchów heretyckich bez względu na własną grzeszność lub bezgrzeszność – właściwa herezja tym się charakteryzuje, że nie uznaje przyjętych prawd wiary, bez względu na przymioty kościoła głoszącego te prawdy.

Daje ów rozdział doskonałe tło dla reszty książki, a teza o „monopolu religijnym” i co z niej wynika – więcej, historia kościoła katolickiego -- dobrze ilustruje, jak wielkiej pomocy Ducha Świętego potrzebuje Jedyne Prawdziwy Kościół, by dobrze pełnić swoją misję na ziemi. Sama zaś teza, będąc z jednej strony znakomitym ostrzeżeniem przed grzechem struktury w Kościele, jest zarazem wynikiem naukowego, w tym przypadku socjologicznego, redukcjonizmu. Ma rację wybitny socjolog, gdy w ostatnim zdaniu pierwszego rozdziału pisze, iż *Sekty i reformacje są zjawiskami nieuniknionymi, ale myli się, gdy kończy: ponieważ, nawet jeśli jest Jedyne Prawdziwy Bóg, to nigdy nie może być Jedyne Prawdziwego Kościoła.*

Kolejne rozdziały, o tytułach „Boże prace ręczne: Religijne początki nauki”, „Wrogowie Boga: Wyjaśnienie europejskich polowań na czarownice” oraz „Boża sprawiedliwość: Grzech niewolnictwa” : (w oryginale „*God’s Handiwork: The Religious Origins of Science*”, „*God’s Enemies: Explaining the European Witch-Hunts*” i „*God’s Justice: The Sin of Slavery*”), składają się na wielką rozprawę przeciw historycznym fałszerstwom, w które obfituje „nauka” i które rozpowszechniają uczone rzesze zwłaszcza począwszy od wieku XVIII⁵, czyli od napaści na chrześcijaństwo przez *les philosophes*, z Wolterem, Diderotem i Rousseau na czele, i od współczesnego im dzieła Edwarda Gibbona „Schyłek i upadek cesarstwa rzymskiego”, które czyniło religię winną szerszenia barbarzyństwa, zabobonu i ignorancji. *Nota bene*, pisze też Stark, praca Gibbona stała się rychło antykatolickim orężem także w rękach protestantów.

W rozdziale o religijnych początkach nauki, ustaliliśmy, że przez naukę rozumiemy *metodę, która zasadza się na zorganizowanym wysiłku formułowania wyjaśnień świata natury, zawsze podlegających modyfikacjom i korektom, by zachować zgodność tych wyjaśnień z obserwacjami*, Stark dowodzi, że: tzw. „ciemne wieki” średniowiecza były na wielu polach postępowe (na przykład na polu techniki) w porównaniu ze starożytnością; nikt liczący się w średniowiecznej nauce nie uważał, że ziemia jest płaska (przeciwnicy sfinansowania podróży Kolumba nie dlatego się jej sprzeciwiali, że o kulistości ziemi nie wiedzieli, a dlatego, że lepiej niż Kolumb oceniali długość promienia kuli ziemskiej i przeto sądzili, iż zadanie jest niewykonalne); „rewolucja” kopernikańska nie była żadną rewolucją, a wynikiem normalnego, skądinąd wspaniałego rozwoju chrześcijańskiej nauki – Kopernik rozwinął to, czego nauczycieli go jego uniwersyteccy profesorowie, najczęściej, jak i on, kościelni hierarchowie; trudny do przecenienia jest fakt, że scholastyzm, w jaskrawym przeciwieństwie do czasów przedchrześcijańskich, cenił empiryzm (kłamstwem było np. twierdzenie, że za badania anatomiczne – dokonywanie sekcji, coraz zresztą powszechniejsze od końca XIII wieku i dopuszczane choćby dlatego, że w ciele zmarłego nie zamieszkuje już

jego dusza -- groziło kościelne prześladowanie); nieprawdą jest zatem, że powstanie nowożytnej nauki wymagało powstania protestantyzmu; w dobie tzw. „rewolucji naukowej”, czyli od ukazania się Kopernika „O obrocie sfer niebieskich” w roku 1543 do końca XVII wieku, nie tylko procent katolików i protestantów wśród gigantów nauki był taki sam, ale większość była zdecydowanie pobożna, a na 52 największych tylko dwóch można było uznać za sceptyków (Halleya i Paracelsusa); oświeceniowi luminarze uznali, że do wyrugowania Boga z historii potrzebują mechaniki Newtona, i dlatego zdyskredytowali głęboką i ściśle teistyczną (choć nieortodoksyjnie chrześcijańską⁶) wiarę wielkiego uczonego, której znane dowody określili np. jako metodę ukrycia jego faktycznego deizmu, albo owoc starczego umysłowego uwiądu⁷; manipulatorom pomogło nieopublikowanie po śmierci Newtona przynajmniej fragmentów jego zaskakująco obszernych rękopisów teologicznych (nieznane pisma Newtona uchronił przed ostatecznym zapomnieniem w latach 30-tych ubiegłego wieku, czyli po ponad dwustu latach od śmierci Newtona, ... John Maynard Keynes⁸); darwinizm został przyjęty przez chrześcijan, w tym przez naukowców duchownych, z przychylną obojętnością, choć od początku wskazywano, że jego słabym punktem jest to, iż wbrew tytułowi dzieła Darwina („The Origin of Species”) wcale nie wyjaśnia **początku** gatunków; konflikt wokół ewolucjonizmu powstał później, jako reakcja na uczynienie zeń oręża ideologicznego do skończenia z obecnością Boga w historii stworzenia i w świadomości ludzkiej (dziś takim ideologiem wojującego ateizmu jest np. Richard Dawkins); jest to konflikt znacznie bardziej złożony, niżby to dziś wynikało z jego opisów prasowych, według których wątpliwości wobec którejkolwiek hipotezy ewolucjonistycznej może mieć jedynie ciemny chrześcijański fundamentalista. Analizując religijność naukowców dochodzi Stark poprzez XIX wiek aż do współczesności, co prawda ograniczając się w tym ostatnim przypadku do przytoczenia jedynie danych amerykańskich. Dane te są jednoznaczne – naukowcy zawsze byli ludźmi w większości wierzącymi, z tym, że np. w latach 70-tych ubiegłego wieku była to wyraźna większość już tylko wśród przedstawicieli nauk ścisłych (którzy często byli praktykującymi tradycjonalistami)⁹.

Rozwój średniowiecznej nauki był możliwy dzięki wspaniałemu i niezwykle dynamicznemu rozkwitowi uniwersytetów, zaczętemu na przełomie XII i XIII wieku (wcześniej powstały tylko uniwersytety w Paryżu i Bolonii). Szacuje się, pisze Stark, że uniwersytety w Paryżu, Bolonii, Oxfordzie i Tuluzie miały na początku XIII wieku po około 1000-1500 studentów, że w samym Paryżu przyjmowano rokrocznie około 500 studentów i że w ciągu 150 lat przewinęło się przez europejskie uniwersytety około 750 000 studentów (ludność Londynu nie przekraczała wówczas 35 000 dusz). Były to instytucje żywej dyskusji naukowej, skupiające naukową elitę owych czasów, elitę przy tym ruchliwą, przemieszczającą się z uczelni na uczelnię, korespondującą między sobą, tworzącą coś na kształt naukowej sieci. Uniwersytety były chlubą dla miast, które je posiadały, zaś studenci i profesura cieszyli się specjalnymi przywilejami. I to wszystko było możliwe w świecie katolickim, zaś otwartość owych katolickich instytucji była taka, że zostali w nich wykształceni i w nich profesorowali Wycliff, Hus i Luter (Kalwin nie otrzymał już profesury w Paryżu, ponieważ wcześniej przeszedł na protestantyzm). Nie trzeba było też czekać na Renesans z przywróceniem Europie myśli klasycznej – jak dobrze wiadomo, przywróciły ją te same scholastyczne uniwersytety. Wreszcie to scholastyczne uniwersytety rozpoczęły rozwój nauk przyrodniczych, nie dzięki oparciu się na klasyce, a dzięki jej odrzuceniu i docenieniu empiryzmu.

Nie ma tu znaczenia, że nie wszystko było w smak Rzymowi, istotne jest, że uniwersytet był nieodłączną częścią katolickiej kultury średniowiecza, i że mógł rozkwitać. Nie sposób rzecz jasna nie pamiętać o kłopotach Galileusza w czasach późniejszych i nie dostrzec w

postępowaniu kościoła nadużycia władzy, ale równie ważne jest pamiętać, że genialny uczony uważał się zawsze za dobrego i wiernego katolika. Jego badania mieściły się po prostu w kulturze jego miejsca i czasu i, *nota bene*, uniknąłby Galileusz kłopotów, gdyby zgodził się uznać swoje tezy za hipotetyczne. Zaś kościół władzy był w momencie konfliktu wokół Galileusza w sytuacji zagrożenia – nastąpiła wojna trzydziestoletnia, protestantyzm zarzucał kościołowi katolickiemu odchodzenie od prawdy Pisma Świętego -- i w kościele przybrały na sile tendencje kontrreformacyjne, gotowe przekreślić swobodę badań, na szczęście o wiele za późno, by zahamować katolickie przygotowywanie gruntu dla nauki nowożytnej. I nie od rzeczy będzie przypomnieć, że – choć nie pomniejsza to grzechu kościoła – Giordano Bruno został w 1600 r. spalony za herezję, a nie za badania naukowe. W książce Starka jest oczywiście więcej informacji o obydwu Włochach i ich sprawach.

Obraz początków nauki, jaki ukazuje się czytelnikowi, nie pozostawia wątpliwości -- i Stark tę znaną już tezę, wypracowaną w ostatnich dekadach przez historyków i filozofów nauki, przekonująco rozwija – **nauka jest pochodną teologii** w tym sensie, że *mogła się nauka rozwinąć jedynie w kulturze zdominowanej przez wiarę w Stwórcę świadomego, racjonalnego i wszechmogącego. Można by rzec, że powstanie nauki wymagało jedenastego przykazania: „Będziesz znał moje prace ręczne”*. Nie byłoby nauki, gdyby nie było naszej wiary w Boga osobowego, Stworzyciela, który dał nam za zadanie poznawanie racjonalnie stworzonego i przez to inteligibilnego świata. Nie stworzylibyśmy nauki, gdybyśmy mieli tylko kapryśnych i nieprzewidywalnych bożków, czcili naturę, albo wyznawali religię bez boga, wierzyli w nieosobową esencję itp. Stark, podobnie jak wcześniej np. o Stanley Jaki, analizuje charakter religii wszystkich większych cywilizacji i tylko w chrześcijaństwie znajduje możliwość powstania i rozkwitu nauki.

Czasy średniowiecza i renesansu były zarazem prawdziwym królestwem magii. Traktuje o niej trzeci rozdział książki Starka. Wiara w jej skuteczność była powszechna. Magia, to oczywiście także posądzenia o satanizm, a jeśli tak, to kościelne polowania na czarownice. Czy więc mamy tu zderzenie ciemnoty, bigoterii i fanatyzmu kościoła ze światłem nauki, z przesądnymi masami wszędzie dookoła? Prawdziwy obraz kilku wieków polowań na „czarownice” jest zgoła inny. Najlepsze dzisiejsze podręczniki historii te komplikacje pokazują, choć czynią to dyskretnie i lapidarnie¹⁰.

A przecież, pisze Stark obficie korzystając z prac historyków, wsparcie dla polowań na czarownice wśród myślicieli Odrodzenia i najlepiej wykształconego laikatu było niemałe. W czasach szczególnej popularności polowań¹¹, wiarę w satanizm wyrażał nauczyciel z Cambridge i przyjaciel Newtona, filozof Henry More; do polowań na czarownice zachęcał tak wybitny uczony jak Robert Boyle, jeden z założycieli słynnego brytyjskiego Towarzystwa Królewskiego; z kolei Giordano Bruno mógł zginać na stosie za swój entuzjazm dla tradycji hermetycznej w magii; religijny sceptyk, Paracelsus, odmawiał magii pierwiastka satanizmu, ale wierzył w jej moc i sam interesował się hermetyczną magią, przekonany, że potrafi za pomocą alchemii i astrologii gromadzić energię (Newton też interesował się magią, alchemią i astrologią, które kościół katolicki potępiał, ale pamiętać też trzeba, że alchemia była swego rodzaju prekursorem chemii). Wszakże najciekawszy byli pod tym względem dwaj giganci myśli politycznej, obydwaj ateści, Hobbes i Jean Bodin. Pierwszy nie wierzył w żadną nadnaturalną moc czarownic, ale ponieważ wierzyły w nią czarownice i chciały z tej mocy czynić zły użytek, zasługiwały według filozofa na karę (pisał o tym Hobbes w „Lewiatanie”). Drugi, pisze Stark, *wierzył w demony i Szatana, brał udział w sądach nad czarownicami, był za ich paleniem żywcem na możliwie wolnym ogniu*. Co więcej, Bodin opublikował w roku 1580 podręcznik „Demonomania czarownic”, który przyczynił się do tragedii stosów, miał 10

wydań francuskich oraz tłumaczenia na łacinę i niemiecki. Celem podręcznika było uaktualnienie „Malleus maleficarum” oraz przystosowanie treści tego ostatniego do działań sądów świeckich.

Stark nie przeczy ciemnocie, bigoterii i fanatyzmowi w kościele katolickim. W kontekście polowań na czarownice, tragicznych dowodów na takowe podaje więcej niż np. Norman Davies w „Europie”. Ale nie zapomina równolegle dać obiektywnego i szerokiego spojrzenia na to, co w owych czasach uchodziło za naturalne rozumowanie. Bada zjawisko tak dokładnie, jak na to pozwala współczesna nauka. I dochodzi do wniosku, że satanizm jako wyjaśnienie magii powstał na ... uniwersytecie, a ściślej, wśród uniwersyteckich teologów. **Magia była powszechnie postrzegana jako skuteczna, bardziej skuteczna niż „magia” kościelna, czyli modlitwa.** Dla wyrafinowanego umysłu szukającego racjonalnego wyjaśnienia tego „faktu”, takowego dostarczał właśnie satanizm.¹²

Dokładnie opisuje Stark jak Inkwizycja w Hiszpanii, Portugalii i Włoszech starała się od połowy XVI wieku -- z powodzeniem -- powstrzymać prześladowania, tortury i oskarżenia o satanizm. Lokalne, świeckie władze w Hiszpanii często przejmowały satanistyczną interpretację magii, z chwilą oskarżenia jakiejś nieszczęsnej osoby brały się za tortury i sprawa kończyła się wyrokiem śmierci. Świeccy bywali wspierani przez lokalnych przedstawicieli Inkwizycji. Sprzeciwiła się temu hiszpańska Rada Najwyższej i Powszechnej Inkwizycji, *la Suprema*. Rozpoczęły się inspekcje i rozprawy rewizyjne, prowadzone przez przedstawicieli *Supremy*. I w rezultacie rzekome ofiary Szatana były najczęściej zwalniane przez inkwizytorów, którzy wprawdzie nie twierdzili, że magia nie istnieje, ale w oskarżonych najczęściej nie znajdowali żadnego opętania Szatanem, zwłaszcza, że go nie oczekiwali, ani też nie pozwalali na torturowanie podsądnych. W Portugalii i Włoszech sytuacja była od początku lepsza, ponieważ również lokalne inkwizycje nie były skore popadać w fanatyzm.¹³ Niestety, Inkwizycja nie była obecna wszędzie i nie wszędzie elity mogły decydować o rządzeniu się lokalnych wspólnot (zwłaszcza, nie mogła oczywiście wpłynąć na zahamowanie tragedii stosów tam, gdzie zapanował protestantyzm).

Biorąc zaś pod uwagę cały stary kontynent, dlaczego -- jak w „Europie” napisał Norman Davies – *szal polowania na czarownice [...] pochłonął ogromną liczbę ofiar?*¹⁴ Po pierwsze liczba ofiar była ogromna i wołająca o pomstę do nieba, ale wbrew obiegowym opiniom, za które odpowiada cały szereg nierzetelnych historyków ubiegłych wieków (Stark daje ich ciekawy przegląd), nie sięgała milionów, zapewne wynosiła około 60 000, a prawie na pewno nie przekroczyła 100 000. Po drugie działała nie tylko Inkwizycja, lecz zwłaszcza we wcześniejszym okresie także lokalne duchowieństwo, a później władze i sądy świeckie. I po trzecie, najważniejsze, stosy paliły się w różnych regionach Europy z bardzo różną intensywnością. Najczęściej płonęły tam, gdzie trwały konflikty – faktycznie wojny – religijne, w których to okolicznościach tolerancja dla jakiegokolwiek odstępstwa od „normy” zniknęła. Najgorzej było w tych regionach, w których niepodzielnie rządziła władza lokalna, niekontrolowana przez elity państwowe i kościelne. Tam najłatwiej było wykorzystać polowania na czarownice do krwawych rozgrywek politycznych¹⁵ i najłatwiej było wywołać histerię, która naturalne klęski zamieniała w rzekome skutki czarnej magii. I dlatego zdecydowanie najwięcej ofiar pochłonął szal polowania na czarownice na nadreńskim i podalpejskim styku katolicyzmu i protestantyzmu, gdzie katolicy i protestanci prześcigali się w gorliwości, z jaką mordowali niewinne i niewinnych.¹⁶ Nie przypadkiem apogeum polowań skończyło się wraz z zawarciem pokoju westfalskiego (Stark odnotowuje przy okazji, że pogromy Żydów skończyły się niewiele wcześniej -- ostatni pogrom przed pogańskim XX wiekiem miał miejsce we Frankfurcie w roku 1614).

Stark dokładnie przedstawia historię polowań w różnych regionach Europy i równie precyzyjnie rozprawia się z niektórymi wyjaśnieniami ich przyczyn, popularnymi we wcześniejszej literaturze socjologicznej i socjo-historycznej. Jako całość, a widać to już na podstawie niniejszego niedoskonałego podsumowania, rozdział o polowaniach na czarownice nie tylko obala popularne mity, ale także zawiera oryginalne syntezy.

Zaiste nieprosta jest historia naszego ludzkiego rodzaju. *Fides et ratio*, teologia i swoboda racjonalnych dociekań, przyniosły, jak dowodzi Stark, zarówno początki nauki jak i teoretyczne uzasadnienie dla rozpalenia stosów. I oto ci sami ludzie, którzy rozniecali ogień pod stosami, byli wśród pierwszych, którzy najgłośniej zakrzyknęli przeciw niewolnictwu. Prawdziwa ironia: Jean Bodin – przypomina Stark -- czynił to we Francji, po nim, pierwszy amerykański traktat abolicjonistyczny opublikował w roku 1700 Samuel Sewall, który był jednym z dwóch sędziów opowiadających się za śmiercią czarownic z Salem osiem lat wcześniej.

Niewolnictwo było w historii obecne „od zawsze” i jest obecne na świecie również dzisiaj. W czasach przedchrystusowych tylko esseńczycy i bliska im sekta terapeutów bezwarunkowo potępiała niewolnictwo (ogólnie, judaizm nie pozwalał brać w niewolę tylko Żydów). Grecy filozofowie mieli dla niewolnictwa wiele uzasadnień (w chwili śmierci, w domu Platona było pięciu niewolników, w domu Arystotelesa czternastu).

Nielatwo jest znaleźć dobry, syntetyczny opis historii niewolnictwa w świecie chrześcijańskim. Popularne podręczniki albo tę tematykę przemilczają lub prawie przemilczają, albo powtarzają nonsensy, głównie wymyślone przez protestantów i ateistów na pohybel katolicyzmowi i, rzadziej, całemu chrześcijaństwu. Lukę tę znakomicie wypełnia ostatni rozdział książki prof. Starka. Jasne, że autor skupia się na niewolnictwie związanym z podbojem obu Ameryk i bliskich im wysp, bowiem to wtedy handel niewolnikami i niewolnictwo szczególnie się rozwinęły. Odnotowuje jednak sprzeciw świętych kościoła wobec niewolnictwa od wieku siódmego, publiczną skruchę biskupów Wenecji za grzech uczestniczenia Wenecjan w handlu niewolnikami-muzułmanami w wieku dziesiątym, wreszcie wywód św. Tomasza o tym, że utrzymywanie niewolnictwa jest grzechem. Pisze, że w XV wieku, w odpowiedzi na pierwsze zamorskie podboje, stanowisko Akwinaty podtrzymali papieże. W odpowiedzi na kolonizację Wysp Kanaryjskich przez Hiszpanów w latach trzydziestych XV wieku Eugeniusz IV wydał bullę *Sicut dudom*, karzącą ekskomuniką każdego, kto nie przywróci wolności wziętym w niewolę mężczyznom i kobietom kanaryjskim. Bulle przeciw niewoleniu kanaryjskich tubylców powtórzyli w tym samym wieku Pius II i Sykstus IV. Wobec opanowania Ameryki Południowej, w roku 1537 papież Paweł III wydał bullę przeciw niewolnictwu w Nowym Świecie. Stanowisko Pawła III powtórzył w roku 1639 Urban VIII, potwierdzając karę ekskomuniki dla każdego pozbawiającego wolności innego człowieka. Wreszcie, w roku 1686, Święte Oficjum w słowach tak jasnych jak to tylko możliwe potępiło łapanie *ciemnoskórych i innych tubylców, którzy nie uczynili nikomu nic złego*, branie ich w niewolę i handlowanie nimi, i nakazało przywrócenie im wolności oraz zadośćuczynienie.¹⁷

Nie sposób streścić rozdział tak bogaty w nader interesujący materiał jak ten zawarty w książce Starka. Autor analizuje przyczyny bezradności kościoła katolickiego wobec zjawiska niewolnictwa – tego, że kościół nie tylko nie był słuchany, ale i spotykały go prześladowania -- przedstawia historię niewolnictwa w Nowym Świecie¹⁸, porównuje jego charakter w różnych koloniach, wreszcie szczegółowo opisuje i poddaje dokładnej analizie późniejsze

ruchy abolicjonistyczne. Niezwykle pouczające jest porównanie stosunku do niewolników w koloniach katolickich i protestanckich, w tym porównanie obowiązujących tam kodeksów postępowania z niewolnikami.¹⁹

Obraz, jaki przynosi lektura całego rozdziału jest jednoznaczny – proces obalania niewolnictwa dlatego się toczył i dlatego zakończył wszędzie sukcesem, że sterowany był przez szerokie ruchy społeczne chrześcijan powodowanych względami etycznymi.²⁰

A oto ostatnie zdanie całej książki (jeśli nie liczyć autorskiego postscriptum): *Moralny impuls jest zasadniczym tematem całej tej książki – jest to książka o ogromnej zdolności monoteizmu, zwłaszcza chrześcijaństwa, do generowania niezwyklej okresów wiary, które ukształtowały cywilizację Zachodu.*

Profesor Stark, w postscriptum do książki, rozprawia się z błędem Durkheima, który w religii widział tylko rytuał i jej ukrytą funkcję scalania społeczeństwa i utrzymania społecznej równowagi, który to błąd sprowadził na manowce niemalą część XX-wiecznej socjologii religii. *Patrząc wstecz – pisze Stark – to rzeczywiście godne odnotowania, iż ów pogląd został tak szybko zaakceptowany i nie był kwestionowany przez tak długi czas. Odarty z funkcjonalistycznego żargonu, zasadniczy argument za takim poglądem wydaje się brzmieć: skoro „my” wiemy, że Bogów nie ma, nie może być żadnego rzeczywistego obiektu religii [...]. A przecież podstawową kategorią religii jest Bóg, a nie religijna praktyka. I w zależności od tego, w jakiego Boga wierzy dana cywilizacja, natomiast bez względu na przyjęte praktyki religijne, albo cywilizacja ta może dać początek nauce, albo nie, albo opowie się przeciw niewolnictwu, albo nie. I w tym przynajmniej sensie – kończy Stark – zachodnia cywilizacja była rzeczywiście dana przez Boga.*²¹

¹ Tyt. oryg. *For the glory of God: How monotheism led to reformations, science, witch-hunts, and the end of slavery*. Stark zgadza się, że termin *kontrreformacja* jest mylący, chociaż trzeba pamiętać, że ta zrodziła się w odpowiedzi na reformację protestancką i że bez tej ostatniej reformacja katolicka mogłaby jeszcze nie nadejść. Tym niemniej, kontrreformacja sama w sobie była ruchem właśnie reformacyjnym, i nie można temu zaprzeczyć. Stąd w podtytule jest mowa o *reformacjach*.

² Obydwie te książki, tak jak i „Początki rozwoju chrześcijaństwa”, zostały wydane przez *Princeton University Press*.

³ Stark przypomina, że między rokiem 872 i 1012 gwałtowną śmiercią zmarła trzecia część papieży, wspomina np. o rozpustnej Marozii, córce konsula rzymskiego Teofilakta, winnej śmierci Jana X (którego kochanką była matka Marozii), która sama była kochanką Sergiusza III (ten zamordował Leona V, by zasiąść na tronie papieskim) i która swego nieślubnego syna z Sergiuszem uczyniła papieżem Janem XI.

⁴ W tym samym momencie, odnotowuje Stark, zakończyła się też tolerancja wobec europejskich Żydów. Jeszcze w roku 1045 nikomu nie przeszkadzało, że papieżem został Żyd z pochodzenia. Przeciwnie, jak pisze Stark, wybór znanego z pobożności Grzegorza VI, bo o nim mowa, z radością przyjęły wspólnoty zakonne, oczekujące reform w kościele. Ale wojenna atmosfera wyzwała w niektórych najgorsze instynkty i zbiorowe histerie. Już w roku 1096 maruderzy wybierający się na wyprawę krzyżową dokonali w Nadrenii pierwszych pogromów Żydów. Biskupowi Speyer udało się skutecznie ukryć okolicznych Żydów w jego pałacu, ale nie mieli już tego szczęścia Żydzi ukryci przez biskupów Worms (biskup sam ledwie uszedł z życiem, uciekając przed tłumem, który wtargnął do jego rezydencji), Moguncji i Kolonii, nie mówiąc o Żydach mieszkających z dala od biskupich rezydencji.

⁵ Wielkimi, którzy wcześniej pozostawili rygor myśli na boku i zwrócili się ku antychrześcijańskiej ideologii, byli oczywiście Hobbes i Locke.

⁶ Według Newtona, Chrystus miał stać się Synem Bożym dopiero z chwilą zmartwychwstania, przedtem mając tylko ludzką naturę.

⁷ Newton dodał w drugim wydaniu (z roku 1713) jego *opus magnum* „Principia” teologiczne zakończenie, mówiące o żywym Bogu, który *rządzi wszystkimi rzeczami i zna wszystkie rzeczy, jakie zostały uczynione lub mogą być uczynione, [...] który jest wieczny i wszędzie obecny*. I to właśnie zakończenie zostało przedstawione jako wybieg Newtona, by nie zostać posądzonym o deizm. Innym przykładem manipulacji oświeceniowych

ideologów było przedstawienie listów teologicznych do Ryszarda Bentleya, pisanych w latach 1692-1693, jako powstałych po 1713 roku, kiedy Newton przekroczył już siedemdziesiątkę. I tak to, jak podsumowuje Stark, wiek XVIII, nie mówiąc o XIX, uczynił z Newtona *co najwyżej deistę na modłę Hume'a, Woltera i les philosophes*. Dziś, za sprawą nieortodoksyjnego widzenia przez Newtona dogmatu trynitarnego, historycy nazywają go, także niesłusznie, unitarianinem.

⁸ Stark dość szczegółowo opisuje dramatyczne losy tych pism, najpierw fałszywie zreasumowanych przez anglikańskich apologetów, którzy chcieli ukryć przed światem nieortodoksyjne widzenie przez Newtona dogmatu trynitarnego, i potem praktycznie zapomnianych. Rękopisy Newtona pozostawały szerzej nieznane aż do roku 1936, kiedy zostały wystawione na aukcji w 329 oddzielnie sprzedawanych fragmentach. I gdyby nie Keynes, który wykupił wszystkie ważniejsze, zostałyby rozproszone po całym świecie.

⁹ Ankieta z roku 1969, która objęła ponad 60 tysięcy amerykańskich profesorów, czyli około 1/4 tamtejszej populacji akademickich pracowników naukowo-dydaktycznych, wskazała m.in., że za religijnych uznawało się 60% matematyków i 55% fizyków, regularnie uczęszczało do kościoła 47% matematyków i 43% fizyków (odpowiednio, 40 i 34% profesorów uznawało się za religijnie konserwatywnych), natomiast do żadnego wyznania nie przyznawało się w obydwu dziedzinach po 27% naukowców. W przypadku przedstawicieli nauk społecznych liczby te wyglądały następująco: 45%, 31% (19%) i 36%; w tym, np. wśród psychologów za religijnych uznawało się 33% profesorów, natomiast do żadnego kościoła nie należało 48% osób z tej grupy (wśród socjologów odpowiednie liczby wynosiły 49% i 36%, a wśród antropologów 29% i 57%). Badania z połowy lat 80-tych wykazały, że religijność naukowców nie spada z wiekiem, czyli latami pracy naukowej, i że do nauk społecznych trafia młodzież mniej religijna niż młodzież wybierająca nauki ścisłe.

¹⁰ Tu warto np. zauważyć jak mało o roli luminarzy w polowaniach na czarownice pisze w swojej monumentalnej „Europie” Norman Davies.

¹¹ Za okres polowań na czarownice uznaje się trzy wieki, mniej więcej od roku 1450 do 1750, z tym, że największe ich nasilenie przypadało na lata 1550 do 1650. Niesławny podręcznik postępowania z czarownicami, „*Malleus maleficarum*” wydali oo. Dominikanie w 1486 roku.

¹² Wygląda na to, że swoją analizą socjolog Stark wyprzedził historyków, których Davies w „Europie” nawoływał do wyjaśnienia poparcia udzielonego przez uczonych dla prześladowania czarownic.

¹³ W latach 1540-1640 Inkwizycja Aragonii skazała na śmierć 12 osób oskarżonych o czary. W sumie w Aragonii skazano w owym czasie na śmierć 535 osób (w latach 1540-1700 przed Inkwizycjami Aragonii i Kastylii stanęło prawie 45 tysięcy osób, z czego na śmierć skazano 826 oskarżonych). Między rokiem 1553 a 1588 przez inkwizytorów Wenecji sądzonych było ponad 1000 osób, 4 zostały stracone, w tym nikt za czary. Między rokiem 1560 a 1630 w rejonie Mediolanu stracono 7 osób, wszystkie za herezję. Przez dwieście lat, począwszy od roku 1549, rzymscy inkwizytorzy posłali na śmierć 97 osób, w tym być może nikogo za czary. We Friuli, w latach 1557-1786 osądzono za czary i magię 814 osób, na ile wiadomo nikogo nie posyłając na śmierć.

¹⁴ We wcześniejszym, oryginalnym wydaniu dzieła, Davies pisze o *milionach niewinnych istnień*.

¹⁵ Nie jest prawdziwe powszechne przekonanie, iż na stosach ginęły za rzekome czary tylko kobiety.

¹⁶ W przeciwieństwie do nadreńskiego chaosu, np. we Francji sądy lokalne podlegały ścisłej kontroli Parlamentu. *Jeśli pominąć regiony przygraniczne, szacuje się, że we Francji stracono za czary w okresie od roku 1450 do 1750 najprawdopodobniej mniej niż 4 000 osób. [...] Wszystkie wyroki śmierci podlegały zatwierdzeniu przez Parlament, który uchylił około 75% takich wyroków, w ten sposób nie tylko ratując życie skazanym, ale odbierając impet całemu procederowi polowań na czarownice.*

¹⁷ Dokumenty kościelne powstawały w odpowiedzi na konkretne wydarzenia lub konkretne zapotrzebowanie. Urban VIII napisał swoją bullę na prośbę jezuitów, administratorów Paragwaju. Stark przypomina, że Jezuicka Republika Paragwaju, wielkości dwóch Francji, kwitła pod każdym względem przez około 150 lat swego istnienia (1609-1768), zamieszkała przez Indian Guarani, nie znająca niewolnictwa i zarządzana przez grupkę hiszpańskich jezuitów, *prawdopodobnie nigdy nie liczącą więcej niż 200 zakonników*, budowniczych tubylczej cywilizacji chrześcijańskiej. Republika upadła po długich walkach, broniona przez dobrze wyszkolonych Indian, pokonana przez siły hiszpańskie i portugalskie.

¹⁸ Szacuje się, że od roku 1510, gdy król Ferdynand usankcjonował handel niewolnikami i ich sprowadzanie do hiszpańskich kopalń złota za oceanem, do zakazania handlu niewolnikami na Kubie w roku 1868, do Nowego Świata przybyło około 10 milionów Murzynów. Oznacza to, że handlarze złapali w Afryce około 15 milionów osób, gdyż zakłada się, iż około 1/3 pojmanych nie przeżyła marszu przez Czarny Łąd lub – zwłaszcza – podróży statkiem. Co ciekawe, do brytyjskiej Ameryki Północnej przybyło zaledwie około 400 tysięcy z owych 10 milionów nieszczęśników. Do portugalskiej Brazylii przybyło 3,6 miliona niewolników, do kolonii hiszpańskich 1,6 miliona i do karaibskich kolonii Brytyjczyków, Francuzów, Holendrów oraz Duńczyków około 3,8 miliona osób (w tym na maleńki Barbados brytyjscy plantatorzy sprowadzili 340 tysięcy niewolników, a na Jamajkę około 750 tysięcy). Na skutek tropikalnego klimatu i chorób, na które niewolnicy nie byli uodpornieni, a także ze względu na obiektywnie wyjątkowy ciężar pracy na plantacjach trzciny cukrowej, Karaiby

pochłaniały najwięcej ofiar. Od początku, nieporównanie lepszy był los niewolników z północnoamerykańskiego Południa, który poprawił się jeszcze wraz z pojawieniem się w Ameryce ruchu abolicjonistycznego.

¹⁹ We Francji, *Code Noir* Jana Baptisty Colberta został promulgowany w roku 1685, hiszpański *Código Negro Español*, inaczej zwany *Código Negro Carolina*, powstał 104 lata później. Kodeks Colberta, powstały pod wpływem francuskiego duchowieństwa, nazywał niewolników *stworzeniami bożymi* i nakazywał ich chrzest, edukację religijną oraz zezwalał na przyjmowanie przez niewolników sakramentu małżeństwa (konsekwencją było zabronienie dzielenia rodzin niewolniczych przez sprzedaż ich członków różnym właścicielom). Kodeks dawał niewolnikom prawo do wolnych niedziel i świąt. Wyznaczał nadto minimalne porcje dziennej stawy, nakazywał wydawanie niewolnikom odzienia oraz opiekę nad chorymi i starcami. Kodeks hiszpański był znacznie bardziej liberalny, dawał niewolnikom więcej dni wolnych od pracy dla właściciela, zezwalał na posiadanie własnych działek, sprzedaż wyprodukowanych płodów rolnych, ustalał stosunkowo dogodne zasady wykupienia się niewolnika z niewoli (z czasem także kodeks francuski przyjął w tej materii stosunkowo liberalną formę). Prawo samowykupu nie było martwą literą i było stosowane przed pojawieniem się *Código Negro*, skoro w roku 1817 doliczono się na Kubie 114 058 wolnych Murzynów. Brytyjscy koloniści mieli swoje własne kodeksy, wszystkie równie okrutne jak pierwszy z nich, powstały na Barbadosie w roku 1661 i zatwierdzony przez rząd w Londynie, wkrótce potem przeniesiony na Jamajkę (w roku 1664), później do Południowej Karoliny w roku 1696 i na Antiguę w roku 1702. W największym skrócie: był to kodeks praw właściciela, który mógł zakatować niewolnika na śmierć, jeśli niewolnik mu w czymś zawinił; za zabicie bez powodu płacił kolonista grzywnę, większą, jeśli zdarzyło mu się zabić niewolnika innego właściciela. I były to kodeksy, które miały za cel ukrócenie samowoli brytyjskich kolonistów! Abstrahując od kodeksów i stopnia ich przestrzegania w koloniach, wielu badaczy jest zgodnych, że katolickie kolonie na Karaibach obchodzono się z niewolnikami znacznie łagodniej niż w tamtejszych koloniach brytyjskich.

²⁰ Na marginesie Stark przypomina, że większość oświeceniowych gigantów patrzyła na niewolnictwo jak na naturalny stan części ludzkości (Stark wylicza tu Locke'a, który inwestował w atlantycki handel niewolnikami, Woltera, Monteskiusza, Mirabeau, Burke'a i Hume'a).

²¹ Wiele razy zaznaczałem, że dzieło Starka jest pracą naukową i nie ma w sobie nic z apologetyki. Tym niemniej Stark uznał za stosowne zaznaczyć w przedmowie do książki, że nigdy nie był katolikiem. Dodał, że sprawa jego wiary lub niewiary nie ma tu nic do rzeczy i przeto informację na ten temat zachowuje dla siebie. Wszakże kilka lat temu wyznał w jednym z wywiadów, że ani nie jest mu dana łaska wiary w Boga, ani nie wierzy w ateizm (zaiste, bycie ateistą jest także wiarą!). I powiedział także, że może ucieszyłby się, gdyby ta łaska została mu dana przed śmiercią.