

MAKSYMILIAN ROSZYK

### POTRZEBA GENEALOGII WIARY?

Tomasz POLAK. *System kościelny, czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, 2020, ss. 263.

DOI: <https://doi.org/10.18290/rf237102.20>

*System kościelny, czyli przewagi pana K.* to pierwsza po ponaddziesięcioletniej przerwie książka Tomasza Polaka, teologa i filozofa, profesora na Wydziale Psychologii UAM. Podejmuje w niej próbę opisanego czegoś, co określa mianem „systemu kościelnego”. Rozumie przez to zbiór teoretycznych sądów i praktycznych reguł, które na najbardziej podstawowym poziomie określają sposób funkcjonowania różnych wspólnot chrześcijańskich (s. 13–16). System kościelny w tym rozumieniu nie jest tożsamy z żadnym chrześcijańskim wyznaniem, nie jest też identyczny z chrześcijaństwem w ogólności jako religią, przynajmniej z logicznego punktu widzenia, jednak stanowi „twardy rdzeń” wszystkich albo przynajmniej dominujących historycznych realizacji chrześcijaństwa.

Książka składa się ze wstępu (s. 13–22), krótkiego wprowadzenia metodologicznego (s. 23–39) oraz sześciu rozdziałów, określonych jako „Tezy”: „Koncept” (s. 41–81), „Splot” (s. 83–113), „Jądro i powłoki” (s. 115–150), „Wina” (s. 151–184), „Uzurpacja” (s. 185–220), oraz „Blokada” (s. 221–254). Ogólna idea książki jest taka, że uformowanie systemu kościelnego dokonało się bardzo wcześnie, bo już w pierwszych kilku dziesięcioleciach po śmierci Jezusa z Nazaretu, kiedy to zostały ustanowione podstawowe elementy; dalsze zmiany, które zachodziły w kolejnych wiekach, były już tylko rozwinięciem czy wręcz konsekwencją tych wczesnych posunięć. Pierwsze z nich zdaniem Polaka polegało na usunięciu realnej, historycznej postaci Jezusa z Nazaretu i zastąpie-

---

Dr MAKSYMILIAN ROSZYK — adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Wydział Filozofii KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: [maksymilian.roszyk@kul.pl](mailto:maksymilian.roszyk@kul.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1497-2471>.

niu jej fantazmatyczną konstrukcją teologiczną („konceptem”), w ramach której Jezus zostaje przedstawiony — za pomocą narzędzi pojęciowych zaczerpniętych z różnych tradycji — jako istota boska, przedwieczny Syn Boży i jedyny pośrednik zbawienia. Drugie konstytutywne dla systemu kościelnego posunięcie polega na powiązaniu (wykonaniu „splotu”) zaczerpniętych najprawdopodobniej z nauczania samego historycznego Jezusa motywów anarchicznych, a więc krytyki zastanych struktur władzy i dominacji wszelkiego rodzaju — politycznych, społecznych, religijnych — z ustanowieniem struktury autorytarnej władzy, przyznającej sobie monopol na dostęp do ubóstwionego w pierwszym kroku Jezusa i na reprezentowanie go, i stąd przypisującej sobie samej status „świętej”, a więc wyłączonej z normalnego porządku rzeczy. Trzecie posunięcie polega zdaniem Polaka na tym, że pierwsze pokolenie chrześcijan, dokonując opisanego w tezie pierwszej odrealnienia Jezusa, zarazem dokonało zmiany funkcji Boga w swoim systemie: ubóstwiając Jezusa i tworząc opowieść o jego zbawczej misji potraktowało Boga nie jako obiektywną rzeczywistość, do której powinno się dostosować, lecz jako potężną istotę, która ma rozwiązywać ich problemy (w tym przypadku pomóc poradzić sobie z traumą po śmierci mistrza). Otwarta została w ten sposób droga do funkcjonalnego definiowania Boga w systemie, który odtąd rozumiany jest jako istota zaspokajająca ludzkie potrzeby; w tym sensie, powiada Polak, chrześcijaństwo jest systemem ateistycznym, gdyż kwestia obiektywnego istnienia Boga nie jest tu ważna — ważne jest odtąd to, czego potrzebują wyznawcy. Czwarte posunięcie polega na wprowadzeniu koncepcji uniwersalnej winy, obciążającej wszystkich ludzi, i głoszeniu, że wyłącznie w obrębie systemu kościelnego mogą oni zostać od tej winy uwolnieni. Oprócz oczywistej mocy marketingowej manewr ten umożliwia, jak podkreśla Polak, utrzymywanie, że cały system jest zawsze dobry, nawet jeśli jego reprezentanci popełniają odrażające zbrodnie. Piąte posunięcie, skądinąd *implicite* zawarte w ruchu czwartym, to pretensja do bycia systemem uniwersalnym, który przynosi całkowite i ostateczne rozwiązanie problemów wszystkich ludzi (dokonanie „uzurpacji”), niezależnie od tego, gdzie, kiedy i w jakich warunkach funkcjonują. I wreszcie szóste posunięcie polega na ustanowieniu systemu jako w swych podstawowych zasadach niezmiennego (założenie „blokady”). W połączeniu z istnieniem odnotowanego w tezie drugiej powiązania pomiędzy anarchiczną retoryką a autorytarnym charakterem sprawia, że z jednej strony w systemie co jakiś czas pojawiają się nawoływania do reformy, mającej na celu urzeczywistnienie anarchicznego programu ruchu Jezusa, a z drugiej to, że próby te z zasady są skazane na niepowodzenie.

*System kościelny* to książka bardzo interesująca i cenna, choć niewątpliwie wymagająca w lekturze ze względu na bogactwo wątków i komplikacje wyводу (które powyższa prezentacja celowo pomija). Łączy głęboką znajomość analizowanego zjawiska, aż po szczegóły znane Autorowi z osobistego doświadczenia, z zastosowaniem zewnętrznych narzędzi poznawczych w postaci metod historyczno-krytycznych, teorii systemów, teorii fantazmatycznej i koncepcji maszyn społecznych. Dzięki temu czytelnik uzyskuje świeżą perspektywę zarówno na kwestię funkcjonowania chrześcijaństwa, jak i na jego

samą, że tak powiem, wewnętrzną naturę. Na szczególne wyróżnienie zasługuje teza trzecia, ukazująca system kościelny jako w istocie ateistyczny (choć gwoli ścisłości należałoby dodać, że trafniejsza byłaby tu nazwa „nonteizm” czy „anty(a)teizm”, jako że nie chodzi tu o negowanie istnienia Boga, ile raczej traktowanie kwestii jego istnienia czy nieistnienia jako nieważnej). Koncepcja, zgodnie z którą w systemie kościelnym doszło do zastąpienia przedmiotowej (treściowej) kwestii istnienia i natury Boga formalną charakterystyką Boga jako istoty zaspokajającej wszelkie ludzkie potrzeby, może stanowić interesujące wyjaśnienie wielu fenomenów, w tym atrakcyjności chrześcijaństwa w różnych kontekstach kulturowych i społecznych, czy będącej skutkiem tego zabiegu zmienności, a nawet amorficzności pojęcia Boga w chrześcijaństwie, na którą zresztą już wielu mniej lub bardziej zewnętrznych obserwatorów nie raz zwracało uwagę (zob. np. ARMSTRONG 2010). Równie interesująca — choć niewątpliwie też kontrowersyjna — jest teza szósta, w której Polak stara się pokazać, że niereformowalność jest jedną z konstytutywnych zasad systemu kościelnego. Kontrowersyjność tej tezy bierze się stąd, iż Autor pokazuje wprawdzie, że system kościelny jest niereformowalny, ale nie wyjaśnia *dlaczego* tak jest (bo trudno za wyjaśnienie uznać tezę, że tak właśnie jest, bo tak było od początku — do czego sprowadza się wywód w stosownej partii tekstu), co naturalnie może budzić wątpliwości co do uniwersalnej aplikowalności tej tezy. Niemniej samo odnotowanie powtarzalności mechanizmu udaremniania reformy jest już cennym osiągnięciem omawianej pozycji.

Tę listę zalet i osiągnięć można by ciągnąć jeszcze długo, na co niestety nie mam tutaj miejsca, więc nim przejdę do części problematyzującej, już tylko jeden element zasługujący na szczególne wyróżnienie z punktu widzenia prowadzonych przeze mnie badań. Jest nim mianowicie to, że książka jako całość przynosi szczegółową charakterystykę kwestii przejścia od pierwotnego ruchu Jezusa do chrześcijaństwa jako systemu religijnego. Na to zagadnienie zwrócili uwagę między innymi różni filozofowie XIX-wieczni, tacy jak Søren Kierkegaard, Lew Tołstoj i Friedrich Nietzsche, którzy w swych pracach krytykowali chrześcijaństwo operując przeciwstawieniem chrześcijaństwa faktycznie istniejącego z jednej strony i prawdziwego z drugiej, przy czym to ostatnie jest w ich ujęciu tożsame z podejściem pierwotnym, obecnym u Jezusa i częściowo pierwszych pokoleń jego wyznawców (zob. ROSZYK 2020, 45–54, 77–85; NIETZSCHE 2000). Otóż opozycja ta jest w ich pismach bardzo wyraźnie zarysowana, ale po pierwsze w różnych momentach umiejscawiają punkt, w którym chrześcijaństwo prawdziwe przeszło w formę zdegenerowaną (Nietzsche najwcześniej, bo cezura wypada u niego pomiędzy Jezusem a jego uczniami, Kierkegaard najpóźniej), a po drugie żaden z nich nie przykładą wielkiej wagi do objaśnienia, co właściwie się tam stało. Polak w swojej książce wypełnia tę lukę: kładąc nacisk na to, że zasady składające się na system kościelny zostały ukonstytuowane bardzo wcześnie, w ciągu kilku, kilkunastu lat po śmierci Jezusa, oferuje rozstrzygnięcie problemu datowania (w świetle którego najbliżej prawdy był Nietzsche), a zarazem przynosi bardzo szczegółowy opis i analizę posunięć, które zostały wówczas wykonane, dając znacznie lepszy wgląd w sprawę niż ogólnikowe uwagi tamtych klasycznych autorów.

Przejdźmy teraz do kwestii problemowych. Pewne wątpliwości budzi sposób sformułowania tezy drugiej. Polak twierdzi mianowicie, że „dwa koncepty tożsamościowe”, jak je określa, „anarchiczny”, wywodzący się z ruchu Jezusa, oraz „archiczny” czy też „hierarchiczny”, funkcjonują w sposób niejako równorzędny, w „splocie” (s. 83), tworząc „biegunową strukturę napięcia” (s. 84), są „powiązane tak, że stały się dla siebie wzajem konieczne” (tamże). Pierwszy problem z tą tezą polega na tym, że zamazuje granicę między dyskursami a praktykami: wprawdzie w samym sformułowaniu tezy i wstępnych uwagach mowa jest o „konceptcie”, a więc dyskursie, który w tym wypadku tworzy i rozwija koncepcję „świętej władzy”, w dalszych częściach rozdziału (a także w rozdziałach kolejnych) mowa już raczej o praktykach, czyli temu, jak funkcjonuje kościelna maszyna władzy w różnych realiach historycznych. Oczywiście takie zacieranie granicy może wydać się zasadne, z tego mianowicie względu, że w rzeczywistości konkretne struktury władzy dla swej legitymizacji w ogólności i konkretnych działań w szczególności zwykle powołują się na jakiś dyskurs, jednak związek między nimi nie jest związkiem koniecznym: struktury władzy, często bardzo podobne w praktyce, mogą powoływać się na zupełnie różne dyskursy, stąd odróżnianie faktycznych praktyk od powiązanych z nimi dyskursów jest konieczne dla zrozumienia natury zarówno jednych, jak i drugich.

Po drugie, wątpliwości budzi sugestia o równorzędności elementów anarchicznych i archicznych, wywoływana przez użyte metafory „splotu”, „powiązania”, i szczególnie „biegunowości”. Powiązanie między praktykami (archicznymi) a dyskursem (anarchicznym) niewątpliwie zachodzi, wydaje się jednak, że relacja między nimi nie jest relacją równorzędności, lecz podporządkowania, w ten mianowicie sposób, że dyskurs jest tu narzędziem dla struktur władzy, które za jego pomocą mogą uzyskać nadzwyczajne wyniki. Niezależnie bowiem od tego, czy sam historyczny Jezus był prorokiem apokaliptycznym, czy nie (co jak wiadomo jest przedmiotem sporu pomiędzy specjalistami), samo chrześcijaństwo zostało założone przez ludzi wierzących w rychłą interwencję Boga w dzieje, czego znakomitą dokumentacją mamy w listach Pawłowych i wczesnych pseudo-Pawłowych. Ta wiara w apokalipsę wyrastała z rewanżystowskich tendencji w pewnych warstwach społeczeństwa żydowskiego, które nie mogąc znieść przedłużającego się panowania kolejnych imperiów i nie będąc samemu w stanie czynem zbrojnym tego panowania zakończyć, zaczęły oczekiwać, że to ich Bóg tego za nich dokona, rozwijając fantazmat boskiej interwencji w dzieje i odnowy/przemiany porządku świata. Sam zatem schemat myślowy, na bazie którego formuje się chrześcijaństwo i tym samym system kościelny, nie jest neutralnym opisem konstrukcji i dziejów świata, który można uznawać za prawdziwy albo nie, lecz wyrastającym z politycznej frustracji narzędziem psychologiczno-politycznego samopotwierzenia i samowywyższenia: oto sam Bóg nie tylko obali naszych ciemiężców, ukarze ich za ich złe czyny (tj. władanie nad nami), ale nawet trwale zmieni porządek świata, aby więcej taka sytuacja nie mogła już mieć miejsca, a my, „wybrani Boga”, będziemy wraz z nim panować na wieki. Polityczne znaczenie tego fantazmatu jest aż nazbyt widoczne, warto jedynie zwrócić

uwagę na istotny aspekt psychologiczny: nawet jeśli owa interwencja Boga nie dokonuje się i wciąż odwleka się dalej i dalej, to sama świadomość, że jest się członkiem grupy „wybranej” — tej, która ma polityczną rację (bo to jej będzie dana władza), i zarazem tej, która ma moralną rację (bo to ona przestrzega „prawa Bożego” i będzie za to nagrodzona) — już tu i teraz daje psychologiczny efekt posiadania panowania nad sytuacją (oczywiście całkowicie iluzoryczny, co pokazały klęski kolejnych powstań Żydów przeciw Rzymianom). Ten *stricte* apokaliptyczny sposób myślenia szybko uległ brutalnej konfrontacji z rzeczywistością, jednak wypracowane w jego ramach relacje między dyskursem a władzą okazały się trwalsze: w drugiej fazie ukonstytuowane już wstępnie struktury władzy mogą korzystać z fantazmatu, który dzieli świat na dobrych i złych, a dobrzy nie tylko mają moralną rację, ale również, dzięki powiązaniu z nadrzędną władzą boską, mają również rację polityczną, niezależnie od tego, czy ów triumf i władza, jaki ich czeka, nastąpi „tu na ziemi”, gdy „koniec świata”, teraz już odsunięty w nieokreśloną przyszłość, w końcu nastąpi, czy też raczej „w niebie”, a zatem w duchowej rzeczywistości oczekującej po śmierci (dwie podstawowe opcje eschatologiczne, które ukształtowały się w chrześcijaństwie po upadku pierwotnego apokaliptyzmu i pozostały w obiegu przez całe dalsze dzieje). Otóż zauważmy, że w obu fazach anarchiczna retoryka zaczerpnięta z ruchu Jezusa oferuje znaczące korzyści. Rodzący się system kościelny, rozumiany jako struktura władzy, rzuca wyzwanie i musi konfrontować się ze strukturami już istniejącymi, a więc dyskurs radykalnie podważający te ostatnie jest cennym narzędziem w przyciąganiu potencjalnych zwolenników, czyli ludzi w jakiś sposób niezadowolonych z zastanych stosunków. Zarazem taki dyskurs pozwala maskować charakter systemu, który dzięki powoływaniu się na wartości takie jak wolność, miłość, sprawiedliwość etc., skutecznie może sprawiać wrażenie organizacji mającej na celu ich urzeczywistnianie, podczas gdy w rzeczywistości rozszerza jedynie swój zakres władzy i posiadania. Ostatecznie zatem aparatura „konceptu anarchicznego” sprawia wrażenie nie tyle „drugiego bieguna” systemu władzy, ile raczej jego narzędzia — przyeńty i zasłony dymnej, można by powiedzieć używając metaforyki myśliwsko-wojennej.

Główne jednak problemy nasuwa w moim odczuciu rozdział szósty, a są nimi niejasności dwojakiego rodzaju: pojęciowe i historyczne. Zacznijmy od spraw pojęciowych. Tytułowa „blokada” oznacza, jak się wydaje, to, że system kościelny jest zdaniem Polaka niereformowalny, czyli jest tak skonstruowany, aby zmiany, jakie w nim zachodzą, były wyłącznie powierzchowne i nigdy nie dotykały jego istotnych zasad. Jeśli tak, to niejasne jest, w jakim sensie blokada w obrębie systemu kościelnego miała być „narastająca”. Ewentualna gradacja mogłaby dotyczyć sytuacji, w której system nie jest zablokowany, a więc jest otwarty na zmiany, bo ta cecha może występować w większym lub mniejszym stopniu, i stopień ten może ulegać zmianie. Literalnie rzecz biorąc nie ma jednak sensu mówić o tym, że blokada danego systemu może narastać albo maleć.

Ten problem nasuwa myśl, że być może Autorowi nie chodzi o samą zdolność do zmian czy reformy, lecz o coś innego. Charakteryzując bowiem ową „narastającą bloka-

dę” Polak zwraca uwagę na marnowanie energii krążącej w systemie na kolejne projekty adaptacyjne i twierdzi, że właśnie to jest przyczyną ustania kreatywności systemu kościelnego, jego zdolności do tworzenia form kulturowych będących twórczą odpowiedzią na problemy ludzi (danej epoki czy w ogóle). W tej perspektywie blokada byłaby „narastająca” w tym sensie, że system, skupiając się na pacyfikowaniu kolejnych prób istotnych reform, wiąże funkcjonującą w swych ramach ilość energii coraz większym bagażem nierozwiązanych problemów i coraz większym oderwaniem od rzeczywistości, w której funkcjonuje.

Problem wszelako w tym, że wyrażenia używane przez Autora w toku narracji nasuwają raczej sugestię, że istnieje w dziejach taki moment, w którym twórczy potencjał chrześcijaństwa uległ nagłemu załamaniu, a nie stopniowemu wyczerpywaniu, i, co gorsza, nie jest jasne, kiedy ów moment załamania miałby wypadać. W tekście można znaleźć trzy, a może nawet cztery sugestie co do jego lokalizacji. Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że Polak umieszcza ją gdzieś na początku centralnej części wieków średnich, w wiekach XI czy XII, jako że ważnym motywem rozdziału szóstego jest pojęcie „cyklu ‘tysiącletniego’”, a wprowadzając je Autor pisze, że „było to jednak również wyczerpanie dynamiki i możliwości twórczych chrześcijaństwa systemowego rozwiniętych w pierwszym tysiącleciu” (s. 242). Jednak już parę stron dalej czytamy, że „katastrofalna utrata dynamiki cywilizacyjnej chrześcijaństwa [została] ujawniona na przełomie stuleci osiemnastego i dziewiętnastego” (s. 245). Mowa tu o „ujawnieniu”, co sugeruje, że owa katastrofa nastąpiła nieco wcześniej, i rzeczywiście, na początku rozdziału — nawiasem mówiąc znów w kontekście idei cyklu tysiącletniego — Polak wspomina, że formuła systemu została uruchomiona „pod koniec stulecia trzeciego i w stuleciu czwartym, a [wyczerpana] w przybliżeniu tysiąc lat później, u progu europejskiej nowożytności” (s. 224). Ów tysiąc lat liczy się tu nie od wieku pierwszego, lecz czwartego, wypada więc gdzieś w okolicy wieku piętnastego, może nawet szesnastego, co sugeruje fraza mówiąca o „progu nowożytności”. To jednak koliduje z uwagami zawartymi w rozdziale trzecim: jeśli bowiem zestawimy tezę o załamaniu twórczego potencjału chrześcijaństwa z jego treścią, w szczególności z analizami stylów architektonicznych, można dojść do wniosku, że aż do szeroko pojętej (tzn. kończącej się gdzieś na początku drugiej połowy XVIII wieku) epoki baroku system kościelny odznaczał się twórczą siłą, która załamała się pod koniec wieku XVIII i na początku XIX — co skądinąd zgadzałoby się z zacytowaną powyżej uwagą mówiącą o „ujawnieniu” załamania. I wreszcie pod koniec rozdziału czytelnik zostaje zaskoczony jeszcze innym datowaniem: pisząc o tym, co jego zdaniem jest istotnie kwestią kluczową, mianowicie co chrześcijaństwo ma do zaoferowania ludziom, którzy mieliby wchodzić w jego szeregi, Polak stwierdza, że problem ten od dawna nie jest w obrębie systemu w ogóle poruszany — od dawna, to znaczy „co najmniej od końca starożytności, jeśli nawet nie wcześniej” (s. 248), co oznacza, że od tego momentu „chrześcijaństwo obumiera jako doświadczenie religijne”, oferując jedynie „doświadczenie estetyczne i rytualno-polityczne” (tamże).

Z tymi problemami z datowaniem wiązą się dalsze. Fakt, że umiejscowienie załamania dynamiki cywilizacyjnej przesuwają się coraz dalej w przeszłość, pod pewnymi względami aż w starożytność, każe postawić pytanie o to, czym ta dynamika jest i czy w ogóle kiedykolwiek istniała. Z pewnego bowiem punktu widzenia dzieje chrześcijaństwa wyglądają tak: najpierw zdobyło ono powodzenie i opanowało świat śródziemnomorski, jednak nie dzięki jakiemuś własnemu atrakcyjnemu projektowi cywilizacyjnemu, tylko, wręcz przeciwnie, dzięki zręcznemu przyswojeniu sobie sposobów myślenia i praktycznych rozwiązań cywilizacji już istniejącej, grecko-rzymskiej (na co Polak słusznie często zwraca w książce uwagę). Następnie cywilizacja ta upadła, a na scenie dziejów pojawiły się ludy germańskie i słowiańskie, które najpierw długo walczyły ze sobą na gruzach dawnej cywilizacji, by wreszcie po kilku wiekach się uspokoić i zacząć budować swoją własną, korzystając z pewnych elementów i struktur odziedziczonych po antyku poprzez struktury kościelne, ale tworząc już własny projekt cywilizacyjny. Niektórzy autorzy podzielający tę diagnozę posuwają się nawet do twierdzenia, że samo chrześcijaństwo stało się już w toku tej zmiany inną religią (zob. zwłaszcza SPENGLER 2001), co jest raczej nazbyt daleko idącym wnioskiem, tym niemniej uderza fakt, iż datowanie początku tego procesu wypada u nich około roku 1000, a więc tego momentu, który zdaniem Polaka symbolicznie wyznacza koniec pierwszego „cyklu tysiącletniego”. Przez kilka pierwszych wieków rozwój tej nowej cywilizacji był niejako utajony, jako że odbywał się on w obrębie struktur myślowych i organizacyjnych narzuconych przez chrześcijaństwo (pseudomorfoza w sensie Spenglera, jakkolwiek on sam nie używa tego terminu w tym kontekście), w końcu jednak przeszedł w formę otwartą, a datowanie tego momentu przejścia zależy od tego, czy położymy nacisk na samo zaistnienie pierwszych instytucji rozwijających cywilizację niezależnie od chrześcijaństwa i Kościoła (połowa XVII wieku), czy raczej eksplozję twórczości wypracowanej w tych nowych ramach instytucjonalnych (przełom wieku XVIII i XIX). Z tego punktu widzenia chrześcijaństwo dynamiki cywilizacyjnej nie utraciło, bo nigdy jej nie posiadało: u zarania swych dziejów przejęło imperialną kulturę grecko-rzymską, jego istnienie i działanie w drugim tysiącleciu to po prostu pewna forma życia pozagrobowego tejże kultury, a wyróżnione przez Polaka momenty załamania systemu kościelnego (wiek XI, XVII i przełom XVIII–XIX) to w istocie punkty zwrotne w dziejach nowej cywilizacji — cywilizacji ludów północnoeuropejskich.

Podejście to jest jednak może nazbyt radykalne, operuje poza tym na bardzo wysokim poziomie abstrakcji, warto więc byłoby spróbować spojrzeć na tę kwestię jeszcze inaczej, mianowicie od strony twórczych kulturowo jednostek i grup. Fenomen, którego istnienia podważyć się nie da, jest tu taki, że o ile przez pewien czas w dziejach cywilizacji zachodniej wszystkie bądź przynajmniej przytłaczająca większość takich postaci uprawiała swą twórczość pod sztandarem chrześcijaństwa, traktując je jako ramę swoich działań i źródło inspiracji, o tyle współcześnie są już wyjątkami (o ile w ogóle są). Inaczej rzecz ujmując, postaci wielkiego formatu w kulturze zachodniej od pewnego czasu nie uprawiają swej twórczości jako części chrześcijańskiego projektu cywilizacyj-

nego, co widać bardzo dobrze choćby w dziejach filozofii: o ile jeszcze w wieku XVII i na początku XVIII, o wcześniejszych nawet nie wspominając, regułą było, że najwybitniejsi filozofowie (Kartezjusz, Malebranche, Leibniz czy Berkeley) nie tylko byli chrześcijanami, ale też rozumieli swoją działalność jako coś wnoszącego wkład w chrześcijańską *universitas*, a odstępstwa od tej reguły były nieliczne i niezbyt daleko idące, o tyle w wieku XX nie ma żadnego poważnego filozofa — a było takich wybitnych postaci znacznie więcej niż w wieku XVII — który działałby w tym trybie (ostatnim wybitnym filozofem-chrześcijaninem był Kierkegaard). Podobne zjawisko zauważyć można właściwie w każdej innej dziedzinie twórczości kulturowej.

Ta utrata kulturotwórczej atrakcyjności jest w mojej ocenie lepszym narzędziem do wyeksplikowania tezy Polaka. Jest to zjawisko łatwiej uchwytnie pojęciowo i zarazem namierzalne w czasie. Pod tym pierwszym względem chodzi o to, na ile dla danych jednostek i grup myślowe i organizacyjne instrumentarium chrześcijaństwa stanowi pozytywny punkt odniesienia, źródło inspiracji czy też ramę, którą swą działalnością, jakakolwiek by była, starają się napełniać treścią i rozszerzać. Gdy tak je zdefiniujemy, sprawa druga, czyli nakreślenie jego historii, nie jest trudne. Z pewnością w średniowieczu dla wszystkich twórczych jednostek i grup chrześcijaństwo było taką ramą, nawet dla grup zwanych „heretyckimi” (aczkolwiek, wbrew utartym stereotypom, niekoniecznie dla warstw niższych — zob. RYRIE 2019). Pewne jaskółki zmiany zaczynają się pojawiać w wiekach XV–XVI, kiedy to dla nielicznych jednostek coraz ważniejszym punktem odniesienia stają się świeckie wartości kultury antycznej. Jednak moment przełomu przypada dopiero na mniej więcej połowę wieku XVII. Jak wskazują historycy, to dokładnie czas, w którym po krwawych doświadczeniach wojen religijnych najświatlejsze umysły Europy podejmują decyzję o instytucjonalnej wyprowadzce z Kościoła: jest to moment, w którym zakładane są bowiem pierwsze towarzystwa naukowe, z jednej strony nie mające nic wspólnego z instytucjami kościelnymi, a z drugiej, choć ich członkowie początkowo niemal bez wyjątku są chrześcijanami, stawiające sobie za cel szukanie wiedzy w oderwaniu od dostarczania uzasadnienia dla przekonań religijnych (zob. JOHNSON 1993, 341–423). Jest to też czas, w którym odkrycia geograficzne oraz przede wszystkim powstanie nowoczesnej nauki sprawiają, że starożytny obraz świata, na bazie którego skonstruowana została doktryna chrześcijańska, sypie się w gruzy. Od tej chwili proces toczy się już szybko. W wieku XVIII w obrębie elit najpierw akceptowalną opcją staje się otwarty ateizm (rzecz nie do pomyślenia jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku), oraz upowszechnia się czysto pragmatyczne podejście do chrześcijaństwa, traktowanego otwarcie jako narzędzie utrzymywania kontroli nad wyzyskiwanymi masami (JOHNSON 1993, 440–443; por. też MINOIS 2019, 327–526). W XIX wieku rozwój zjawiska zachodzi tak daleko, że wśród intelektualnej części elit do dobrego tonu należy bycie ateistą, czy też, by przywołać popularny wówczas żargon Augusta Comte’a, wyjście poza „fazę teologiczną” oraz „fazę metafizyczną”. Do tego momentu cały proces dotyczy elit, ale od końca XIX wieku, wraz z przemianami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, przede wszystkim upowszechnieniem edukacji,



zaczyna schodzić pod strzechy, dochodząc do stanu, jaki znamy z końca wieku XX, kiedy to w rozwiniętych społeczeństwach zachodnich chrześcijaństwo jest już zupełnie marginalne.

Z tego punktu widzenia przełom, który można by podstawić pod określenie „utrata dynamiki cywilizacyjnej chrześcijaństwa” wypada zatem gdzieś w połowie wieku XVII. Pytanie oczywiście brzmi: dlaczego do załamania doszło właśnie w tym momencie? W mojej ocenie zaproponowana przez Polaka aparatura stawiająca w centrum analizy pojęcie maszyn społecznych, jakkolwiek daje bardzo interesujące efekty w innych przypadkach, tu jest niewystarczająca. Jeśli bowiem, jak proponuje Autor, będziemy patrzeć na system kościelny tylko jako na maszynę społeczną, a więc strukturę zagospodarowującą energię ludzi celem własnego utrzymania i rozrostu (s. 32–33), to w wieku XVII ma się on tak dobrze, jak tylko mieć się może. Zagrożeniem dla systemu kościelnego są bowiem zawsze próby „reformy”, czyli postulaty przekucia anarchistycznego przesłania historycznego Jezusa z marketingowej retoryki na realny program życia. Takie zagrożenie było bardzo mocne w pierwszej połowie XVI wieku, jednak w toku reformacji i kontreformacji zostało zażegnane: system, zarówno po stronie katolickiej, jak i po stronie protestanckiej zwycięsko oparł się próbom zmiany i zreprodukuje się we wprowadzone instytucjonalnie podzielonej, ale co do istoty niezmiętej postaci. Z punktu widzenia systemu wziętego jako sam w sobie w XVII wieku nie dzieje się zatem nic niepokojącego, a wręcz przeciwnie.

I nic w tym dziwnego, jako że owo załamanie nie jest kwestią tego, co dzieje się w systemie, ani nawet po prostu tego, co dzieje się na zewnątrz niego, ile raczej relacji pomiędzy systemem a jego otoczeniem. Dla zrozumienia mechanizmu tego załamania zaś bardziej niż Deleuze’owska koncepcja maszyn przydatna wydaje się Foucaultowska analiza genealogiczna, czyli badanie nakierowane na relacje pomiędzy dyskursem i praktykami społecznymi a władzą (FOUCAULT 2000a; 2010). Narzędzia zaproponowane przez Foucault są ważne z dwóch względów. Po pierwsze, konkretne badania przeprowadzone przez francuskiego filozofa dotyczą przemian w koncepcjach i naturze władzy właśnie w nowożytności, od XVII wieku począwszy. Ogólny trend, jaki udaje mu się zidentyfikować, można by określić jako „zagęszczanie” relacji władzy w społeczeństwie, czyli tworzenie kolejnych struktur czy też sieci zwiększających ogólny poziom oddziaływań władzy, przy czym, co znaczące, struktury te mają charakter zdecydowanie świecki, nawet jeśli posługują się (zwłaszcza początkowo) narzędziami religijnymi. W szczególności interesujący jest proces przemian w relacjach władzy w odniesieniu do seksualności w wieku XVII i XVIII, jaki Foucault rekonstruuje w *Woli wiedzy*. Jego analizy pokazują, że jedno z kluczowych urządzeń władzy w nowożytności, „urządzenie seksualności”, zostaje ukształtowane nie tylko na bazie praktyk zaczerpniętych z tradycji monastycznych, ale i niejako w odpowiedzi na zastosowanie tych właśnie praktyk przez poreformacyjne kościoły do wzmocnienia władzy nad swymi wiernymi i społeczeństwami w ogólności (FOUCAULT 2010, 21–33, 73–92). Innymi słowy, zastosowanie perspektywy genealogicznej pozwala wysunąć hipotezę, że mechanika zwrotu elit w wieku

XVII, który wyprowadził działalność kulturotwórczą poza obręb systemu kościelnego opiera się na przemianach relacji władzy, a dokładniej na starciu kościołów chrześcijańskich z bogatym mieszczaństwem. Warstwa ta, po kilku wiekach nieudanych prób osłabienia władzy religijnej poprzez reformę systemu kościelnego od środka w końcu podjęła decyzję o opuszczeniu go i budowaniu urzędów cywilizacyjnych poza ramami chrześcijaństwa, co doprowadziło do scharakteryzowanego wyżej załamania.

Po drugie, podejście zaproponowane przez Foucaulta jest ważne z tego względu, że oferuje nowatorski i znacznie głębszy od tradycyjnych podejść sposób patrzenia na relacje władzy. Jak sam wielokrotnie podkreślał, w swoich pracach starał się porzucić myślenie o władzy jako wąskim fenomeń politycznym oraz jako o sile negatywnej. Zwracał raczej uwagę na to, że różnorakie relacje władzy są wszechobecne w społeczeństwie: nie jest ona atrybutem tylko monarchów, rad czy zgromadzeń najmniejszych, ale występuje na każdym kroku — w relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi, nauczycielami a uczniami/wychowankami, klerem a wiernymi, lekarzami a pacjentami itp. (FOUCAULT 2010, 57–73). Poza tym podkreślał, że tak rozumiana władza ma charakter nie tylko negatywny, a więc nie tylko zakazuje i karze, ale także pozytywny — buduje, zachęca, wznaga, umożliwia zrobienie nowych rzeczy (FOUCAULT 1980). Wskazywał przy tym, że ten sposób konceptualizowania władzy jako siły pozytywnej pojawia się w świecie grecko-rzymskim jako import z kultur bliskowschodnich, dokonany właśnie przez wczesne chrześcijaństwo, którego znaczenie polega tym samym właśnie nie na wytworzeniu pewnych sposobów konceptualizacji, lecz rozwinięciu specyficznych technik władzy (FOUCAULT 2000b).

Jak widać, obie zasadnicze uwagi problematyzujące, które starałem się tu przedstawić, obracają się wokół kwestii relacji władzy. Dla książki Polaka charakterystyczne jest to, że choć motyw władzy, a także agresji, przemocy i uzurpacji jako sposobów działania systemu kościelnego często się w niej przewija, to jednak nie jest on w systematyczny sposób analizowany. Ta wszechobecność, w połączeniu z zarysowanymi problemami, nasuwa myśl potrzeby analizy systemu kościelnego nie jako po prostu pewnej maszyny społecznej, lecz specyficznej struktury władzy, przy użyciu narzędzi wypracowanych przez Michela Foucaulta. Taka analiza, którą można by nazwać — parafrazując francuskiego filozofa — genealogią wiary, byłaby w mojej ocenie dobrym uzupełnieniem wywodów Autora.

Oczywiście przedstawione zastrzeżenia nie zmieniają faktu, iż *System kościelny* to praca niezwykle wartościowa. Przynosi znaczący postęp względem klasycznych pozycji podejmujących problematykę relacji między faktycznym chrześcijaństwem a pierwotnymi ideami stojącymi za jego powstaniem, takich jak *Chwila* Kierkegaarda, *Na czym polega moja wiara?* Tołstoja i *Antychrześcijanin* Nietzschego. W związku z tym stanowi pozycję, którą każdy wypowiadający się o chrześcijaństwie powinien znać.

## REFERENCJE

- ARMSTRONG, Karen. 2010. *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*. Przeł. Barbara Cendrowska. Warszawa: VIK.
- FOUCAULT, Michel. 1980. „The history of sexuality”. W: TENŻE, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, przeł. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham i Kate Soper, 183–193. New York: Panteon Books.
- FOUCAULT, Michel. 2000a. „Nietzsche, genealogia, historia”. W: TENŻE, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, 113–135. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FOUCAULT, Michel. 2000b. „Seksualność i władza”. W: TENŻE, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, 201–218. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FOUCAULT, Michel. 2010. *Historia seksualności*. T. 1–3. Przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- JOHNSON, Paul. 1993. *Historia chrześcijaństwa*. Przeł. Leszek Engelking. Gdańsk: Atext.
- MINOIS, Georges. 2019. *Historia ateizmu*. Przeł. Wanda Klenczon. Warszawa: Aletheia.
- NIETZSCHE, Fryderyk. 2000. *Antychrześcijanin: przekleństwo chrześcijaństwa*. Przeł. Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
- ROSZYK, Maksymilian. 2020. *Religia jako praktyka. Ludwika Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Sorena Kierkegaarda i Lwa Tołstoja*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- RYRIE, Alec. 2019. *Unbelievers: An Emotional History of Doubt*. London: Harper Collins.
- SPENGLER, Oswald. 2001. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przeł. Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo KR.