

Demon historii

Paweł Grad

Także dawni chrześcijanie wiedzieli bardzo dokładnie, że świat jest rządzony przez demony i że kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi”¹ – to zdanie, które przeczytać możemy w słynnym tekście jednego z najważniejszych autorów zajmujących się problemem sekularyzacji, bardzo precyzyjnie wskazuje na jedno z węzłowych miejsc w problematycznym splocie religii i polityki. Gorliwość wielu spośród reformatorów, którzy chcieli radykalnego oddzielenia sfery świeckiej i religijnej w celu zachowania czystości wiary, brała się właśnie ze świadomości demoniczności, jaka włada polityką. W ich oczach prawość jest czymś rzadkim i rodzi się w sercu – powszechna, to znaczy polityczna, jest nieprawość i gwałt, zaś państwa istnieją po to, by bronić swoich mieszkańców, lecz czynią to na prawach *władcy tego świata*.

Z polityki zrodziła się też nauka historii. Historia to *res gestae*, czyny wykonane między ludźmi, działania śmiertelnych, którzy żyją w czasie². Historia jest zawsze polityczna. Skoro zaś polityka jest rzeczywistością demoniczną, to w równej mierze będzie nią historia.

Wypieranie tradycji przez świadomość historyczną można uznać za jeden z fundamentalnych procesów nowoczesności. Oparta o gest, nawyk i cielesne powtórzenie tradycja w warunkach niekontrolowanego rozpadu praktyk (efekt uboczny modernizacji) ulega zniesieniu i ustępuje świadomości historycznej, czyli pamięci o porzuconych praktykach i przedmiotach przeszłości. Praktyka rozchodzi się tutaj z wiedzą: ta ostatnia dotyczy również tego, co już niepraktykowane i nieobecne. Świadomość historyczna pojawia się jako kompensacja tej straty poniesionej w procesie modernizacji. „Postęp” i zmiana oddalają każde pokolenie

¹ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie* [w:] tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Poznań 2011, s. 313-314.

² Zob. esej Hannah Arendt: *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna* [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 49-76.

nowoczesnych od swoich ojców, pozostawiając dzieciom tylko „pamięć”. Współczesny powrót do przeszłości w postaci „kultury pamięci” nie jest postmodernistyczną reakcją, lecz raczej objawem urefleksyjnienia samej nowoczesności.

Dlatego nie jest przypadkiem, że znana i często powtarzana opowieść o sekularyzacji, czyli rozpadzie praktyk religijnych, rozgrywa się zawsze między bohaterami, którymi są polityka, religia oraz świadomość historyczna. *Saeculum* to przecież określenie odnoszące się do czasu, oznaczające ni mniej ni więcej, tylko *czas świecki*. Specyfika nowoczesnej roli *saeculum* polegałaby na tym, że stało się kształtem naszych czasów w ogóle, to znaczy naszą epoką, epoką świecką³. Historia – doświadczenie czasu jako zmiany wywołanej ludzkim działaniem – zastępuje tradycję – doświadczenie czasu jako stabilnego kontinuum, którego spójność reprodukowana jest przez tożsamość praktyk społecznych.

Dlatego twierdzę, że świadomość historyczna jest co do swojej istoty sprzeczna z myśleniem w kategoriach tradycji. Uzasadnieniem tej tezy może być historyczna genealogia pojęć: odkrycie historii jest odkryciem autonomicznej sfery ludzkich, zmiennych działań, których groza potrafi przybrać demoniczny charakter. Genealogię tę przedstawiam niżej.

Królestwo pośród nas

Państwo boże i państwo ziemskie – obrazy, które wprowadzone w chrześcijańską świadomość przez św. Augustyna już nigdy jej nie opuściły – zostały przeciwstawione sobie przez ich autora z powodu kryzysu *politycznego*, jaki przeżył Kościół. Kryzys ten spadł na niego, kiedy już opuściwszy katakumby zaczął wiązać swoje pragnienia z pomyślnością, którą zapewniło mu Cesarstwo. Splądrowanie Wiecznego Miasta w 410 r. przez Alaryka znaczyło dla ówczesnych cywilizowanych (przypomnijmy sobie, że słowo to pochodzi od łacińskiego *civitas*) postawienie pod znakiem zapytania dotychczasowego polityczno-religijnego *status quo*. Kryzys polityczności i odślonięcie słabości ludzkich dzieł podkopało wiarę w możliwość ostatecznego stopienia w jedno religii i polityki. Było to nauką dla tych, którzy przecież spodziewali się zobaczyć „Miasto zstępujące od Boga”; nauczyło ich, by nie pokładali ufności w księżętach⁴. Mimo tej separacji, dla św. Augustyna oba te

³ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

⁴ Tym wczesnym chrześcijańskim *progresistom* poświęcony jest klasyczny esej T. E. Mommsena, *St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God*, „Journal History of Ideas” 12 (1951) 3, s. 346-374.

państwa wciąż współistniały, to znaczy mogły się stykać, sama zaś wspólnota pielgrzymujących wiernych myślana była za pomocą metafory politycznej: jako *civitas Dei*.

Paradoksalnie zgodnie z tym duchem, a nie przeciw niemu, podążyła teologia polityczna dojrzałego średniowiecza⁵. Namaszczony świętymi olejami – jak kapłani – koronowany władca miał nie tylko chronić swój lud, lecz również prowadzić go ku zbawieniu. Państwo boże przebywało na ziemi – nie w tym rzecz jasna sensie, że Pan przyszedł ponownie, zaś ludzie średniowiecza uznali, że nastąpiło panowanie Boga, ale w znaczeniu, które wyprowadzić możemy z augustiańskiego rozróżnienia. Porządek polityczny był symbolicznie całkowicie podporządkowany religijnemu i wyrażał go. Ryt namaszczenia i ideologia władzy, którą posługiwali się europejscy królowie począwszy od Pepina, skonstruowane zostały na podstawie obrazów zaczerpniętych z Pisma, z historii władców panujących nad Izraelem. Zapożyczona z biblijnego judaizmu, którego teologia jest w sposób istotny polityczna, średniowieczna ideologia władzy opierała się na idei reprezentacji władzy Boga nad jego ludem, zogniskowanej w osobie króla.

Wyniesienie natury za pomocą łaski oraz zakorzenienie idei politycznego działania się w wieczności były dwoma stronami tego samego fenomenu. Za niezrozumiałym dziś dla wielu mariażu religii i polityki stało zasadniczo odmienne od naszego wyobrażenie o możliwości współpracy natury z łaską i miejscu realizacji ich wspólnego dzieła. Przerażenie, a w jego konsekwencji odraza wobec polityki, pojawiło się wtedy, gdy okazało się, że wyobrażenie to może zostać boleśnie zweryfikowane przez historię.

Historia zbrodni

Gdyby bowiem tego (świeckiej władzy miecza – P. G.) nie było, i ponieważ cały świat jest zły i między tysiącami jest może jeden prawdziwy chrześcijanin, (wówczas) pożarłby jeden drugiego, tak że nikt nie uchowałby żony czy dziecka, nie mógłby się wyżywić ani Bogu służyć, aż cały świat stałby się pustynią. Dlatego Bóg ustanowił te dwa porządki: duchowy, który przez Ducha Świętego czyni chrześcijan i bogobojnych ludzi oraz świecki, który po-

⁵ By wskazać na kilka, być może najbardziej pasjonujących i znanych, przykładów z publikacji na temat tego zagadnienia w interesującym nas tu aspekcie: E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 36-71; tenże, *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, „The Harvard Theological Review”, 48 (1955) 1, s. 65-91; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przeł. J.-M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 87 i nn.

⁶ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, przeł.

M. Hinz [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, tłum. różni, Bielsko-Biała 2009, s. 184.

wstrzymuje niechrześcijan i złych, tak że wbrew swej woli muszą zewnętrznie zachować całkowity spokój⁶.

Ponad tysiąc sto lat po najeździe Wizygotów, który skłonił św. Augustyna do refleksji nad stosunkiem jego świętego Kościoła do państw tej ziemi, augustiański mnich Luter stwierdził, że oto na oczach jego Rzym upadł – tym razem duchowo. Zło wtargnęło tam, gdzie znajdować się miała ostoja świętości, papież zaś okazał się Antychrystem. Kryzys polityczny – dotyczył przecież całej wspólnoty – a zarazem kryzys religii był tak wielki, że augustianin zdecydował się powtórzyć – tym razem dużo radykalniej – gest biskupa Hippony. Rozdzielił to, co święte i to, co świeckie oddzielając nie dwa państwa, lecz przenosząc wiarę całkowicie poza politykę i historię: do serca nielicznych sprawiedliwych. Odtąd religia w polityce zyskiwała artykulację tylko jako wyraz wewnętrznej wiary, zaś zadaniem książąt – w których dopiero teraz można złożyć było ufność – stała się ochrona chrześcijan, nie zaś prowadzenie ich ku zbawieniu. To odkrycie o daleko idących konsekwencjach zarówno dla polityki, jak i historii było *de facto* – być może jak wszystko co istotne w dziele Lutera – przemianą wyobrażenia na temat relacji między naturą i łaską. W świadomość ludzi tamtej epoki poczucie oddzielenia ich upadłego stanu od świętości Boga wtargnęło z wielką mocą. Obcowanie ze świętością – a zatem też uczestnictwo w tym, co wieczne – choć pozostało celem pragnień, przesunęło się w ostateczną perspektywę zbawienia. Próba odnajdywania w widzialnych rzeczach obecności niewidzialnej łaski zaczęła uchodzić za znamię bałwochwalstwa. Tak pojęta sekularyzacja postrzegana była jako oczyszczenie: sprzedaż światu dóbr doczesnych, która miała pozostawić człowieka nagim przed Bogiem. Proces ten nie ominął i władców oraz polityki.

Zarysowany tu obraz kondycji ludzkiej i jej relacji wobec Boga ustanowił warunki możliwości nowoczesnej nauki historii. Kiedy ludzkie działania i bieg spraw tego świata odsłaniają się w całej swojej nędzy, nie mamy powodu postrzegać poprzedzających nas pokoleń jako ucieleśniających wieczne wzory w swych działaniach i instytucjach. Historia nie może być już przedmiotem wiary⁷, bowiem stanowi ona historię zbrodni: nie wierzy się tym, którzy

⁷ Por. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 2009.

nie są tego godni z powodu swojej nikczemności. Krytycyzm badaczy źródeł jest w tym sensie pochodną podejrzliwości kaznodziej tropiących ludzkie występki. Tak oto między gorliwymi reformatorami a Wolterem, apostołem oświecenia i zwiastunem nowoczesnej historii powszechnej, prowadzi – ponad wszelkimi różnicami, zwłaszcza zaś przedmiotem ich wiary – łącząca ich linia, której kierunek odczytać możemy ze zdania tego ostatniego: „W istocie, historia ludzka jest jedynie obrazem zbrodni i nieszczęść”⁸.

Wiatr od raj

Przesunięcie środka ciężkości życia wiary w kierunku wnętrza i powolne opuszczanie polityki i historii przez religię stanowią tylko jedną stronę tego procesu, którego wewnętrzna ambiwalencja niepokojąco przypomina dwuznaczność, z jaką działa pokusa. Drugą stroną jest konsekwencja, jaką niesie dla samorozumienia chrześcijaństwa świadomość historyczna zrodzona z tej reformy.

Reinhart Koselleck, analizując problem nowoczesnego „przyspieszenia historii”, wprowadza dwie kategorie pozwalające nam zrozumieć to janusowe oblicze nowożytnego procesu uhistorycznienia człowieka. Są to pojęcia „przestrzeni doświadczenia” i „horyzontu oczekiwania”⁹. Obie opisują strukturę społecznego rozumienia czasu. To pierwsze stosuje się do obszaru doświadczeń odnoszących się do naszego obecnego położenia i poprzedzających je uwarunkowań. W przestrzeni doświadczenia mieści się nasz stosunek do aktualnej sytuacji kulturowej i politycznej; to w niej dociera do nas przekaz o poprzedzającej nas tradycji. Drugie pojęcie odnosi się do projektów naszych przyszłych działań, które to projekty formułujemy na podstawie naszego doświadczenia i pragnień. Oczekiwania tworzą wciąż obecny w zasięgu wzroku horyzont, ku któremu zmierzamy. W sytuacji stabilności historycznej, pomimo pewnego napięcia, oba te elementy doświadczenia czasu pozostają w harmonii. W momencie kryzysu przestrzeń doświadczenia radykalnie się kurczy lub to, co w niej istnieje, nie pozwala się utrzymać. W związku z tym horyzont oczekiwania rozszerza się, oddala i tym usilniej wzywa ku zmianie.

Kryzys religijno-polityczny wczesnej nowożytności, który opisaliśmy wyżej, daje się opisać za pomocą tych dwóch kategorii. Dzięki reformacji ruszyła historia. Zerwanie na planie instytucjonalnym

⁸ Wolter, *Prostaczek*

[w:] tenże, *Powiastrki filozoficzne*, przeł.

T. Żeleński (Boy), Warszawa

1984, s. 202; w sprawie

Woltera jako ojca historii

zsekularyzowanej

zob. E. Voegelin, *Od*

oświecenia do rewolucji,

przeł. Ł. Pawłowski,

Warszawa 2011, s. 13-56;

o narodzinach krytyki

historycznej i reformacji

zob. K. Pomian, *Przeszłość*

jako przedmiot wiedzy,

Warszawa 2010, s. 81 i nn.

⁹ Zob. R. Koselleck,

„*Przestrzeń doświadczenia*”

i „horyzont oczekiwania” –

dwie kategorie historyczne

[w:] R. Koselleck,

Semantyka historyczna,

przeł. W. Kunicki, Poznań

2001, s. 359-388.

– to znaczy politycznym – nie tylko ustanowiło warunek możliwości historycznego odniesienia się do przeszłości, ale oczyściło przestrzeń między doświadczeniem a horyzontem oczekiwań. Teraz można było wyruszyć ku niemu, budując nowy ład. Doświadczenie zmiany stało się doświadczeniem pokoleniowym. Raz przełamany horyzont oczekiwania nie dał się scalić, a ruszone z miejsca dzieje już tylko nabierały tempa, by z czasem odrywać swoje cele od pierwotnie religijnych motywacji. Europa zaczęła samą siebie rozumieć przez pojęcie zmiany oraz postrzegać przez pryzmat historii – historii, którą wcześniej uznawała za upadłą i rządzoną przez demony¹⁰. Ta nowa nauka rodzącej się nowoczesności, która umożliwiła jej wgląd w przeszłość – przeszłość utraconą a zarazem konstytuującą ją jako epokę – unfundowana została na podważeniu charakteru dziejów i polityki jako miejsca doświadczenia świętości. Tym samym rezerwuar historii, z którego siłę czerpać będą przyszłe pokolenia w rewolcie przeciw zsekularyzowanej, nowoczesnej rzeczywistości, okazuje się być zanieczyszczonym źródłem. Uдостаępnia on religijne symbole, lecz zarazem niejednokrotnie przy ich wydobyciu odbiera im sakralny charakter.

Na tym polega kusicielska moc i demoniczne oblicze historii. Najpierw z pobudek religijnych każe wierze opuścić politykę i dzieje, by dotrzeć do tego, co istotnie związane z chrześcijańskim powołaniem. Następnie dzięki radykalności dokonujących się przemian nie pozwala człowiekowi pomyśleć o sobie inaczej niż jako o historycznym – to znaczy pozostającym we władzy tego świata, oddalonym od Boga. Pewien znany cytat, choć najczęściej przytaczany z innym zamiarem i w nieco innym kontekście, zdaje się tu trafiać w sedno fenomenu historii:

Tak musi wyglądać anioł (demon? Tak nazywają te istoty Grecy – P. G.) historii. Zwrócił swe oblicze ku przeszłości i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od rajy wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem¹¹. ■

¹⁰ W tej kwestii wiele wyjaśnia inna praca Kosellecka: „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć nielu* [w:] tenże, *Semantyka historyczna*, wyd. cyt., s. 305 i nn.

¹¹ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, tłum. Krystyna Krzemieniowa i inni, Poznań 1996, s. 418.