

# DEMONICZNE ŹRÓDŁA NAUK SPOŁECZNYCH

Michał Łuczewski

Nowoczesne nauki społeczne nie zrodziły się wtedy, gdy zapomnieliśmy o Bogu, lecz wtedy, gdy zapomnieliśmy o szatanie<sup>1</sup>. Represja szatana była niezbędna, aby nauki społeczne w ogóle mogły powstać, to znaczy – aby mógł powstać właściwy im przedmiot, cel i metoda.

## /// Kod, Bóg, szatan

Każdy funkcjonalny system kulturowy – tj. taki, który (a) posiada własną tożsamość, (b) interpretuje rzeczywistość i (c) daje wskazówki do działania – operuje binarnym kodem, pozwalającym oddzielić to, co do niego należy, od tego, co do niego nie należy<sup>2</sup>.

Dla nauki, która jest jednym z najbardziej skutecznych systemów kulturowych, takim kodem jest prawda–fałsz, przy czym zmierza ona za każdym razem do dokonywania selekcji prawdy i deselekcji fałszu. Przy użyciu tego kodu nauka tworzy własną tożsamość, a jednocześnie

---

<sup>1</sup> Pierwotną inspirację tego tekstu stanowiła koncepcja demonologii politycznej autorstwa Z. Stawrowskiego (2008). Po raz pierwszy tezy dotyczące związku demonologii i socjologii, które na jej podstawie sformułowałem, przedstawiłem na seminarium Instytutu Socjologii, gdzie spotkały się z bardzo wnikliwą krytyką. Następnie przeformulowałem je tak, by pokazać związek demonologii i nowoczesności (Łuczewski 2009), z drugiej zaś strony zdecydowałem się uczynić zadość głosom krytycznym, co doprowadziło do całkowitej rewizji pierwotnego tekstu. Mam nadzieję, że obecna wersja będzie dla moich krytyków najlepszym wyrazem wdzięczności. W sposób szczególny chciałbym podziękować: A. Gendziłowi, M. Kurowskiemu i P. Marczewskiemu. Oczywiście, odpowiedzialność za głoszone tu tezy ponoszę jedynie ja sam.

<sup>2</sup> Formułując powyższą teorię, opieram się na koncepcji systemu kulturowego C. Geertz (2005: 81–125) jako modelu rzeczywistości (*model of*) i modelu dla rzeczywistości (*model for*; modelu przekształcenia rzeczywistości), który odnosił ją tak do sztuki, myśli potocznej, religii, jak i ideologii czy nauki. Korzystam także z teorii kodu binarnego, którą równolegle rozwijała antropologia strukturalna (Levi-Strauss 1970), semiotyka (Lotman 2002), socjologia systemów (Luhmann 1998) i socjologia kulturowa (Alexander 2001, Halas 2001). Z kolei inspirację i narzędzia do badania transformacji dogmatyki religijnej czerpię od N. Luhmanna (1998), Roberta Spaemanna (Spaemann i Löw 2008), E. Halasa (2001) i z interpretatywnej teorii ruchów społecznych (Snow i Benford 2000). W ostatecznym rachunku więc konstruowana przeze mnie teoria opiera się na zbiorze eklektycznych przesłanek. Nie będę jednak konstruował jej formalnego uzasadnienia. Powinien nim być oparty na niej wywód.

wyjaśnia, opisuje i definiuje rzeczywistość, generując odpowiednie programy badawcze, które formułują procedury prawidłowego wyjaśniania, opisywania i definiowania.

Bardziej skomplikowanie przedstawia się kwestia binarnego kodu w religii. Religia bowiem jest zjawiskiem, które trudno zdefiniować (Piwowarski 1984), a w konsekwencji można mówić o wielu właściwych jej kodach, takich jak na przykład: *sacrum–profanum* (Durkheim 1990, Eliade 2007), immanentny–transcendentny (Robertson 1984, Luhmann 2000), wiara–niewiara (zob. Luhmann 1998), zbawiony–potępiony (Beyer 2006), Bóg–szatan (Ossowski 1967: 51-56), a także piekło–niebo (Łotman 2002, Zalizniak i inni 1975: 79), prawda–fałsz (zob. Rzymowska 2002) oraz moralny–niemoralny (Zalizniak i inni 1975: 79, Malinowski 1984).

Nie rozstrzygnę tutaj tego, który z tych kodów jest podstawowy. Najbezpieczniej jest po prostu założyć, że religia operuje nimi wszystkimi naraz, co być może świadczy o jej specyficznym statusie pośród innych systemów kulturowych. Tę okoliczność można traktować albo jako oznakę braku specjalizacji religii, albo jako jej potencjalną przewagę nad innymi systemami społecznymi (zob. Luhmann 1998). Niezależnie jednak od tego, jaka będzie nasza ocena, będziemy musieli zmierzyć się z podstawowym faktem, że religia jest zjawiskiem wielowymiarowym, którego nie da się zamknąć w pojedynczej pojęciowej dychotomii.

Moim celem nie jest zatem opowiadać się za którąś z teorii religii, chciałbym za to zwrócić szczególną uwagę na dychotomię Bóg–s z a t a n i szerzej: boskie–demoniczne, której fundamentalne znaczenie jest niedoceniane – i to nie tylko w kontekście rozwoju nowożytnej nauki (zob. np. Becker i Barnes 1964, Berger i Berger 1972, Szacki 2002), ale także religii jako takiej (zob. Girard 2002: 162, Kościelniak 2003: 188–193, Russell 1986: 306–307). Wydaje się, że zwłaszcza socjologowie mają skłonność do niedostrzegania wagi problematyki demonologicznej (zob. Girard 2002: 12, Ratzinger 1986: 124).

Kluczowe znaczenie tego kodu jest oczywiste we wczesnej teologii chrześcijańskiej, w opozycji do której, a jednocześnie we współpracy z którą rodziła się nowożytna nauka (zob. Grant 2005). Jak zauważył Talcott Parsons (1984: 156),

mimo ujawnienia się konfliktu między nauką i religią, tylko w świecie zachodnim sama nauka rozwinęła się rzeczywiście w bardzo wysokim stopniu. [...] Nauka jest bez wątpienia w pełni prawowitym dzieckiem chrześcijaństwa (które jest jednak tylko jednym z rodziców).

Choć demoniczne figury zła są czymś uniwersalnym w kulturze ludzkiej (Kolakowski 1984: 174–193, Ricoeur 1992) i choć demonologia zajęła poczesne miejsce w Starym Testamencie, to dopiero Nowy Testament

przyniósł systematyczną doktrynę dotyczącą zła osobowego (Kolakowski 1984: 177–187; Kościelniak 2003). Operowanie kodem Bóg–szatan nie oznacza tu w żadnym razie dualizmu (Runciman 1996; Rousseau 1988). Teologia chrześcijańska nie stawia szatana na równi z Bogiem, który wszakże jest stwórcą wszystkich rzeczy, w tym i złych duchów. Oznacza to jednak, że szatan odgrywa w teologii chrześcijańskiej ważną funkcję. I to do tego stopnia, że teologia chrześcijańska pozbawiona „szatana” przestałaby być teologią chrześcijańską (Jan Paweł II 2009, Kolakowski 1984: 185–187, Ratzinger 1986: 117–134).

Przyjrzyjmy się bliżej roli demonów w dogmatyce chrześcijańskiej. Schematycznie rzecz biorąc, możemy wyodrębnić następujące, powiązane ze sobą jej wymiary: (a) ontologię (odpowiedź na pytanie: co istnieje?), (b) epistemologię (czym jest poznanie? jaki jest cel poznania? co możemy poznać?) i (c) metodologię (jak możemy poznawać?). Podczas gdy dwa pierwsze wymiary tworzą „model rzeczywistości”, wymiar ostatni jest „modelem dla rzeczywistości”. Na każdym z nich teologia rozwija kod binarny Bóg–szatan. Podstawowy jest tutaj poziom ontologii, który korzysta także z kodów: transcendentja i sacrum (Bóg i szatan należą do rzeczywistości transcendentnej i sakralnej), prawda–fałsz (Bóg reprezentuje prawdę, a szatan–fałsz), moralność–niemoralność (Bóg jest dobry, szatan – zły). Ten podstawowy kod przeniesiony na poziom epistemologii oznacza, że celem ludzkiego poznania może być albo Bóg, albo szatan, przy czym oczywiście chrześcijaństwo dokonuje selekcji Boga i deselekcji szatana. Na tym poziomie znajdują się także kody: immanencja, sacrum–profanum (poznanie powinno przekraczać sferę immanencji i profanum, by prowadzić do Boga), wiara–niewiara (żeby poznać Boga, trzeba w Niego wierzyć), zbawieni–potępieni (ci, którzy zbliżają się do Boga, są zbawieni, ci, którzy zwracają się do szatana, potępieni), moralność–niemoralność (poznanie powinno wieść do dobra, a nie do zła). Wreszcie, kod Bóg–szatan przeniesiony na poziom metodologii oznacza, że człowiek, dążąc do Boga, może być zwodzony przez szatana i w związku z tym, aby tego uniknąć, musi korzystać ze specjalnych praktyk moralno-religijnych, które można określić za Foucault (2000: 247–275) jako „techniki siebie”. Tutaj w grę ponownie wchodzi kod moralność–niemoralność oraz wiara–niewiara (tylko ci, którzy są moralni i nawracają się, mogą wejść na ścieżkę poznania Boga).

Opierając się na powyższych rozróżnieniach, możemy stwierdzić, że w światopoglądzie chrześcijańskim demony pełniły potrójną funkcję. Po pierwsze, poprzez powiązanie z Bogiem tworzyły binarny kod, który razem z innymi kodami binarnymi współkonstituował tożsamość i jedność systemu kulturowego religii (ontologia); po drugie ich istnienie wyjaśniało, dlaczego poznanie człowieka nie osiąga swego celu

(epistemologia), a po trzecie dła czego poznanie, nawet dążące do swego celu, jest niedoskonałe (metodologia).

Patrząc od strony nauki i jej binarnego kodu prawda–fałsz, demony stanowiły wyzwanie tak dla jej epistemologii, jak i dla metodologii. Z jednej strony, skoro jedynie Bóg jest Prawdą, teologia mogła zinterpretować działalność naukową i przyświecające jej cele jako demoniczne (nieprawdziwe, niemoralne, związane z immanencją i profanum, wiodące do piekła i potępienia) i tym samym dokonać ich deselekcji. Z drugiej zaś strony, nawet jeśli teologia zaakceptowałaby cele nauki (uznając je za zgodne z wolą Boga), to przed tą ostatnią stale pojawiała się widmo sceptycyzmu. Demony bowiem grożą nieustannie, że nauka, realizując swoje cele, ulega złudzeniom, że w obliczu złośliwego ducha jej metody są nieskuteczne.

Ten fundamentalny kłopot nauki z szatanem możemy ująć także w języku teorii systemów Niklasa Luhmanna. Każdy funkcjonalny system dla zachowania własnej tożsamości potrzebuje teorii samego siebie, która określi kluczowy dla niego kod binarny (dla religii taką teorią jest teologia). Dzięki takiej teorii może obserwować sam siebie (teologia określa, co należy do religii i co do niej nie należy). Dla rozwoju systemu naukowego szatan stanowi przeszkodę, gdyż z definicji jest obserwatorem wyższego rzędu niż teoria nauki – to znaczy zawsze widzi to, czego nie widzi teoria. Z tego paradoksu teoria może wyjść jedynie w ten sposób, że będzie starała się spojrzeć na siebie z punktu widzenia szatana. Problem polega jednak na tym, że szatan jako istota bardziej inteligentna niż człowiek może wspiąć się na jeszcze wyższy poziom. Prowadzi to do nieskończonego regresu, który uniemożliwia uprawianie samej nauki. Zamiast bowiem skupić się na praktyce badawczej, teoria nauki musi nieustannie ugruntowywać sam sens uprawiania nauki (zob. Sojak 2004: 81–96).

### **/// Transformacja teologii**

Pora wreszcie sformułować kluczową tezę: rozwój nauki nie wymagał całościowej dekonstrukcji chrześcijańskiej teologii, lecz jej specyficznej *t r a n s f o r m a c j i* (Snow i Benford 2000: 623–627). W szczególności nie wymagał upadku wiary w Boga – która, co więcej, jak chcę pokazać, była funkcjonalna wobec nauki – lecz upadku wiary w szatana. Kod Bóg–szatan jest pierwszym kodem, który zostaje uczyniony przez naukę niefunkcjonalnym – dzieje się to jeszcze na długo zanim dekonstrukcji ulegną takie religijne kody, jak immanencja–transcendencja czy sacrum–profanum. Innymi słowy, nauka może rozwijać się, zakładając istnienie sfery transcendentnej i sakralnej, nie będzie się jednak rozwijać, gdy grożą jej demony.

Jeśli z przeciwstawienia Bóg–szatan usuniemy ten ostatni element, teologia automatycznie staje się niefunkcjonalna<sup>3</sup>. Z systemu binarnego przekształca się w system, który operuje jedynie formułą: Bóg. W ten sposób różnica między boskim a demonicznym definiowana przez kod binarny zastąpiona zostaje tautologiami (Bóg jest Bogiem<sup>4</sup>), paradoksami (teologia zamiast obserwować Boga w świecie, zaczyna go definiować. Ale to Bóg powinien określać teologię, a nie odwrotnie) i anomaliami (teologia nie potrafi odpowiedzieć na pytanie o obecność zła: śmierci, cierpienia i grzechu; Ricoeur 1992: 13). Zredukowany kod nie pozwala przeprowadzać granicy między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Co więcej, bez wprowadzenia różnicy niemożliwa staje się obserwacja środowiska i działanie w nim. W konsekwencji teologia nie potrafi konstruować funkcjonalnego modelu rzeczywistości w kategoriach boskie–demoniczne i nie potrafi kierować działaniem, które unikałoby tego, co demoniczne, i dążyłoby do tego, co boskie. W ostatecznym rachunku traci więc swoją tożsamość.

Właśnie tego typu operacja na kodzie religijnym została dokonana na progu nowożytności, w ostatecznym rachunku torując drogę nauce. Represja szatana nie była procesem automatycznym, który przebiegałby na mocy jakichś ogólnych praw sekularyzacji. Była procesem, w który zaangażowane były najwybitniejsze umysły nowych czasów: Machiavelli, Bacon, Kartezjusz i Hobbes. Wszyscy oni korzystali przy tym z takich strategii neutralizacji szatana, jak:

- (a) przemilczanie (pomijanie szatana)<sup>5</sup>;
- (b) anestezja („znieczulanie” szatana, zdejmowanie z niego grozy)<sup>6</sup>;
- (c) metaforyzacja (szatan przestaje być osobowym bytem, a staje się metaforą, obrazem, symbolem)<sup>7</sup>;
- (d) negacja (kwestionowanie istnienia szatana);
- (e) subwersja (odwrócenie znaczenia szatana)<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> R. Sojak (2004: 81–96), opierając się na teorii N. Luhmanna, bardzo dobrze opisuje problemy, na jakie natrafia teoria, która przestaje operować kodem binarnym.

<sup>4</sup> Oczywiście teologia chrześcijańska korzysta nieraz z formuły „Bóg jest Bogiem”, ale nie jest ona tautologią. K. Barth na przykład, reprezentant protestanckiej neoortodoksji, czyniąc tę formułę podstawą swojego systemu, miał w istocie na myśli, że Bóg jest absolutnie inny, jedyny i święty, że z własnej decyzji spotyka człowieka, niezmiennie stoi nad nim i wobec niego jako Pan, Stwórca i Zbawca (Łuczewski 2007).

<sup>5</sup> Tak tłumaczę pojęcie *silencing*, zob. Snow i Benford (2000: 623–627).

<sup>6</sup> Pojęcie „anestezji” zaczerpnąłem od E. Hałas (2001: 316–336), jednocześnie nadając mu inne znaczenie niż autorka.

<sup>7</sup> Na ten proces zwrócił uwagę J. Ratzinger (1986: 122–123) we współczesnej egzegezie katolickiej.

<sup>8</sup> Procesy negacji i odwrócenia opisywane są przez rosyjską semiotykę kulturową (Rojek 2009: 23–49).

Zastosowanie tych strategii wobec teologii miało dwie podstawowe konsekwencje dla rodzącej się nauki. Po pierwsze, dogmatyka chrześcijańska straciła możliwość interpretacji systemu kulturowego nauki i formułowania względem niego zasad działania. Odtąd nauka nie musiała brać już pod uwagę, że może być interpretowana z innej niż jej własna perspektywy. Tym samym zaś otwarła się droga dla jej postępującej specjalizacji. Po drugie, likwidując relację pomiędzy symbolem Boga a szatana, przeobrażeniu uległo również znaczenie Boga (Bóg jest Bogiem, którego definiuje teologia). W takiej sytuacji stał się On elementem, z którym można było swobodnie łączyć inne elementy bez obawy, że wchodziłyby one w konflikt z elementami demonicznymi, a Bóg stałby się kategorią heteronomiczną. Oznaczało to także, że symbol Boga mógł zostać użyty w sposób instrumentalny do legitymizacji systemu naukowego.

### /// Neoplatonizm

W wiekach średnich dominującą teologią był chrześcijański neoplatonizm (Beierwaltes 2003: 18, Louth 1997: 164, Gilson 1987: 8889, Pieper 2000: 125). To właśnie z niego zaczęła się wyodrębniać nauka. Właściwe mu założenie ontologiczne było następujące: istnieje ciągłość pomiędzy człowiekiem, społeczeństwem, kosmosem, demonami, aniołami i Bogiem; istnieje „wielki łańcuch bytu”, łączący harmonijnie wszystkie elementy wszechświata. Po drugie, neoplatonizm dowodził, że *p o z n a n i e* ma naturę teleologiczną i polega na przechodzeniu od antropologii i kosmologii do teologii, a więc jest rodzajem nieustannego *w z n o s z e n i a* się człowieka do Boga (zob. Spaemann i Low 2008). Po trzecie, głosił, że metoda poznania to stopniowe oczyszczanie duszy, które wymaga „technik siebie”, a także – współudziału Bożej łaski (Beierwaltes 2003, Waśkiewicz 2008: 109–111).

Wszystkie te poziomy były ze sobą ściśle związane, tworząc swoistą jedność, której podstawą było ontologiczne założenie o istnieniu Transcendencji. Filozofowie średniowieczni bowiem zawsze rozważali człowieka ze względu na Boga (Gilson 1958: 211) i podzielali fundamentalne przekonanie o jego związku z całością naturalnego poznania i bytu (Pieper 2000: 158). Kosmologia, antropologia i teologia nie stanowiły odrębnych dyscyplin, lecz tworzyły jednolity światopogląd (Wildiers 1987: 80–80). W tej perspektywie było jasne, że ponieważ świat empiryczny jest przeniknięty przez Boga, poznanie jest jednocześnie Jego poznaniem i odwróceniem się od szatana; ponieważ poznanie świata empirycznego wiedzie do Boga, ma ono charakter religijny i moralny. Chrześcijaństwo utożsamiano z racjonalnością, a rozum i wiara, *logos* i *pistis* nie były sobie przeciwstawiane. „Ojcowie Kościoła zasadniczo uznają, że Chrystus jest wcielonym *Logosem*,

a Jego objawienie – pełnią objawienia tego, co Racjonalne, że Rozum zamieszkał «pośród nas». Ich stanowisko można zawrzeć w prostej konstatacji – to, co rozumne, jest u nas” (Mech 2008: 76, 73–143).

W czystej formie tego typu myślenie odnajdziemy w klasycznych pismach Ewagriusza z Pontu i św. Augustyna, którzy stworzyli zręby chrześcijańskiej demonologii<sup>9</sup>.

W teorii poznania Ewagriusz (2006) wskazywał na trzy rodzaje myśli: myśl diabelską, myśl ludzką i myśl anielską<sup>10</sup>. Różnice między nimi rozpatrywał zaś na przykładzie złota. Podczas gdy myśl diabelska dąży do zdobycia danej rzeczy, myśl anielska bada jej naturę i jej duchowe podstawy (Ewagriusz 2006: 22), tj. samego Boga (Ewagriusz 2006: 16). Między obu typami myśli znajduje się zaś myśl ludzka, która wprowadza do umysłu ideę złota, lecz ani nie pożąda złota, ani nie wnika w jego istotę. W każdej chwili jednak może ona przejść albo do myśli diabelskich, jeśli ulegnie nieczystym pobudkom, popędliwym i pożądliwym, powodowanym przez demony (Ewagriusz 2006: 16), albo do myśli anielskich, jeśli zwycięży w niej woła ku lepszemu, pobudzana przez Ducha Świętego (Ewagriusz 2006: 43), który prowadzi nas do Boga (Ewagriusz 2006: 21). Wreszcie, Ewagriusz skonstruował specjalną metodę przechodzenia od myśli diabelskiej do anielskiej. Otóż aby uwolnić się od demonów, nie wolno grzeszyć, należy praktykować żarliwą modlitwę, ascezę (Ewagriusz 2006: 23), oddalać od siebie pamięć złego (Ewagriusz 2006: 53), wystrzegać się demona uwodziciela, tulacza, który odwodzi nas od Boga i sprawia, że stajemy się rozkojarzeni (Ewagriusz 2006: 22). W konsekwencji dusza beznamiętna uwalnia się z ciała, ulatuje poprzez kontemplację wszystkich światów i spoczywa w poznaniu uwielbionej Trójcy (Ewagriusz 2006: 42; zob. też Ewagriusz 2005: 244).

Podczas gdy pisma Ewagriusza wywarły zasadniczy wpływ na rozwój praktyk ascetycznych tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, myśl św. Augustyna wpływała w decydujący sposób na całokształt światopoglądu chrześcijańskiego przez następne tysiąc lat<sup>11</sup>. Zarówno we wczesnym (*Wyznania*), jak i późniejszym okresie swojego rozwoju (*O Trójcy Świętej*) powtarzał on trójdzielny schemat poznania, które rozpoczyna się od wycofania się ze świata zmysłów, skażonego przez szatana, i przechodzi

---

<sup>9</sup> Do tych kluczowych myślicieli należałoby także dodać Pseudo-Dionizego Areopagite, który rozwinął koncepcję hierarchii anielskich, stanowiącą punkt odniesienia dla całego chrześcijańskiego średniowiecza. Kwestia demonów jednak znajdowała się na uboczu jego zainteresowań.

<sup>10</sup> W swych pracach Ewagriusz korzystał z inspiracji platońskich, które na grunt chrześcijański przeschepił Orygenes, pierwszy teolog, który w sposób systematyczny zajął się także zagadnieniem aniołów (Stępień 2006: 248). Więcej o teologii Ewagriusza znaleźć można w dwóch tomach pism ascetycznych (Ewagriusz 1998, 2005) oraz w Nieścior (1997).

<sup>11</sup> Oczywiście, nie sposób inaczej niż schematycznie podsumować w kilku akapitach myśl św. Augustyna. W opisie jego teorii poznania opieram się na Gilson (1953) i Kowalczyk (2007).

w zanurzenie w głąb duszy, aż wreszcie dzięki Bożej łasce wychodzi poza duszę ku iluminacji, ekstazie i kontemplacji Boga.

Inaczej niż Ewagriusz, św. Augustyn spośród „technik siebie” nie zwracał tak bacznej uwagi na praktyki ascetyczne, co na wzbudzanie w sobie miłości Boga. Intelktualne poznanie bowiem było dla niego zawsze ściśle zespolone z miłością. Nie można poznać tego, czego się nie kocha i nie można kochać tego, czego się nie zna. Najlepiej pokazuje to porównanie z aniołami. Podczas gdy anioły kontemplują, tzn. miłują i poznają Boga w doskonały sposób, aniołami upadłymi i ludźmi po grzechu pierworodnym powoduje miłość własna, tj. pycha, która powoduje ograniczenia poznawcze. Poznawanie polega więc na przechodzeniu od myśli skierowanej na siebie (myśli diabelskiej) do myśli skierowanej na Boga (myśli anielskiej). Te intuicje zawarł św. Augustyn w *Państwie Bożym* (2002), w którym pokazał, że podczas gdy *civitas Dei* jest państwem aniołów i chrześcijan, *civitas terrena* ma swój początek w buncie aniołów przeciwko Bogu, grzechu pierworodnym i morderstwie dokonany przez Kaina. *Civitas terrena* jest miastem szatana, które żyje według grzechu, *civitas Dei* – miastem aniołów, które żyje wedle Bożej woli. Chrześcijanin ma obowiązek stać się obywatelem tego drugiego miasta. Tylko wtedy pozna prawdę. „Boże – pisał św. Augustyn w *Soliloquiach* – Ty chciałeś, aby jedynie ludzie czystego serca poznawali prawdę” (św. Augustyn 1999: 240). To samo rozumowanie przeprowadzał przy pomocy pojęć *sapientia* (mądrość: intelektualne poznanie rzeczy wiecznych i połączona z nimi aktywność skierowana na rzeczy wieczne) i *scientia* (wiedza: rozumowe poznanie rzeczy tego świata). O ile mądrość zyskuje „człowiek wewnętrzny” przy pomocy intuicji, o tyle wiedza buduje na „człowieku zewnętrznym”. Mądrość przekracza wiedzę, bo pyta o racje dla poznawalnego świata. Wiedza z kolei może przeszkadzać mądrości, jeśli zamiast być środkiem, staje się celem. Ponieważ zaś naszym celem jest Bóg, św. Augustyn kwestionował niekiedy potrzebę wiedzy jako takiej (Kowalczyk 2007: 31–38).

### /// Scholastyka i hermetyzm

Dominujący neoplatonicki światopogląd był transformowany przez dwa nurty obecne w średniowieczu: tomizm, który był zwięźnięciem późnośredniowiecznej scholastyki, oraz tradycję hermetyczną. Oba nurty jednocześnie przygotowywały grunt pod rozwój myśli nowożytnej i nauki.

Późną scholastykę z neoplatonizmem łączyła ontologia i epistemologia. Scholastycy zakładali bowiem, że świat stanowi harmonię, a byty niższe, cielesne, związane są z bytami wyższymi, duchowymi, aż wreszcie – z Bogiem. Rozwój scholastyki prowadził jednocześnie do rozwoju demonologii, która wychodziła poza powtarzanie tego, co było zawarte w Piśmie i Tradycji,



i coraz częściej opierała się na rozumowej spekulacji (Russell 1986: 160). Podobnie jak w neoplatonizmie, poznanie polegało na wznoszeniu się od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne – do Boga. „Nie może się w nas wypełnić naturalne pragnienie poznania – pisał św. Tomasz (1984) w *Streszczeniu teologii* – dopóki nie poznamy pierwszej przyczyny i to nie w jakikolwiek sposób, ale przez jej istotę. Pierwszą zaś przyczyną jest Bóg” (św. Tomasz 1984: 48).

Różnica pomiędzy św. Tomaszem z Akwinu a neoplatonizmem polegała na metodologii<sup>12</sup>. Św. Tomasz znacznie ograniczał niebezpieczeństwo ingerencji demonów w nasze poznanie, wierzył on bowiem, że istnieją pewne prawdy, które dostępne są wszystkim (Torrell 2005: 62, Humbrecht 2005: 152–153). Poznanie nie wymaga aktywnej walki z demonami, gdyż ludzki rozum został stworzony przez Boga i w związku z tym naturalne światło rozumu ludzkiego powinno spełniać swe funkcje, poznając rzeczywistość. Podczas gdy u św. Augustyna łaska Boża znajduje się niejako na końcu poznania, u św. Tomasza znajduje się ona już u jego początków – w rdzeniu istoty człowieka (Chenu 1997: 70–78). Ponadto św. Tomasz większym zaufaniem niż św. Augustyn darzył świadectwo zmysłów, które jest zawsze pierwszym etapem poznawania prawdy. Do poznania nie trzeba zatem ćwiczeń duchowych, wystarczy użycie zmysłów i rozumu. Dopiero przejście od wiedzy filozoficznej do wiary wymaga udziału woli. Z tego powodu w św. Tomaszu można upatrywać myśliciela, który jako pierwszy wprowadził podział między naturalnym rozumem a ponadnaturalną boskością (Mech 2008: 145–196)<sup>13</sup>.

Innego przeformułowania tradycji neoplatońskiej dokonywał hermetyzm, niezwykle ważny dla rozwoju nauki w epoce nowożytnej (Yates 1972). Ten charakterystyczny nurt dla magiczno-renesansowej wizji świata posiadał zabarwienie bądź bardziej chrześcijańskie, bądź bardziej pogańskie (Beierwaltes 2003: 160). Podobnie jak neoplatonizm zakładał on, że istnieją demony (zob. Ernst 2003: 157–181). Zakładał także, że wszystkie elementy wszechświata są ze sobą powiązane, a ostatecznie prowadzą do Boga (Rossi 1998: 71–72). Różnice między neoplatonizmem a hermetyzmem dotyczyły już jednak poziomu epistemologicznego. Choć magowie

---

<sup>12</sup> Podobnie jak w przypadku św. Augustyna, mój opis teorii poznania św. Tomasza należy traktować jako bardzo skrótowy. W rekonstrukcji jego myśli opieram się na: Gilson 1998: 242–288, Chenu 1997, Torrell 2005, Humbrecht 2005.

<sup>13</sup> Różnice między św. Tomaszem a wcześniejszą tradycją są różnicami nie tyle jakości, ile stopnia. Również św. Augustyn z czasem łagodził swój silny osąd, że ludzie grzeszni nie mogą poznawać rzeczywistości (św. Augustyn 1999: 240, Kowalczyk 2007: 31–38). Z drugiej strony, św. Tomasz zakładał, że poznanie wymaga oprócz inteligencji również czystości, zapалу i uległości (Chenu 1997: 87). Różnice między nimi najlepiej uwidaczniają się nie w tym, co obaj myśliciele mówią, ale w tym, w jaki sposób to czynią.

zgodnie z neoplatonizmem twierdzili, że poznanie wiedzy od człowieka i kosmosu do Boga (Evans 1996: 59), to jednocześnie poznanie Boga miało przelożyć się na tym skuteczniejsze panowanie nad naturą. W tym sensie poznanie Boga przestawało być celem, a stawało się również środkiem. Chrześcijańska teleologia ulegała w ten sposób odwróceniu (zob. Spaemann i Low 2008: 118–120). Dobrze widać to na przykładzie podejścia wyznawców hermetyzmu do złota. Podczas gdy dla Ewagriusza czy św. Augustyna dążenie do posiadania rzeczy materialnych jest znakiem myśli diabelskich, dla magów to właśnie one były obiektem dążeń. Odwrócenie chrześcijańskiej teleologii było możliwe tylko za cenę redefinicji szatana. Z tego względu w tradycji hermetycznej zmniejszała się rola diabła (Russell 1990: 27–28), nastąpiły również pewne przesunięcia na płaszczyźnie metodologicznej. Wyznawcy hermetyzmu twierdzili, że należy oczyszczać swój umysł i napępniać duszę czcią, bojaźnią i wiarą w Boga (Rossi 1998: 77). Jeśli zaś tylko dusza pozbędzie się więzi ciała, powróci do złotego wieku i rozpocznie proces regeneracji (Rossi 1998: 74). Proponowana przez nich metoda miała jednak charakter tajemny i inicjacyjny, a jej wynikiem była niekwestionowana wiedza. W tym sensie hermetyzm oddalał się od chrześcijaństwa w kierunku prądów gnostycznych.

Tomizm i hermetyzm dokonywały następujących transformacji neoplatonizmu. Tomaszowa scholastyka obdarzała większą ufnością zmysły i rozum, co wymagało na poziomie metodologicznym wyciszenia elementów demonicznych. Ta operacja była możliwa, gdyż zakładano, że łaska Boża wspiera ludzkie poznanie od samego początku. Lecz choć punkt wyjścia poznania u św. Tomasza jest inny niż u św. Augustyna, ich punkt dojścia jest ten sam: obaj zdążają do kontemplacji Boga. Hermetyzm natomiast zmieniał punkt dojścia poznania, ogląd Boga miał być bowiem także środkiem do zdobycia tajemnic natury.

W przypadku obu systemów kulturowych demony istniały nadal, ale nie miały już przystępu na poziom metodologii (tomizm) i epistemologii (hermetyzm). Mimo tych ważnych przewartościowań ontologiczny rdzeń światopoglądu neoplatońskiego nie został przelamany. Świat nadal jawił się jako wielki łańcuch bytu, a poznanie nadal polegało na wznoszeniu się od człowieka do Boga. Powstanie nowożytnej nauki wymagało bardziej radykalnej transformacji.

### **/// Machiavelli, czyli koniec teleologii**

Takiej transformacji dokonał Nicollo Machiavelli, który zneutralizował szatana, aby nauka mogła samodzielnie określać swoje cele. Nie bez przyczyny Florentczyk powszechnie bywa uznawany za twórcę nowożytnej myśli społecznej, a jednocześnie za prekursora socjologii (Berger i Berger

1972: 20, Kloskowska 1973, Szacki 2002: 51–53, Voise 1962: 256–268). Stefan Swieżawski (1987) zastanawiał się wręcz, czy jego analizy nie są w ogóle pierwszymi analizami socjologicznymi, gdyż jego twórczość jest „całkowicie nastawiona na problematykę społeczno-polityczną, [i] sprawia wrażenie bardzo realistycznych analiz zastanego stanu rzeczy w życiu społecznym i opartych na tych danych (już jakby socjologicznych) praktycznych wskazań politycznych” (Swieżawski 1987: 182).

Rozpocznijmy od tego, że światopogląd Florentczyka przestał być niezróżnicowaną, spójną jednością<sup>14</sup>. Wypowiadał on się w wielu formach, na różne tematy, niekoniecznie dbając o łączenie swoich poglądów w jeden myślowy system. Miało to określone konsekwencje dla jego demonologii. Otóż o ile w dziełach teoretycznych, zajmujących się naturą rządzenia, takich jak *Książę*, demony nie pojawiają się w ogóle, o tyle w okolicznościowych utworach poświęca demonom wiele miejsca (*Essortazione alla penitenza*, *Canto di Romiti*, *Mandragora*, *O Belfagorze Arcydiabie*; zob. Viroli 2006: 244–245, 306–307).

Na poziomie ontologii zmiany wprowadzone przez Machiavellego nie były z pozoru znaczne. Jeśli skupimy się na *Książcu*, zobaczymy, że przedstawiony tam świat jest światem, który przenika Bóg<sup>15</sup>. Florentczyk nie chciał, by władca zapomniał o Bogu, przeciwnie – pragnął, by poczuł się prawdziwie boskim posłannikiem, ziemskim zbawicielem, mesjaszem. Ufał bowiem, że państwo należy ufundować na władzy charyzmatycznej. Książę nie odniesie zwycięstwa i nie osiągnie swego celu, jeśli najpierw nie zostanie obdarzony boską charyzmą, jeśli najpierw jego cel nie zostanie uświęcony przez Boga (Nederman 1999). Ponieważ władca pozbawiony Bożej łaski byłby bezsilny, nic dziwnego, że jako przykład najdoskonalszego władcy Machiavelli podaje tego, który łaską był obdarzony w najwyższym stopniu: Mojżesza (Gaston 1988). Ze wszystkich innych wybitnych władców, których przywołuje – Romulusa, Cyrusa, Tezeusza – to on posiadał najmoźniejszego Nauczyciela, sam Bóg bowiem kierował jego działalnością. Idealny książę powinien zatem posiadać „duchową moc” Mojżesza (Machiavelli 1994: 112). Tak jak Izrael czekał na mesjasza-króla, tak rozbite narody czekają na nowego władcę.

Nie mam słów na wyrażenie – pisał Machiavelli – z jaką miłością byłby On przyjęty we wszystkich tych krajach, które cierpiały wskutek najazdu cudzoziemców, z jaką żądzą zemsty, z jaką trwałą wiernością, z jaką miłością,

---

<sup>14</sup> Bardzo dobry wstęp do pism Florentczyka i ich różnorodnych interpretacji daje Waśkiewicz (1998).

<sup>15</sup> Najważniejszą pracą na temat religijności Machiavellego jest *Machiavelli in Hell* S. de Grazii (1989). Machiavelli stanowił przykład chrześcijanina, dla którego najważniejsze były nie dogmaty, lecz dobre życie, przed śmiercią wypowiadał się i przyjął ostatnie namaszczenie (zob. Colish 1999: 599, Viroli 2006: 306–307).

z jakimi Izami! Jakież bramy zamknęłyby się przed Nim? Jakież lud odmówiłby Mu posłuszeństwa? Czyja zawiść stanęłaby Mu na drodze?

Żeby być prawdziwym Zbawicielem ludu, książę musi być rzeczywiście zesłany przez Boga, posiadać łaskę Jęgo i Kościoła (Machiavelli 1994: 113).

Najważniejsze zmiany, jakie Machiavelli wprowadził w porównaniu z neoplatońskim światopoglądem, dotyczą epistemologii. Mimo że nie neguje on związku Boga ze światem społecznym, to twierdzi, że ów związek wymyka się ludzkiemu rozumieniu. Mojżesz wydaje się mu tak wybitną postacią, że nie znajduje właściwych słów, aby go opisać. Twierdzi wręcz, że „o Mojżeszu nie powinno się mówić, gdyż był on jedynie wykonawcą poleceń Boskich, jednak zasługuje on na podziw dla tej choćby łaski, która uczyniła go godnym rozmowy z Bogiem” (Machiavelli 1994: 49). Dla Machiavellego najważniejsze było, że Mojżesz nie tylko założył państwo, lecz także – religię, co w jego oczach było największym osiągnięciem danym człowiekowi. Dzięki temu uczynił z Izraela doskonale społeczeństwo, które było zarazem państwem świeckim i boskim. W tym sensie przypominało ono jednak te księstwa kościelne, które są „rządzone przez siły wyższe, niedostępne dla umysłu ludzkiego” (Machiavelli 1994: 67). Celem poznania nie jest więc wzniesienie się do poznania Boga, które pozostaje dla nas niedostępne, lecz poznanie tego, w jaki sposób działają mechanizmy społeczne.

Ponieważ aby zrozumieć społeczeństwo nasza dusza nie musi już odbywać wędrówki do Boga, u Machiavellego metoda poznania traci swój charakter moralny i religijny. Na poziomie metodologii dokonuje on zdecydowanego rozdziału pomiędzy „technikami siebie” a poznaniem. Nie wymaga już ono kształtowania cnoty ani walki z demonami. Potrzeba za to sumiennej obserwacji historii i wyciągania z nich odpowiednich wniosków (Barnes i Becker 1964: 403–412). Co więcej, sama cnota otrzymuje zgoła inne rozumienie niż w chrześcijańskim neoplatonizmie. W słynnym liście do Francesco Vettoriego (1527) stwierdził wprost: „Kocham swe rodzinne miasto bardziej niż mą duszę”. Cnota, *virtu* została w ten sposób upolityczniona. Nie prowadzi ona do zbawienia duszy, lecz do zbawienia państwa. Jest jednoznaczna z politycznym sukcesem, z samym państwem, gdyż praktykować można ją jedynie w państwie, a ono może być stabilne jedynie dzięki politycznej cnocie (Pocock 1975: 156–158).

Dokonując podwójnej transformacji na poziomie metodologii i epistemologii, Machiavelli powtarza transformacje dokonane przez tomizm (metodologia) i przez hermetyzm (epistemologia). Podobnie jak tomiści, ufa w swe zmysły i rozum. Podobnie jak wyznawcy hermetyzmu, zrywa z teleologią poznania, przy czym to zerwanie jest głębsze, gdyż aby poznać świat, nie musimy sięgać Boga, by następnie do świata powracać. Możemy pozostać na poziomie świata, więcej – musimy się do niego

ograniczyć, bo rzeczywistość boska jest niedostępna naszemu umysłowi. W ten sposób Machiavelli rozpoczynając od metodologii i epistemologii odwraca charakterystyczny dla neoplatonizmu schemat myślenia, który rozpoczynał od ontologii.

Ta transformacja była możliwa dzięki temu, że Florentczyk przyznał Bogu ważne miejsce w swej ontologii, a jednocześnie wyeliminował z niej demony. Neutralizacja demonów u Machiavellego przybrała dwie formy: przemilczania i anestezji. O ile przykładu pierwszej strategii dostarczają teoretyczne pisma Florentczyka, o tyle interesujący przykład strategii drugiej możemy odnaleźć w *Canto di Romiti, Mandragorze* i nowelce, której bohaterem jest arcydiabeł Belfagor, będącej notabene bezpośrednią inspiracją dla *Pani Twardowskiej* (Machiavelli 1978).

O ile w świecie *Księcia* szatan się nie pojawia, o tyle „Machia” we własnym życiu z upodobaniem się z niego śmiał (Viroli 2006: 244). Na łożu śmierci miał stwierdzić, „że woli iść do piekła w towarzystwie wielkich ludzi starożytności, aby rozmawiać z nimi o polityce, niż przebywać w niebie z błogosławionymi i świętymi” (Viroli 2006: 307). Współgrało to ze stwierdzeniem, które włożył w usta jednego z bohaterów *Mandragory*: „W najgorszym wypadku umrzesz i pójdziesz do piekła. Tyłu już umarło! I tyłu jest w piekle porządnych ludzi! A ty miałbyś wstydzić się tam pójść?” (Viroli 2006: 245). W podobnym, prześmiewczym duchu twierdził, że „najwłaściwszy sposób dostania się do raju to poznanie drogi do piekła w celu jej uniknięcia” (Viroli 2006: 248) i że jeśli ktoś naprawdę ujrzy diabła, „widzi go z krótszymi rogami i nie aż tak czarnego” (Viroli 2006: 244). Najwięcej miejsca poświęcił znieczulaniu szatana w nowelce o arcydiabie Belfagorze (Machiavelli 1978). Odwołując się do konwencji karnawałowej, typowej dla średniowiecza, autor przedstawia szatana jako kogoś, kogo człowiek najpierw może wykorzystać do swoich celów, a następnie przechytrzyć (zob. Bachtin 1975). Nowela dzieli się na dwie części. W części pierwszej arcydiabeł Belfagor, wysłany przez władcę piekła, Plutona, przybywa na ziemię, aby zobaczyć, czy rzeczywiście – jak twierdzą potępieni – źródłem wszystkich ich grzechów są kobiety. W tym celu przybiera ludzką postać Roderiga de Castiglia, który żeni się z Onestą, zubożałą szlachcianką ze znamienitej rodziny Donati. Jego życie bardzo szybko zmienia się w koszmar, a on sam po wielu perypetiach ucieka przed swoją żoną do... piekła. W ludowej konwencji kultury śmiechu Machiavelli zdejmuje z diabła całą groźbę. Piekło zamienia się w karnawałowe przedstawienie. Z jednej strony antyczni bogowie zostają sprowadzeni do rzędu nieporadnych diabłów, a z drugiej – same diabły z ucieleśnienia zła stają się ucieleśnieniem ambiwalencji. Zły duch zostaje zdetronizowany z pozycji księcia tego świata do pozycji bojaźliwego męża, który ucieka przed

despotyczną kobietą (Bachtin 1975: 524, 530, 533, 537). W ten sposób demonologia oficjalnego światopoglądu chrześcijańskiego została u Machiavellego przezwyciężona przez żywioł zabawy (Bachtin 1975: 533–535).

Neutralizując szatana, Machiavelli z jednej strony czyni teologię chrześcijańską nieoperatywną, eliminując ją jako niezależną instancję oceny rzeczywistości politycznej, z drugiej zaś strony – może wykorzystać symbol Boga w sposób instrumentalny dla legitymizacji rzeczywistości politycznej. Neutralizacja demonów prowadzi do tego, że teologiczne kody zbawiony–potępiony oraz moralny–niemoralny tracą swoją transcendentną sankcję, a w konsekwencji mogą być poddane zabiegom transformacji. „Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny – czytamy w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liviusza* – nie wolno się kierować tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nade wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność” (Machiavelli 1994: 253). W kluczowym fragmencie Machiavelli pisze o wymarżonym władcy: „Nie powinien porzucić dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba” (Machiavelli 1994: 88). A zatem to już nie Bóg, lecz ziemski ojczyzna oferuje zbawienie i to nie Bóg, lecz ojczyzna definiuje to, co jest moralne. Bóg może księcia wciąż obdarzać łaską, ale nie może go potępić; może dawać siłę, ale nie może wtrącać w otchłań; wynagradza za dobro, ale nie każe już za zło. Książę może trafić do nieba, ale nie grozi mu piekło.

Dzięki takiemu zabiegowi książę może działać bardziej skutecznie. Książę z wątpliwościami, wyrzutami sumienia, książę, który lękałby się potępienia, nie mógłby być przecież sprawnym władcą. Choć jego cele są bez wątpienia szczytne – zakończenie bratobójczych wojen, przywrócenie pokoju, wygnanie barbarzyńców – to do ich realizacji musi przecież używać środków, które już szczytne nie są. Książę nie może zawahać się przed ich użyciem, gdyż inaczej zostałby pokonany przez tych, którzy okazali się bardziej od niego bezwzględni.

W ten sposób Machiavelli przygotowywał grunt pod rozwój nauk społecznych. Odtąd rozum ludzki mógł skupić się na badaniu świata społecznego bez potrzeby dążenia do Boga i bez obawy o to, że zostanie potępiony. Skoro zaś Bóg przestał być celem ludzkiej myśli, jej cel mógł być swobodnie wybierany. Machiavelli nie chciał przy tym zadowalać się „konstatacją pewnego stanu rzeczy, rezygnując po stoicku z wszelkiej ingerencji w bieg zdarzeń” (Szacki 2002: 51). W jego twórczości nie chodziło jedynie o opisywanie i wyjaśnianie świata społecznego, lecz w ostatecznym rachunku także o to, by go zmienić. Cele, jakie pragnął realizować, nie wywodziły się z tradycyjnej etyki czy religii, lecz ze społeczeństwa. Zapominając o demonach, mógł zacząć mu służyć.

### /// Bacon i Kartezjusz, czyli koniec „technik siebie” i Bożej łaski

W swoich analizach Machiavelli stosował metodę, którą można za Butterfieldem nazwać indukcjonizmem (Szacki 2002: 52). Z obserwacji świata próbował on wywodzić generalizacje, dotyczące prawideł ludzkiego zachowania. Sama metoda nie była jednak przedmiotem jego namysłu. Stosował ją, lecz w sposób bezrefleksyjny i nie zajmował się tym, w jaki sposób ją ulepszyć. Z tego powodu jego wnioski w każdej chwili mogły zostać zakwestionowane. Stąd rozwój nowoczesnej metody naukowej należy łączyć z jego następcami: Francisem Baconem i Kartezjuszem, którzy zneutralizowali szatana, aby zrobić miejsce dla metody naukowej.

Francis Bacon uznawany jest za jednego z ojców nauk społecznych (Berger i Berger 1972: 20, Szacki 2002: 54, Voise 1962: 256–268), nie zrywa jednak z tradycyjną ontologią. Swoje kluczowe dzieło *Z wielkiej odnowy* rozpoczyna modlitwą do Boga. Zadanie przeobrażenia nauk, jakie sobie stawia, należy bowiem rozpoczynać od Niego. „Sprawa – pisał w *Novum Organum* (1955) – o którą chodzi, ze względu na swój wyraźny charakter dobra, niewątpliwie pochodzi od Boga, który jest sprawcą dobra i ojcem światłości” (Bacon 1955: 124). Sam Bacon znany był z tego, że przeciwstawiał się ateizmowi, w tym również pogańskiej wizji wiecznego świata, reprezentowanej choćby przez Machiavellego, która kwestionowała potrzebę istnienia Stwórcy (Rossi 1998: 32–33).

Poważna transformacja teologii chrześcijańskiej zaszła natomiast na poziomie epistemologii. Choć autor twierdził niekiedy, że poznanie powinno wieść do Boga (Bacon 1955: 33), to jasne było, że to, na czym mu zależało, to panowanie człowieka nad przyrodą i zapewnienie trwałego dobrobytu (Bacon 1955: 368). W tej drodze, podobnie jak dla wyznawców hermetyzmu, dużą rolę miała odgrywać także umiejętność zdobywania złota (Bacon 1955: 362; Leśniak 1961: 42). Wbrew chrześcijańskim neoplatonikom, Bóg został tu potraktowany nie jako cel, który uwalnia naszą duszę od tego, co przyziemne, lecz jako środek, który wiedzie do tym skuteczniejszego zapanowania nad materią (Speaman i Low 2008: 118). Bacon zachował bardzo duży szacunek dla hermetyzmu, a mieszkańcom *Nowej Atlantydy* nadal cechy wywodzących się z tej tradycji różokrzyżowców (Yates 2001: 156–169, Rossi 1998: 70–75).

Chociaż epistemologia hermetyzmu i Bacona (1955) była podobna, poważne różnice pojawiły się na poziomie metodologii. Autor *Nowej Atlantydy* określał bowiem hermetyczną metodę jako „próżne magiczne ceremonie” (Bacon 1955: 369) i chciał na jej miejsce stworzyć swoją własną naukową metodę. Szedł on tutaj śladem scholastyki, ufając w siłę zmysłów i rozumu. Więcej, stawiał sobie za cel jeszcze wzmocnić ich powagę (Bacon 1955: 66) i tym samym zwiększyć do nich zaufanie (Bacon 1955: 21). Widać u niego

również wiarę w łaskę Bożą, „Boską dobroć”, jako ostatecznego gwaranta trafności poznania (Bacon 1955: 21, 33). Łaska jednak nie wystarczała. Człowiek bowiem w wyniku grzechu pierworodnego „stoczył się z tronu królewskiego do rzędu stworzeń” (Bacon 1955: 368–369), a jego poznanie stało się niedoskonałe. Źródłem tej niedoskonałości zaś Bacon upatrywał, podobnie jak św. Ewagriusz i św. Augustyn, w „opętaniu zmysłów” (Bacon 1955: 32), w demonach, tj. „zjawach”, „fantomach”, „falszywych bożkach”, które nazywał „idolami”. „Wielka zachodzi różnica – pisał – między idolami umysłu ludzkiego a ideami umysłu boskiego; to jest między jakimiś pustymi urojeniami a prawdziwymi znakami i piętnami wyciśniętymi na stworzeniach stosownie do tego, jakie są naprawdę” (Bacon 1955: 62). Inaczej jednak niż chrześcijańscy neoplatonicy zawieszał pytanie o źródła tych urojeń. Choć sugerował, że przyczyną prawidłowego oglądu rzeczy jest Bóg, nie rozwijał wątku, kto jest przyczyną błędów poznawczych. W konsekwencji demony-idole przechodziły u niego z płaszczyzny ontologicznej na epistemologiczną: nie oznaczały już realnie istniejących bytów, ale złudzenia, którym ulega ludzki umysł. W przypadku takiego przewartościowania znaczenia idoli możemy mówić o zabiegu *metaforyzacji*. Na marginesie dodajmy, że podobnego zabiegu dokonywał Bacon również w krytyce filozofii Arystotelesa, którego z racji na blokowanie przez niego postępu nauki porównywał z Antychrystem i Księciem Oszustów (Rossi 1998: 24).

Skoro niebezpieczeństwa powodowane przez idole są tak poważne, należy zastosować specjalną metodę, która pozwoli ich uniknąć. Tutaj, podobnie jak Machiavelli, Bacon rozdziela „techniki siebie” od technik poznania rzeczywistości empirycznej, które mają charakter nie moralno-religijny, lecz ściśle intelektualny. Paradoksalnie jednak do opisu owego procesu zastosował metaforykę charakterystyczną dla chrześcijaństwa.

Otóż poznanie, według niego, miało polegać na stopniowym *oczyszczeniu umysłu*, przechodzącego poprzez krytykę systemów filozoficznych, sposobów dowodzenia i wrodzonych ograniczeń poznawczych (Bacon 1955: 33). Następnie dzięki opracowanej przez Bacona wczesnej koncepcji indukcji i eksperymentów rozum człowieka miał stopniowo przechodzić „z ciemności rzeczy do jasności” (Bacon 1955: 62). Ostateczna iluminacja nie była tutaj już dziełem Boga, lecz natury. Bacon poszedł jeszcze o krok dalej i sugerował, że przy pomocy rozwoju nauki i stopniowego opanowania przyrody, nastanie na ziemi nie tylko „królestwo człowieka”, lecz nawet po części „królestwo Boże” (Bacon 1955: 124), albowiem zostaną przezwyciężone w nim niektóre skutki grzechu pierworodnego (Bacon 1955: 368–369). Tak jak u Bacona metaforyzacji ulegały symbole zła: demony, grzech i Antychryst, tak ulegały jej również symbole dobra:



Bóg i królestwo Boże. Systematycznie dokonywał on bowiem tłumaczenia języka religii i moralności na język wiedzy (Rossi 1998: 75).

Aby ugruntować swoją metodę, Bacon zmuszony był do zneutralizowania demonów przy pomocy metaforyzacji. Nie był to jednak zabieg wystarczający, gdyż cały czas nie można było wykluczyć, że szatan rzeczywistość nas zwodzi. To zagadnienie podjął Kartezjusz, którego postępowanie stało się wzorem dla takich prekursorów socjologii, jak Monteskiusz i Comte. Ten pierwszy pisał o szkole Kartezjusza, że „[s]wiadomość pięciu czy sześciu prawd uczyniła filozofię tych ludzi pełną cudowności i pozwoliła im dokonać nieomal tylu dziwów i cudów, ile ich czytamy w żywotach naszych świętych i proroków” (cyt. za. Toeplitz 1980: 7). Ten ostatni zaś uznał *Rozprawę o metodzie*, obok *Novum Organum*, za najważniejsze książki, jakie muszą przyswoić sobie adepci pozytywizmu.

Kartezjusza z Baconem łączyła ontologia (Bóg istnieje)<sup>16</sup> i odwrócenie teleologii w poznaniu (Bóg nie jest jedynie celem myśli, lecz także jej środkiem. Myśl człowieka dąży do Boga po to, aby mogła powrócić do świata i siebie). Kartezjusz (1980) nie rezygnował przy tym ze starej idei wznoszenia umysłu ku Bogu. „To natomiast – pisał w *Rozprawie o metodzie* – że wielu ludzi żyje w przeświadczeniu, iż trudno go [Boga] jest poznać, a również, że trudno poznać, czym jest ich dusza, pochodzi stąd, że nie wnoszą nigdy umysłu ponad rzeczy postrzegalne” (Descartes 1980: 57). Najważniejsza różnica między nimi polegała na metodologii. Autor *Rozprawy* chciał nie tylko pokazać, czym jest skuteczna metoda, lecz zamierzał ją także ugruntować i zrekonstruować warunki jej możliwości. Żeby ten cel zrealizować i dostarczyć filozofii Archimedesowego punktu oparcia, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* istnienie złego ducha, zwodziciela zostało z całą mocą wykluczone. W przeciwieństwie do swych poprzedników autor do neutralizacji demona zastosował strategię n e g a c j i.

Cały metodologiczny projekt Kartezjusza polegał na tym, by znaleźć jakąś pewną myśl. Można zaś ją znaleźć, podobnie jak u Bacona, stopniowo oczyszczając swój umysł ze wszystkiego, co wątpliwe. Właśnie w tym kontekście w kluczowym fragmencie *Medytacji* pojawił się zły duch, zwodziciel (*deus deceptor*):

Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły wszystkie swe siły wyteży w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwowierność.

---

<sup>16</sup> O chrześcijaństwie Kartezjusza w sposób autorytatywny pisali F. Alquié (1999) i przede wszystkim Z. Janowski (2002).

W *Pierwszej medytacji* takiej podstawy jednak nie znajduje, wszystko bowiem podlega wątpieniu, a w konsekwencji ogarniają go „nieprzeniknione ciemności” (zob. Descartes 2001: 45–47, 50). Upagnioną jasność odkrywa dopiero w stwierdzeniu: „Ja myślę, ja jestem”. Nawet jeśli wszystko można podać w wątpliwość, nie można jednak podać w wątpliwość tego, że to ja właśnie mam wątpliwości, a skoro mam wątpliwości, zatem istnieje. Jednak prawdziwie niewzruszone oparcie Kartezjusz znajduje dopiero w Bogu (Descartes 2001: 68–72). Na podstawie Jego idei dochodzi bowiem do wniosku, że Bóg istnieje, a Jego istota wyklucza, że mógłby być zwodzicielem. Skoro Bóg istnieje, nie może być zwadzony i może ufać temu, co widzę jasno i wyraźnie. „Kaźde jasne i wyraźne pojęcie jest niewątpliwe prawdziwe” (Descartes 2001: 80). Krótko mówiąc, poznanie jest wątpliwe tylko dopóty, dopóki człowiek „nie uzna, że został stworzony przez prawdziwego i nie umiejącego zwadzić Boga” (Descartes 2001: 319)<sup>17</sup>.

W perspektywie Kartezjusza dobry i doskonały Bóg zneutralizował zwodziciela. Zły duch okazał się jedynie hipotezą, którą przytacza się tylko po to, aby ją obalić. Nie mógł on przecież posiadać mocy Boga, „ponieważ niemożliwe jest, żeby Bóg był zwodzicielem” (Descartes 1998: 55; 1994: 4, 100). „Czyż może być coś bardziej głupiego – pytał retorycznie autor – niż udawanie, jakoby owe fałszywe opinie [że Bóg może nas oszukiwać] były przez autora przyjmowane, przynajmniej w tym czasie, gdy je przytacza i dopóki ich nie obali?” (Descartes 1996: 94). W ten sposób Bóg uchronił Kartezjusza przed radykalnym wątpieniem i stał się źródłem niepodważalnych prawd. Demon nie grozi już dłużej naszemu poznaniu, jeśli tylko przyjmować będziemy to, co jasne i oczywiste.

Dla Kartezjusza znalezienie odpowiedniej metody nie wymaga zastosowania „technik siebie”, metoda jest czynnością czysto intelektualną. W *Przeglądzie treści* całych *Medytacji* bardzo mocno podkreślał, że jego rozważania o zlu ograniczają się jedynie do sfery rozumu.

Należy na tym miejscu jednak zwrócić uwagę, że nie chodzi tam zupełnie o grzech, czyli błąd, jaki się popelnia w dążeniu do dobra i zła, lecz tylko o ten, który zdarza się przy rozsądzaniu, co jest prawdą, a co fałszem. Nie bada się też tego, co odnosi się do wiary czy do postępowania w życiu, lecz wyłącznie prawdy spekulatywne i prawdy poznane jedynie dzięki przyrodzonemu światłu rozumu (Janowski 1998: 31).

Demon-zwodzićiel został pokonany przez Kartezjusza już nie przy pomocy praktyk moralnych, lecz siły ludzkiej myśli. Ta sama myśl

---

<sup>17</sup> Zaznaczmy, że dowód ontologiczny Kartezjusza ma inny status niż dowód ontologiczny św. Anzelma, który w istocie rzeczy nie jest dowodem, ale uracjonalnieniem wiary. Według św. Anzelma prawda jest zgodnością intelektu i życia, nie można odkryć jej przy pomocy czystego intelektu, potrzebny jest także autorytet Pisma Świętego i spekulacji metafizycznej, w ostatecznym rachunku wymaga ona wiary (Grzesik 2004).

zagwarantowała niejako pewność łaski, jakiej Bóg udziela naszemu poznaniu. To, co było prawdą wiary u św. Tomasza, u Kartezjusza stało się dowiedzionym faktem (Mech 2008: 193).

Podczas gdy w *Medytacjach* Kartezjusz zneutralizował szatana przy pomocy strategii negacji, w swych pozostałych pismach stosował on strategię przemilczania. Systematycznie więc dystansował się od „kontrowersji” (Janowski 1998: 31–51), a nawet „studiów teologicznych” (Descartes 2001: 319–321) i unikał rozważań demonologicznych. W *Rozmowie z Burmanem* na przykład (Descartes 2001: 452–453) skrytykował św. Tomasza, który

chciał, aby wszyscy aniołowie różnili się postacią między sobą, i tak poszczególnych opisał, jak gdyby przebywał pośród nich. [...] Ale choć prawie nigdzie nie zadal sobie więcej trudu, nigdzie nie był bardziej bezradny. Poznanie aniołów prawie całkiem jest nam niedostępne, skoro – jak powiedziałem – nie czerpiemy go z umysłu. [...] Lepiej, abyśmy wierzyli zgodnie z Pismem, że istotnie byli to młodzieńcy, skoro jako tacy się zjawiali itp. (Descartes 2001: 463).

Pod tym względem ciekawa jest wymiana zdań między nim a neo-platonikiem z Cambridge, Henrym More’em, który poprosił go o odniesienie się do kwestii, czy „istnieją demony i anioły” (Descartes 2005: 10).

Co się bowiem tyczy tych, którzy chępią się, iż nie uznają owych substancji zwanych oddzielnymi, takich jak demony, aniołowie i dusze bytujące po śmierci, [...] to ja ich stanowiska bynajmniej nie podzielam – pisał More. – Uznaję istnienie duchów oraz Boga, którego nie mogę inaczej sobie przedstawić niż Tego, którego istnienia pragnęliby, gdyby nie istniał, wszyscy najlepsi i najmądrzejsi ludzie (Descartes 2005: 81).

Na to Descartes odpowiada, że nie chce wypowiadać się na temat aniołów, gdyż „nie posługuje się przypuszczeniami” (Descartes 2005: 85). I dalej:

Uznaję to, co mówisz o Bogu – że mianowicie nie możemy rozmyślać o Nim inaczej jak o Tym, którego istnienia wszyscy dobrzy ludzie pragnęliby, gdyby nie istniał (Descartes 2005: 85).

Choć Kartezjusz nominalnie zgadzał się z chrześcijańską ortodoksją, to pozbawiał ją funkcjonalności. Po pierwsze, pozbawiona swego binarnego kodu przestała ona stanowić spójny system, który mógł interpretować proces poznania i formułować odpowiednie jego zasady. W konsekwencji Kartezjusz mógł stawiać przed ludzkim poznaniem własne cele, a jednocześnie gwarantować mu trafność bez odwoływania się do religijnych praktyk. Po drugie, Bóg pozbawiony odniesienia do szatana został wykorzystany do legitymizacji metody i ludzkiej wiedzy, stał się więc elementem już nie religijnego, lecz naukowego systemu kulturowego. Można rzec, że w ostatecznej instancji to nie Bóg był celem metody, ale metoda celem Boga. Wewnątrz chrześcijańskiej teologii taka operacja byłaby niemożliwa, gdyż – jak pokazywał Ewagriusz – poczucie, że ujrzelibyśmy Boga, może nam podsuwać demon chępliwości (Louth 1997: 134).

### /// Hobbes, czyli koniec transcendencji

Machiavelli sprawił, że nauka mogła samodzielnie stawiać sobie cele, Bacon i Kartezjusz – że znalazła skuteczną metodę, służącą do ich realizacji. Hobbes budował swoją teorię na tych transformacjach, ale w sposób o wiele bardziej konsekwentny<sup>18</sup>. W wyniku tego dokonał dalszej dekonstrukcji teologii i uczynił ostatni przełom kluczowy dla rozwoju nowożytnych nauk społecznych: wydzielił ich przedmiot (zob. Voise 1962: 350–353).

Podobnie jak jego poprzednicy na poziomie ontologii zakładał on istnienie Boga<sup>19</sup>. W ślad za Machiavellem na poziomie epistemologicznym kwestionował teleologię poznania. Jak Florentczyk nie chciał służyć Bogu, lecz księciu, tak Hobbes chciał służyć suwerenowi. Na poziomie metodologicznym zaś opierał się na wypracowanej przez Kartezjusza doktrynie, która kazała przyjmować tylko to, co jasne i oczywiste, i w ten sposób oddzielała metodę poznania od „technik siebie”. Hobbes nie tylko demontował kod binarny teologii, lecz mógł pójść już o krok dalej i zastosować konkurencyjne kody binarne przeciwko teologii. W konsekwencji nie tylko przestała być ona „modelem rzeczywistości” i „dla rzeczywistości”, lecz sama stała się obiektem obserwacji. Z rzędu obserwatora została sprowadzona na poziom obserwowanego.

W porównaniu ze swymi poprzednikami autor *Lewiatana* zastosował najbardziej wyrafinowane środki neutralizacji diabła, który dotąd pozwalał teologii zachować status obserwatora, widząc zawsze więcej niż obserwowany. Podczas gdy Machiavelli stosował przeciw szatanowi broń śmiechu, Bacon – metaforyzacji, a Kartezjusz odwoływał się do Boskiej dobroci, Hobbes znacznie wzbogacał paletę strategii ekspulsji szatana. Podczas gdy ci pierwsi przede wszystkim starali się przemilczać szatana, ten ostatni zaoferował bardzo rozbudowane analizy demonologiczne. Podczas gdy tamci kwestiami teologicznymi zajmowali się niejako pobocznie, on poświęcił im większą część *Lewiatana*.

I tak, Hobbes dokonywał metaforyzacji demonów. Udowodniał, że nie są złymi duchami, lecz po prostu nieprzyjaciółmi Kościoła (Hobbes 1954: 407). Wstąpienie szatana w Judasza przedstawiał jako powzięcie wrogiego zamiaru (Hobbes 1954: 574); wodzenie na pokuszenie

---

<sup>18</sup> W pismach Hobbesa nie znajdziemy żadnych bezpośrednich odwołań do Machiavellego. Jest jednak rzeczą nieprawdopodobną, by autor *Lewiatana* nie znalazł jego pism. Dokładnie natomiast znalazł prace Kartezjusza, sformułował nawet szereg zarzutów do *Medytacji*. Najlepsze wprowadzenie do filozofii Hobbesa stanowi numer specjalny „Dialogów Politycznych”, *Powrót Hobbesa* (2009).

<sup>19</sup> W przypadku religijności Hobbesa największym współczesnym autorytetem jest P. Springborg (1995). W 1647 r. Hobbes w obliczu śmierci przyjął ostatnie namaszczenie. Po niespodziewanym powrocie do zdrowia rozpoczął pracę nad swym najbardziej religijnym dziełem, *Lewiatanem* (Tokarczyk 1987: 21), w którym rozwinął swój stosunek do chrześcijaństwa. Podczas gdy wcześniej był przykładowym anglikaninem i rojalistą, w *Lewiatanie* wprowadził ideę chrześcijaństwa wolnego od wpływów Greków (pogan) (Nauta 2002).

– jako uleganie złym wizjom (Hobbes 1954: 574). Po drugie, przeprowadzał negację szatana. Podobnie jak Kartezjusz, opierając się na analizie przymiotów Boga, twierdził, że ponieważ Bóg jest miłosierny, piekło i ogień wieczny nie istnieją (Hobbes 1954: 559). Po trzecie, nie wahał się także sięgnąć po anestezję. Oto zastanawiając się nad tym, jak Jezus mógł wypędzać złe duchy, skoro złe duchy nie istniały, dochodził do wniosku, że Jezus traktował je jak chorobę i pytał ironicznie: „Czyż choroby mogą slyszeć?” (Hobbes 1954: 573).

Novum, jakie wprowadził do tego repertuaru, było zastosowanie narzędzi naukowych do negacji szatana. A zatem, opierając się na analizach historycznych, wiarę w szatana, kulturowaną przez chrześcijaństwo, tłumaczył pozostałościami pogaństwa, w którym władcy i kapłani popierali zabobony, aby trzymać lud w karbach (Hobbes 1954: 543). Z kolei na podstawie egzegezy Pisma Świętego dochodził do wniosku, że obrzędy opisane w Biblii, interpretowane tradycyjnie jako wypędzenie złych duchów, były prostą konsekracją, oczyszczającą i upiększającą kapłana etc. (Hobbes 1954: 552, 556–557, 618, 624)<sup>20</sup>. Wreszcie, opierając się na zdobyczach fizjologii, wywodził, że „opętanie” to nietrafne określenie obłąkania i padaczki (Hobbes 1954: 572). Demony zaś nie są „niczym innym, niż obrazami czy fantazmatami mózgu i [...] nie mają realnego istnienia poza fantazją ludzką; takie są duchy zmarłych ludzi, czarownice i inne twory, o których mówią opowiadania starych kobiet” (Hobbes 1954: 542). Wykazywał dalej, że tego typu złudzenia pojawiają się

zupelnie tak samo, jak wówczas, gdy człowiek mocno przyciska swe oko i gdy ukazuje mu się światło na zewnątrz i przed nim, którego nie widzi nikt inny poza nim, jako że w istocie rzeczy nie ma poza nim żadnej takiej rzeczy, lecz jedynie zachodzi pewien ruch w organach wewnętrznych, który przez to, iż powstaje opór, jest skierowany ku zewnątrz, i który sprawia, że ten człowiek myśli, iż światło jest na zewnątrz. Otóż ruch, wywołany przez to ciśnienie w kierunku zewnętrznym, trwa nadal, gdy rzecz, która go wzbudziła, zostanie usunięta; i to właśnie nazywamy wyobrażeniem i przypomnieniem, zaś we śnie, a czasem przy wielkim zaburzeniu w organach wskutek choroby czy wstrząsu widzeniem sennym (Hobbes 1954: 570).

W ten sposób nauka zaczęła interpretować prawdę wiary. Hobbes posunął się nawet do tego, by poprawiać słowa Chrystusa. „Jeśli jednak takie wierzenie [w demony] nie jest słuszne – pytał – to dlaczego, może ktoś zapytać, nie przeciwstawiał się mu nasz Zbawiciel i nie nauczał przeciwnie? Co więcej, dlaczego przy różnych okazjach posługuje się on takimi zwrotami,

---

<sup>20</sup> Hobbes przyjmuje jednak, że istotnie w czasach biblijnych można było dokonywać egzorcyzmów, lecz tylko tak długo, „jak długo ludzie ufali całkowicie Chrystusowi”, a „gdy zaczęli szukać władzy i bogactwa i zawierzili swej przemyślności w królestwie doczesnym, te dary nadprzyrodzone Boga były im znowu odjęte” (Hobbes 1954: 576–577).

które zdają się to wierzenie potwierdzać?” (Hobbes 1954: 573). „Dlaczego nasz Zbawiciel i jego apostołowie nie uczyli tak ludu, i to w słowach tak jasnych, iżby lud nie mógł mieć co do tego wątpliwości?” (Hobbes 1954: 575). W końcu Hobbes znajduje odpowiedź: „Nasz Zbawiciel, prowadząc nas ku swemu Królestwu Niebieskiemu, nie usunął wszelkich trudności, jakie przedstawiają zagadnienia dotyczące natury, lecz pozostawił je, iżby się ćwiczyła nasza dociekliwość i nasz rozum” (Hobbes 1954: 575). Dla autora zatem demony są niejako lamiglówką, którą zadał nam Bóg, nagrodą za jej rozwiązanie jest zaś odkrycie pustego piekła.

Podobnie jak w pozostałych przypadkach, usuwając szatana z teologii chrześcijańskiej, Hobbes osiągał dwa cele.

Po pierwsze, jak widzieliśmy, dekonstruował chrześcijańską dogmatykę jako funkcjonalny system kulturowy. Nie poprzestawał jednak na tym i dokonywał odwrócenia jej znaczeń. Otóż po tym, jak teologiczny symbol szatana został zneutralizowany, zastosował go przeciw samej teologii. I tak, według niego, to właśnie Kościół po św. Piotrze z całą hierarchią urzędniczą stał się prawdziwym „królestwem ciemności” (Hobbes 1954: 622), które poprzez zabieg metaforyzacji stało się nie tyle metafizycznym piekłem, lecz upiornym stanem, w którym nie kierujemy się rozumem i prowadzimy nieustanne spory o to, co nie istnieje (Hobbes 1954: 542). Kościół przypomina przez to świat rządzony przez wróżki z papieżem-Belzebubem na czele (Hobbes 1954: 622). Wiara w diabła nie tylko jest niezgodna z prawdziwym chrześcijaństwem, lecz także ten, kto w diabła wierzy, sam jest diabłem. Wiarę tę bowiem „rozwijają ci, co mówią kłamstwa obłudnie albo, jak to jest powiedziane w oryginale (1 Tm 4,2): »w obłudzie kłamstwo mówiący, z wypalonym sumieniem«” (Hobbes 1954: 543)<sup>21</sup>. Teologia nie jest już tu dłużej źródłem kodu moralny–niemoralny; tym źródłem staje się – Hobbes.

Ów proces subwersji znaczeń teologicznych można odnaleźć już u Machiavellego (Machiavelli 1994: 179–190), który tłumaczył słabość współczesnych mu republik „błędными poglądami” i „wadliwym wychowaniem”, wypływającymi wprost z chrześcijaństwa. Doszukiwał się nawet w postępowaniu papieża „diabelskiego ducha” (Viroli 2006: 143). Niemniej wciąż utrzymywał, że „nasza religia wskazywała nam prawdę i właściwą drogę” (Machiavelli 1994: 179–190), a papieża od diabła może wybawić Bóg (Viroli 2006: 143). Prowadziło to do tego, że Machiavelli używał naraz dwóch kodów moralne–niemoralne: religijnego i republikańskiego. Do głosu dochodziła u niego pewna ambiwalencja, od której Hobbes był już wolny.

---

<sup>21</sup> Na proces odwrócenia symboliki chrześcijańskiej, która to, co magiczne, utożsamia z diabelskim, zwracał uwagę w protestantyzmie Weber (Krasnodębski 1999: 62).

Drugim skutkiem neutralizacji szatana był fakt, że Hobbes mógł wykorzystać Boga do legitymizacji własnego projektu, w szczególności do sakralizacji suwerena, a także postawienia nowego celu przed nauką: służenia nie Bogu, lecz suwerenowi. Dla Hobbesa moc władzy zwierzchniej wielokrotnie przerasta moc pojedynczego człowieka i ucieleśnia moc całego społeczeństwa.

Wielość ludzi – pisze – zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten Bóg Śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje poszczególny człowiek w państwie, rozporządza tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi (Hobbes 1954:151).

Aby żyć, Lewiatanowi nie wystarczy władza zwierzchnia, potrzebuje także sprawnego aparatu administracyjno-urzędniczego (Hobbes 1954:5). Mamy tutaj do czynienia ze świadomym przejściem od charyzmatycznej (przednowoczesnej) do racjonalnej (nowoczesnej) legitymizacji władzy (Weber 2001). Choć Hobbes dzielił z Machiavellim bardzo wysoką ocenę Mojżesza, to była ona oparta na innych przesłankach. U Machiavellego Mojżesz był najdoskonalszym wcieleniem charyzmatycznego księcia, u Hobbesa (1954) – państwowego prawodawcy, suwerena w królestwie Bożym Żydów (Hobbes 1954: 388, 421, 533), który posiadał „władzę najwyższą, czyli supremację w sprawach zewnętrznego kultu Boga, i reprezentował osobę Boga, to znaczy: osobę Boga Ojca” (Hobbes 1954: 429).

„Władztwo Boga Nieśmiertelnego” nad suwerenem oznacza, że Bóg ofiaruje mu możliwość stanowienia prawa, zgodnego z prawem boskim i naturalnym. Ale do tego, żeby stwierdzić, czym jest prawo boskie i naturalne, suweren nie potrzebuje już odwoływać się do Boga, lecz do naukowej obserwacji świata społecznego. Co więcej, wydaje się, że „śmiertelny Bóg” zajmuje miejsce Boga nieśmiertelnego, gdyż ten staje się niemy i nie może kontaktować się ze światem inaczej, niż właśnie przez swego najwyższego reprezentanta. Suweren posiada swoisty religijny monopol. „Atrybuty, jakie suweren ustanawia w kulcie Boga jako znaki czci, ludzie prywatni w swym kulcie publicznym winni przyjmować i używać jako takie” (Hobbes 1954: 327). Czas cudów i przepowiadania przyszłości bezpowrotnie się skończył (Hobbes 1954: 333-335). Tylko suweren ma prawo zezwolenia lub zakazania proroctw,

jak uzna za właściwe. Jeśli suweren ich [proroków] nie uzna, wówczas nie powinien nikt słuchać ich głosu; jeśli zaś uzna, to każdy powinien dawać im posłuch jako ludziom, którym Bóg dał część ducha ich władcy.

Gdy bowiem chrześcijanie nie uznają swego chrześcijańskiego suwerena za proroka Bożego, to muszą albo przyjmować swoje własne sny za prorocstwo, [...] albo też muszą zgodzić się na to, iż będzie nim kierował obcy władca, [...] [a] rząd i społeczność sprowadzone zostaną do pierwotnego chaosu, w którym panuje przymus, do stanu wojny domowej (Hobbes 1954: 388).

W ten sposób suwerenowi zostaje przyznane prawo do oceny tego, czym jest słowo Boże. Tym samym, tak jak w Izraelu, różnica między królestwem świeckim i boskim została zatarta. Píše Hobbes:

Kościół więc, który zdolny jest rozkazywać, sądzić, rozgrzeszać i potępiać [...], jest tym samym, co państwo, które się składa z chrześcijan; i jako takie państwo nazywa się państwem świeckim [...] Nie ma więc w tym życiu żadnej innej władzy niż władza państwa; i nie ma innej religii niż doczesna; i nie może być nauczania jakiejś doktryny, zgodnego z prawem, jeśli władca, zarówno państwowy jak i religijny, zabrania jej nauczać (Hobbes 1954: 417).

Dzięki nauce, która uzasadnia roszczenia suwerena, Bóg zostaje wyparty ze świata Hobbesa. O ile u Machiavellego książę jeszcze potrzebował łaski Boga, o tyle u Hobbesa suweren może już sprawnie działać bez jej pomocy. Hobbes nie wierzy w żadne zjawiska ponadnaturalne, w żadną *f o r t u n ę*, które są jedynie innym imieniem własnej niewiedzy, lecz w rozum (Hobbes 1954: 98). O ile dla pewności poznania Kartezjusz potrzebował dobrego Boga, o tyle u Hobbesa poznanie jest pewne bez boskich gwarancji. W ten sposób zostało zdekonstruowane chrześcijańskie założenie, że świat jest przenikany przez Boga. Ostatecznie oddzielając świat empiryczny od transcendencji, która – jeśli nawet istnieje – może jedynie potwierdzać nasze decyzje, ale nie może ich zmieniać, Hobbes dokonał kluczowej transformacji dla rozwoju nauk społecznych. Ich przedmiot został oczyszczony ze śladów tego, co ponadspołeczne.

### **/// Zakończenie**

Jest rzeczą zdumiewającą, że transformacje dokonane przez Machiavellego, Bacona, Kartezjusza i Hobbesa były w przyszłości systematycznie powtarzane przez najwybitniejszych myślicieli. Oto kolejne pokolenia poświęcały swe najlepsze intelektualne energie, aby udowodnić, że szatana nie ma. Rozumne chrześcijaństwo Locke'a i Monteskiusza, ufne w dobrego i miłosiernego Boga, Boga-gentelmana, wiodło wprost do doktryny pustego piekła (Delumeau 1998: 535), a nawet do zanegowania jego istnienia (Delumeau 1998: 603). Z kolei Spinoza (1961: 326) wywodził wprost, że wiara w demony to „niedorzeczność” i „urojenia”. „Jeśli diabeł jest rzeczą całkowicie Bogu przeciwną – twierdził – i niczego z Boga w sobie nie ma, to



jest dokładnie tym samym, co nicomość. [...] Zastanówmy się wszakże, czy byt tak nędzny mógłby przez chwilę choćby istnieć, a stwierdzimy natychmiast, iż jest to niemożliwe” (Spinoza 2009: 321). Wreszcie sam Kant, podobnie jak przed nim Hobbes, skorzystał z całej palety argumentów przeciwko szatanowi. I tak, przeciwstawiał się z całą mocą religijnym urojeniom, idolatrii, teurgii i demonologii, twierdząc, że wiara w demony wypływa z lęku, lecz nie znajduje żadnych rozumowych argumentów na swoją rzecz (Kant 1986: 445, 448, 467–468; Kant 1993: 207). Co więcej, dokonywał także zabiegu metaforyzacji demonów, przekształcając je z ontologicznej zasady zła w zasadę moralną (Kant 1993: 104–110), na koniec zaś stosował zabieg odwrócenia symboliki chrześcijańskiej. Otóż definiował on Królestwo Boże jako zastępowanie wiary kościelnej, czyli tradycyjnego chrześcijaństwa, przez panowanie czystej, rozumowej wiary religijnej. Chrześcijaństwo, które nie wyrzekłoby się wszystkich nierozumnych elementów, przestałoby być dla niego „godne miłości”, a wtedy Antychryst – jak pisał w *Końcu wszystkich rzeczy* – „który i tak jest uznawany za zwiastuna dnia ostatecznego, rozpocząłby swe krótkie wprawdzie rządy (oparte najprawdopodobniej na strachu i chciwości), potem jednak, choć chrześcijaństwo zostało wprawdzie wyznaczone na powszechną religię światową, ale przeznaczenie nie sprzyjało temu, by się nią stało, nastąpiłby (odwrócony) koniec wszystkich rzeczy w aspekcie moralnym” (Kant 2005: 163). W ten sposób, poprzez odwrócenie znaczenia, pojęcie Antychrysta, stosowane przez teologię chrześcijańską do opisu rzeczywistości społecznej, zostało użyte do interpretowania chrześcijaństwa. Samo chrześcijaństwo stało się antychrześcijańskie.

Dokonując w sposób tak systematyczny neutralizacji szatana, wszyscy ci myśliciele nieustannie pozbawiali teologię chrześcijańską operatywności. Choć żaden z nich nie był ateistą, stosowane przez nich strategie wiodły nieodmiennie do tego, by teologia stała się tautologicznym i paradoksalnym systemem kulturowym. Bóg bowiem coraz bardziej oddzielony był od świata, coraz bardziej stawał się tylko Bogiem i coraz częściej okazywał się zależny od teologicznych definicji. W takiej sytuacji wyeliminowanie Go było jedyną logiczną konsekwencją.

Augustowi Comte’owi wystarczył jedynie drobny ruch, by zniszczyć walący się gmach teologii. Nie musiał już nawet neutralizować szatana, choć i od tego nie stronił (Pickering 1993: 540), teraz mógł się skupić na wyeliminowaniu drugiego elementu religijnego kodu. Co więcej, uważał, że socjologia rozwine się jedynie wtedy, gdy pozbedziemy się już nie tylko teologii, ale nawet opartej na niej filozofii. „Obecnie – pisał – istnieją tylko dwa obozy: jeden zacofany i anarchiczny, gdzie wśród nieładu rządzi Bóg, i drugi, twórczy i postępowy, oddany na zawsze sprawie Ludzkości” (Comte 1973: 588).

Stawiając jednak w ten sposób sprawę, Comte przesłaniał rzeczywisty rozwój nauki. Bóg przecież był jej sprzymierzeńcem, to szatan stanowił dla niej przeszkodę. W konsekwencji nie tylko zapomnieliśmy o demonach, lecz także zapomnieliśmy o tym, że o nich zapomnieliśmy. Związek między nimi a naszą pracą stał się „czarną skrzynką”, której istnienia przestaliśmy być świadomi. Ale przecież „praca mediacji” między demonologią a naukami społecznymi nieustannie trwała i wciąż trwa. Nauka, raz zapomniawszy o demonach, w każdej chwili musiała ponawiać akt amnezji, jej codzienna praktyka była bowiem na takim akcie ufundowana i pozwalała nam określać nasze cele, korzystać z naszych metod i rugować to, co ponadnaturalne<sup>22</sup>.

Spośród socjologów najbliższej rozmontowania owej „czarnej skrzynki” czy też – lepiej powiedzieć – „puszki Pandory” był Max Weber, który dostrzegł, że po wyeliminowaniu demonów przez naukę, powracają one pod innymi postaciami. Naukowiec nie może się ludzi – twierdził – że cele, które wybiera, są niewinne. Dla Webera decyzja badacza za każdym razem jest decyzją, która posiada określone znaczenie moralne, gdyż opiera się na wartościach. Naiwnością jest zakładać, że jest czymś neutralnym, ani tym bardziej – dobrym, nie można jej bowiem w żaden sposób racjonalnie usprawiedliwić. „Nie wiem, w jaki sposób chce się »naukowco« rozstrzygnąć, czy wartościowsza jest kultura francuska czy niemiecka” – pisał (Weber 1999: 212). W swojej istocie decyzja naukowca jest zatem zawsze oddaniem się jakiemuś bogu. Bóg ten zaś może mieć diabelskie oblicze, zwłaszcza jeśli nauka zaczyna służyć polityce. Polityka bowiem, która sama posiada własnego „demona”, kierowana jest przez „diabelskie moce” (Weber 1987: 36–37). Weber powtarzał starą, chrześcijańską prawdę: „Kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi” (Weber 1987: 34). Ale demony nie zamieszkują tylko polityki, można odnaleźć je w każdym porządku wartości. „Liczni odczarowani bogowie przybierają postać bezosobowych mocy, powstają ze swoich grobów, dążą do zapanowania nad naszym życiem i zaczynają ponownie ze sobą odwieczną walkę [...]. Przypomina to stary, nie odczarowany jeszcze z bogów i demonów świat.” (Weber 1999: 212). Weber pokazywał więc, że szatan istnieje tam, gdzie Comte, Hobbes i Machiavelli dokonali jego ekspulsji. Służba swojemu krajowi,

---

<sup>22</sup> B. Latour, od którego czerpię pojęcie „czarnej skrzynki” i „pracy mediacji”, stosował je w odniesieniu do procesów społecznych konstytuujących naukę. Rozwijając jego myśl R. Sojak (2004: 240) pisze, że w nauce wbudowana jest amnezja o procesie jej społecznej konstrukcji oraz zepchnięcie w nieświadomość jej powiązań z innymi porządkami społecznymi. Nie ma powodu jednak ograniczać tego typu analiz jedynie do tego, co społeczne. Podobny proces – jak chciałem pokazać – zaszedł również w przypadku wypierania elementów metafizycznych, w tym – demonicznych.

swojemu suwerenowi czy swojej Ludzkości nie jest nigdy z definicji czymś zbożnym, za każdym razem jest służeniem demonom, nad którymi nie potrafimy zapanować.

Podczas gdy dla Durkheima wyjściem z sytuacji wszechobecnego chaosu wartości była próba odbudowy jedności społecznej przy pomocy socjologii, a więc na powrót postawienie na miejsce wielu bogów – jednego Boga (zob. Berger i Berger 1972: 24), Weber chciał, aby socjologia w ogóle z tej walki się wycofała, aby ową walkę z godnością obserwowała i wyjaśniała. Ale nawet nauka wolna od wartości może służyć demonom. Jej osiągnięcia mogą być bowiem łatwo wykorzystane w starciu bogów. „Coś może być prawdziwe – ciągnął Weber (1999: 212) – chociaż nie jest ani piękne, ani święte, ani dobre”. Vilfredo Pareto wypowiedział to bardziej dosadnie: prawda naukowa może prowadzić do piekła (Kojder 1994: XIV).

Już sama ta obserwacja powinna stanowić cios dla nauk społecznych. Jak możemy być w sposób odpowiedzialny naukowcami, skoro nauka w ostatecznym rachunku może oznaczać oddanie się złym mocom? Jak możemy ufać naszym metodom, skoro może nas zwodzić *deus deceptor*? Otworzenie „czarnej skrzynki” z demonami powinno przecież doprowadzić do zwiększenia naszej samoświadomości do tego stopnia, że zamiast uprawiać naukę, próbowalibyśmy wzorem dawnych anachoretów obserwować szatana, by mu się wreszcie wymknąć. Tymczasem nic takiego się nie stało. Co więcej, od czasów Webera nauki społeczne dynamicznie się rozwinęły. I to on słusznie uchodzi za prawdziwego ich ojca. Wygląda to więc tak, jakby moment rozszyfrowania ich demonicznej natury był jednocześnie początkiem ich nieokielznanego rozwoju. Czyżby po raz kolejny okazywało się, że to nie my obserwujemy szatana, lecz że to on nas obserwuje?

#### Bibliografia:

/// Alexander, J. 2001. *Towards a Sociology of Evil. Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to „the Good”*. W: Lara, M.P. (red.). *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. Berkley: UCP, s. 153–172.

/// Alquié, F. 1989. *Kartezjusz*. Warszawa: PAX.

/// św. Augustyn. 1999. *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Znak.

/// św. Augustyn. 2002. *Państwo Boże*. Kęty: Antyk.

/// Bachtin, M. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średnio-wieczna i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

/// Bacon, F. 1955. *Novum Organum*. Warszawa: PWN.

/// Becker, H. i Barnes, H. 1964. *Rozwój myśli społecznej*, t. I. Warszawa: Książka i Wiedza.

- /// Beierwaltes, W. 2003. *Platonizm w chrześcijaństwie*. Kęty: Antyk.
- /// Benford, R.D. i Snow, D.A. 2000. *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*. „Annual Review of Sociology” 26: 611–639.
- /// Berger, P.L. i Berger, B. 1972. *Sociology. A Biographical Approach*. New York: Basic Books.
- /// Beyer, P. 2006. *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- /// Chenu, M.-D. 1997. *Śm. Tomasz z Akwinu i teologia*. Kraków: Znak.
- /// Colish, M.L. 1999. *Medieval Foundations Of The Western Intellectual Tradition 400-1400*. New Haven: YUP.
- /// Comte, A. 1973. *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Warszawa: PWN.
- /// De Grazia, S. 1989. *Machiavelli in Hell*. New Haven: YUP.
- /// Delumeau, J. 1998. *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu*. Warszawa: Volumen.
- /// Descartes, R. 1980. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Warszawa: PIW.
- /// Descartes, R. 1995. *Listy do księżniczki Elżbiety*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 1996. *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 1998. *List do Voetiusa*. Warszawa: PWN.
- /// Descartes, R. 2001. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Kęty: Antyk.
- /// Descartes, R. 2005. *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistem, Arnaudem i More'em*. Kęty: Antyk.
- /// Durkheim, E. 1990. *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- /// Eliade, M. 2007. *Sacrum a profanum*. Warszawa: Aletheia.
- /// Ernst, G. 2003. *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*. Warszawa: IFiS.
- /// Evans, G.R. 1996. *Filozofia i teologia w średniowieczu*. Kraków: Znak.
- /// Ewagriusz z Pontu. 1998. *Pisma ascetyczne*, t. 1. Kraków: Tyniec.
- /// Ewagriusz z Pontu. 2005. *Pisma ascetyczne*, t. 2. Kraków: Tyniec.
- /// Ewagriusz z Pontu. 2006. *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Foucault, M. 2000. *Filozofia, historia, polityka*. Warszawa–Wrocław: PWN.
- /// Gaston, V. 1988. *The Prophet Armed. Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” LI: 220.
- /// Geertz, C. 2005. *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: WUJ.
- /// Gilson, E. 1953. *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*. Warszawa: PAX.
- /// Gilson, E. 1958. *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa: PAX.

- /// Gilson, E. 1987. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa: PAX.
- /// Gilson, E. 1998. *Tomizm*. Warszawa: PAX.
- /// Girard, R. 2002. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Warszawa: PAX.
- /// Grant, E. 2005. *Średniowieczne podstawy nauki średniowiecznej*. Warszawa: Prószyński.
- /// Grzesik, T. 2004. *Anzelm z Canterbury*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// Hałas, E. 2001. *Symbol w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Hobbes, T. 1954. *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: PWN.
- /// Humbrecht, T.-D. 2005. *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*. W: Paluch, M. (red.). *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Antyk, s. 136–209.
- /// Jan Paweł II. 2009. *O aniołach i szatanie*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Janowski, Z. 1998. *Teodycea Kartezjańska*. Kraków: Arcana.
- /// Kant, I. 1986. *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa: PWN.
- /// Kant, I. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Znak.
- /// Kant, I. 2005. *Rozprawy z filozofii historii*. Kęty: Antyk.
- /// Kłoskowska, A. 1973. *Spoleczna teoria Machiavellego*. W: Machiavelli, N. *Paradoksy losów doktryny*. Warszawa: KiW.
- /// Kojder, A. 1994. *Wstęp*. W: Pareto, V. *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Warszawa: PWN, s. IX-XXXVI.
- /// Kołakowski, L. 1984. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks.
- /// Kościelniak, K. 2002. *Zło osobowe w Biblii: egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe. Aspekty demonologii biblijnej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Kowalczyk, S. 2007. *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*. Lublin: KUL.
- /// Leśniak, K. 1961. *Bacon. Wybór pism*. Warszawa: WP.
- /// Levi-Strauss, C. 1970. *Antropologia strukturalna*. Warszawa: PWN.
- /// Louth, A. 1997. *Początki mistyki chrześcijańskiej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Luhmann, N. 1998. *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.
- /// Luhmann, N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- /// Łotman, J. 2002. *Kultura i eksplozja*. Warszawa: PIW.
- /// Łuczewski, M. 2007. *Europa i Mesjasz: Denis de Rougemont między Karlem Barthem a Brukselą*, „Teologia Polityczna” 4.
- /// Łuczewski, M. 2009. *Gdy demony śpią, budzi się rozum*. „Magazyn Apokaliptyczny 44” 2.
- /// Machiavelli, N. 1978. *O Belfagorze Arcydiable*. W: Gałuszka, J. (red.). *Dawna nowela włoska*. Warszawa: PIW.

- /// Machiavelli, N. 1994. *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liviusza*. Warszawa: PIW.
- /// Malinowski, B. 1984. *Spoleczne i indywidualne źródła religii pierwotnych*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, s. 14–24.
- /// Mech, K. 2008. *Między boskością a racjonalnością*. Kraków: IMJT.
- /// Nauta, L. 2002. *Hobbes on Religion and the Church between „The Elements of Law” and „Leviathan”. A Dramatic Change of Direction?* „Journal of the History of Ideas” 4 (63).
- /// Nederman, C.J. 1999. *Amazing Grace. Fortune, God, and Free Will in Machiavelli’s Thought*. „Journal of the History of Ideas” 4 (60).
- /// Nieścior, L. 1997. *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- /// Ossowski, S. 1967. *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- /// Parsons, T. 1984. *Religia jako źródło innowacji twórczej*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, s. 153–157.
- /// Pickering, M. 1993. *Auguste Comte: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge.
- /// Pieper, J. 2000. *Scholastyka*. Warszawa: PAX.
- /// Piwowarski, W. 1984. *Socjologiczna definicja religii*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów. Op. cit.*, s. 51–68.
- /// Pocock, J.G.A. 1975. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: PUP.
- /// Ratzinger, J. 1986. *Raport o stanie wiary*. Warszawa–Kraków: Michalineum.
- /// Ricoeur, P. 1992. *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Warszawa: PAX.
- /// Robertson, R. 1984. *Podstawowe problemy definicyjne*. W: Adamski, F. (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów. Op. cit.*, s. 40–51.
- /// Rojek, P. 2009. *Semiotyka solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- /// Rossi, P. 1998. *Zatonięcie bez świadka. Idea postępu*. Warszawa: IFiS PAN.
- /// Rousseau, H. 1988. *Bóg zła*. Warszawa: Czytelnik.
- /// Runciman, S. 1996. *Manicheizm średniowieczny*. Gdańsk: Marabut.
- /// Russell, J.B. 1986. *Lucifer, the Devil in the Middle Ages*. Ithaca: CUP.
- /// Russell, J.B. 1990. *Mephistopheles: The Devil in the Modern Word*. Ithaca: CUP.
- /// Rzymowska, L. 2002. *Istota gnostycyzmu w świetle interpretacji pojęcia prawdy. Na przykładzie wybranych pism apokryficznych*. Wrocław: WUWr.
- /// Sojak, R. 2004. *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław: WUW.
- /// Spaemann, R. i Low, R. 2008. *Cele naturalne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Spinoza, B. 1961. *Listy*. Warszawa: PWN.

- /// Spinoza, B. 2009. *Pisma wczesne*. Warszawa: PWN.
- /// Springborg, P. 1995. *Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth*. „Political Theory” 2.
- /// Stawrowski, Z. 2008. *Niemoralna demokracja*. Kraków: OMP.
- /// Stępień, T. 2006. *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik: polemiczne aspekty pism*. „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22–31). Warszawa: UKSW.
- /// Swieżawski, S. 1987. *U źródeł nowożytnej etyki*. Kraków: Znak.
- /// Toeplitz, K. 1980. *Wstęp*. W: Descartes, R. 1980. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Warszawa: PIW.
- /// Tokarczyk, R. 1987. *Hobbes*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// św. Tomasz. 1984. *Wybór pism*. Poznań: W drodze.
- /// Torrell, J.P. 2005. W: Paluch, M. (red.). *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*. *Op. cit.*, s. 210–230.
- /// Viroli, M. 2006. *Uśmiech Machiavellego. Biografia*. Warszawa: WAB.
- /// Voise, W. 1962. *Początki nowożytnych nauk społecznych*. Warszawa: KiW.
- /// Waśkiewicz, A. 1997. *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*. Warszawa: Scholar.
- /// Waśkiewicz, A. 2008. *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński.
- /// Weber, M. 1987. *Polityka jako zawód i powołanie*. Warszawa: Krytyka.
- /// Weber, M. 1999. *Wybór pism*. W: Krasnodębski, Z. (red.). *Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- /// Wildiers, N. 1986. *Obraz świata a teologia*. Warszawa: PAX.
- /// Yates, F. 2001. *The Rosicrucian Enlightenment*. London: Routledge.
- /// Zalizniak, A., Iwanow, W. i Toporow, W. 1975. *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*. W: Janus, E. i Mayenowa, M.R. (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW.

### /// **Abstrakt**

Celem niniejszej pracy jest ukazanie represji szatana w myśli Zachodu oraz udowodnienie, że był to proces niezbędny dla rozwoju nauk społecznych. Rozpaczynam od szkicu teorii religii i teologii jako funkcjonalnych systemów kulturowych – opisujących, wyjaśniających i zmieniających rzeczywistość – które operują binarnym kodem Bóg–szatan, tworzącym jednocześnie ich tożsamość. Następnie wskazuję na pięć strategii neutralizacji demonicznego elementu tego kodu: przemilczanie, anestezję, metaforyzację, negację i subwersję, które czynią teologię niefunkcjonalną, a tym samym podatną na instrumentalizację. Przy użyciu tych pojęć śledzę

wreszcie neutralizację szatana i dekonstrukcję teologii od chrześcijańskiego neoplatonizmu poprzez scholastykę i tradycję hermetyczną po – co stanowi główną oś mojego wyводу – Machiavellego, Francisca Bacona, Kartezjusza i Hobbesa. Pokazuję przy tym, że żaden z ojców nauk społecznych nie negował istnienia Boga, lecz każdy – na swój własny sposób – neutralizował szatana. Machiavelli czynił to po to, aby zakwestionować teleologiczność poznania (epistemologia), Bacon i Kartezjusz, aby ugruntować metodę naukową (metodologia), a Hobbes – aby wyodrębnić właściwy przedmiot nauki (ontologia). Te operacje były następnie powielane przez kolejne pokolenia myślicieli aż do naszych dni, sprawiając, że początkowe wyparcie demonów samo uległo wyparciu. Naukowcy zapomnieli o tym, że zapomnieli o demonach. Dopiero Max Weber na powrót odkrył demoniczność nauki. Nie doprowadziło to jednak do jej dekonstrukcji, lecz do dalszego rozwoju.

Słowa kluczowe: socjoteologia, historia nauk społecznych, demoniczność, Machiavelli, Bacon, Kartezjusz, Hobbes, Weber.

### **/// Abstract. Demonic Origins of Social Sciences**

The aim of this paper is both to trace the process of repression of the demonic in history of Western thought as well as to prove that it was necessary for development of social sciences. I start with a theory of religion and theology as functional cultural systems, which employ a binary code God/Satan to describe, explain and change social world. I then go on to show five strategies of neutralization of the demonic: silencing, anesthesia, metaphorization, negation and subversion, which render theology unfunctional and prone to instrumentalization. With the help of these concepts I investigate transformations of theology starting with neo-Platonism through scholasticism and hermetic tradition to Machiavelli, Bacon, Descartes and Hobbes. I show hereby that they did not question existence of God but – each in their own way – neutralized Satan. Machiavelli did it to free science from scholastic teleology (epistemology), Bacon and Descartes to ground scientific method (methodology), and Hobbes to define object of science (ontology). Since then this repression has been repeated time and again by most prominent thinkers of modern era. It is only Max Weber who rediscovered the demonic in social sciences. Surprisingly, this did not bring about deconstruction of social sciences, but to their further development.

Keywords: sociotheology, history of social sciences, demonism, Machiavelli, Bacon, Descartes, Hobbes, Weber.