



Impuls kyniczny i Królestwo Boże

Próba psychoanalitycznej rekonstrukcji losów radykalizmu kynickiego i pierwotnego chrześcijaństwa

Marcin Pietrzak
(Uniwersytet Opolski)

Abstrakt: Artykuł rekonstruuje znaczenie impulsu kynicznego w kontekście współczesnych maszyn społecznych. Punktem wyjścia jest porównanie klasycznej figury kynika – jako gestu filozoficznego wyłamującego się spod przymusu pojęciowego – z logiką działania struktur, które Peter Sloterdijk określa jako cyniczne. Autor tekstu analizuje przemianę radykalnego gestu egzystencjalnego w zreifikowaną formę ideologiczną, ukazując mechanizm wtórnego upojęciowienia i jego skutki dla polityczności. W drugiej części pracy zestawia ten proces z transformacją chrześcijaństwa – początkowo rozumianego jako wspólnota symbolicznie uwolniona od logiki pośrednictwa – w instytucjonalny system teologiczno-polityczny. W odczytaniu Tomasa Polaka to chrześcijaństwo zdołało na moment uobecnić logikę „królestwa bez pośredników”, by następnie zostać przez mechanizm pośrednictwa skolonizowane. Tym samym kynizm i chrześcijaństwo zostają ukazane jako dwa pokrewne, lecz ostatecznie zawłaszczone przez system porządku emancyipacyjne.

Słowa kluczowe: kynizm, cynizm, maszyny społeczne, królestwo bez pośredników, chrześcijaństwo, ideologia, Peter Sloterdijk, Tomasz Polak, teologia polityczna

The Cynic Impulse and the Kingdom of God: A Psychoanalytic Reconstruction of Cynic Radicalism and Early Christianity

Abstract: This article reconstructs the significance of the Cynic impulse in the context of contemporary social machines. The starting point is a comparison between the classical figure of the Cynic – as a philosophical gesture breaking free from conceptual constraints – and the logic of operation of structures which Peter Sloterdijk describes as cynical. The author analyses the transformation of a radical existential gesture into a reified ideological form, revealing the mechanism of secondary conceptualisation and its consequences for politicality. In the second part of the work, he juxtaposes this process with the transformation of Christianity – initially understood as a community symbolically liberated from the logic of mediation – into an institutional theological-political system. In Tomasz Polak's interpretation, Christianity managed for a moment to actualise the logic of a 'kingdom without intermediaries', only to be subsequently colonised by the mechanism of intermediation. Thus, cynicism and Christianity are presented as two related yet ultimately hijacked emancipatory orders.

Key words: cynicism, cynicism, social machines, kingdom without intermediaries, Christianity, ideology, Peter Sloterdijk, Tomasz Polak, political theology

1. Wstęp

Od czasów opublikowania klasycznego już dzisiaj dzieła Petera Sloterdijka *Krytyka cynicznego rozumu* filozofowie i historycy starają się odróżnić cynizm, rozumiany jako postawa nacechowana wszechogarniającym nihilizmem etycznym i przeniknięta motywacją egoistyczną, a także wyzbyta wszelkich typowo ludzkich aspiracji, od kynizmu – nazwą tą określając postawy i poglądy twórców starożytnej szkoły filozoficznej, której ojcami założycielami byli Antystenes z Aten i Diogenes z Synopy. Kynizm jest przy tym pojęty jako do pewnego stopnia przeciwieństwo nowoczesnej postawy cynicznej; kynik jest radykalnym moralistą, który wyrzeka się rozkoszy i dobrej sławy w imię realizacji ideału pełnej indywidualnej wolności. Wyzwaniem badawczym jest w tym kontekście zrozumienie, w jaki sposób, w toku jakich przemian kulturowych i społecznych postać nowoczesnego cynika wyłoniła się ze starożytnego kynika¹.

Sloterdijk, inspirując się myślą Heinricha Niehues-Pröbstinga², posługuje się pojęciem impulsu kynicznego³, które pozwala rozumieć postawę cyniczną jako rezultat przekształceń i zniekształceń, jakim ulegała pierwotna forma postawy filozoficznej, uosabiana przez starożytnych ojców założycieli cynizmu filozoficznego: Antystenesa, Diogenesa i Kratesa. Podobna relacja genealogiczna wydaje się łączyć pierwotną naukę Chrystusa z postawą tych, którzy stworzyli i tworzą to, co Tomasz Polak nazywa systemem kościelnym, uznających przy tym siebie samych za prawych i jedyńskich spadkobierców owego impulsu⁴.

W niniejszym artykule dokonam analizy obu zagadnień, stawiając je obok siebie i ukazując podobieństwa i różnice między nimi. Pokażę, że mogą być one pojęte jako realizacja wzorca, który opiszę, posługując się aparaturą pojęciową psychoanalizy freudowskiej i lacanowskiej. Następnie wskażę na różnice pomiędzy obiema realizacjami wzorca i sformułuję wnioski na temat możliwości odtworzenia owych pierwotnych impulsów i ich ewentualnej praktycznej ważności. Punktem wyjścia analiz uczynię robocze założenie, zgodnie z którym zarówno impuls Chrystusa, jak i impuls cyniczny należy rozumieć jako bunt przeciwko fenomenom życia społecznego, które bywają określane mianem maszyn społecz-

¹ L.E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport, CT–London 1996, s. VIII.

² H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt am Main 1988, s. 37.

³ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 214, 558.

⁴ T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań 2019, s. 15.

nych. Celem pracy będzie odpowiedź na pytanie: w jaki sposób **psychoanalityczne koncepcje** Sigmunda Freuda i Jacques'a Lacana pozwalają na identyfikację i porównanie strukturalnych podobieństw i różnic między **impulsem kynicznym** a **impulsem Chrystusa** jako formami buntu wobec maszyn społecznych? Główna hipoteza będzie natomiast głosić, że transformacja pierwotnych impulsów kynicznego i chrystusowego w ich zinstytucjonalizowane formy, w tym system kościelny, wykazuje analogię do momentu w rozwoju psychicznym, kiedy to pierwotne doświadczenie zostaje sfantazmatyzowane i zastąpione strukturami symbolicznymi oraz wyobrażeniowymi, które wypychają treść doświadczenia poza pole świadomości.

W przypadku impulsu chrystusowego ustanowienie tego fantazmatu było relatywnie prostsze ze względu na zakorzenienie jego nauki w tradycji religijnej Izraela. Tymczasem filozofia życia kyników nie poddawała się łatwo takim zabiegom. Narzędziem kynickiego filozofowania jest wszak radykalny, skierowany przeciwko wszelkiej symbolizacji gest, który utrudniał proces powstawania pamięci sfantazmatyzowanej. Ponadto indywidualizm kynicki wykluczał budowanie wokół pierwotnego impulsu struktur wspólnotowych, które mogły stworzyć podatny grunt dla procesów wytwarzania sfantazmatyzowanego wspomnienia pierwotnego impulsu. Zanim jednak będę mógł precyzyjnie wskazać na różnicę pomiędzy oboma impulsami, muszę uporządkować aparat pojęciowy, który posłuży mi do zbudowania ram interpretacyjnych, w których umieszczę oba fenomeny.

Polak w pracy będącej tutaj przedmiotem zainteresowania definiuje maszynę społeczną jako

strukturę hierarchicznie grupującą ludzi i przejmującą ich życiową energię, by urzeczywistnić projekt, którego sednem jest zazwyczaj przejście jak największej części przestrzeni publicznej/społecznej i uczynienie jej zarówno przestrzenią zaspokożenia własnych pragnień i pożądań, jak i towarem⁵.

Zasadniczym i jednocześnie problematycznym elementem tej definicji jest pojęcie energii życiowej, której przejmowanie stanowi centralną część sposobu, w jaki konstytuuje się maszyna społeczna. Podawana przez badacza genealogia koncepcji maszyny społecznej każe w dodatku rozumieć to pojęcie

⁵ T. Polak, B.A. Polak, *Maszyny społeczne – perspektywa potencjałów użycia*, w: *Interfejsy, kody, symbole. Przyszłość komunikowania*, red. E. Drygalska, Wrocław 2016, s. 94–95.

w nawiązaniu do koncepcji maszyn społecznych (łac. *socius*) stworzonej przez Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego w *Anty-Edypie*⁶.

Energia życiowa przejmowana przez maszynę musi być rozumiana jako pierwotny zasób związany z procesem życiowym. Maszyna społeczna przejmuje, kanalizuje i zużytkowuje na własne potrzeby energię życiową zawartą w jednostkowych i społecznych ciałach, które z tej perspektywy można określić deleuzjańskim mianem „ciał bez organów”⁷. Ciało bez organów może być rozumiane jako płaszczyzna przepływu energii życiowej – psychiczna materia pierwsza, będąca pierwotnym surowcem procesu stawania się i punktem, przez który przechodzą wszystkie procesy emancypacji i przemiany. Maszyna społeczna w rozumieniu Polaka pozostaje w ciągłym sporze z ciałem bez organów. Spór ten zaś generuje potencjał przepływu – napięcie (intensywność) napędzające maszynę społeczną.

Niniejsze ujęcie ma charakter modelu roboczego. Świadomie upraszczam materiał historyczny, by uchwycić mechanizmy symbolizacji i instytucjonalizacji impulsów; nie roszczę sobie też prawa do wyczerpującej rekonstrukcji źródłowej. Pojęcia fantazmatu i maszyny społecznej pełnią tu funkcję narzędzi porównawczych, a zakres ich obowiązywania jest ograniczony i dotyczy poziomu strukturalnych analogii, a nie tożsamości procesów. W wypadku relacji Jezusa i tradycji kynickiej przyjmuję hipotezę roboczą (zbieżności motywów i praktyk), wyraźnie odróżnioną od mocnej tezy o historycznych zależnościach.

2. Bunt kynicki

Zarówno impuls kyniczny w rozumieniu Sloterdijka, jak i impuls Chrystusa w rozumieniu Polaka należy rozumieć właśnie w kontekście tak pojętej intensywności i ciała bez organów. Nazywają one pewien ruch przekroczenia obowiązujących porządków czy też maszyn społecznych.

Transgresywny charakter kynizmu nie wydaje się budzić wątpliwości. Impuls kyniczny obejmuje przede wszystkim radykalną afirmację cielesności w formie, która jest wolna od uwikłania w porządek społeczny. Radykalny moralizm kyni-

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, tłum. M. Herer, Warszawa 2017.

⁷ Tamże, s. 11–12.

ków wyjmował ich spod prawa obyczaju. Dzielność, tak jak ją pojmowali, stawiała dzielnych poza granicami tego, co dobre i złe:

Nie jest rzeczą zdrożną ukraść coś ze świątyni ani spożywać mięso jakiegokolwiek zwierzęcia. Nie jest też bezbożnością spożywać mięso ludzkie, jak to jest wiadomo z obyczajów innych ludów. Mówił ponadto, że wedle prawdziwego sądu rozumu (*orthōi logōi*) wszystko jest we wszystkim i przez wszystko [...] ⁸.

Kynik wychodzi poza strukturę i przyjmuje pozycję, którą za Victorem Turnerem można określić mianem liminalnej – prawy rozum pozostaje poza strukturami opozycji ustanawiających porządek kulturowy. „Byty liminalne – pisze autor – nie są ani tu, ani tam; są pomiędzy pozycjami przypisanymi i ułożonymi w prawie, zwyczaju, konwencji i ceremoniale”⁹. Kynik sprzeciwia się sile maszyn społecznych. Gest kynicki jest gestem odmowy uczestniczenia – gdzie inni wchodzi, on wychodzi, a skąd inni uciekają, on wchodzi bez lęku.

Bunt przeciw porządkowi maszyn społecznych wyraża się najdobitniej w kynickim bezwstydzie. Obrazy publicznie masturbującego się i defekującego Diogenesa, wspomnienie o psim związku Kratesa oraz Hipparchii, która wbrew patriarchalnym regułom rządzącym społeczeństwem greckim narzucała się ze swoją obecnością podczas męskich dyskusji filozoficznych – wszystkie te obrazy, a także niezliczone inne opowiadają historię kynickiego buntu przeciw regułom rządzącym przepływem energii w obrębie maszyn społecznych. Antystenes i jego następcy nie tylko jawnie sprzeciwiają się konwencjom będącym niejako elementami rysunku złożeniowego maszyny społecznej, ale odrzucają też samo paliwo maszyny społecznej, na które składają się pragnienie i rozkosz przychodząca wraz z jego zaspokojeniem. Maszyna społeczna zaś dystrybuuje rozkosz w obrębie ciała społecznego.

Kynik odrzuca nie tylko samo pragnienie: „właściwością bogów jest nie potrzebować niczego, a właściwością ludzi, którzy chcą być im podobni, potrzebować niewiele”¹⁰, ale też samą rozkosz, w którą maszyna społeczna przekształca pragnienie. Antystenes miał stale powtarzać: „Niechbym raczej zmysły postradał, niż miał odczuwać rozkosz (*maneiēn māllon ē hēstheīēn*)”¹¹. Fragment ten – który

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, VI 2, 73, s. 349.

⁹ V. Turner, *Liminality and Communitas*, w: *The Performance Studies Reader*, red. H. Bial, S. Brady, Abingdon 2007, s. 89; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. własne.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 9, 105, s. 366.

¹¹ Tamże, VI 1, 3, s. 312.

można przetłumaczyć bardziej dosadnie: „Wolę zwariować, niż czuć radość” – jest jednym z licznych kynickich paradoksów w greckim znaczeniu tego słowa, które obejmuje zarówno niezgodność z doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem, jak i nadzwyczajność oraz cudowność¹². Ta paradoksalność jest wyrazem buntu przeciwko ustanowionej przez społeczeństwo zasadzie rzeczywistości.

Kynik postrzega porządek społeczny jako wrogi prawdziwemu spełnieniu. Obietnica spełnienia przez uczestniczenie w porządku społecznym jest fałszywa – maszyny społeczne nie generują prawdziwego spełnienia. W miejsce ustanowionej przez porządek społeczny zasady rzeczywistości kynik stawia naturę jako ostateczny autorytet i źródło szczęścia, które nie jest radowaniem się, ale na wpół bolesnym poczuciem siły płynącej z przezwyciężania własnych pragnień. Drogę do tak pojętego szczęścia wskazują trud i ćwiczenie, które czynią kynika wolnym. „[C]elem i kresem filozofii cynickiej – pisze Julian Apostata w mowie VI – jak zresztą każdej filozofii, jest szczęście, ale szczęście, które polega na życiu zgodnym z naturą, a nie zgodnie z opiniami tłumu”¹³.

3. Ramy fantazmatu i gest kynicki

Rozważając istotę kynickiego buntu przeciwko porządkowi społecznemu, trzeba zauważyć, że wspiera się on niejako na podwójnej podstawie. Z jednej strony jest radykalnym sprzeciwem wobec porządku cywilizacyjnego, który zostaje przeciwstawiony naturze jako czemuś, co ów porządek przekracza i wyprzedza. Z drugiej zaś jest rozwinięciem pewnych wątków istniejących w kulturze greckiej i jako taki może być uważany za swoistą konserwatywną reakcję na przemiany, jakim ulegała ona w czasach Antystenesa i Diogenesa. W tym kontekście należy rozumieć pochwały, jakie kynicy kierowali pod adresem spartańskiego sposobu życia. O Synopejczyku czytamy, że „Gdy powrócił ze Sparty do Aten, zapytał go ktoś: »Skąd i dokąd?«. Odpowiedział na to: »Z klubu męskiego do buduaru damskiego«”¹⁴. Kynicki podziw dla Spartan wyziera również z zachowanych u Laertiosa naczelnych tez napisanej „pod psim ogonem” *Politeii* Zenona z Ki-

¹² M.J. Hyde, *Paradox: The Evolution of a Figure of Rhetoric*, w: *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric. An Interdisciplinary Conference*, red. R.L. Brown Jr., M. Steinmann Jr., Minneapolis, MN 1979, s. 202.

¹³ Julian Apostata, *Delphi Complete Works of Julian (Illustrated)*, [b.m.w.] 2017, mowa VI, s. 193.

¹⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VII 1, 59, s. 342.

tion, w której Zenon postuluje między innymi wspólnotę kobiet oraz odrzucenie tradycyjnych instytucji miejskich, takich jak świątynie, sądy czy gimnazjony¹⁵.

Kynicki bunt jest zatem buntem w imię pewnego konserwatywnego ideału, który cynicy przeciwstawiali porządkowi społecznemu, będącemu ich zdaniem wynikiem rozkładu pierwotnego porządku. Ideał ten można określić za Williamem Desmondem mianem greckiej czi dla ubóstwa¹⁶. Bunt kynicki za punkt oparcia ma więc ideał umiejscowiony w mniej lub bardziej mitycznej przeszłości.

Opisana sytuacja, w której gestowi kynicznemu towarzyszy fantazjowana wizja zakorzenionego w przeszłości ideału, to przykład relacji, jaka zachodzi między możliwym załamaniem się porządku symbolicznego a ustanowieniem zasłony, która jednocześnie tłumi i szyfruje to, co wylewa się przez ranę (*trauma*) w porządku symbolicznym. Prawda Realnego nie może się ujawnić w porządku symbolicznym inaczej jak tylko przez fantazmat i wspieraną przez niego symbolizację¹⁷. Kynickie odrzucenie tego, co symboliczne, jest w związku z tym obstawianiem przy tym, co realne, wbrew prawdzie ustanawianej w obrębie sfery językowej. Antystenesowa mowa, w której zaprzeczał możliwości wszelkiego zaprzeczania¹⁸, jest punktem umożliwiającym zrozumienie zasadniczej intencji kynika odrzucającego możliwość zaprzeczania, stanowiącej rdzeń tego, co symboliczne. Przeczenie jest korzeniem wszelkiej abstrakcji, jako że bez posłużenia się negacją nie sposób sformułować żadnej definicji i nadać sensu żadnej nazwie generalnej, oddzielając to, co przypadłościowe, od tego, co istotne¹⁹.

Gdy jednak możliwość zaprzeczania zostaje odrzucona, jak w przypadku gestu Antystenesa, zablokowany zostaje sam fundament operacji symbolicznych. To, co Realne, które nie może znaleźć wyrazu w pęknięciach struktury języka, musi się teraz pojawić w formie bardziej bezpośredniej. Ponieważ nie może być zakodowane, musi zostać odegrane (powtórzone). Takie jest źródło filozoficznych gestów kynickich, stanowiących jedno z ważnych źródeł greckich filozofii życia. Wraz z kynizmem filozofia staje się czymś, co jest (jeśli można tak powiedzieć) odgrywane, a nie myślane. Rzucający się w oczy i wytykany kynikom retoryczny charakter ich wystąpień jest w rzeczywistości odgrywaniem tego, co

¹⁵ Tamże, VII 1, 33, s. 385.

¹⁶ W.D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, Paris 2006.

¹⁷ B. Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton, NJ 1995, s. 81.

¹⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 29 i IX 8, 53, s. 547, III 35, s. 179.

¹⁹ L.E. Navia, *Classical Cynicism...*, dz. cyt., s. 65.

nie może zostać po prostu powiedziane – jest inwazją tego, co nieświadome i odrzucane przez reguły rządzące.

Postulowany przez Sokratesa ideał życia przemyślanego (*bíos exetasménos*) zostaje w kynizmie przekształcony w egzystencjalny gest radykalnej afirmacji życia, który odrzuca abstrakcyjny dyskurs pojęciowy na rzecz dramatycznej, cielesnej obecności. Logos filozoficzny nie realizuje się tu już w formie doktryny, ale wciela w praktykowany sposób życia (*politeia*), ustanawiając dla wspólnoty filozoficznej²⁰ nowe normy nie na drodze teoretycznej refleksji, lecz przez praktyczne przeżywanie granicznych doświadczeń wolności. Tak rozumiana filozofia staje się sposobem na „odgrywanie” tego, czego nie sposób wypowiedzieć w języku pojęciowym.

Ten ruch radykalnej praktyki filozoficznej jest zarazem wyjątkowo istotnym składnikiem tego, co – idąc za Sloterdijkem – określiliśmy mianem impulsu kynicznego. Impuls ten jednak, choć początkowo wywodzi się z bezpośredniego doświadczenia Realnego, nie pozostaje wolny od wtórnej symbolizacji – ulega procesowi wtórnego upojęciowienia, w którym dramatyzm egzystencjalnego gestu stopniowo ustępuje miejsca stabilizującej strukturze znaczeń i narracji. Realne, nie dając się trwale oswoić w porządku symbolicznym, zostaje częściowo zakodowane i zastąpione przez zracjonalizowane formy cynicznego realizmu – przez praktykę, która już nie przekracza, lecz ironicznie i z dystansem afirmuje obowiązujące struktury dominacji. Tym samym radykalny gest kyniczny traci wymiar emancypacyjny, którego miejsce zajmuje postawa cynicznego współudziału w podtrzymywaniu istniejących maszyn społecznych. To, co pierwotnie było niepojętym wybuchem buntu wobec porządku symbolicznego, w cynizmie przeistacza się w symulakrum buntu – w dystansującą się grę z regułami, która przestaje realnie je kwestionować.

Radykalna praktyka ponownie przyjmuje formę symboliczną. Realne zostaje zakodowane i zamiera w cynicznym realizmie. Ponieważ jednak to, co realne, nie może być włączone do porządku symbolicznego, retoryczny gest cynika pozostaje pusty i jest doświadczany jako pęknięcie, wstrząs lub trauma – coś, co natarczywie powraca, ale nie daje się ująć w słowa, nie daje się przepracować; coś, co domaga się realizacji.

Tutaj znajdujemy źródło sloterdijkowego domagania się powrotu impulsu kynicznego. W cynizmie pierwotne odniesienie do tego, co realne, wygasa i zostaje

²⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 1, 15, s. 365.

zastąpione przez ironiczny lub sarkastyczny dystans, sugerujący kontakt z tym, co realne, ale w rzeczywistości będący znakiem utraty kontaktu z tym, co traumatyczne i niemożliwe do zakodowania w strukturach symbolicznych.

W takim ujęciu pojawia się punkt styczny między radykalną autarkią kynicką a sofistycznym realizmem politycznym, reprezentowanym w pismach Platona przez Trazymacha i Kaliklesa. Dla Trazymacha sprawiedliwe jest „to, co leży w interesie silniejszego”²¹, dla Kaliklesa natomiast naturalne jest, aby silniejszy panował nad słabszym, gdyż prawo natury domaga się, aby lepsi zarządzili gorszymi i posiadali więcej²². Myśl tę jasno sformułował Gorgiasz, który w *Pochwale Heleny* pisał: „Nie jest [...] zgodne z naturą, by słabszy sprzeciwiał się mocniejszemu, lecz to mocniejszy słabszym rządzi i go prowadzi, a [gdy] mocniejszy przewodzi, słabszy postępuje za nim”²³.

Postawa cyniczna, która w przedstawiony sposób wyłania się z kynizmu, nie jest już buntem przeciwko społeczeństwu i napędzającym je maszynom, ale sarkastyczno-ironiczną akceptacją struktur społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem struktur dominacji. Impuls kyniczny przemienia się w coś, co nie tylko Sloterdijkowi, ale i wielu innym wydaje się jego przeciwieństwem. Bunt w imię wolności przekształca się w akceptację struktur dominacji; bunt ulega przemieszczeniu na płaszczyznę retoryczną. Fantazmatyczny ideał zostaje zastąpiony nihilizmem, który jest afirmowaniem tego, co traumatyczne na płaszczyźnie symbolicznej. Trauma zaś zostaje wypowiedziana, choć nie mamy tu do czynienia ani z metonimicznym przesunięciem, ani metaforyczną kondensacją. Zamiast tego pojawia się efekt niesamowitości, który przyjmuje formę paradoksów cynicznych, będących ważnymi elementami cynicznego sposobu mówienia: „Zawsze mamy dość siły, żeby znieść cudze nieszczęścia”²⁴; „ludzie prędzej puszczaają w niepamięć śmierć ojca niż stratę ojcowizny”²⁵; „Terror jest sprawiedliwością akurataną, surową i nieugiętą”²⁶.

²¹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 338c, e-book.

²² Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 483c, s. 394.

²³ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2012, nr 10(45), s. 26.

²⁴ F. La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, XIX, s. 26.

²⁵ N. Machiavelli, *Książę*, tłum. C. Nanke, w: tegoż, *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 195.

²⁶ M. Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, t. 10: *Discours*, cz. 5: 27 juillet 1793–27 juillet 1794, red. M. Bouloiseau, A. Soboul, Paris 1967, s. 357.

Pod postacią niesamowitego to, co wyparte, powraca²⁷, lecz nie jest konfrontowane i przepracowywane. Zamiast tego zostaje uruchomiony proces identyfikacji z agresorem. Bunt przeciwko maszynom społecznym zostaje zastąpiony przez identyfikację z ich agresywną energią w sposób analogiczny do tego, w jaki dziecko opisywane przez Annę Freud przełamuje lęk przed agresją, przejmując atrybuty agresora:

Dziecko – pisze autorka *Ego i jego mechanizmów obronnych* – introjektuje pewne cechy obiektu wzbudzającego lęk i dzięki temu asymiluje przerażające doświadczenie, jakiego doznało. [...] Przejmując rolę agresora, przywłaszczając sobie jego atrybuty lub naśladowując jego agresję, dziecko przemienia się z osoby odczuwającej strach w kogoś, kto ów strach budzi²⁸.

Zamiast kynicznego buntu pojawia się zatem pełna lęku akceptacja. Cynik staje się sługą porządku społecznego i organizujących go maszyn społecznych. Ostatecznym wynikiem tego opisanego procesu jest wytworzenie się tej formy świadomości, którą określamy mianem nihilizmu.

Nihilizm zgodnie ze słowami Leszka Kołakowskiego to

utajone przeświadczenie, że warto żyć w świecie całkowicie złym i nienadającym się do naprawy, że więc jest pozytywną wartością życie w świecie, który żadnych wartości pozytywnych nie zawiera. Nihilizm jest tedy próbą totalnej afirmacji świata w ramach totalnej negacji²⁹.

Cynik staje po stronie dominujących struktur jako ktoś, kto rozpoznał ich naturę i kogo nie dotyczy już groźba traumatyzacji. Trauma na poziomie symbolicznym zostaje uznana, niemal radośnie przyjęta, jednak owo uznanie i przyjęcie oznaczają utratę potencjału emancypacyjnego, jakim dysponował kynizm. Cynik, afirmując to, co traumatycznie realne, traci możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa.

Postawa cynicznego dystansu – pisze Slavoj Žižek – jest właśnie jednym z wielu sposobów pozostawania ślepych na strukturyzującą władzę fantazmatu ideologicznego. Jeśli nawet nie traktujemy poważnie tego, co dzieje się wokół

²⁷ S. Freud, *Niesamowite*, tłum. R. Reszke, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, Warszawa 1997, s. 263–262.

²⁸ A. Freud, *Ego i jego mechanizmy obronne*, tłum. M. Ojrzyńska, Warszawa 2004, s. 85.

²⁹ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 140.

nas, jeśli nawet zachowujemy w stosunku do tego postawę ironicznego dystansu, nie zmienia to przecież w niczym faktu, że nadal to robimy³⁰.

Cynizm pełni zatem funkcję ideologii, odkrywając porządki dominacji, ale ich nie obnażając.

Ta przemiana kynicznej kontestacji w cyniczne przyzwolenie jest powodem, dla którego wielu domaga się powrotu impulsu kynicznego. Pozwoliłby on bowiem przewyciężyć cynizm, który z tej perspektywy jawi się jako rodzaj perwersyjnego konformizmu. Samo to, stojące na początku, pragnienie dotarcia do tego, co pierwotne; do tego, co prawdziwe, musi zostać poddane analizie.

Stawiając kynizm przeciwko cynizmowi, domagamy się dostępu do tego, co Realne. Chcemy odzyskać utracony kontakt z tym, co autentyczne. Pragnienie to nie może jednak zostać zaspokojone – jego ciągle powracanie należałoby więc może rozumieć w kategoriach freudowskiego przymusu powtarzania. Niemożliwość zapamiętania pewnego wydarzenia, które w naszym przypadku oznacza zakodowanie go w formie symbolicznej i uczynienie go częścią kultury, prowadzi właśnie do poczucia braku i domagania się jego powtórzenia – czego nie możemy zapamiętać, musimy powtarzać³¹. Impuls kyniczny, którego powrotu domaga się Sloterdijk, może powrócić tylko w powtórzeniu – kynik może powrócić jedynie jako traumatyzujące Realne.

Relacja, jaka łączy impuls kyniczny z cynizmem, nie uzasadnia natomiast oczekiwania, że może on ożywić cynizm, czyniąc z niego narzędzie emancypacji lub buntu przeciwko strukturom, które określiliśmy jako maszyny społeczne. Cynizm przenosi bowiem impuls kyniczny z rejestru Realnego do Symbolicznego. Pierwotny impuls nie zostaje jednak przepisany na kod kulturowy – to, co realne, stale powraca na swoje miejsce³². Przejście impulsu kynicznego do cynizmu może zatem zostać pojęte jako próba zapanowania nad realnym, w którym to procesie możemy wyróżnić dwa impulsy. Z jednej strony mamy impuls, który każe nam nie tracić z oczu pierwotnej dynamiki kynizmu w jego szokującej i traumatyzującej bezpośredniości. Z drugiej zaś pojawia się impuls do pewnego stopnia przeciwny pierwszemu – mianowicie impuls, który każe zakryć to, co zostało odkryte³³.

³⁰ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, red. P. Dybel, Wrocław 2001, s. 48.

³¹ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 21–22.

³² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, red. J.A. Miller, Paris 1973, s. 49.

³³ Zob. S. Freud, *Screen Memories* (1899), w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. 3, red. i tłum. J. Strachey, London 1962, s. 307.

Zjawisko cyniczności jest przy tym powiązane z pierwotnym impulsem kynicznym, ale relacja pomiędzy oboma zjawiskami przybiera formę relacji mediatyzowanej mechanizmem obronnym – na wzór relacji trauma–symptom. To, co realne, przyjmuje formę symboliczną. Życie na sposób kynicki zmienia się w cyniczne mówienie; Realne zostaje przechwycone przez Symboliczne. Ostatecznie cyniczność jest więc nie prostą kontynuacją kynizmu, lecz jego symptomatycznym efektem – utrwalonym, komunikacyjnym „mechanizmem obronnym” kultury przed zbyt dobitną prawdą ciała. Kynicki bunt przeciwko światu, który rządzony jest ciągłym obrotem emitowanych przez maszyny społeczne fałszywych monet wartości, zostaje zastąpiony entuzjastyczną aprobatą porządku dominacji.

4. Fantazjowane Królestwo Boże

Przeprowadzona w poprzedniej sekcji analiza relacji między impulsem kynicznym a fenomenem cynizmu znajduje swój analogon w relacji pomiędzy impulsem Chrystusa a Kościołem, który zrodził się w reakcji na ów impuls i który ów impuls wchłonął³⁴. Rodzi to sentyment podobny do tego, który kazał Sloterdijkowi dopytywać o losy impulsu kynicznego.

Pytanie o prawdziwy początek chrześcijaństwa i domaganie się powrotu jego nieskażonej, pierwotnej formy zgodnej z naukami Jezusa jest stałym elementem życia wspólnot chrześcijańskich. Analogia między kynizmem i cynizmem z jednej a impulsem Chrystusa i Kościołem chrześcijańskim z drugiej strony nie jest oczywiście pełna. Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że o ile kynizm i cynizm należy rozumieć jako formacje kulturowe regulujące sposób życia jednostki, o tyle impuls Chrystusa i system kościelny są formami organizującymi życie zbiorowe – są projektami organizacji życia społeczności. Mimo tej zasadniczej różnicy analiza porównawcza obu par fenomenów może posłużyć do zrozumienia obecnych w kulturze i psychologii życia zbiorowego mechanizmów przekształceń, w toku których pierwotne, zakorzenione w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym (z jego traumatycznym charakterem) formy kulturowe przekształcają się w swoje dezaktywowane (z punktu widzenia etosu określającego ich formę pierwotną) warianty.

³⁴ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 15.

Najważniejszymi pojęciami, których Tomasz Polak używa do opisu relacji między impulsem Chrystusa a systemem kościelnym, są: fantazmat, inwersja i wtórne ureligijnienie. Fantazmat, o którym pisze badacz, jest wyobrażonym scenariuszem, powstającym jako reakcja na sytuację, w której uczniowie Chrystusa zostają skonfrontowani z widomą klęską swojego mistrza³⁵. Ów scenariusz konstytuuje się w sferze interpersonalnej i symbolicznej jako opowieść, która pozwala przenieść śmierć Jezusa z kontekstu mocno traumatyzującego (prorok ginie, nie wypełniając swojej misji i zawodząc wielkie oczekiwania, jakie uczniowie z nim wiązali) do takiego, w którym staje się on częścią innej opowieści, nadającej wydarzeniom nowy sens – traumatyzujące wydarzenie zyskuje zatem nowy kontekst.

Szok, jakim była dla psychiki uczniów śmierć ich mistrza, wywołała głęboki kryzys, który Polak³⁶ za Gerdem Theißenem³⁷ interpretuje w kategoriach teorii dysonansu psychicznego, a co osobiście wolę ująć w kategoriach lacanowskiej teorii punktu pikowania (fr. *point de capiton*). Niespełnienie obietnic mesjańskich i widoma klęska misji, a jednocześnie tchórzliwe porzucenie przywódcy w obliczu przesładowań doprowadziły do rozpadu struktur sensu konstytuującego obraz świata uczniów Nazarejczyka.

Sens wydarzeń i znaczenie samej jego misji uzyskały jednak znaczenie retroaktywnie – przez dodanie punktu pikowania, którego podstawową formułę wyraża powtarzająca się w pismach Nowego Testamentu kerygmaticzna formuła „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych (*ēgeiren ek nekrōn*)” (na przykład Dz 3, 15; Dz 4, 10; Rz 10, 9; Ga 1, 1)³⁸. Przy pomocy tej formuły to, co symboliczne, zostaje powiązane z wyobrażoną rzeczywistością zmartwychwstania³⁹. To punkt, wokół

³⁵ J.D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, CA 1991, s. 422.

³⁶ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 80–81.

³⁷ G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Gütersloh 2007, e-book.

³⁸ Przekłady z Pisma Świętego są podawane za Biblią Tysiąclecia.

³⁹ Przez „wyobrażoną rzeczywistość zmartwychwstania” rozumiem sposób, w jaki doświadczenie zostaje ustabilizowane w porządku symbolicznym i wyobrażeniowym (kerygmat, narracja, rytuał), bez rozstrzygania jego statusu ontologicznego – to założenie metodologiczne, a nie teza negująca historyczność. W zakresie dynamiki wiary po kryzysie korzystam z modelu dysonansu (za Theißenem), osadzonego w klasycznej literaturze o dysonansie; zob. L. Festinger, H.W. Riecken, S. Schachter, *Gdy prorocтво zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Kraków 2012. Konkurencyjny model „minimalnych faktów” (zob. G.R. Habermas, *On the Resurrection*, t. 1: *Evidences*, Brentwood 2024) uznają za ważny punkt odniesienia, lecz spór o najlepsze wyjaśnienie wykracza poza cele niniejszego artykułu.

którego następuje (re)konstytucja sensu przez wsteczną reinterpretację przekazu nauczania mistrza i powiązanie go z jego śmiercią na krzyżu. Śmierć Jezusa nabiera zatem sensu jako niezbędny krok na drodze do zmartwychwstania. Z tej perspektywy jego haniebna męka, a raczej będąca jej konsekwencją śmierć na krzyżu staje się śmiercią zbawienną, wina uczniów zaś – winą błogosławioną zgodnie z formułą wielkanocnego *Excultet: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* („O, szczęśliwa wina, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel”⁴⁰). W ten właśnie sposób wykształca się charakterystyczny, wyrażony we wczesnochrześcijańskim kerygmacie, fantazmat będący – jak twierdzi Polak – niezmiennym jądrem wszystkich form, jakie może przybierać i przybiera wspólnota chrześcijańska. Staje się on też podstawą tego, co badacz nazywa systemem kościelnym:

Jeśli weźmiemy pod uwagę dziejowe skutki, dokonania tych kilku czy kilkunastu osób, które przeżyły śmierć Jezusa jako osobistą i religijną klęskę, ale nie poddały się tej klęsce, lecz spontanicznie przekuły ją w dynamiczne wyznanie wiary, musimy uznać, że był to jeden z najważniejszych psychospołecznych procesów w historii⁴¹.

W toku tego procesu pierwotny impuls Jezusa dał początek procesowi wykształcania się struktur kościelnych, w ramach których ów impuls przekształca się w anarchiczne *residuum*, które wraz z zasadą hierarchii wytwarza charakterystyczne napięcie dające napęd społecznej maszynie Kościoła.

5. Od niezapośredniczonego Królestwa do Kościoła

Wbrew Polakowi, który twierdzi, że „»wielki projekt«, jakim okazał się chrześcijański system kościelny, w całości wchłonął ów impuls, z samym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, włącznie”⁴², uważam, że możliwa jest przynajmniej częściowa rekonstrukcja tego, co stanowiło treść nauczania i życia historycznego Jezusa, a co za tym idzie – możliwe jest postawienie obok siebie pierwotnego impulsu Chrystusa i tego, co się z niego zrodziło. Dopatruję się również podobieństw między pierwotnym nauczaniem i sposobem życia Nazarejczyka a sposobem życia

⁴⁰ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 159.

⁴¹ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 43.

⁴² Tamże, s. 15.

i nauczaniem kyników. Uznają przede wszystkim za dobrze uzasadnioną tezę o związkach łączących postać Jezusa z obecną w przemierzającym przez niego samego i jego uczniów rejonie świata tradycją filozofowania i życia na modłę kynicką. Autorzy tej koncepcji, spośród których należy wymienić głównie F. Geralda Downinga⁴³, Burtona L. Macka⁴⁴ i Johna Dominica Crossana⁴⁵, opierają ją na kilku zasadniczych ustaleniach⁴⁶.

Po pierwsze, to, co można określić niezbyt precyzyjnym mianem oryginalnej nauki Jezusa, daje się odczytać z najstarszych pism chrześcijańskich, to znaczy tych, które powstały między 30 a 60 rokiem n.e. Po drugie, z pism tych wyłania się obraz Nazarejczyka jako wędrownego, żyjącego na modłę kynicką kaznodziei, który – tak jak następcy Antystenesa i Diogenesa – wchodzi w interakcję z ludźmi ze wszystkich grup społecznych⁴⁷, aczkolwiek swoje przesłanie kieruje przede wszystkim do ludzi wydziedziczonych i pozostających (podobnie jak ateńscy *nothoi*, do których należał Antystenes) poza marginesem życia społecznego⁴⁸. Po trzecie, w skierowanej do nich nauce Jezusa centralnym elementem jest idea Królestwa Bożego jako wspólnoty, w której ludzie wchodzi bezpośrednio (ang. *brokerless*) w relację z Bogiem⁴⁹. Wspólnota ta budowana jest wokół symbolicznego

⁴³ F.G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, London 1998, s. 22.

⁴⁴ B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, CA 1993, s. 51–52.

⁴⁵ Píše on wprost: „The historical Jesus was, then, a peasant Jewish Cynic” – J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 421–422.

⁴⁶ Szerzej krytycznie hipotezę o związkach wczesnego chrześcijaństwa z cynizmem omawia Hans Dieter Betz, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 4, s. 453–475.

⁴⁷ „Gdy go ktoś ganił, że chodzi do brudnych dzielnic, odpowiedział: »Słońce wchodzi też do ustępów, mimo to się nie brudzi«” – Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 63, s. 344.

⁴⁸ Nie chodzi tu o to, że adresatami nauczania byli wyłącznie ludzie spoza marginesu, lecz o priorytet i punkt ciężkości misji Jezusa. Choć nauczał publicznie, w rdzeniu jego rewolucyjnej praktyki były tak zwana otwarta komensalność (wspólnota stołu) oraz misja skierowana do domów, które świadomie odwracały społeczne hierarchie i uprzywilejowywały wykluczonych – tych, których Crossan nazywa „destytutami” lub „nikom” (por. tegoż, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 262–263 – analiza otwartej wspólnoty stołu i zarzutu o bycie „przyjacielem celników i grzeszników”; s. 269–274 – koncepcja „Królestwa Nikogo” i rozróżnienie na *ptōchoi* – destytutów i *penētes* – ubogich).

⁴⁹ W niniejszym tekście przyjmuję jedną z możliwych interpretacji Jezusowego nauczania o Królestwie Bożym – w zawężeniu do wymiaru wspólnotowo-praktycznego (komensalność, uzdrowienia, znoszenie hierarchii) – i traktuję ją jako ramę porównawczą. Nie biorę tutaj pod uwagę apokaliptycznych i mesjańskich odcieni tego pojęcia ani napięcia pomiędzy modelem, który zakłada aktualność Królestwa, a takim, zgodnie z którym Królestwo jest tym, co jeszcze nieobecne; por. J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994, rozdz. 14–16.

wspólnego posiłku i darmowych uzdrowień oraz określa swoje miejsce w ramach społeczeństwa, stawiając opór strukturom dominacji politycznej z wykorzystaniem narzędzi biernego oporu, krystalizującego się wokół formuły, w której Bogu przyznana jest władza nad ziemią – „ziemia należy do Mnie” (Kpł 25, 23).

Wspólnota budowana przez Jezusa i jego uczniów miała być oparciem dla ludzi postawionych poza marginesem społecznym, którzy ją współtworzyli. O ile kynicy głosili ideał radykalnej niezależności jednostki od społeczeństwa, o tyle Nazarejczyk propagował ideał radykalnie autarkicznej wspólnoty, która sama zdolna jest wykarmić swoich członków, karmiona przez samego Boga płodami należącej do niego ziemi. Wspólnota ta jest właśnie Królestwem Bożym bez pośredników⁵⁰.

Symbolicznym gestem, który przywołuje i umacnia tak pojętą wspólnotę, jest wspólne spożywanie posiłków, na mocy którego zniesieniu ulega porządek dominacji – wspólne ucztowanie nie uznaje podziału na mężczyzn i kobiety, biednych i bogatych, pogan i Żydów⁵¹. Można powiedzieć, że nauczanie Jezusa (o ile ukazana tu rekonstrukcja jest poprawna) może być zatem w tym sensie pojęta jako zastosowanie zasad kynizmu do życia wspólnotowego.

Przemiana psychologiczna, jaka dokonała się wśród uczniów Jezusa po jego śmierci, a którą krótko scharakteryzowałem w poprzedniej sekcji, doprowadziła do reinterpretacji chrystusowej nauki o Królestwie Bożym. Radykalną anarchiczność i inkluzywność pierwotnej wspólnoty zastępują hierarchia i wykluczenie, a zasada anarchiczności zostaje włączona do świętego porządku dominacji jako jego uzasadnienie⁵².

Taką przemianę w obrębie porządku wspólnotowego należałoby interpretować jako swoistą reakcję upozorowaną⁵³, w której pierwotny impuls zostaje zakryty impulsem mu przeciwnym. Anarchiczna postawa Jezusa, która doprowadziła do jego śmierci na krzyżu, zostaje zamknięta w ramach tworzonych przez ścisłą hierarchię opartą na bezwzględnej dominacji. O obronnej funkcji tego procesu świadczy również jego gwałtowny charakter, przypominający raczej wybuch wulkanu niż powolne malowanie obrazu⁵⁴. Wyróżniająca dla tego mechanizmu przesada w manifestowaniu postawy maskującej impuls pierwotny u uczniów

⁵⁰ J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 422.

⁵¹ Tamże, s. 263.

⁵² T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 21.

⁵³ A. Freud, *Ego...*, dz. cyt., s. 2–22.

⁵⁴ L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI 2005, s. 25.

Nazarejczyka jest wyraźna w zjawisku, które Polak za Theißenem określa mianem „synkretyzmu przewyższeń”⁵⁵, a także w połączeniu ogołocenia (*kénōsis*) i nadmiarowego wywyższenia (*hyperýpsōsis*) Jezusa we wczesnej chrystologii⁵⁶. Najlepszym tego przykładem jest zachowany w Liście do Filipian wczesnochrześcijański hymn chrystologiczny:

On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, unżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca. (Flp 2, 6–11)

Hymn ten, będący jednym z najdawniejszych świadectw rodzącej się nauki o Jezusie jako Bogu, wyraża napięcie, które było punktem, od którego rozpoczyna się budowanie wspólnoty kościelnej. Jej struktura to połączenie obu skrajnych punktów zaczeplenia, co Polak określa mianem **splotu**.

Od najwcześniejszych początków chrześcijańskiej społeczności kościelnej – pisze badacz – mamy w jej ramach do czynienia z dwoma „tożsamościowymi konceptami zinstytucjonalizowanymi”. Pierwszy z nich ma cechy podstawowych doświadczeń wolnościowych i emancypacyjnych, czy wprost anarchicznych (identyfikowanych zazwyczaj jako „impuls Jezusa”), drugi natomiast – cechy równie podstawowych struktur dominacji, czy też struktur archaicznych (przejęcia tego impulsu na rzecz religijnego porządku uprzywilejowania i władzy). Oba działają w nierozzerwalnym splocie, tworząc pragmatyczną formułę „kościelności”: jej autorytaryzm przedstawia się jako „ewangeliczny” i „wyzwoleńczy”, a zarazem obiecywane przez nią „wyzwolenie”, czy też „zbawienie”, można osiągnąć tylko za cenę uznania bezwzględnej władzy (świętości) jej autorytetu⁵⁷.

⁵⁵ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ L.W. Hurtado, *How on Earth...*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁷ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 83.

W ten sposób mechanizm reakcji pozorowanej prowadzi do powstania maszyny społecznej, która przez jednoczesne uwznioślenie i degradację tych, którzy ją tworzą, pozwala przekierować ich energię życiową na potrzeby samej maszyny. Jezus i jego uczniowie pierwotnie kierują swoje przesłanie zwłaszcza do ludzi pozostających poza marginesem życia społecznego, do żebraków, wydziedziczonych albo – jak na przykład kobieta cierpiąca na krwotok i celnik Mateusz – z powodów religijno-rytualnych wykluczonych ze społeczeństwa⁵⁸. Powstająca maszyna społeczna Kościoła znajduje lekarstwo na ich cierpienia i sposób na zaspokojenie ich potrzeb.

Sednem tego fantazmatu jest poczucie wyzwalającej inności i bezwzględnego wyróżnienia, które każdemu, kto może się do niego przypisać, choćby był „nikim” w dotychczasowym, tradycyjnym porządku rzeczy, pozwala stanąć ponad wszystkim, co dotąd go opisywało, ograniczało i pomniejszało⁵⁹.

Maszyna społeczna systemu kościelnego wytwarza fantazmatyczną przestrzeń, w której dokonuje się cud przeistoczenia biednych i zapomnianych w członków Kościoła, którzy przez pracę na jego rzecz uczestniczą w procesie kosmicznym:

Ludzie przez takie systemy zagarnięci płacą oddaniem swojej energii życiowej (czasem aż po samozatrącenie) za to, że mają nierozwiązane problemy egzystencjalne i co ważniejsze: płacą, by pozostały one nierozwiązane⁶⁰.

Splot zasady anarchicznej z zasadą hierarchii domaga się co jakiś czas odnowienia, co staje się możliwe dzięki asymilacji elementów anarchicznych, które są bądź to zasysane z zewnątrz, bądź w sposób kontrolowany powstają w obrębie systemu kościelnego.

Cykl pokoleniowy opisany przez Polaka⁶¹ można rozumieć jako częściowe rozładowanie tłumionego impulsu: „niepożądany impuls znajduje zastępcze ujście, ale to zastępcze ujście może pomóc w odparciu pozostałości pierwotnego impulsu. Część spiętej energii zostaje uwolniona, ale w taki sposób, że nasila to obronę przed resztą”⁶². Impuls anarchiczny rozumiany jest przy tym jako nieod-

⁵⁸ J.D. Crossan, *The Historical Jesus...*, dz. cyt., s. 273.

⁵⁹ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁰ Tamże, s. 86.

⁶¹ Tamże, s. 224.

⁶² O. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London 1999, s. 175.

zowny do zachowania żywotności całego konstrukt i jako taki jest oczekiwany oraz wyczekiwany. Pełni funkcję bezpiecznika urządzenia społecznego (maszyny społecznej)⁶³:

umożliwia jego autorytarnej strukturze odwoływanie się do „impulsu Jezusa” jako swojego moralnego uzasadnienia. To samo powiązanie odpowiada zarazem za przetrwanie i stałą obecność w historii owego „impulsu Jezusa”, który bez niego miałby co najwyżej znaczenie chwilowe i lokalne⁶⁴.

Pojawiające się nadzieje na odnowienie chrześcijaństwa przez powrót do pierwotnej nauki Jezusa lub pobożności pierwszych chrześcijan zawsze zawodzą, ponieważ – jak uważa Polak – chrześcijaństwo jako takie nie istnieje i nigdy nie istniało w formie innej niż ta, którą określa system kościelny⁶⁵. W tym sensie, i o ile autor *Systemu kościelnego* się nie myli, pierwotny impuls Chrystusa został bezpowrotnie stracony – bez reszty wciągnięty do maszyny społecznej Kościoła.

6. Wnioski. Symbolizacja i powrót Realnego

Zarówno impuls Jezusa, jak i impuls kynicki pojawiają się wewnątrz określonych struktur symboliczno-wyobrażeniowych, w których funkcjonują jako traumatyczne przerwania – budzące oburzenie strażników porządku ekscesy. Kynizm Antystenesa, Diogenesa i Kratesa pojawia się jako fenomen w obrębie miejskiej kultury greckiej⁶⁶. Z kolei gruntem kulturowym, na którym rodzi się ruch chrystusowy, jest kultura judaizmu I wieku n.e., wzbogacona domieszką kultury greckiej, gdzie też dokonało się symboliczne zakodowanie treści nauczania. Miał on, podobnie jak greckie filozofie życia, formę praktyki życiowej, przy czym była to praktyka, której podmiotem była nie jednostka jako taka, ale jednostka jako uczestnik i twórca Królestwa Bożego.

W procesie przekształcania się pierwotnych impulsów w formy symboliczne oba uległy przemianie i utraciły pierwotny charakter. Charakter ów, jak wcześniej powiedziałem, daje się opisać jako mniej lub bardziej gwałtowne i mniej lub bardziej szokujące ekscesy wywołujące silne emocjonalne reakcje u tych, którzy

⁶³ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁴ Tamże, s. 84.

⁶⁵ Tamże, s. 16.

⁶⁶ P. Sloterdijk, *Krytyka...*, dz. cyt., s. 20.

stanowili ich audytorium (owo „mniej lub bardziej” może być dla nas nieuchwytny, a jego miarą było poczucie zagrożenia, jakie odczuwali świadkowie tych przemian).

Filozofia kynicka i nauczanie Jezusa wyrażały się w szokujących filozoficznych i religijnych gestach (publiczna masturbacja Diogenesa, dziury w płaszczu Antystenesa, ale też posiłki spożywane z celnikami i nierządnicami, ostentacyjne łamanie reguł szabatowych przez Chrystusa i jego uczniów).

Oba impulsy zostały początkowo zakodowane w strukturach symbolicznych w krótkie, łatwe do zapamiętania moduły oralne (*chreia*, *logion*), które łączyły ostre odwrócenie norm z barwną anegdotą o osobie mistrza. Do pewnego stopnia możemy zatem mówić o podobnej mechanice zakodowania pierwotnych impulsów Jezusa i kynickiego. Różnica pomiędzy losami obu impulsów tkwiła natomiast nie w logice przekształceń i zniekształceń, którym ulegały, ale w treści pierwotnego nauczania. Jak słusznie zauważa Crossan i jak już zostało tutaj napisane, postawa kyników i członków wspólnoty Nazarejczyka do pewnego stopnia dają się uzgodnić. Oba wyrażają się w dążeniu do osiągnięcia autarkii. O ile jednak autarkia kynicka może być opisana jako swoista forma wolności osobistej, o tyle autarkia, do której dążyli członkowie wspólnoty Jezusa, miała charakter wspólnotowy. Różnica ta zadecydowała o tym, jakim przekształceniom uległy oba impulsy.

Impuls Jezusa stał się mianowicie zaczynem nowego typu maszyny społecznej i nowego typu dominacji, którego ogólną formę określa pojęcie świętego porządku – hierarchii. Absolutne wyróżnienie Chrystusa jako tego, którego „Bóg podniósł”, zostaje przeniesione na jego uczniów jako depozytariuszy i sam Kościół, którego świętość ma od teraz charakter niezbywalny, czy wręcz – jak pisze Polak – ontologiczny. System kościelny zostaje w ten sposób zasadniczo immunizowany na zarzuty natury moralnej, jakie można by kierować pod adresem jego członków⁶⁷.

Sytuacja jednostki przyjmującej pewną rolę w obrębie tak zorganizowanej maszyny społecznej do pewnego stopnia przypomina sytuację cynika, który przywołując eksces traumy, czuje się zwolniony z przestrzegania obowiązujących norm moralnych. Trauma w tym wypadku pojawia się jako przywilej bezwzględnego wywyższenia przedstawicieli Kościoła, którzy będą dziedzicami wyróżnienia Chrystusa jako tego, którego „Bóg wskrzesił” – zyskują owo wyróżnienie

⁶⁷ T. Polak, *System kościelny...*, dz. cyt., s. 159.

w akcie łaski, bez względu na jakiegokolwiek zasługi. W istocie tak pojęta łaska jest lekarstwem na wymagania stawiane przez porządek symboliczny. Łaska uwalnia bowiem od zobowiązania symbolicznego – udział w łasce uwalnia od ciężaru prawa pod warunkiem bezwzględnej posłuszeństwa. W taki sposób należy interpretować słynny fragment Listu do Rzymian:

jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska. (Rz 5, 19–29)

Uwolnienie od grzechu poprzez łaskę staje się jednocześnie początkiem nauki o bezwzględnym posłuszeństwie wobec Boga i tych, którzy go reprezentują w świętym porządku dominacji wewnątrz systemu kościelnego.

Z kolei uwolnienie się od fałszywej monety porządku symbolicznego w impulsie kynickim realizuje się przez bezwzględną autarkię indywidualną, prowadzącą do panowania nad sobą samym. Kynicki mędrzec jest tym, który panuje: „uwięziony i wystawiony na sprzedaż na pytanie, co umie robić, odpowiedział [Diogenes]: »Rządzić mężami« (*andrōn arkhein*). A do herolda powiedział: »Zapytaj, czy ktoś życzy sobie kupić pana?«⁶⁸. Ponad kynikiem jako panem samego siebie stoi jedynie bezosobowy autorytet Natury.

Porządek przekształceń kynickiej formy życia (przejście od kynicznego buntu do cynizmu, który w czynie i słowie oddaje hołd siłom dominacji społecznej, przeciwko którym buntowali się Antystenes, Diogenes i ich uczniowie) prowadził przez połączenie kynizmu z radykalnym realizmem sofistów. Życie zgodne z naturą może być przecież rozumiane – i do takiego jego rozumienia zbliżali się sofisci – jako życie poddające się naturalnemu porządkowi dominacji.

O ile więc kynicy afirmowali naturę jako źródło wolności od społecznych konwencji i fałszywych monet wartości, o tyle w ujęciu sofistycznym natura staje się legitymizacją dla systemu panowania i podporządkowania. W ten sposób pierwotny gest kynicki może – w wyniku wypaczenia i odwrócenia perspektywy – paradoksalnie prowadzić nie ku kontestacji władzy, lecz jej afirmacji. Antystenesowski ideał samowystarczalnego mistrza przemienia się zatem w wizję „pana”, którego prawo do dominacji jest wywodzone z jego siły, a nie z etycznej

⁶⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VI 2, 29, s. 326.

cnoty. Takie przesunięcie otwiera zaś drogę do utożsamienia się z maszynami społecznymi jako nośnikami siły, co leży u podstaw przemiany impulsu kynicznego w postawę cyniczną.

Analizy przedstawione w niniejszym artykule pozwalają dostrzec główne strukturalne podobieństwa i różnice między impulsem kynicznym a impulsem chrystusowym jako dwoma radykalnymi formami sprzeciwu wobec dominujących maszyn społecznych. Oba te fenomeny można interpretować jako pierwotne doświadczenia traumatyczne, które ulegają zakodowaniu w strukturach symbolicznych oraz są stopniowo asymilowane przez społeczne maszyny dominacji. Istotą tej asymilacji jest przesunięcie traumatycznego Realnego w stronę symbolizacji, co prowadzi do powstania cynizmu oraz systemu kościelnego jako symptomatycznych mechanizmów obronnych kultury.

Zasadniczą różnicą między obiema formacjami jest to, że kynizm jako radykalny indywidualizm opierał się łatwej symbolizacji i wspólnotowej integracji, podczas gdy impuls chrystusowy, zakorzeniony w idei Królestwa Bożego, stworzył warunki dla nowego rodzaju hierarchicznej maszyny społecznej. Tym samym, choć obie formy sprzeciwu zostały przekształcone i pozbawione pierwotnego potencjału emancypacyjnego, to właśnie impuls Jezusa okazał się bardziej podatny na wytworzenie trwałej struktury społecznej opartej na dominacji.

W wymiarze psychoanalitycznym oba analizowane zjawiska ukazują dynamikę, w której trauma Realnego jest zastępowana przez fantazmatyczne struktury symboliczne. Proces ten, będący nieuniknioną częścią funkcjonowania kultury, wiąże się z ciągłym powracaniem wypartego impulsu. Sloterdijkowskie wezwanie do powrotu impulsu kynicznego, podobnie jak powtarzające się w historii chrześcijaństwa ruchy powrotu do źródeł, można zatem interpretować jako objaw przymusu powtarzania, wynikający z niemożności pełnej integracji traumatycznego Realnego w obrębie Symbolicznego.

Praktyczna ważność przeprowadzonych analiz wynika z możliwości krytycznej refleksji nad współczesnymi formami życia społecznego, w których cyniczna akceptacja oraz hierarchiczna dominacja nieustannie reprodukuje się, czerpiąc energię z nierozwiązanych napięć i nierozpoznanych traum. Zrozumienie tych mechanizmów może pomóc w bardziej świadomym oporze wobec współczesnych form dominacji oraz w próbach odzyskania częściowego dostępu do pierwotnych impulsów, choćby tylko w formie świadomego dystansu względem fantazmatycznych struktur ideologicznych.

Przedstawione wnioski nie sugerują prostego powrotu do „oryginalnych” form kynizmu lub nauczania Jezusa – byłoby to nierealistyczne i ostatecznie pozbawione refleksyjności. Wskazują raczej na konieczność ciągłej krytycznej analizy mechanizmów symbolizacji i kontroli, jakie tworzą i podtrzymują społeczne maszyny dominacji. W perspektywie tak pojętej refleksji kynicki impuls oraz radykalne nauczanie Nazarejczyka pozostają ważnymi punktami odniesienia w nieustającym wysiłku krytycznego rozpoznawania i przekształcania porządku społecznego.

Bibliografia

- Betz H.D., *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 4, s. 453–475.
- Crossan J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco, CA 1991.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Desmond W.D., *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Paris 2006.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Downing F.G., *Cynics, Paul and the Pauline Churches*, Routledge, London 1998.
- Fenichel O., *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Routledge, London 1999.
- Festinger L., Riecken H.W., Schachter S., *Gdy prorocstwo zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Fink B., *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995.
- Freud A., *Ego i jego mechanizmy obronne*, tłum. M. Ojrzyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Freud S., *Niesamowite*, tłum. R. Reszke, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 263–262.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

- Freud S., *Screen Memories* (1899), w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. 3, red. i tłum. J. Strachey, Hogarth Press, London 1962, s. 303–322.
- Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. Z. Nerczuk, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 2012, nr 10(45), s. 17–36.
- Habermas G.R., *On the Resurrection*, t. 1: *Evidences*, B&H Academic, Brentwood 2024.
- Hurtado L.W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 2005.
- Hyde M.J., *Paradox: The Evolution of a Figure of Rhetoric*, w: *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric. An Interdisciplinary Conference*, red. R.L. Brown Jr., M. Steinmann Jr., University of Minnesota – Center for Advanced Studies in Language, Style, and Literary Theory, Minneapolis, MN 1979, s. 201–225.
- Julian Apostata, *Delphi Complete Works of Julian (Illustrated)*, Delphi Classics Ltd., [b.m.w.] 2017.
- Kořakowski L., *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2000.
- La Rochefoucauld F., *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, red. J.A. Miller, Seuil, Paris 1973.
- Machiavelli N., *Książę*, tłum. C. Nanke, w: tegoż, *Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Mack B.L., *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, CA 1993.
- Meier J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday, New York 1994.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Pallotinum, Poznań 1986.
- Navia L.E., *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press, Westport, CT–London 1996.
- Niehues-Pröbsting H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Polak T., *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2019.

- Polak T., Polak B.A., *Maszyny społeczne – perspektywa potencjałów użycia*, w: *Interfejsy, kody, symbole. Przyszłość komunikowania*, red. E. Drygalska, Biuro Festiwalowe IMPART, Wrocław 2016, s. 106–119.
- Prince S., *Antisthenes of Athens: Texts, Translations and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 2015.
- Robespierre M., *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, t. 10: *Discours*, cz. 5: *27 juillet 1793–27 juillet 1794*, red. M. Bouloiseau, A. Soboul, Presses Universitaires de France, Paris 1967.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Theißen G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- Turner V., *Liminality and Communitas*, w: *The Performance Studies Reader*, red. H. Bial, S. Brady, Routledge, Abingdon 2007, s. 89–97.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, red. P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.