

Michał Gierycz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Przewycięzając redukcjonizm. O głębokiej analizie systemowej w politologii religii

Overcoming Reductionism.

On „In-depth” Systems Analysis in the Political Science of Religion

Abstrakt: Punktem wyjścia artykułu jest spostrzeżenie Ernsta Wolfganga Böckenförde, zgodnie z którym nauki polityczne pojmują siebie jako naukę „ateistyczną we właściwym znaczeniu”. Autor dokumentuje problematyczne konsekwencje tego paradygmatu na gruncie „politologii religii” (jak np. redukcję religii do ideologii, a Kościołów do grup interesu). W tym kontekście stawia pytanie, czy teoria i instrumentarium nauk o polityce stwarzają możliwości nie-redukcyjnego podejścia do religii. Odpowiedzi na to pytanie poświęcony jest niniejszy artykuł. W pierwszej części, szkicując przemiany w pojmowaniu politologii, autor dowodzi, że politologia w swym teoretyczno-metodologicznym korpusie zostawia miejsce na coś, co określamy współcześnie mianem „politologii religii”, jak również odsłania źródła szczególnego znaczenia paradygmatu systemowego dla badań politologicznych. W drugiej części rozważone zostały współczesne interpretacje tego paradygmatu i ukazana ich rola w ugruntowywaniu „religijnej katarakty” politologii. W trzeciej, w nawiązaniu do pism Eastona, autor ukazuje teoretyczne możliwości „pogłębienia” analizy systemowej, jak również przykładowe techniki i podejścia badawcze, umożliwiające badania roli religii w procesach politycznych w sposób nieredukcyjny. Artykuł dowodzi zatem, że nie tylko z perspektywy teoretycznej, ale również metodologicznej, możliwe jest badanie religii właśnie jako fenomenu społecznego różnego od polityki (tzw. głęboka analiza systemowa).

Słowa kluczowe: politologia religii, analiza systemowa, paradygmat, ateizm, naukowość

Abstract: The starting point of the article is the observation made by Ernst Wolfgang Böckenförde, according to which political science perceives itself as „atheistic science in its proper sense”. Autor shows problematic consequences of this paradigm on the grounds of „political science of religion” (such as, for example, reducing religion to ideology and Churches to groups of interests). In this context the author poses a question whether the theory and the instrumentarium of the political science

creates possibilities of non-reduction approach to religion. The article provides an answer to this question. In the first part, outlining changes in the understanding of political science, the author proves that political science, in its theoretical and methodological body leaves some space for what we currently define as „political science of religion”, as well as reveals the sources of special importance of the system paradigm for political research. The second part brings the analysis of the current interpretation of this paradigm and shows their role in consolidating the „religious cataract” of political science. In the third part, referring to Easton’s writing, the author presents the theoretical possibilities of „deepening” the system analysis as well as examples of research techniques and approaches, allowing us to analyze the role of religion in political processes in a non-reduction way. The article proves therefore that it is possible to analyze religion as a social phenomenon differing from politics not onyl from the theoretical, but also from methodological perspective (the so-called deep system analysis).

Keywords: political science of religion, systems analysis, paradigm, atheism, scientific character

W swoim znanym artykule Ernst Wolfgang Böckenförde zauważa, że choć przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi, to nauki polityczne pojmują siebie jako naukę „ateistyczną we właściwym znaczeniu” [Böckenförde 2005:301]. Powyższa kwestia nabiera szczególnego znaczenia w kontekście intensywnego rozwoju, także w Polsce, tzw. „politologii religii” [por. Haynes 2009, Marczevska-Rytko 2010, Dylus 2016, Michalak 2016, Burgoński, Gierycz 2014], próbującej badać z perspektywy politologicznej relacje religii i polityki. Dokonując przeglądu literatury przedmiotu, ciężko bowiem nie zauważyć, że większość z politologicznych analiz niesie w sobie głównie walor deskrypcyjny, a jedynie w ograniczonym stopniu teoretyczny. Ponadto, próby politologicznych wyjaśnień znaczenia czynnika religijnego nierzadko budzą istotne merytoryczne wątpliwości. Za Timothy Longmanem [2001] zauważyć można, że występują w nich trzy podejścia do religii. Uczeni skupiający się na konfliktach społecznych powszechnie postrzegają religię jako aspekt tożsamości, który definiuje jednostkę jako część grupy społecznej i w ten sposób pośredniczy w jej relacjach z innymi grupami społecznymi i państwem. Przykładowo, w literaturze na temat aktów ludobójstwa patrzy się na religię jako na narzędzie używane do definiowania członków pewnych grup jako społecznie „innych”, a zatem jako na uzasadnienie ich wykluczenia ze społeczeństwa. Drugie szeroko podzielane podejście do religii w ramach nauk politycznych pojmuje grupy religijne jako

grupy interesu, podobnie jak związki zawodowe, federacje kobiece czy organizacje pozarządowe, w których ludzie o podobnych poglądach spotykają się, aby zwiększyć swoją władzę polityczną. Sam Longman natomiast postuluje traktować Kościół jako instytucję w swej istocie (*inherent*) polityczną. Przekonuje bowiem, że klasyczna definicja polityki Harolda Lasswella (1936), pojmująca ją jako walkę o to, „kto dostaje, co, kiedy, jak”, nakazuje uznać, że kościoły są wyraźnie instytucjami politycznymi, ponieważ odgrywają ważną rolę w dystrybucji zasobów. Ostatecznie zatem teoretyczne perspektywy patrzenia na Kościół i religię w ramach głównego nurtu politologii zamykają się w pojmowaniu wspólnot religijnych jako: (1) podstawy konfliktogennego nacjonalizmu; (2) grupy interesu; (3) wreszcie, jako instytucji *sensu stricte* politycznych, a zatem na religii jako ideologii.

Problematyczność takiego, obecnego w wielu politologicznych pracach, ujęcia jest ewidentna. Nie wynika ona z faktu, że te trzy perspektywy są całkowicie błędne. Niewątpliwie, religia ogrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowych, instytucje religijne mogą działać jak grupy interesu (dość wspomnieć działanie COMECE w Brukseli [Gierycz 2008]), wreszcie mogą ewokować pewne cele polityczne [Dylus 2014], a religia może być sprowadzona do poziomu ideologii [Sulkowski 2018]. Problemem, i to poważnym, dominującego w politologii sposobu postrzegania relacji religii i polityki jest jego redukcyjność, a zatem bezapelacyjne sprowadzenie religii do fenomenów ideologiczno-politycznych. Tymczasem, jeśli poza zasięgiem poznawczych możliwości politologa pozostaje np. uchwycenie Kościoła właśnie jako Kościoła, to w konsekwencji również właściwe zrozumienie znaczenia katolicyzmu i Kościoła w obszarze polityki pozostanie poza jego poznawczymi możliwościami. Dodać można, że tego typu, ateistyczne w swej istocie, podejście prowadzi ostatecznie do anihilacji przedmiotu badania. Uznając, jak proponuje Longman, że wspólnoty religijne to „*inherently political institutions*”, znosimy *de facto* sens rozróżnienia na religię i politykę, a zatem również sens badania szczególnego wkładu religii do procesów politycznych.

W powyższym kontekście istotne wydaje się podjęcie pytania o to, czy teoria i instrumentarium nauk o polityce stwarzają możliwości takiego podejścia do religii, które nie miałyby *a priori* charakteru redukcyjnego. Rozumiem przez to takie podejście, które dostrzega, że religia jako zjawisko, którego podstawą jest relacja człowieka do rzeczywistości transcendentnej (Absolut, *sacrum*), nie jest w życiu człowieka czymś „dodatkowym”, lecz kształtuje u podstaw jego tożsamość (jak również tożsamości zbiorowe), nie może być zatem zredukowana do „poglądów”; że religia jako doktryna odnosząca się do kwestii eschatologicznych i tam

lokująca swe najgłębsze nadzieje jest czymś wyraźnie odmiennym od ideologii, których cele przynależą do porządku doczesnego; że – wreszcie – religia jako fundament wspólnoty (organizacji religijnej) posiada nieredukowalne do innych organizacji czy NGOów miejsce w sferze publicznej. W niniejszym artykule chciałbym zatem przede wszystkim zapytać o możliwość dostrzeżenia fenomenu religii w ramach badań politologicznych w całej jego inności od tego wszystkiego, co przywykła i nauczyła się badać politologia. Dopiero bowiem dostrzeżenie owej „inności” fenomenu religii i jego politycznego znaczenia właśnie ze względu na ową inność, może pomóc politologii religii wnieść coś nowego do badań nad polityką.

W perspektywie zarysowanego celu badawczego, niniejszy artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej części, szkicując przemiany w pojmowaniu politologii, dowodzę, że politologia w swym teoretyczno-metodologicznym korpusie zostawia miejsce na coś, co określamy współcześnie mianem „politologii religii”, jak również odsłaniam źródła szczególnego znaczenia paradygmatu systemowego dla badań politologicznych. W drugiej części rozważam współczesne interpretacje tegoż paradygmatu, ukazując ich rolę w ugruntowywaniu „religijnej katarakty” politologii. W trzeciej, w nawiązaniu do pism Eastona, ukazuję teoretyczne możliwości „pogłębienia” analizy systemowej, jak również przykładowe techniki i podejścia badawcze, umożliwiające badania w ramach paradygmatu systemowego znaczenia religii dla polityki w sposób nieredukcyjny. Ukazuję zatem, że nie tylko z perspektywy teoretycznej, ale również metodologicznej możliwe jest badanie religii właśnie jako „innego” od polityki fenomenu społecznego (tzw. głęboka analiza systemowa).

Poczynić jeszcze wypada dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, stawiany przeze mnie problem jest możliwy do podjęcia, jedynie jeśli przyjmujemy, że charakterystyczny dla przełomu XIX i XX wieku sposób rozumienia naukowości, wedle którego „nauki polityczne i społeczne miały się opierać wyłącznie na racjonalnych, empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach i na gruncie tego założenia poznawać i wyjaśniać zjawiska społeczne i przejawy porządku” [Böckenförde 2005:301-302], ma charakter historyczny. A zatem, że podobnie w jak konsekwencji swej genezy, politologia „wzięła w nawias” pytanie o Boga, stając się „nauką ateistyczną we właściwym znaczeniu”, tak samo może, w toku swego rozwoju, pytanie o Boga „wyjąć z nawiasu”. Ostatecznie, nawet pozostając na gruncie osiągnięć nauki (w sensie nauk przyrodniczych) przyznać trzeba, iż „kwestia Boga pozostaje pytaniem otwartym”.

Po drugie, choć w tytule odnoszę się do religii jako takiej i w ogólnym zarysie poniższe uwagi mają charakter uniwersalny, w szczegółach moje rozważania odczytywać należy w perspektywie religii charakterystycznych dla zachodniej hemisfery, a zatem szeroko rozumianego chrześcijaństwa. Choć poszczególne nurty chrześcijaństwa wiele dzieli, to łączy je dużo więcej, zwłaszcza gdy zestawimy je z innymi wielkimi tradycjami religijnymi, takimi jak islam czy buddyzm. Jednym z kluczowych dla niniejszej refleksji elementów specyficznych dla chrześcijaństwa jest założenie o autonomii „rzeczywistości ziemskich” (nieistniejące np. w islamie), pozwalające na wykształcenie się w Europie specyficznego dla Starego Kontynentu rozumienia polityki oraz nauki. W konsekwencji, twierdzenia tutaj przedstawione traktować należy jako twierdzenia średniego zasięgu, które w przypadku odniesienia ich do innych wielkich tradycji religijnych musiałyby zostać odpowiednio zaadaptowane.

1. Metodologiczne nurty badań politycznych a możliwość zaistnienia „politologii religii”

Jak zauważa Andrzej Antoszewski, politologia „nie ukształtowała własnej i jej tylko właściwej metody badawczej” [Antoszewski 2004:328]. Przeciwnie, występuje w niej „pluralizm przedmiotu badań, metod i technik badawczych” [Woleński 1974:34]. Nie oznacza to jednak metodologicznego chaosu. Występujące metody tworzą wyraźnie odróżnialne grupy, kształtujące się w kolejnych okresach rozwoju politologii. Dla zachowania ładu wywodu przyjrzyjmy się zatem pokrótce głównym nurtom metodologicznym w perspektywie teoretyczno-historycznej.

Nauki o polityce, kształtujące się w kontekście nauk o państwie, wyściovio pozostawały pod wpływem podejścia normatywnego i instytucjonalnego, jak również perspektywy historycznej. „Akcent historyczny prowadził do powstawania szczegółowych opisów procesów, które doprowadziły do zaistnienia wydarzeń i wykształcenia obyczajów politycznych. Legalizm skłaniał natomiast do badania konstytucji i kodeksów prawnych, a koncentracja na instytucjach obejmowała badanie władz i funkcji instytucji politycznych, takich jak organy prawodawcze, sądy i urzędy” [Johnson, Reynolds, Mycoff 2010:63]. W konsekwencji politologia tradycyjna skupiała się na formalnych rządach i ich prawnie określonej władzy i – jak zarzucali jej krytycy – nie tylko nie uwzględniała nieformalnych procesów politycznych, ale była zasadniczo opisowa. Do powyższych, wyjściowych, cech nauk politycznych dodać należy, iż pozostawała nauką zorientowaną normatywnie. Jeśli – za Christianem Schwaabe – uznać Arystotelesa za twórcę politologii [Schwaabe 2010], oczywiste staje się, że

rozwijała ona wyjściowo teorie normatywne odnośnie do istoty polityki, celów rządu czy jego najlepszej formy.

Czy tak pojmowana politologia dysponowała i dysponuje jakimiś specyficznymi instrumentami badawczymi? Jak to eufemistycznie ujmuje Marek Sobolewski, w odniesieniu do relacji politologii i historii, próby odmiennego warsztatowo opisanie historii przez politologów, przynoszą „bardzo różne” rezultaty [Sobolewski 1975:242]. Jeśli poszukujemy jakiegoś wkładu politologii w badania historii najnowszej, jak i historii idei, to nie odnajdziemy ich zasadniczo na polu tworzeniu własnego instrumentarium, a raczej w zwróceniu uwagi na kwestie marginalizowane w tradycyjnej historiografii. Zaliczyć można do nich np. „badania socjalnego składu ciał przedstawicielskich, zwłaszcza parlamentu, badanie treści czasopism roli politycznej, jaką odgrywały gazety, badanie ukształtowania się organizacji „interesów” i badania genezy partii politycznych” [Sobolewski 1975:243]. Politologia, podejmując badania genezy instytucji politycznej czy ideologii, tudzież poszukując bazy empirycznej dla generalizacji i weryfikacji praw naukowych, „skazana” jest na metody i techniki charakterystyczne dla nauk historycznych. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku relacji politologii do nauk prawnych i filozofii. Analiza normatywna, egzegetyczna czy narzędzia hermeneutyczne adaptowane są współcześnie do badań politologicznych z instrumentarium wspomnianych nauk.

Tradycyjne podejście do badania polityki kontestowane było coraz mocniej od lat 50. ubiegłego wieku. Głównym zarzutem względem tak rozumianych badań politycznych był brak empirycznej weryfikacji „słownych teorii”, co – zwłaszcza wobec rozwoju socjologii i antropologii kulturowej – powodowało poczucie „zacoferania metodologicznego” politologii. W Stanach Zjednoczonych u progu lat 60. ubiegłego wieku rozpoczęła się tzw. „rewolucja behawioralna”, polegająca – mówiąc w największym skrócie – „na przesunięciu akcentu z tego, w jaki sposób zjawiska, procesy czy działania polityczne przebiegać powinny, na rzeczywisty przebieg zjawisk i procesów politycznych oraz rzeczywiste zachowanie się jednostek w sytuacjach politycznych” [Sztompka 1975:80-81]. Od strony paradygmatu metodologicznego była to zatem swoista rewolucja empiryczna czy pozytywistyczna w naukach o polityce.

Książką, którą można uważać za początek behawioryzmu w politologii, było głośne studium Lazarsfelda, Berelsona i Gaudet *The People Choice* [Ryszka 1984:354]. Chodziło w nim o ustalenie zależności pomiędzy decyzjami wyborczymi

a wykształceniem, statusem społeczno-ekonomicznym, wiekiem i płcią wyborców. Choć recepcja tego podejścia nie była natychmiastowa, w kolejnych dekadach wzrosła radykalnie rola badań politologicznych skoncentrowanych na zachowaniach politycznych. Odwoływały się one głównie do statystyki i metod badań społecznych charakterystycznych dla socjologii, a częściowo również antropologii kulturowej. Konsekwentnie, metoda empiryczna wyznaczać zaczęła główny (do dziś dominujący) nurt badawczy politologii, znajdując różnorodne zastosowanie: poczynawszy od statystycznych badań „aktywności politycznej, zmierzających do wykrycia prawidłowości występujących w zachowaniach wyborczych lub badań związków między zachowaniem się a cechami społecznymi środowiska”, poprzez badania ankietowe i wywiady służące „do wykrywania poglądów i postaw politycznych”, po eksperymenty laboratoryjne, „które polegają na stosowaniu symulacji pewnych typów stosunków politycznych, znajdujących najszersze zastosowanie w nauce o stosunkach międzynarodowych” [Dubrzyńska 1998:19].

Jednak i ruchowi empirycznemu, właściwie od samego początku, towarzyszyła krytyka. Podkreślano banalność „rzekomo naukowych” wniosków¹: ignorowanie ważnych problemów społecznych, usuwanie „w trosce o naukowość i precyzję [...] z pola widzenia zagadnień moralnych i politycznych, dzięki którym dyscyplina ta odnosi się do rzeczywistości”, wreszcie fakt, iż „wiele wyjaśnień i prognoz politologicznych jest słabych, a nawet fałszywych” [Johnson, Reynolds, Mycloff 2010:65,49]. W opozycji do stanowiska empirycznego ukształtował się, wzrastający na znaczeniu od końca lat 70., paradygmat konstruktywistyczny. Jego zwolennicy „twierdzą, że ludzie nie odkrywają po prostu wiedzy o świecie realnym przez neutralny proces, taki jak metoda naukowa, ale raczej tworzą tę wiedzę [...] (a zatem) to, co ludzie często uznają za czyste fakty, jest uwarunkowane przez wyobrażenia, doświadczenia, opinie i podobne stany umysłu” [Johnson, Reynolds, Mycloff:49]. W konsekwencji badania naukowe (o ile w ogóle jest to jeszcze pojęcie adekwatne²) prowadzone w ramach tego nurtu skupione są wokół problemu interpretacji, przywracając refleksję normatywną jako istotny element badań nad polityką. Metody pochodzące z obszaru badań lingwistycznych, jak krytyczna analiza dyskursu czy analiza interpretatywna

¹ Dość przywołać „przestrzenną” teorię głosowania Jamesa Enelowa i Melvina Hinchę [1984], dowodzącą twierdzenia, iż ludzie popierają partie i kandydatów, którzy są im najbliżsi, czy – skądinąd cenną – pracę Jurga Steinera [1997], dowodzącą, iż politycy niekiedy kierują się sumieniem w podejmowaniu decyzji politycznych. Jak się wydaje, badania empiryczne nierzadko prowadzą do naukowego „odkrycia” oczywistości.

² Ostatecznie bowiem konstruktywizm zdaje się podważać ideę obiektywnej epistemologii czy teorii wiedzy [Por. Brzezińska, Gierycz, Burgoński 2018].

zostały w konsekwencji również zaadaptowane na potrzeby badań politycznych [por np. Yanow 1999].

Biorąc pod uwagę, iż żadna z opisanych pokrótce tradycji pojmowania badań politycznych nie została ostatecznie zanegowana przez inną, zauważyć można istotną kumulację metod stosowanych w ramach badań politologicznych. Warto przy tym podkreślić, iż za tymi metodami kryją się w istotny sposób odmienne rozumienia celu samej nauki. O ile podejście normatywne nawiązuje do klasycznej, powiązanej z filozofią, refleksji o polityce, o tyle podejście empiryczne dąży do uzyskania przez politologię modelu naukowości charakterystycznego dla nauk ścisłych [Cribb 1991:18].

Dostrzeżona metodologiczna niejednorodność politologii odsłania niejednorodność każdej wiedzy politycznej. Henryk Przybylski proponuje mówić w tym kontekście o wiedzy politycznej źródłowej i pozaźródłowej. O ile ta pierwsza „pochodzi z takiego źródła, wiarygodnego dokumentu, bezpośredniej obserwacji zjawiska, materialnego śladu działalności, itp., które możemy określić jako konkretne i sprawdzalne”, o tyle ta druga stanowi „zinterioryzowaną wiedzę, która [...] wtapiając się we wszystkie pokłady naszej osobowości, staje się tym, co określa się często mianem intuicji, łącznie z poczuciem moralności, odzywa się w nas jako „głos sumienia”, w ocenie jakiegoś faktu” [Przybylski 2004:19-20]. Mówiąc inaczej, empiryczność i nomologiczność nauk o polityce nie muszą być ze sobą bezpośrednio związane. Wykrywanie prawidłowości i formułowanie ogólnych praw na temat rzeczywistości politycznej nie jest w politologii związane jedynie ze zbadanymi empirycznie procesami (choć – oczywiście – obserwacje empiryczne zawsze odgrywają swoją istotną rolę), ale również z oddziaływaniem idei, wartości, światopoglądów, a zatem całej „miękkiej” sfery refleksji nad życiem społecznym. Oznacza to, że w metodologicznej specyfice politologii jest potencjalnie miejsce na politologię religii, gdyż politolog, niejako z konieczności musi wykraczać poza instrumentarium charakterystyczne dla empiryzmu nauk społecznych³.

³ Na marginesie zauważyć warto, iż kwestia ta wydaje się warta szerszego namysłu w kontekście przyjętej w Polsce klasyfikacji nauk o polityce jako dyscypliny przynależącej do dziedziny nauk społecznych. Biorąc pod uwagę właściwe politologii pole badawcze, klasyfikacja politologii jako nauki społecznej jawi się jako zignorowanie jej właściwej tożsamości; jest swoistą amputacją istotnej części jej pola badawczego. Znacznie bardziej zasadne wydawałoby się uznanie politologii za naukę z pogranicza nauk społecznych i humanistycznych.

W związku obecnością mnogości metod, odpowiadającej mnogości zagadnień związanych z problematyką sprawowania władzy, politologii grozi zdaje immanentnie ryzyko, by tak rzec, dyscyplinarnej dekompresji, a zatem ryzyko pozostawiania zbiorem różnych subdyscyplin naukowych „zajmujących się badaniem zjawisk i procesów politycznych z zastosowaniem właściwych sobie ujęć i metod” [Kantyka 1999:199]. Zagrożenie to nie jest jedynie teoretyczne. Jak zauważał David Easton, w latach 50. w Stanach Zjednoczonych ciężko było uzasadnić w ogóle istnienie teorii polityki w ramach nauk politycznych [Easton 1959:IX]. Zwracał wówczas uwagę, iż problematyczny metodologicznie jest fakt, iż „życie polityczne staramy się zrozumieć, oglądając każdy jego aspekt z osobna” [Easton 1975:562]. Oczywiście, „możemy zanalizować działania takich instytucji, jak partie polityczne, grupy interesów, rząd i wybory; możemy badać istotę i konsekwencje takich praktyk politycznych, jak manipulacja, propaganda i przemoc; możemy dążyć do uchwycenia struktur w obrębie których dochodzi do tych praktyk. Zestawiając wyniki możemy uzyskać mglisty obraz tego, co dzieje się w tej lub innej samodzielnej jednostce politycznej” [Easton 1975:562]. Ale przecież w ten sposób nie jesteśmy w stanie uchwycić całości, a „już samo zbiorcze traktowanie wyników zakłada *implicite*, że żadna część większego układu politycznego nie jest samodzielna, lecz że wszystkie jego części są ze sobą powiązane” [Easton 1975:562].

Jeśli Easton rzeczywiście stawiał sobie za cel „uczynienie małego kroku w kierunku odzyskania przez teorię jej właściwego i niezbędnego miejsca” [Easton 1959:IX], osiągnął znacznie więcej. Proponując, by patrzeć na życie polityczne jak na system powiązanych czynności, a zatem otwierając analizę polityczną na paradygmat systemowy, otworzył w istocie drogę do operacjonalizacji pola badawczego nauk politycznych (orientacja pluralistyczna), a ostatecznie, ich konwersję w politologię (orientacja monistyczna). W konsekwencji analiza systemowa pozostaje do dzisiaj „jedną z bardziej wpływowych orientacji teoretycznych i metodologicznych w analizie politycznej” [Chodubski 1999:28], pozwalając nie tylko interpretować różnorodne dziedziny życia politycznego jako „wewnętrznie zintegrowane, wyróżniające się z otoczenia i kierujące się swoistymi prawidłowościami całości”, ale również relację między procesami politycznymi, a innymi fenomenami (kulturowymi, ekonomicznymi czy społecznymi).

Poszukując zatem jakiegoś podejścia metodologicznego pozwalającego na uwzględnienie religii w badaniu zjawisk politycznych, za konieczne powinniśmy uznać przede wszystkim odwołanie się do tego paradygmatu. Jeśli bowiem chcemy zrozumieć oddziaływanie religii na proces polityczny na różnych płaszczyznach

(a zatem także uwzględnić rolę świadomości społecznej czy podzielanych powszechnie „przed-sądów”); zbadać znaczenie oddziaływania instytucji religijnych w toku procesu politycznego; określić sposób wykorzystania religii przez aktorów politycznych, etc. spojrzenie na politykę jako na proces przebiegający w ramach pewnego systemu wydaje się wysoce pomocne.

2. Wokół podejścia systemowego

Kluczowe wydaje się właściwie zrozumienie istoty podejścia systemowego. W badaniach politologicznych bywa niekiedy traktowane jako teoria, innym razem jako technika badawcza. Jak się wydaje, nie jest jednak ani jednym, ani drugim.

Franciszek Ryszka pisał, że analiza systemowa jest raczej „propozycją metodologiczną, a nie skończoną teorią” [Ryszka 1984:360]. System jest tutaj pewnym modelem czy schematem dostarczającym „pojęciowych ram odniesienia, w których ma być dopiero budowana właściwa teoria” [Krauz-Mozer 2005:58]. Jak zatem zauważa Barbara Krauz-Mozer, „modele pojęciowe stanowią zatem użyteczne narzędzie badawcze tworzone na wstępnym etapie prac nad teorią, ale nie mogą być z nią utożsamiane” [Krauz-Mozer 2005:58]. Zastosowanie perspektywy systemowej nie przesądza zatem o kształcie teorii, pozwala natomiast – dzięki uwzględnieniu wszystkich istotnych elementów i ich relacji – na jej zbudowanie. Określa obszar uzasadnionych poszukiwań i hipotez.

Podejście systemowe nie jest zatem również metodą badawczą w wąskim sensie tego słowa. Jeśli należy uznać ją za propozycję metodologiczną, to w sensie szerszym: jako perspektywę wyczulającą na dostrzeżenie elementów systemu i istnienia relacji między nimi, a zatem umożliwiającą zaobserwowanie pewnego zjawiska. Nie daje jednak ona sama z siebie narzędzi do jego zbadania. W tej perspektywie metodologiczny eklektyzm politologii okazuje się zaletą. Ze swego zróżnicowanego, zasadniczo zapożyczonego z innych nauk humanistycznych i społecznych, arsenału instrumentów badawczych może wykorzystać te techniki, które będą najlepiej służyć badaniu dostrzeżonego dzięki perspektywie systemowej elementu czy relacji.

2.1. Zręby koncepcji Davida Eastona

Istotą podejścia systemowego w ujęciu Eastona jest spojrzenie na życie polityczne jako na system powiązanych czynności, co warunkuje sposób, w jaki możemy je analizować. Po pierwsze, „sama idea systemu sugeruje, że możemy, przynajmniej

do celów analitycznych, oddzielić życie polityczne od reszty działań społecznych oraz analizować je tak, jakby w danej chwili było ono samodzielnym tworem osadzonym w środowisku (lub otoczeniu), w którym działa, lecz wyraźnie od niego odróżnialnym” [Easton 1975:563]. Granicami tego systemu są zatem działania bezpośrednio związane z podejmowaniem wiążących dla społeczeństwa decyzji, a sposób jego działania częściowo „jest funkcją jego reakcji na całość społecznego, biologicznego i fizycznego środowiska” [Easton 1975:564].

Po drugie, „patrząc na system działań politycznych jako na odrębną całość spostrzec możemy, że to, co utrzymuje go w ruchu, to różnego rodzaju wkłady (*inputs*). Wkłady te przetwarzane są w trakcie procesów wewnątrzsystemowych w wytwory (*outputs*), a te z kolei pociągają pewne konsekwencje zarówno dla systemu, jak i dla otoczenia, w którym system istnieje” [Easton 1975:563]. Wytworami systemu będą tutaj decyzje władzy zwierzchniej, a wkładami żądania, wymagające zorganizowanego wysiłku ze strony społeczeństwa, oraz poparcie.

Obie formy wkładów (żądania i poparcia) mają dwoisty charakter. Żądania mogą mieć charakter zewnętrzny bądź wewnętrzny. Mogą zatem pochodzić z otoczenia systemu (a zatem innych systemów: ekonomicznego, kulturowego, społecznego, demograficznego) lub z jego wnętrza. Wkłady od wewnątrz mają przy tym, wedle Eastona, konsekwencje bardziej bezpośrednie od żądań pochodzenia zewnętrznego⁴. Poparcie natomiast może mieć albo charakter działań wspierających „zamiary, interesy i działania innej osoby”, albo „nie wyrażać się w czynnościach zewnętrznie obserwowalnych, a jedynie w tych wewnętrznych formach zachowania, które określamy nastawieniami lub stanami umysłu” [Easton 1975: 567]⁵. W każdym wypadku odnosi się jednak do jednego z trzech obiektów: wspólnoty politycznej, ustroju lub rządu.

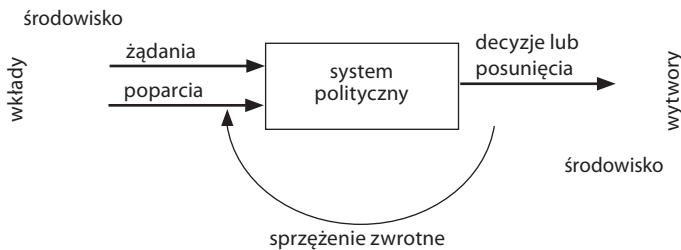
Poparcie jest generowane przez wytwory systemu (a zatem decyzje polityczne), stanowiące, jego zdaniem, „trzon specyficznych zachęt do popierania systemu” [Easton 1975: 573], o również dwojakim charakterze: pozytywnych i negatywnych zachęt, a zatem nagród (spełnienia niektórych żądań swych członków) i sankcji⁶.

⁴ Easton jako przykład tego typu żądań podaje żądania „zmian procesów rekrutacji formalnych przywódców politycznych czy modyfikacji procedury wnoszenia poprawek do konstytucji oraz wiele innych”. [Easton 1975: 567]

⁵ Easton podkreśla przy tym, iż „dla działania i trwałości systemu politycznego przychyłne stany umysłu są wkładem nader istotnym”.

⁶ Easton zwraca uwagę na tzw. rezerwowe poparcie, a zatem poparcie wynikające z przekonania (stan umysłu), że rząd jest zasadniczo przychylny interesom swoich zwolenników, pozwalający mu nie spełniać ich wszystkich żądań.

W tym sensie między wytworami i wkładami systemu istnieje sprzężenie zwrotne, utrzymujące system w równowadze, a zatem stanowiące „mechanizm decydujący o życiu systemu politycznego” [Easton 1975: 574]. Formuła Eastonowskiego podejścia wyraża się zatem w modelu, który schematycznie przedstawia się w następującym rysunku:



Schemat 2. Model systemu politycznego według Davida Eastona

Źródło: *Analiza systemów politycznych*, w: *Elementy teorii socjologicznych*. Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki [red.], Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej, PWN, Warszawa 1975

2.2. Współczesne rozumienie podejścia systemowego w politologii

Graficzny schemat analizy systemowej, choć stworzony przez samego Davida Eastona, jest o tyle niedoskonały, że nie uwzględnia wewnątrzsystemowych żądań (wszystkie wydają się płynąć z otoczenia), jak również *de facto* zapoznaje proces upolitycznienia jako źródło stabilności systemu, będącego odpowiednikiem procesu socjalizacji w analizie socjologicznej [Easton 1975: 574-575]. Ponadto sprawia wrażenie, jakby wszystkie poparcia i żądania były empirycznie mierzalne, podczas gdy choćby dwoisty charakter tych pierwszych, wskazuje na niemożność ich prostego „zaobserwowania”. W tym sensie, sugerująca pozytywistyczny paradygmat naukowości, powierzchowna modelowość tego rysunku jest – w pewnym stopniu – myląca. Parafrazując opinię Pierre’a Manenta o Machiavellim, rzec jednak można, iż w przypadku autora takiej rangi jak Easton, warto przyjrzeć się tej powierzchowności, gdyż oddziaływała ona i nadal oddziałuje na ludzkie umysły.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż właśnie wynikające z naszkicowanego schematu pojmowanie analizy systemowej odpowiada typowemu jej ujęciu w ramach badań politologicznych. Przyjmuje się w nim zatem, iż „wejściem do

systemu są pochodzące z otoczenia poparcia (np. płacenie podatków, posłuszeństwo) i żądania (np. zmniejszenie bezrobocia)” [Żebrowski 2012:30], a zatem integruje się w ramach wejść do systemu wewnątrz- i zewnątrzsystemowe elementy. Przykładowo w ramach prowadzonych badań nad Parlamentem Europejskim, przedstawianych jako wzorcowe zastosowanie modelu systemowego w jednej z czołowych pozycji na temat metodologii badań europeistycznych, jako wejścia do systemu przyjmowano „środki jakimi dysponują polscy posłowie”, zaś organy parlamentu, obowiązujące w nich procedury i mechanizmy traktowano jako wnętrze systemu [Szymański 2010:176]. W ten sposób posłowie – będąc niewątpliwie częścią systemu, jakim jest Parlament Europejski – stawali niejako poza nim, będąc nosicielami „wkładów” do systemu.

Zarysowane wyżej podejście do analizy systemowej jest o tyle uprawnione, że – jak zauważał Anatol Rapaport – podejście systemowe „nie stawia żadnych restrykcji odnośnie rodzaju jednostek, które mogą stanowić „elementy” systemu. Nie stawia również żadnych restrykcji odnośnie do typu relacji, jakie mogą zachodzić między nimi. Jedynym ograniczeniem jest wymaganie, aby tak elementy, jak i relacje były jednoznacznie możliwe do wyróżnienia” [Rapaport 1996:129]. W konsekwencji jednak, zwłaszcza rozpowszechnione w ramach badań politologicznych mezo- i mikrosystemowe analizy przyjmują system polityczny jako otoczenie dla badanego podsystemu. W ten sposób pole badawcze politologii zostaje zawężone do jego centrum. Znika z perspektywy badacza to wszystko, co jest jego rzeczywistym otoczeniem, a zatem czymś jakościowo odmiennym od samego systemu. Ta, swoista, redukcja politologiczna, powoduje jednoznacznie behawioralną orientację analizy systemowej. We współczesnej politologii jest ona zatem pojmowana jako podejście mogące być adekwatnie „stosowanie w odniesieniu do poznania tzw. twardej problematyki, instytucji, organizacji społecznej czy struktury, jednak nie jest ona przekonująca do badania „miękkiej” problematyki, systemu wierzeń, znaczeń, norm i reguł, form dyskursu, mentalności zbiorowej, etc.” [Chodubski 1999:28].

2.3. Konsekwencje redukcyjnego pojmowania analizy systemowej dla badania relacji religii i polityki

Powyżej naszkicowane rozumienie perspektywy systemowej ma istotne konsekwencje dla analizowania relacji religii i polityki we współczesnej politologii. Po pierwsze powoduje, że religia łatwo znika politologom z oczu. Mały, acz znamieny przykład tego problemu, to sposób analizy źródeł przełomu lat 1989-91 i transformacji ustrojowej w Europie Środkowo-Wschodniej w polskich

opracowaniach politologicznych. Do najważniejszych czynników decydujących o genezie i przebiegu przeobrażeń w EŚW zalicza się w nich (jeszcze w piętnaście lat po transformacji) m.in.: przemiany w ZSRR, kryzys wschodnioeuropejskiej gospodarki, podział w łonie partii komunistycznej, znaczenie niekonfrontacyjnych grup w łonie opozycji [Wonicki 2002], zbyt późne reformy przeprowadzone przez komunistów [Wiatr 2006], etc. To, co łączy te analizy, to fakt, że religia właściwie nie była uznawana za godną uwagi. W polskiej literaturze politologicznej tezy o kluczowej roli religii w procesach transformacji pierwszy bronił Edmund Wnuk-Lipiński w opublikowanych w zeszytach „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” w 2007 roku [Wnuk-Lipiński 2007].

Ograniczenie pola badawczego do podsystemu politycznego w analizie systemowej powoduje również, że religię traktuje się wyłącznie instytucjonalnie (Kościół, kościoły), w sposób niepozwalający na rozróżnienie jej od innych podmiotów szeroko rozumianego życia politycznego. Konsekwencją tego podejścia jest jednak negacja specyficznej roli religii i instytucji religijnych. Dobry przykład tego procesu stanowi dostrzegalny w literaturze przedmiotu stosunek do roli kościołów w polityce. Nieodosobnione są tam twierdzenia, głoszące, że z perspektywy teorii relacji religii i polityki „najlepsze byłoby realne funkcjonowanie Kościoła jako jednej z wielu instytucji społeczeństwa obywatelskiego, nieuprzywilejowanej w stosunku do innych [...] organizacji” [Gdula 2010:73]. Z drugiej strony, spotkać można oczekiwania, by Kościół zrezygnował z proponowania „określonych treści”, np. moralnych, a zajął się „dbałością o określone formy i procedury życia wspólnego i współdecydowania obywateli” [Radwan 2015]. Wydaje się, że wszystkie tego typu propozycje wynikają właśnie z zawężenia perspektywy analitycznej do podsystemu politycznego, a w konsekwencji redukcyjnego podejścia do religii i instytucji religijnych. Z tej bowiem perspektywy, jak zauważa Bryan Wilson, ostatecznie „nie istnieją żadne Kościoły” [Wilson 2007:355], gdyż zasadność używania tego terminu miałyby być związana jedynie z „posiadaniem monopolu na władzę duchową przy pomocy środków przymusu pozostających do dyspozycji władzy politycznej” [Wilson 2007:354].

Rzecz jednak w tym, że w rzeczywistości Kościoły istnieją, a ich tożsamość nie jest związana z dysponowaniem środkami przymusu władzy politycznej. Ponadto, ich rola w polityce nie sprowadza się do walki o władzę (a tym bardziej nie daje się sprowadzić zabiegania o „własne interesy”, co jest charakterystyczne dla grup interesu [Mazurkiewicz 2012:5-20]), więc może być zupełnie niezrozumiała z perspektywy typowej analizy politycznej. Gdybyśmy przeszli do podejścia Jana Pawła II do Bloku

Wschodniego, dostrzegliśmy, że zasadzała się ona na „wzięciu w nawias” klasycznie uprawianej polityki, w tym wypadku międzynarodowej. Jan Paweł II w swoim działaniu, właściwie już na początku pontyfikatu, podważył fundamenty, niezwykle rozsądnej z punktu widzenia politycznych kalkulacji, *Ostpolitik* kard. Casaroliiego [Weigel 1995:129-133]. Nie przyjął niejako do wiadomości geopolitycznych konieczności, wziął za to „na serio” warunki ramowe prowadzenia polityki w Polsce, której tożsamość związana była od zarania dziejów z katolicyzmem. W konsekwencji, zanegował *de facto* ideał polityki wschodniej jako polityki „małych kroków”⁷. Misja papieska niejako „na starcie” wzięła „w nawias” politykę, wyjmując równocześnie z cienia warunki ramowe jej uprawiania. Ofensywa papieska, jeśli można tak rzec, miała charakter ewangeliczny: opierała się na głoszeniu zawartej w orędziu chrześcijańskiej prawdy o Bogu i człowieku, ale również prawdy historycznej – odnoszącej się do, związanych nierozdzielnie z chrześcijaństwem, dziejów Polski. Jej adresatem nie były państwa czy instytucje, ale konkretni ludzie i społeczeństwa. To do nich, jako duszpasterz, zwracał się Papież, nierzadko niejako ignorując utarte polityczne zwyczaje. I właśnie to, niepolityczne zaangażowanie miało fundamentalne znaczenie polityczne, a nie polityczne negocjacje z Wojciechem Jaruzelskim czy wymiany zdań z Henrykiem Jabłońskim.

Reasumując, rozpowszechnione w ramach nauk o polityce, empiryczno-funkcjonalne ujęcie metody systemowej, choć uprawnione, nie ujmuje złożoności procesów politycznych, zwłaszcza w odniesieniu do roli religii w tych procesach. Dzieje się tak m.in. dlatego, że pozostaje niejako na „powierzchni” obserwowanych zjawisk. Roberto Esposito, zwraca w tym kontekście uwagę na deficyt głębi i substancji języka politologicznego [Esposito 2015:67]. Uniemożliwia on właściwe zrozumienie obserwowanych zjawisk, zwłaszcza w przypadku interesującego nas tutaj problemu roli czynnika religijnego⁸. System polityczny tymczasem to nie tylko kwestia formującej się *ad hoc* większości i jej żądań czy wyrazów poparcia. Tak kształt systemu, jak i jego wytwory oraz wkłady do niego są znacznie głębiej zakorzenione w dominujących w danej kulturze sposobach myślenia i pojmowania świata, których kluczowym aspektem są „przed-sądy” na temat tego, co dobre i co złe; na temat ostatecznego celu człowieka i sensu jego życia; wreszcie na temat tego, czy Bóg istnieje czy też nie.

⁷ Z których uznaniem wiązać można złagodzenie krytyki Kościoła względem komunizmu za czasów Jana XXIII i Pawła VI [Weigel 1995: 132-133].

⁸ Simone Weil twierdziła wręcz, iż „możemy wziąć prawie wszystkie wyrażenia, wszystkie zwroty z naszego politycznego słownika i zajrzeć do środka, a tam znajdziemy pustkę” [Weil 2004: 424].

3. W kierunku „głębokiej analizy systemowej”

Wypada postawić pytanie czy jesteśmy skazani na taki model pojmowania metody systemowej. Wydawać się może, iż empirycznie-funkcjonalne rozumienie metody systemowej jest w pełni spójne z orientacją metodologiczną samego Davida Eastona, którego uznać można za przedstawiciela empirycznej rewolucji w politologii. Tym niemniej, sytuacja nie jest tak oczywista, jak mogłoby się wydawać. Prawdą jest, że – patrząc od strony prowadzonych w duchu Eastonowskim badań – szeroko rozumiana perspektywa behawioralna jest w pełni uzasadniona. Teoria Eastona posiada jednak również potężny i – jak się wydaje – niewykorzystany w pełni potencjał do prowadzenia pogłębionej analizy polityki, którą to metodę proponuję tutaj nazywać głęboką analizą systemową.

3.1. Religia i kultura w analizie systemowej

W powyższym kontekście warto zwrócić uwagę na podejście do przestrzeni kultury i religii dla obszaru polityki prezentowane przez Davida Eastona. Zwracał on uwagę na fakt, iż „członkowie każdego społeczeństwa działają w ramach pewnej kultury, która kształtuje ich ogólne zamiary i konkretne cele oraz sposoby postępowania, jakie w ich odczuciu winny obowiązywać” [Easton 1975:567]. Jak podkreślał, „typowe żądania, występujące w toku procesów politycznych, dotyczyć będą spraw, których ważność wzmagają kultura. Z tego powodu, dopóki nie jesteśmy w stanie systematycznie i wnikliwie zanalizować powiązań z kulturą, nie powinniśmy ulegać nadziei, że uda nam się zrozumieć istotę żądań wchodzących w sferę rozwiązań politycznych” [Easton 1975: 567]. Uwaga ta ukazuje nie tylko możliwość, ale wręcz niezbędność pogłębionej analizy dla właściwego zastosowania modelu systemowego. Ponadto, analizując – nieobecny w zaprezentowanym wyżej schemacie graficznym – proces upolitycznienia jako istotny czynnik ugruntowania systemu politycznego, autor *The Political System* akcentował fakt, iż to właśnie „różne mity, doktryny i filozofie polityczne przekazują każdemu pokoleniu określoną interpretację celów i norm” [Easton 1975: 575], tworząc zręby określające właściwego czy oczekiwanego zachowania w konkretnych sytuacjach politycznych.

Powyższe spostrzeżenie, dodajmy dla porządku, nie jest jakąś oderwaną od podejścia systemowego dyrektywą badawczą, dodaną z niewiadomych przyczyn do refleksji nad systemem politycznym. Przeciwnie, pozostaje zbieżne z całą logiką myślenia systemowego w naukach społecznych, w ramach którego zakłada się, iż „przebieg interakcji według pewnego wzoru możliwa jest dzięki istnieniu norm kontrolujących zachowania aktorów. W rzeczy samej ustabilizowany system

społeczny cechuje taka właśnie kontrola zachowań, która stanowi główny punkt odniesienia socjologicznej analizy dynamiki systemów społecznych” [Lockwood 1975:205]. Ład społeczny jest możliwy dzięki ładowi normatywnemu, który –nawet przy uznaniu zasadności Lockwoodowskiej krytyki Parsonsa⁹ stanowi, obok podłoża społecznego – jeśli nie jedyną zmienną, to jedną z dwóch kluczowych [Lockwood 1975:212-213]. Easton był tego w pełni świadomy. Nieprzypadkowo podkreślał, że „dla żywotności unormowanego systemu politycznego sprawą zasadniczą jest, by członkowie tego systemu mieli pewne podstawowe wspólne oczekiwania co do kryteriów stosowanych przy ocenach politycznych, co do sposobu odczuwania spraw politycznych oraz co do sposobów postrzegania i interpretacji zjawisk politycznych” [Easton 1975: 575].

Zauważenie znaczenia standardów normatywnych otwiera przestrzeń do postawienia interesujących nas pytań z zakresu politologii religii. Przyjmowane normy, wśród których „najważniejsze są standardy moralne” [Lockwood 1975:205], prowadzą bowiem ostatecznie do uwzględnienia w analizie politycznej znaczenia religii i związanych z nią przekonań antropologicznych czy eschatologicznych dla procesu politycznego. W tym sensie analiza systemowa domaga się głębi: odkrycia źródeł i możliwych trajektorii myślenia i działania politycznego, a zatem warunków ramowych tego działania. W ten sposób zarysowana zostanie również istotna przestrzeń dla poszukiwań badawczych prowadzonych w ramach politologii religii.

Jednocześnie – trzeba to przyznać – w samym modelu Eastonowskim kwestia uwzględnienia standardów normatywnych nie została jednak zoperacjonalizowana, pozostając raczej dyrektywą teoretyczną, niż instrumentem praktyki badawczej. Mówiąc inaczej, choć teoretycznie model systemowy pozwala na to, by w badaniach „wziąć na serio” wskazaną w teorii rolę religii i opartej nań kultury, jako środowiska oddziałującego fundamentalnie na funkcjonowanie systemu, a zatem wydaje się użytecznym paradygmatem dla nieredukcjonistycznej politologii religii. Jednocześnie jednak, w praktyce badań politologicznych – jak wskazano powyżej – otoczenie i jego rola w znacznej mierze zostają ograniczone poprzez „redukcję politologiczną”: koncentrację na wkładach wewnątrzsystemowych, bądź stosowanie modelu systemowego do analiz mikro i mezosystemowych, gdzie badany problem jest jedynie wycinkiem szerszego systemu politycznego, stającego się w ten sposób otoczeniem dla badanego podsystemu.

⁹ Talcott Parsons wyróżniał – wynikające z ujęcia funkcjonalnego – trzy podsystemy otoczenia: ekonomiczno-technologiczny (funkcja adaptacji), rodzinny (funkcja utrzymywania wzorów), kultura, religia, sztuka (funkcja integracji) [Sztompka 1975:96].

Nie mając ambicji, aby w krótkim artykule rozwiązać problem pogłębienia metody systemowej, chciałbym wskazać kilka tropów, które wydają się przydatne w tym kontekście. Tropy te, dodam, odnoszą się do kwestii, z którą politologia – jak mi się wydaje – ma najwięcej problemów, a zatem potraktowania religii z pełną powagą jako istotnego elementu oddziałującego na warunki ramowe procesu politycznego. Oczywiście uwagi te otwierają również drogę do odpowiedniego podejścia do religijnych aktorów instytucjonalnych, choć tej kwestii – w związku z i tak przesadną obszernością niniejszego artykułu – tutaj nie podejmuję.

3.2. Otoczenie a system – „różnica czasu”

Naszkicowana powyżej „politologiczna redukcja” roli otoczenia (w tym religii), niepoddającego się w pełni badaniom społecznym, nie dziwi. Wskazany problem z operacjonalizacją uwzględnienia znaczenia religii jako kontekstu dziania się polityki w ramach analizy systemowej wydaje się bowiem wynikać z nieprzystawalności czasowej kontekstu kulturowego i politycznego. W nawiązaniu do dorobku teoretycznego Fernanda Braudela zauważyć można, iż istnieją „przynajmniej trzy wymiary czasu, trzy trwania. Wymiar A to wymiar historii tradycyjnej, w której jedno wydarzenie goni drugie, a opisujący je przypomina dawnego kronikarza, lub dzisiejszego reportera [...] Wymiar B to opowieść o wydarzeniach zgrupowanych w bloki: romantyzm, rewolucja francuska, rewolucja przemysłowa [...] Mamy tu do czynienia z czasem dłuższym, pozbawionym szczegółowości trwania krótkiego. Wymiar C obejmuje połacie wielkiego trwania, jego miarą jest wiek lub kilka wieków [...] Cywilizacje postrzegane z tej perspektywy [...] objawiają się w całej swej długowieczności i trwałości pod postacią struktur i schematów, nieco abstrakcyjnych, ale fundamentalnych” [Braudel 2006:68]. Model analizy systemowej w szeroko stosowanym w politologii dotyczy trwania krótkiego: procesów politycznych dziejących się „na bieżąco”, tzw. historii zdarzeniowej. Tymczasem kluczowy – wedle samego Eastona – dla zrozumienia tych procesów kontekst kulturowy jest wymiar czasu długiego, a wręcz wielkiego trwania, odsłaniający fundamentalne struktury i schematy myślenia, które wyznaczają jego trajektorie w czasie krótkim.

Dostrzeżenie „różnicy czasu” prowadzi do odkrycia istotnej z perspektywy analizy religii i polityki dyrektywy badawczej. Mianowicie, głęboka analiza systemowa powinna dążyć do odsłonięcia związku między dwoma poziomami czasu: wydarzeniami politycznymi badanymi w krótkiej perspektywie czasowej oraz przemianami idei i sposobów myślenia, wyznaczającymi standardy wartościowań i normy strukturalizujące działanie instytucji. W tej perspektywie,

analiza procesu politycznego uwzględniałaby fakt, iż „świadome działania ludzi i narodów [...] logicznie wynikają z naszych najbardziej podstawowych przekonań o przeznaczeniu człowieka, mających wielką, choć nie pozbawioną przeszkód, siłę determinowania naszego postępowania” [Weaver 2010:11].

Tradycją badawczą przydatną w tym procesie wydaje się tradycja hermeneutyczna, a dokładniej rzecz ujmując, hermeneutycznie zorientowana fenomenologia¹⁰. Hermeneutyka, jak zauważył Wilhelm Dilthey, to „teoria sztuki rozumienia pisemnie utrwalonych uzewnętrznień życia”. Wiedzę tę osiąga się poprzez wykładnię czyli interpretację [Gadacz 2009:130]. Widać w tym wyraźnie pokłosie tradycji egzegetycznej. Uwzględniając fakt, iż również „życie jest tekstem”, który można zinterpretować [Bollonow 1994:17], punktem wyjścia jest tutaj konkretny fenomen polityczny, który – zgodnie z logiką koła hermeneutycznego – zostaje poddany coraz głębszej analizie w kontekście całości tradycji kulturowej. W ten sposób, dzięki kołu hermeneutycznemu, „dystans czasowy do dokonań kulturowych przeszłości przestaje być przeszkodą w rozumieniu” [portal 2017]. Przeciwnie, pozwala umieścić obserwowane fenomeny w szerszym kontekście kulturowym.

Dobłą egzemplifikacją takiej hermeneutyki może być tutaj postrzeżenie fenomenu władzy ograniczonej, kluczowej dla nowoczesnych demokracji, w kontekście specyfiki zachodniej kultury. Jak zauważa Leszek Kołakowski, prometejski schemat rewolucyjny odrzuca „ideę grzechu pierwotnego tak pojętą, iż wymaga ona interwencji odkupicielskiej z zewnątrz” [Kołakowski 2006:311]. W przeciwieństwie do niego, ostateczna racja przemawiająca za instytucjonalnym ograniczeniem władzy, np. w formie trójpodziału, ma charakter antropologiczny. Co to jednak oznacza? Jak podkreśla wielu badaczy [por. np. Delsol 2016, Gierycz 2017, Mazurkiewicz 2017], realistyczna antropologia nakazuje uwzględnienie równej i nienaruszalnej godności każdej osoby, naturalnej inklinacji człowieka ku dobru oraz powszechnej skłonności do wyboru zła. W próbach zrozumienia tych twierdzeń konieczne jest odkrycie ich teologicznych źródeł. Pierwszy element wiąże się z biblijną wiarą w stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże, przez co człowiek staje się podmiotem pewnych przyrodzonych i nienaruszalnych praw.

¹⁰ Za Helmuthem Plessnerem powiedzieć można, iż chodzi tu – generalnie rzecz ujmując – o „rozumienie jako wnikanie w przedmioty, które wyrażając się same, dają same świadectwo o sobie; rozumienie, które zaczyna się od warstwy zmysłowo-naocznej i przenika aż do istotowego rdzenia [...], będąc na każdym etapie jednością naoczności i pojmowania” [Plessner 1994:45].

Dwa ostatnie – z wiarą w grzech pierworodny, który „uszkodził” skłonną do dobra naturę człowieka, ale nie zniszczył jej całkowicie.

3.3. Wkłady i wnętrze systemu – „kanały transmisji” i „zapożyczenia”

Inną od tradycji hermeneutycznej drogę odsłaniania znaczenia religii dla warunków ramowych procesu politycznego stanowi metoda, którą odnaleźć możemy m.in. u Ernsta Kantorowicza i Carla Schmitta.

Ernst Kantorowicz swoją znaną rozprawę poświęca utrzymującej się w Anglii przez długie wieki, formule „dwóch ciał króla”. Odegrała ona niebagatelną rolę w historii Anglii podczas sądu nad Karolem Stuartem: uśmiercono tam „jedynie” ciało naturalne „bez wywierania większego wpływu czy czynienia nieodwracalnej szkody Królewskiemu ciału wspólnotowemu” [Kantorowicz 2007:18]. Jak można było pozbawić życia króla, a jednocześnie zachować jego ciało przy życiu? Angielscy prawnicy z XVI wieku twierdzili, że „Król ma w sobie dwa Ciała, a mianowicie ciało naturalne i Ciało wspólnotowe. Ciało naturalne [...] (jeśli rozważane samo w sobie jest ciałem śmiertelnym), podlegającym wszystkim niemocom, które przynależą mu z natury lub z przypadku [...] Ale jego Ciało wspólnotowe jest Ciałem, którego nie można zobaczyć czy dotknąć, składającym się z polityki i rządu i przeznaczonym do kierowania ludem i zarządzania dobrem publicznym. To Ciało zupełnie pozbawione jest [...] naturalnych skaz i niedojrzałości” [Kantorowicz 2007:5]. Nie wnikając w szczegóły definicyjne dwóch ciał Króla, które angielska doktryna rozwinęła w sposób zaiste imponujący¹¹, Kantorowicz zauważa, że spekulacje angielskich prawników w odniesieniu do podstawowych instytucji politycznych mają charakter krypto-teologiczny. Jak podkreśla E. Kantorowicz, „wystarczy tylko zastąpić dziwaczny obraz Dwóch Ciał odpowiedniejszym terminem teologicznym Dwóch Natur, aby w przejmujący sposób odczuć, że analizowany język elżbietańskich prawników wykorzystując stylistykę teologiczną [...] przenosząc doktrynę teologiczną na obszar państwa, którego głową jest król.” [Kantorowicz 2007:12-13].

Zdumiewająco podobną do Kantorowicza obserwację poczynił Carl Schmitt w odniesieniu do państwa narodowego. W swojej *Teologii politycznej* udowadnia on tezę, iż „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie

¹¹ W pewnym miejscu swoich rozważań Kantorowicz niejako sprawdza „królewskie credo” w kontekście jego „ortodoksyjności”. Doktryna Dwóch Ciał Króla przechodzi niemal bez szwanku, wykazując jedynie pewne zagrożenie monoteletyzmem. Por. Kantorowicz 2007: 14-15.

to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”[Schmitt 2000:60]. Analogia pojęciowa oznaczała przy tym dla niego, iż znaczenia przypisywane danemu pojęciu prawnemu we wspólnocie politycznej odpowiadają w swej strukturze i treści pojęciu teologicznemu. Carl Schmitt ukazuje to wyraźnie na przykładzie idei państwa. Dowodzi, iż koncepcja państwa sekularyzuje ideę wszechmocnego Boga, odwzorowując jego wszechmoc, wszechobecność, jedność natury w wielości osób czy wreszcie miłosierdzie. Jak zauważa, „państwo ingeruje w każdą sprawę: raz jako *deus ex machina*, mocą pozytywnego prawodawstwa, aby rozstrzygnąć daną kontrowersję [...] innym znów razem jako uosobienie miłosierdzia i dobrotliwości, za sprawą ułaskawienia lub amnestii okazując wyższość wobec swych własnych praw. W każdym przypadku mamy do czynienia z tą samą niewy tłumaczalną jednością państwa, które jest prawodawcą, wykonawcą praw, strażnikiem, instancją łaski i zarazem opiekunem” [Schmitt 2000:62]. A zatem znaczenia zawarte w pojęciu Boga i sama struktura tego pojęcia w sposób ewidentny posiadają swe analogie w pojęciu państwa [Schmitt 2000:64]. Schmitt, podobnie jak Kantorowicz, zauważa kryptoteologiczny język nauki o państwie, jak również, wychodząc od zauważenia analogii pojęciowych, stawia tezę o zapożyczeniu kluczowych dla konstrukcji politycznej pojęć z obszaru religii.

Dodać trzeba, iż ani Kantorowicz, ani Schmitt, nie ograniczają analizy zapożyczenia do zdiagnozowania analogii pojęciowej czy treściowej. Obaj poszukują możliwych kanałów transmisji. Żaden z nich nie przyjmuje w tej materii przesadnie prostych rozwiązań. Przykładowo, choć Kantorowicz stwierdza, iż „stosowanie kryptoteologicznego żargonu nie było cechą konkretnego prawnika okresu Tudorów ani też nie ograniczało się do małej grupy sędziów” [Kantorowicz 2007:16], a, wręcz przeciwnie, było zjawiskiem powszednim i powszechnym, to podkreśla jednocześnie, iż nie należy z tego wnioskować, „że prawnicy świadomie zapożyczyli z dokumentów wczesnych soborów” [Kantorowicz 2007:15]. Podobnie Schmitt, choć zauważa zarysowaną powyżej analogię pojęć, podkreśla, iż nie chodzi o proste odwzorowania. W pewnym miejscu pisze wprost: „nie można uznać za dobry przykład teologii politycznej argumentacji, zgodnie z którą XVII-wieczna monarchia potraktowana została jako polityczna realność odzwierciedlająca kartezjańskie pojęcie Boga” [Schmitt 2000:68].

Schmitt proponuje inne wyjaśnienie zapożyczenia. Jak pisze, zgadza się „z takim poglądem, który mówi, że historyczno-polityczna treść monarchii odpowiada stanowi świadomości ludzi w zachodniej Europie w owych czasach, a prawna forma tej historycznej i politycznej rzeczywistości wyrażała się w pojęciu, którego

struktura zgadzała się ze strukturą pojęć metafizycznych” [Schmitt 2000:64]. Schmitt uważa zatem, że pojęcia religijne zostają niejako zapośredniczone i pojawiają się w systemie prawnym państwa poprzez pojęcia polityczne danej społeczności. Teologiczne analogie pojawią się zaś dlatego, iż pojęcia polityczne zasadzają się na określonej świadomości religijnej, stanowiącej najgłębszą podstawę dla struktury tworzonych pojęć politycznych. Wykorzystanie treści religijnych następuje zatem nie bezpośrednio, ale pośrednio. Sekularyzacja pojęć religijnych związana jest z wypowiedzeniem ich treści w kategoriach politycznych, co następuje wskutek określonego ukształtowania świadomości społecznej. Dla Schmitta, uznającego iż państwo rodzi się w efekcie wojen religijnych, a zatem w momencie gdy naczelne idee kształtujące społeczne postrzeganie świata mają charakter religijny, powyższe wyjaśnienie wyczerpywało zagadnienie.

Analiza Kantorowicza, która niewątpliwie nie przeczy przekonaniu Schmitta o pośredniości zapożyczenia, zwraca naszą uwagę na jeszcze inny element w procesie transmisji pojęć i znaczeń z religii do polityki. Mianowicie, Kantorowicz podkreśla w kontekście analizowanego przezeń problemu, iż „nie można [...] wykluczyć możliwości, że w celu wzmocnienia władzy królewskiej w Anglii Tudorów przeniesiono tam w sposób bezpośredni i wprowadzono pojęcie korporacyjności oraz inne terminy definiujące władzę papieską” [Schmitt 2000:15]. Kantorowicz wskazuje w ten sposób, iż proces transmisji pojęć religijnych może się dokonywać niejako „bezpośrednio”. Nie w tym jednak sensie, iż dane pojęcia przenoszone jest wprost z teologii. Chodzi mu raczej o to, iż możemy mieć do czynienia z wykorzystaniem przez politykę pojęć zsekularyzowanych czy częściowo zsekularyzowanych w łonie samego Kościoła. Kantorowicz opisuje szczegółowo ten proces na przykładzie pojęcia *corpus mysticum*, które – przypomnijmy, juryści angielscy zapożyczyli dla opisu ciała królewskiego¹². W procesie zapożyczenia istotną rolę odgrywają zatem zarówno aktorzy religijni, jak i polityczni.

¹² Kantorowicz wskazuje, iż „pojęcie *corpus mysticum*, pierwotnie oznaczające Eucharystię – konsekrowaną Hostię, z czasem przeniesione zostaje na wspólnotę Kościoła, a następnie – ciągle w łonie Kościoła – zamienia się w „abstrakcję prawną”, „osobę mistyczną”, pojęcie przypominające albo nawet synonimiczne z „osobą fikcyjną” [...] którą juryści wprowadzili do myśli prawniczej, a którą można odnaleźć u podstaw tak wielu teorii politycznych średniowiecza”. Spostrzeżenie Kantorowicza odsłania zatem, iż również Kościół może mieć swój istotny udział w procesie zapożyczenia pojęć. Nie tyle w sensie ich tworzenia (to oczywiście też), ile wstępnej sekularyzacji, ułatwiającej „przechwycenie” danego pojęcia przez świecką przestrzeń.

Przeprowadzone analizy ukazują, że politologia posiada możliwości takiego skalibrowania swoich narzędzi badawczych, zarówno na poziomie paradygmatów (perspektywa systemowa), jak i konkretnych technik (analiza zapożyczeń, hermeneutyka), które stwarzają możliwości dla nieredukcyjnego podejścia do fenomenu religii i jego roli w procesie politycznym. Obiektywnie rzecz biorąc, nie ma zatem konieczności włączania politologicznych badań nad religią w sztywny metodologiczny kaftan krojony w duchu Vilfrido Pareto, tudzież przyjmowanie podejścia negującego specyfikę religii na tle innych fenomenów szeroko rozumianego życia politycznego. Niekiedy, jak w przypadku analizy systemowej, wystarczy w pełni wykorzystać potencjał tkwiący w politologicznej koncepcji. W tym sensie droga politologii religii wydaje się możliwa i może mieć ona istotne znaczenie dla tożsamości politologii. Pewnym problemem na wydaje się jedynie – w innych kontekstach zazwyczaj pozytywnie wartościowany fakt – że „tradycja zobowiązuje”. W tym wypadku, wspomniana przez Böckenfördego, ateistyczna tradycja politologii potrzebuje konwersji, by pozostawić pytanie o Boga otwarte i – dzięki temu – poważnie potraktować odpowiedzi na to pytanie.

Bibliografia

- Antoszewski A., (1975), *Politologia*, w: A. Antoszewski, R. Herbut [red.], *Leksykon politologii*, atla 2, Wrocław 2004
- Böckenförde E. W., 2005, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, przeł. M. Kurkowska, „Teologia polityczna” n. 3
- Bollonow O. F., (1994), *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Studia z Filozofii Niemieckiej” t. 1, s. 17; za: T. Gadacz, *Historia filozofii...*
- Breudel F., (2006), *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson – Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Brzezińska M., Gierycz M., Burgoński P., (2018), *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa
- Burgoński P., Gierycz M., (2014), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Elipsa, Warszawa
- Chodubski A., (1999), *Analiza polityczna*, w: *Encyklopedia politologii*, t.1: W. Sokół, M. Żmigrodzki [red.], *Teorie polityki*, Zakamycze, Kraków
- Cribb A., (1991), *Values and Comparative Politics. An introduction to the philosophy of political science*, Avebury, Adershot

- Delsol Ch., (2017), *Nienawiść do świata. Ponowoczesność i totalitaryzmy*, PAX, Warszawa
- Dubrzyńska H., (1998), *Elementy teorii polityki*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk
- Dylus A., 2014, *Krytyka „zabójczej” gospodarki. Ujęcia „Evangelii Gaudium”*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No. 15/16
- Dylus A., (2016), *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Wyd. UKSW, Warszawa
- Easton D., (1959), *The Political System. An Inquiry Into A State Of The Political Science*, H. Wolff, New York
- Easton D., (1975), *Analiza systemów politycznych*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki [red.], *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa
- Enelow J., Hincha M., (1984), *The Spatial Theory of Voting: An Introduction*, Cambridge University Press, New York
- Esposito R., (2015), *Pojęcia polityczne. Wspólnota, Immunizacja, Biopolityka*, przeł. Katarzyna Burzyk i in., Universitas, Kraków
- Gadacz T., (2009), *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t.1, Znak, Kraków
- Gdula M., (2010), *Kohabitacja i sojusz. Polityka i Kościół w Polsce 1945 – 2009*, w: *Kościół, państwo i polityka płci*, H. Boell Stiftung, Warszawa
- Gierycz M., (2008), *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, WAM, Instytut Politologii UKSW, Kraków - Warszawa
- Gierycz M., (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa
- Haynes J., (2009), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London & New York
- Johnson J. B., Reynolds H. T., Mycoff J. D., (2010), *Metody badawcze w naukach politycznych*, przeł. A. Kłoskowska-Dudzińska, PWN, Warszawa
- Kantorowicz E., (2007), *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, PWN, Warszawa
- Kantyka Z., (1999), *Nauki polityczne*, w: *Encyklopedia politologii*, t.1: W. Sokół, M. Żmiogrodzki [red.], *Teorie polityki*, Zakamycze, Kraków
- Kołąkowski L., (2006), *O duchu rewolucyjnym*, w: *Tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków
- Koło hermeneutyczne*, paneef2.republika.pl/hasla/h/hermeneutyczne.html
- Krauz-Mozer B., (2005), *Teorie polityki*, PWN, Warszawa
- Lockwood D., (1975), *Kilka uwag o systemie społecznym*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki [red.], *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa
- Longman T., (2001), *Church Politics and the Genocide in Rwanda*, „Journal of Religion in Africa”, Vol. 31, Fasc. 2, *Religion and War in the 1990s*
- Marczewska-Rytko M., (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wyd. UMCS, Lublin
- Mazurkiewicz P., (2012), *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No 13 (1)
- Mazurkiewicz P., (2017), *Europa jako kinderniespodzianka*, OMP, Kraków
- Michalak R., (2016), *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, Morpho, Zielona Góra

- Plessner H., (1994), *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa
- Przybylski H., (2004), *Politologia. Zarys problematyki*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice – Warszawa
- Radwan A., (2015), *Kościole, proszę nie milcz!*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/Publicystyka/312309838-Kosciele-prosze-nie-milcz.html#ap-1>
- Rapoport A., (1966), *Some System Approaches to Political Theory*, w: D. Easton [ed.], *Varieties of Political Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- Ryszka F., (1984), *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa
- Schmitt C., (2000), *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Znak, Fundacja Batorego, Kraków-Warszawa 2000
- Schwaabe Ch., (2010), *Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke, 2.*, durchgesehene Auflage, Wilhelm Fink, Paderborn
- Sobolewski M., (1975), *Historyczne ujęcie zjawisk politycznych*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa
- Steiner J., (1997), *Sumienie w polityce. Empiryczne badania przypadków trafności decyzji politycznych w Szwajcarii*, przeł. J. Sowa, Wyd. WSP, Rzeszów
- Sulkowski M., (2018), *Ideologia Państwa Islamskiego*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No.22
- Sztompka P., (1975), *Analiza systemowa w naukach politycznych. Próba rekonstrukcji*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa
- Szymański A., (2010), *Systemowe podejście w badaniach europejskich*, w: W. Jakubowski, K. A. Wojtaszczyk [red.], *Studia europejskie. Zagadnienia metodologiczne*, WAIp, Warszawa
- Weaver R. M., (2010), *Idee mają konsekwencje*, przeł. B. Babula, Prohibita, Warszawa
- Weigel G., (1995), *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, W drodze, Poznań
- Weil S., (2004), *Nie rozpoczynajmy znowu wojny trojańskiej*, w: tejże, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Brama. Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań
- Wiatr J.J., (2006), *Europa pokomunistyczna*, Scholar, Warszawa
- Wilson B.R., (2007), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Nomos, Kraków
- Wnuk-Lipiński E., (2007), *Meandry kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2007 No.2 (1)
- Woleński J., *Spór o status metodologiczny nauk o polityce*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa
- Wonicki J., (2002), *Trudna droga do demokracji. Europa Środkowo-Wschodnia po 1989 roku*, Warszawa
- Yanow D., (1999), *Conducting interpretive policy analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Dehli
- Żebrowski W., (2012), *Badanie polityki. Ognia procesu badawczego na studiach politologicznych*, INP UWM, Olsztyn