

Adam Kubiak

## W DRODZE DO „WIDMOWEJ ORTODOKSJI”. WEWNĘTRZNOŚĆ I ZEWNĘTRZNOŚĆ HEREZJI WOBEC ORTODOKSYJNOŚCI

Niniejszy tekst poświęcony jest wstępnemu i szkicowemu zaproponowaniu kategorii „widmowej ortodoksji” jako elementu umożliwiającego próby analiz ortodoksyjności, ruchu reformatorskiego i herezji w perspektywie, która nie narzucałaby homonimicznej czy heteronimicznej relacji między nimi. Punktem wyjścia jest koncepcja struktury i konstrukcji ortodoksji i herezji Hendersona oraz analiza konfliktu wokół nauki i praktyki waldensów dokonana przez Niblocka.

W książce *Konstrukcja ortodoksji i herezji*<sup>1</sup> poświęconej dość szeroko rozumianym fenomenom heretyckości i ortodoksyjności John B. Henderson wskazuje na kilka paralelnych elementów budujących czy składających się na ich „budowę”. Są to kolejno: 1. oryginalność i pierwotność (*primacy*), 2. prawdziwy (względnie „czysty”) przekaz przekazywany przez strukturę ortodoksji (*true-transmission*), 3. uniwersalność i powszechność (*unity, catholicity*) i 4. element, który nazwać można za Arystotelesem „złotym środkiem” (*middle way*)<sup>2</sup>. Wymienione elementy wedle Hendersona są jednakowe dla wszystkich systemów wierzeń i przekonań uznawanych bądź też (co nie powinno być rozumiane jako zjawisko opozycyjne) uznających same siebie za „ortodoksyjne”.

Wymieniane przez Hendersona elementy, czy też cechy konstrukcyjne ortodoksyjności, przyjmowane są dość szeroko i zasadniczo nie ma sporu o trafność tej definicji. Pewna zauważalna zależność tychże od autodefini-

---

<sup>1</sup> J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, New York 1998.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 85.

cji ortodoksji katolickiego chrześcijaństwa jest pod pewnymi warunkami zasadniczo akceptowana jako narzędzie opisu. W tym krótkim tekście nie będę podnosił głównych kwestii spornych – na ile na przykład elementy konstrukcyjne przyjmowane przez Hendersona stanowią rzeczywiste składowe „ortodoksji judaizmu”, „islam” czy „ortodoksji neokonfucjanizmu” i na ile w ogóle jest sensowne używanie terminów powstałych na gruncie pewnych historycznych sporów w obrębie chrześcijaństwa, na to co chrześcijaństwem nie jest. Pominę tu także zasadniczą kwestię, czy sensowny w ogóle jest dyskurs o „ortodoksji” i „herezji” w przypadku zjawisk, przekonań czy wierzeń, które nie wytworzyły same tychże pojęć (co oznaczać może, że w ich „konstrukcyjnych ramach” nie istniała potrzeba ich tworzenia), zaś o ile się nimi posługują, są to pojęcia wprowadzone, które mogą być rozumiane na gruncie tych tradycji jako, co do istoty, „słowa obce”.

Cztery zasadnicze elementy przywoływane przez Hendersona ujmują sposób, w jaki ortodoksja dokonuje konstrukcji siebie samej, „ortodoksyjność” (podobnie zresztą jak i „heretyckość”) są wytworami własnymi samej „ortodoksyjności”. Dwa pierwsze elementy kształtują ortodoksyjne rozumienie trwałości i są wzajem zależne. Niezależnie od historycznej zmienności przekazu czy też obecności, bądź nieobecności świadomości historycznej, cechą wyróżniającą ortodoksję jest jej przeświadczenie o własnej niezmienności (i nieinnowacyjności ewentualnych zmian w przekazie). Pierwotność oznacza stały kontakt z „punktem początku” dla tradycji danej ortodoksyjności oraz jej niezapośredniczenie w innych tradycjach. W tym właśnie sensie każda tradycja ortodoksyjności uznaje siebie za niezapośredniczoną (oryginalną), nawet jeśli uznaje własne zapośredniczenie w innej tradycji (relacje judaizm – chrześcijaństwo – islam mogą tu posłużyć za typowe). Element drugi gwarantuje zaś ortodoksji „stały kontakt” z tym, co można nazwać „pierwotnym punktem”, do którego ortodoksja się odwołuje (objawienie Mojżeszowe, historia ofiary Jezusa w chrześcijaństwie i tradycja apostołska dla zachodniego katolicyzmu, objawienie Mahometa itd.). Niezanieczyszczony przekaz – dokładniej zaś: to co ortodoksja definiuje jako taki – jest gwarantem elementu pierwszego, tak jak pierwszy stanowi fundament drugiego, gwarantując jego skuteczność (objawienie jest skutecznie przekazywane, ponieważ jest „pierwotne, niezafałszowane i prawdziwe”).

Następne dwa hendersonowskie elementy konstrukcji ortodoksyjności w podobny sposób jak dwa pierwsze wydają się ustrukturyzowane na zasadzie wzajemnego umacniania („uzasadniania”). Powszechność możliwa jest tylko wtedy, gdy ekstrema, które przez tradycję ortodoksyjną, gdy skonsoliduje się ona właśnie jako „ortodoksyjność”, zostaną zdefiniowane między innymi jako „herezje”, zostaną odrzucone, zarazem *definiensis*

ekstremum zawiera się w przyjętym zakresie powszechności. Nie zostaną odrzucone zatem treści ekstremalne same przez się – na przykład rozumiane jako nadzwyczajne żądania obyczajowe czy etyczne w danym momencie historycznym dla społeczności, w której ortodoksyjność się kształtuje – lecz takie, których utrzymywanie ograniczałoby powszechność obowiązywania doktryny. Użytecznym i stosunkowo łatwym do przywołania przykładem jest odrzucenie zasady czystości pożywienia (koszerności), jakiego dokonuje chrześcijaństwo. Utrzymanie tejże zasady staje się pewnym nieakceptowalnym ekstremum w continuum dyskursu chrześcijańskiego, które ograniczałoby zakres jego powszechności (i zarazem samodzielność „doktrynalną”). Idąc tym tropem dalej – większość, jeśli nie wszystkie wyłączenia, jakie dokonuje dyskurs wczesnochrześcijański wobec tradycji, w jakiej jest zapośredniczony (odrzućcie Tory jako prawa, obrzezania, zasad różnicujących czystość pokarmów i czynów itd.), mają ten sam cel i podobną charakterystykę, skądinąd zresztą w wielu przypadkach świadomie deklarowaną. Rozległość inkluzywności tej danej ortodoksji (na ile szeroko definiuje ona swoją powszechność i w jaki sposób to czyni) można przyjąć za zakres takich wyłączeń, podobnie, jak się zdaje, rozmiar zależności (zapośredniczenia) danej ortodoksyjności od wcześniejszej od niej tradycji będzie warunkował rozległość wyłączeń, wykluczeń i zerwań. Element powszechności można pod pewnymi warunkami uznać nie tylko za część konstrukcji „ortodoksji”, ale też za element różnicujący – wedle (między innymi) ukształtowanego w dyskursie danej ortodoksji rozumienia tego, co powszechne, ortodoksja określa własne granice, zarazem zakreślając też, niezbyt precyzyjnie, granice tego, co uznane zostanie za „herezję”.

Niniejsze uwagi są pewnym uzupełnieniem też Hendersona, który zwrócił uwagę na poszczególne elementy konstrukcyjne ortodoksji nie poświęca zbyt wiele uwagi, skupiając się na przykład przy konstrukcjach herezji głównie na rekapitulacjach dyskursu ortodoksyjnego wraz ze sposobami, w jaki heterodoksja zostaje rozpoznana i ustanowiona w nich<sup>3</sup>. Uzupełnienie to wydaje się pomocne ze względu na refleksje Elliotta Niblocka<sup>4</sup> i (przywoływanych przezeń) R. I. Moore’a<sup>5</sup>, George’a Zito<sup>6</sup> i Talala Asada<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Ibidem, *passim* (na przykład s. 120–127, 130–134 i n.).

<sup>4</sup> E. Niblock, *Rethinking Orthodoxy and Heresy: The Transgression of Peter Waldes*, 2009, Honors Projects, Paper 7, [online], [http://digitalcommons.macalester.edu/reli\\_honors/7](http://digitalcommons.macalester.edu/reli_honors/7)

<sup>5</sup> R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, New York 1987.

<sup>6</sup> G. Zito, *Toward Sociology of Heresy*, „Sociological Analysis” 1983, Vol. 44, No. 2, s. 123–130.

<sup>7</sup> T. Asad, *Medieval Heresy: An Anthropological View*, „Social History” 1986, Vol. 11, No. 3, s. 345–362.

Niblock zwraca uwagę, na przykładzie recepcji nauki Waldensa, na kilka istotnych elementów. Pierwszym z nich jest wzajemna zależność kategorii „ortodoksji” i „heterodoksji”. Drugim – charakter rozpoznania i (możliwej) asymilacji treści heterodoksyjnej. Trzecim wreszcie – znaczenie praktyki dla możliwości zróżnicowania ortodoksja – herezja. W swojej analizie Niblock używa foucaultowskiej kategorii transgresji, nazywając treści heterodoksyjne transgresyjną ramą dla ortodoksji, która nie tylko w sposób bierny ogranicza uniwersum treści możliwych do uznania za ortodoksyjne, ale też w aktywny sposób to uniwersum tworzy. Ta wzajemna zależność tworzy nie tyle binarną opozycję czy przeciwieństwo, ile system uzupełniający się – ortodoksja ustanawia herezję, zaś herezja ortodoksję. W tym sensie para ortodoksja – heterodoksja, wedle Niblocka, winna być rozumiana jako współkonstruująca się struktura wzajemnych uzupełnień. Jedno z kluczowych zagadnień dla trwałej budowy treści „ortodoksji jako takiej”, czyli ustanowienie granicy ortodoksyjności, jest niemożliwe bez jednoczesnego ustanowienia heterodoksji. Jako kategorię definicyjną dla „herezji jako herezji” Niblock przyjmuje „transgresję niekontrolowaną”, odróżniając w ten sposób treści graniczne możliwe do przyjęcia przez dyskurs ortodoksyjny od tych, które (z różnych, zresztą niekoniecznie stricte doktrynalnych, przyczyn) przyjęte być nie mogą, stając się „herezją właściwą”. Idea ta w sposób całkiem udany pozwala szkicować powody, dla których treści nader podobne w jednym przypadku zostają przejęte czy „oswojone” i włączone do porządku dyskursu ortodoksyjnego (jak idee św. Franciszka), inne zaś (jak nauczanie Waldensa) nie. Treści, które nie wywołują „niekontrolowanej transgresji”, co należy rozumieć jako zdolność ich autorów czy propagatorów do poddania się kontroli autorytetu ortodoksyjnego (co było strategią wybraną przez Franciszka), mogą zostać nawet z dużym zakresem tolerancji włączone w dyskurs ortodoksyjny. Odmowa poddania się kontroli (bądź też praktyczna niemożliwość takowej), czyli włączenia dyskursu w nurt „transgresji kontrolowanej”, ustanawia je zaś w pozycji „heretyckiej”.

Można przyjąć, że wzajemność i zwrotność elementów konstrukcyjnych ortodoksji wedle Hendersona i podobne cechy pary ortodoksja – herezja funkcjonują w podobny „hermeneutyczny” sposób. Najbardziej nawet ekstremalne „ekstrema”, które winny zostać wyłączone z dyskursu ortodoksji, mogą stać się elementem budującym jego „wewnętrzną granicę”, jeśli tylko istnieje zdolność (względnie możliwość) poddania ich kontroli autorytetu ortodoksyjnego. Zarazem jednak dowolna treść, której kontrolować nie sposób, niezależnie od tego, jak głęboko zanurzona jest w ortodoksji, może zostać ustanowiona przez autorytet ortodoksji jako heterodoksyjna. Wątek ten podnosi Niblock w odniesieniu nie tylko do przekonań, ale też praktyk: „to nie *wiara* stojąca za modlitwą waldensów była heretycka w oczach

Stefana de Bourbona, lecz jej *praktyka*<sup>8</sup>. Praktyka ta zaś odrzucała wyłączność autorytetu ortodoksji, czyniąc transgresję waldensiańską niemożliwą do kontrolowania. W kategoriach Hendersona praktyka Waldensa naruszała wyłączność autorytetu w określaniu pierwszej pary (oryginalność – prawdziwość) – staje się ona ekstremum nie ze względu na samą treść, lecz właśnie na niemożliwość kontroli. Autorytet ortodoksji w tym rozumieniu jest dosłownie (choć w praktyce, zważywszy na płynność kategorii autorytetu, raczej jedynie *de nomine*) „autorytarny” – odrzuca możliwość istnienia innych, konkurencyjnych autorytetów.

Wątek władzy w interpretacji Niblocka jest jednym z kluczowych dla wyjaśniania relacji ortodoksja – herezja, szczególnie w wymiarze praktyki. Niblock wspiera się w tej interpretacji elementami koncepcji *doxy* Pierre’a Bourdieu<sup>9</sup> rozumianej nie wyłącznie jako zbiór przekonań „rozumianych same przez się” w przestrzeni społecznej, ale przede wszystkim jako zbiór „samozrozumiałych” praktyk, które ustanawiają porządki produkcji, komunikacji, władzy tak „realnej” jak i „symbolicznej”<sup>10</sup>. Zasadniczy punkt graniczny, w którym praktyka waldensów staje się praktyką heretycką, leży wedle Niblocka w naruszeniu granicy władzy – zmąceniu różnicy między tym, co uprawnione w przestrzeni społecznych dystrybutantów sacrum (zarazem przedstawicieli autorytetu ortodoksji), a laikatem. Dopiero po przekroczeniu tego punktu praktyki (a później w konsekwencji też tezy) Waldensa stają się heretyckie, zarazem ustanawiając pewną granicę heretyckości, w tym sensie, że dla późniejszych transgresji ustanowiona przez Waldensa granica stanie się granicą normatywną ortodoksyjności, po której przekroczeniu niezbędne stają się negocjacje z autorytetem ortodoksji. Niblock ilustruje to przykładem asymilacji do ortodoksji katolicyzmu zachodniego idei św. Franciszka. Zasadniczą różnicą między transgresją waldensiańską a franciszkańską jest wedle niego różnica 32 lat pomiędzy ich wystąpieniami (nie zaś różnice doktrynalne czy praktyki, które uznaje on za zbliżone, jeśli nie wprost tożsame). Zmiana koncepcji dystrybucji dostępu do sacrum, jakiej dokonuje Innocenty III, różnica społecznego statusu między Waldensem a Franciszkiem (czego akurat Niblock nie podnosi) oraz aktywne działanie na rzecz podporządkowania się tego ostatniego pozwala na stworzenie przestrzeni „bezpiecznej transgresji”, niemożliwej w przypadku Waldensa i jego zwolenników<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> E. Niblock, op. cit., s. 26. Wszystkie cytaty z Niblocka podane są w tłumaczeniu własnym autora artykułu.

<sup>9</sup> P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice, Cambridge 1992.

<sup>10</sup> O znaczeniu tychże zob. też: P. Bourdieu, R. Nice, *The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods*, „Media, Culture and Society” 1980; Vol. 2, No. 3, s. 261–293.

<sup>11</sup> E. Niblock, op. cit., s. 31–32.

Uwagi Niblocka dotyczące zasadniczej zależności pomiędzy ortodoksją a herezją zyskują na znaczeniu, gdy wzbogacić je o klasyczne już spostrzeżenia antropologów i historyków idei. Łatwo tu znaleźć odniesienia zarówno w pracach E. Goffmana czy M. Douglas (tę ostatnią marginalnie sam Niblock przywołuje).

Goffmanowskie spostrzeżenia dotyczące zasadniczej łączności pomiędzy tym, co „normalne” i „nienormalne”, oraz jego kategorie „normalsów” i „normalnych dewiantów”<sup>12</sup> korespondują z uwagami Niblocka o pokrewności ortodoksji i herezji oraz pewnym podstawowym związku między nimi. To zjawisko Niblock określa jako semi-intencjonalną zależność ortodoksji i herezji – herezja definiuje, czym dokładnie jest ortodoksja, ta zaś dostarcza kryteriów tego, co „heretyckie”, dopowiadając: w momencie uaktualnienia się „heretyckości” („rozpoznania jej” bądź zadekretowania). Z tego względu, niezależnie od doktrynalnych sformułowań i ich precyzji, dopiero obecność fenomenu, który zostanie zidentyfikowany jako „heretycki”, ustanawia według Niblocka ortodoksyjność poprzez wyznaczenie granicy, za którą zaczyna się herezja. Pomimo krytycznych uwag wobec Douglas teza ta jest bardzo bliska idei „wyostrzenia przeciwieństw”, którą też akcentuje w nieco inny sposób Goffman<sup>13</sup>. Różnice (tu – różnica między ortodoksją a herezją) nie istnieje sama w sobie, nie jest immanentna, powstaje dopiero w aktach różnicowania. Te właśnie akty konstruują pospołu samą różnicę jak i zróżnicowane obiekty. Nic innego ostatecznie nie czyni w przywołanym przez Niblocka przykładzie w sporze o waldensów Stefan de Bourbon. W podobnym tonie wyrazi się G. Agamben w swojej *Pochwale profanacji*<sup>14</sup>, choć jego uwagi dotyczą aktu reflektowanego, którym „herezja” – rzecz jasna – niekoniecznie musi być i „pierwotnie” w ujęciu Niblocka nigdy nie jest. Analiza agambenowskiego „projektu profanacyjnego” identyfikującego (czasowe) zniesienie różnicowania między sakralnym a profanicznym jako akt wyzwolenia i zabawy, który finalnie odtwarza istnienie tychże granic, lecz w innym porządku, wykracza znacznie poza ramy tego tekstu. Projekt ten przez jego „heretyckość” wobec „religii kapitalizmu” wart jest tutaj wzmianki jako przykład pewnego zamysłu zniesienia i ponownego ustanowienia granicy, który świadomie czy nie podzielają rozmaici „heretycy”.

Intencjonalność „herezji” agambenowskiej na pierwszy rzut oka utrudnia zidentyfikowanie „projektu profanacji” jako stricte herezji, podobnie zresztą jak każdego projektu, który sam siebie określa jako „heretycki”.

<sup>12</sup> E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007, s. 176.

<sup>13</sup> M. Douglas, *Czystość i zmasa*, tłum. M. Bucholc, wstęp. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007.

<sup>14</sup> G. Agamben, *Profanacje*, tłum. i wstęp M. Koterko, Warszawa 2006, s. 108–110.

„Heretyk” wszak nigdy (lub prawie nigdy) nie chce być heretykiem, tezy jakie głosi, praktyki jakie propaguje nie mają na celu zniszczenia ortodoksji jako takiej, lecz naprawienie jej, bądź też skromniej – przywrócenie wypaczonym praktykom ich pierwotnie ortodoksyjnego sensu. Na przykład nakreślenie w ł a ś c i w y c h (nie zaś zanieczyszczonych czy wypaczonych) granic między sacrum i profanum, powrót do pierwotnych praktyk, które zostały zniekształcone itd. Spór o tę „właściwość” jest miarą, wedle której akty i tezy kandydata heretyka zostaną ocenione przez autorytet ortodoksji i w konsekwencji: zasymilowane bądź też odrzucone. Szkicując w *Koźle ofiarnym* kwestię zróżnicowania, R. Girard z naciskiem zwraca uwagę na kwestię tej „właściwości”<sup>15</sup>. Kluczowym zróżnicowaniem wedle niego jest zróżnicowanie nie jako takie, lecz zróżnicowanie właściwe – nie tylko zatem same akty czy tezy podlegają różnicującej ocenie, ale też same zróżnicowania. Agambenowski projekt zniesienia zróżnicowania (poprzez profanacyjną zabawę) ma właśnie na celu przywrócenie właściwych (względnie pierwotnych, niezafałszowanych) zróżnicowań.

Przywołanie znaczenia wątku właściwych zróżnicowań, na który znaczny nacisk w swoich analizach kładzie Girard, może pozwolić rzucić nieco światła na zauważone na przykład przez Mirceę Eliadego<sup>16</sup> zjawisko cykliczności pojawiania się ruchów reformatorskich identyfikowanych później (bądź nie) jako „heretyckie”. Niblock odrzuca tezę Douglas i Moore’a o „wyrównawczym” działaniu herezji, która miałaby służyć głównie (jeśli nie wyłącznie) do „wyostrzenia” ortodoksji. W ujęciu Douglas i Moore’a, jak rzecz interpretuje Niblock, zjawisko to funkcjonowałoby zatem w sposób podobny do eliadowskiej koncepcji „kosmicznego cyklu”. „Herezje” służyłyby do „odświeżania” i odnawiania ortodoksji wedle schematu: aktywacja – utrwalenie – stagnacja – rewaloryzacja. Niblock w swojej koncepcji semi-intencjonalnego związku między ortodoksyjnością i herezją uznaje ten schemat za uproszczony i niewłaściwy, kładąc nacisk na kategorię transgresji i relacji związanych z władzą. Obraz ten można jednak, jak się zdaje, poszerzyć dzięki kwestiom podnoszonym przez Girarda, nie rezygnując ani z konceptu Niblocka, ani też nie odrzucając intuicji Douglasa.

Hendersonowskie wyróżniki ortodoksji, które podzielone zostały wcześniej na wzajemnie dopełniające się pary, mogą posłużyć także jako elementy pomocnicze w tej próbie. W historii różnych ortodoksji, w ich starciach i asymilacjach różnych ruchów reformatorskich i heretyckich, cechą charakterystyczną jest obecność „zużycia” bądź „zatarcia” jednego lub więcej

<sup>15</sup> R. Girard, *Koźle ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 34.

<sup>16</sup> M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998. Wiele uwag na ten temat jest rozproszonych po różnych pracach Eliadego.

niż jednego z hendersonowskich elementów. Przyszły heretyk (bądź reformator) wyrzuca, w sposób niekoniecznie świadomy i niekoniecznie wprost, istniejącej ortodoksji utratę kontaktu ze „źródłem nauczania” (pierwotność, czysty przekaz), niedostateczną czy też nadmiarową powszechność bądź też utratę „środka”, czyli de facto – „heretyckość”. Przykład waldensów i franciszkanów analizowany przez Niblocka pozwala też na inną interpretację. Praktyki włączające laikat w porządek kleru (dystrybucji dostępu do sacrum), które stały się powodem odrzucenia nauki Waldensa, można potraktować nie tylko jako „transgresję”, ale także jako próbę „zróznicowania zróznicowania”. Problem być może nie w tym tylko, że zróznicowanie kler – świeccy zostaje naruszone przez Waldensa i że potępione praktyki „atakowały” to zróznicowanie jako takie, lecz że samo to zróznicowanie zostało „źle zróznicowane” bądź też różnica kler – laikat została w historii katolicyzmu zachodniego zanieczyszczona innymi zróznicowaniami z innego porządku. W tym sensie praktyki Waldensa mogłyby być potraktowane jako ustanowienie „właściwej różnicy” w miejsce niewłaściwej.

Wątek władzy, który Niblock do swej analizy wprowadza, przywołując Bourdieu, może być pomocny także i w tym miejscu. Reprodukacja i produkcja świętości, a także dostęp do niej mają według Bourdieu charakter klasowy i jeśli spojrzeć od tej strony na spór o waldensów i status społeczny (względnie klasowy) samego Waldensa, kwestia „właściwego zróznicowania” stanie się jaśniejsza. W takim ujęciu praktyka waldensów uderza w porządek klasowy i wraz z nim w porządek dystrybucji dostępu do sacrum, lecz jest to „atak” nie na samą strukturę klasową (jak może chciałaby klasyczna teoria marksistowska), ale na utożsamienie zróznicowania klasowego ze zróznicowaniem kler – laikat. Późniejsza asymilacja nauk i praktyk franciszkańskich, które sam Niblock określa jako „niemal tożsame” z naukami i praktykami waldensów, może być tu dodatkowym argumentem. Wadliwe zróznicowanie, zróznicowanie, które nie rozróżnia w sposób właściwy, i które stanie się przyczyną odrzucenia Waldensa i jego nauki, określone przez Franciszka „jako niewłaściwe” zostaje zaakceptowane. „Ten sam” system władzy, za którego sprawą Waldensa odrzucono, jest przyczyną akceptacji franciszkanów. Dzieje się tak nie tylko z powodu – jak podkreśla Niblock – zmiany politycznej, jaka się dokonuje wraz z intronizacją Innocentego III, ale także dlatego, że „niewłaściwość” zróznicowania pomimo potępienia nauk Waldensa już została przez ortodoksję zasymilowana, zaś wyrażający ją ponownie św. Franciszek (w przeciwieństwie do Waldensa) znajduje się na właściwej pozycji społecznej do wyrażania tego problemu.

Niblock słusznie zauważa, że „heretyk” nie zamierza znaleźć się poza ortodoksją, w każdym razie – nawet jeśli to czyni i jest to akt świadomy – czyni to wskutek nacisku ortodoksji. Nauczanie i praktyki heretyka „celują”



nie poza ortodoksję, na przykład z zamiarem jej poszerzenia czy zmiany, lecz przeciwnie: w samo jej jądro. To, co odróżnia heretyka od religijnego reformatora („heretyka zasymilowanego”), to zdolność do „kontrolowanej transgresji”. Wszakże zdolność ta warunkowana jest nie tylko samymi możliwościami adaptacyjnymi ortodoksji uwarunkowanymi politycznie czy ekonomicznie, lecz także ekonomiczną, polityczną (i klasową) zdolnością samego reformatora-heretyka. Te same praktyki mogą przybrać postać transgresji niekontrolowanej jak i kontrolowanej w zależności nie od samej „wywrotowości” (zwykle pozornej) tychże, lecz od potencjału „kontroli”, jaki zapewnia ich propagator, a w konsekwencji też ci, którzy będą go naśladować.

Przyjmując koncepcję Niblocka co do zasadniczego „celu” heretyka i reformatora, można wszakże zadać pytanie: „ku jakiej ortodoksji kieruje się heretyk?”. Niezależnie od przeświadczenia czy to ortodoksa, czy też heretyka „pierwotny punkt”, który za A. Badiou<sup>17</sup> można nazwać punktem Wydarzenia, z którego ortodoks (i sam heretyk/reformator) chce czerpać, już nie istnieje, dotarcie doń zatem, nawet przez uświęcony przekaz, nie jest możliwe. „Procedury prawdy” Badiou, dzięki którym Wydarzenie udowadnia, że jest właśnie Wydarzeniem, nie zaś historycznym przypadkiem, co w kategoriach Hendersona odpowiadałoby pierwszej parze elementów konstrukcyjnych ortodoksji, z natury rzeczy muszą być historyczne, więc „zanieczyszczone” i „zanieczyszczenie” to niejako z konieczności musi się w miarę czasu powiększać. Wysiłki tak ortodoksów, jak i reformatorów/heretyków wydają się zatem z góry skazane na niepowodzenie i rozpoznanie tego stanu rzeczy wymaga niewielkiej świadomości historii.

Być może jednak wysiłek ten nie jest ani jedynie odtwórczy, ani wyłącznie daremny, jeśli przyjmie się kategorię, która na użytek tego tekstu pozwolę sobie nazwać „widmową ortodoksją”. Kategoria ta oznaczałaby rozmyty, „widmowy” właśnie, „poruszający się” za ortodoksją ślad pierwotnego Wydarzenia i właśnie ku temu punktowi zwracałby się wysiłek heretyków i reformatorów. Ów „widmowy punkt” nie byłby rzecz jasna tożsamy z Wydarzeniem (na przykład z ofiarą Jezusa w chrześcijaństwie czy objawieniem Mojżesza w judaizmie), lecz stanowiłby stale tworzący się na nowo dzięki ortodoksyjnemu przekazowi i kontrowersjom podnoszonym przez jej kontestatorów „ślad”. W tej perspektywie tak ortodoksyjny upór, przy zachowaniu „ortodoksyjnego” i autorytarne przywiązania do swojej konstrukcji (wedle schematu Hendersona), jak i stały nacisk na ponowne różnicowanie zróżnicowań podnoszony przez reformatorów i heretyków mogłyby być rozumiane jako działania nieimmanentne dla samej (jawnej) struktury ortodoksji, zarazem pozostając zasadniczo „wewnątrz” niej.

<sup>17</sup> A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2010, s. 181, 311 i n.

Schemat Niblocka, w którym nauka Waldensa pozostaje w granicach ortodoksji, de facto zaś jest wyrzucona przez zróżnicowanie ze względu na praktykę, zasadniczo umieszcza każdy ruch reformatorski wewnątrz ortodoksji. Konsekwentnie zatem czy to herezja, czy reforma („transgresja kontrolowana”) nie są zdolne do istotnego naruszenia konstrukcji ortodoksji. Przyjmując kategorię „ortodoksji widmowej”, która w przeciwieństwie do ortodoksji jawnej nie posiadałaby (deklaratywnych wszak) cech stałości, tak ruch reformatorski, jak i sama ortodoksja, czy to odczytując na nowo treści ortodoksyjne, czy też jedynie zachowując „czysty przekaz”, bezustannie stwarzałyby się na nowo. Zarówno poprzez wzajemne zróżnicowanie, jak i poprzez odwołania do „źródła”.

Szkicowo wprowadzana tu kategoria pomogłaby być może w rozumieniu ortodoksyjności i herezji, a także znaczenia ich stałego i nieuchronnego sporu o zróżnicowania, bez redukowania ich do reakcji na polityczną czy ekonomiczną sytuację w danym momencie historii. Zmienność „widmowej ortodoksji” mogłaby też być może posłużyć wyjaśnieniu, dlaczego ortodoksyjność pomimo całego bagażu historycznych zmian wciąż może uznawać siebie za „stałą i niezmienną”, poza prostym (by nie rzec – upraszczającym) uzasadnieniem tego cynizmem czy złą wolą jej autorytetów i struktur władzy. Wreszcie być może pomogłaby wyjaśnić stały wysiłek kontestacyjny (wychodząc poza homeostatyczny model dynamiki „zużycie” – „naprawa”), który identyfikowany czy to jako herezja, czy jako reforma, wciąż kieruje się ku „jądru” ortodoksji, niezależnie od tego, czy przez tę ortodoksję zostanie zaakceptowany, czy też nie.

## TOWARDS A “SPECTRAL ORTHODOXY.” ORTHODOXY AND THE INTERIORITY AND EXTERIORITY OF HERESY

In this article I propose the category of “spectral orthodoxy” as part of an analysis of orthodoxy, heresy and the reform movement from a perspective outside of the homonymic-heteronymic controversy. The starting point is Henderson’s concept of the structure and construction of orthodoxy and heresy, as well as Niblock’s analysis of the conflict over the Waldenses’ teaching and practice.

### BIBLIOGRAFIA

1. Agamben G., *Profanacje*, tłum. i wstęp M. Koterko, Warszawa 2006
2. Asad T., *Medieval Heresy: An Anthropological View*, „Social History”, Vol. 11, No. 3 (Oct. 1986).
3. Badiou A., *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2010.

4. Bourdieu P., Nice R., *The Production of Belief: contribution to an economy of symbolic goods*, „Media, Culture and Society” 1980, Vol. 2, No. 3.
5. Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice, Cambridge UK 1992.
6. Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, wstęp. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2007.
7. Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
8. Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991.
9. Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp J. Tokarska Bakir, Gdańsk 2007.
10. Henderson J. B., *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, New York 1998.
11. Moore R. I., *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, New York 1987
12. Niblock E., *Rethinking Orthodoxy and Heresy: The Transgression of Peter Waldes*, 2009, Honors Projects, Paper 7, [online], [http://digitalcommons.malester.edu/reli\\_honors/7](http://digitalcommons.malester.edu/reli_honors/7)
13. Zito G., *Toward Sociology of Heresy*, „Sociological Analysis” 1983, Vol. 44, No. 2.

