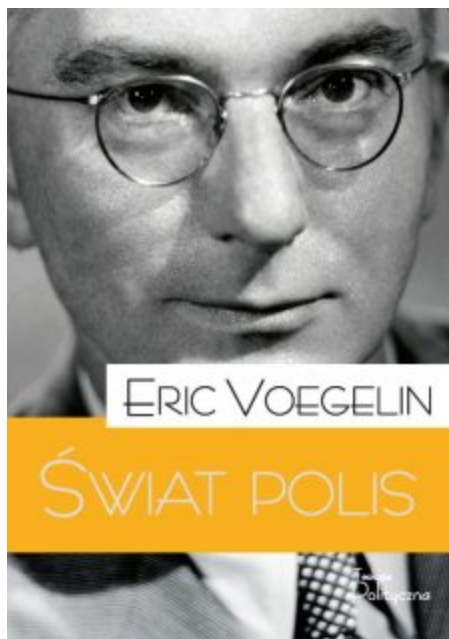


## Ludzkość i historia

Pochodzenie i historyczna struktura zachodniego porządku były lepiej rozumiane przez ludzi, którzy nadali mu formę, aniżeli przez tych, którzy żyli w nim bez pamięci o warunkach dzierżawy



**Pochodzenie i historyczna struktura zachodniego porządku były lepiej rozumiane przez ludzi, którzy nadali mu formę, aniżeli przez tych, którzy żyli w nim bez pamięci o warunkach dzierżawy** - przeczytaj wstęp do 2. części *Order and History: Świat polis* Erica Voegelina, która ukazała się nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej



W niniejszym tomie nasze badanie

przenosi się z Izraela do Hellady – fakt ten nie oznacza jednak chronologicznego kroku naprzód. W rzeczywistości helleńskie doświadczenie Boga jako niewidzialnej miary człowieka nie stanowi kontynuacji izraelickiego doświadczenia Boga, który objawia się w Krzaku Gorejącym Mojżeszowi oraz na Górze Synaj swemu ludowi. Nie jest też nawet inteligibilnym udoskonaleniem wykraczającym poza to doświadczenie, w takim znaczeniu, że oba te doświadczenia różnicowałyby nową prawdę dotyczącą porządku istnienia poza zwartą prawdą mitu. Należy zwrócić uwagę na to, że skokowa zmiana w istnieniu – epokowe wydarzenie, które zrywa ze zwartością wczesnych mitów kosmologicznych i ustanawia porządek człowieka bezpośrednio w obliczu Boga – dwukrotnie miała miejsce w historii ludzkości, mniej więcej w tym samym czasie: na Bliskim Wschodzie oraz w sąsiednich cywilizacjach obszaru egejskiego. Owe dwa przypadki, choć zdarzyły się jednocześnie i łączy je to, że oba przeciwstawiają się Mitowi, są od siebie nawzajem niezależne. Te dwa doświadczenia tak gruntownie różnią się pod względem treści, że ich artykulacja dokonuje się za pomocą dwóch różnych symbolizmów: Objawienia i Filozofii. Co

więcej, w tym samym czasie do podobnego zerwania z mitem doszło również w Indiach czasów Buddy oraz w Chinach doby Konfucjusza i Laozi.

Wielość oraz paralelność tych przypadków komplikuje problemy zależności między porządkami konkretnych społeczeństw a porządkiem ludzkości, które powstają przy okazji każdej skokowej zmiany potraktowanej z osobna; dodają one także nowe problemy do tych, które będą przedmiotem zainteresowania w poszczególnych tomach dotyczących porządków izraelskiego i helleńskiego. Odnośnie do tych problemów wypada w tym momencie poczynić kilka uwag, które wprowadzą nas w temat helleńskiego zerwania z mitem.

Podstawowym obszarem porządku jest pojedyncze społeczeństwo ludzkie, którego celem jest działanie po to, by przetrwać. Historia nie mogłaby wszelako zaistnieć, gdyby rodzaj ludzki był jedynie wielością takich skupisk, z których wszystkie, jak społeczeństwa owadów, stanowiłyby przejaw tego samego typu porządku, podległego instynktowi. Ludzka egzystencja w społeczeństwie ma historię, ponieważ posiada wymiar ducha i wolności, który wykracza poza egzystencję czysto zwierzęcą; ponieważ porządek społeczny opiera się na dostrojeniu człowieka do porządku istnienia; ponieważ człowiek może pojąć ten porządek istnienia i urzeczywistnić w społeczeństwie, czemu towarzyszy zbliżanie się do prawdy tego porządku. Celem każdego społeczeństwa jest przetrwanie w świecie i zarazem współudział w porządku istnienia, zakorzeniony w boskim, transcendentnym wobec świata Istnieniu; każde społeczeństwo musi zmagać się z problemami praktycznej egzystencji i równocześnie troszczyć się o prawdę swojego porządku. Walka o prawdę porządku stanowi prawdziwą istotę historii. I w takim stopniu, w jakim

społeczeństwa rzeczywiście dokonują postępów ku prawdzie egzystencji, następując po sobie w porządku czasu, każde pojedyncze społeczeństwo przekracza własne ramy, stając się uczestnikiem wspólnego dążenia ludzkości. Poza podstawowym obszarem porządku rozciąga się drugi – obszar otwarty na przyszłość, w ramach którego ludzkość konstytuuje się jako podmiot porządku w historii. A zatem ani ludzkość nie stanowi jedynie gatunku w sensie biologicznym, ani też pojedyncze społeczeństwa nie są wyłącznie egzemplarzami rodzaju, jaki stanowi społeczeństwo ludzi. Choć społeczeństwa i ich porządki posiadają właściwości gatunkowe, na podstawie których można je wyróżnić, właściwości te są nierozrwalnie powiązane z niepowtarzalnymi cechami, jakie społeczeństwa mają z racji ich miejsca w procesie historii oraz partycypacji w odsłanianiu ładu, który ukazuje ludzkość jako coś więcej aniżeli gatunek. Natura człowieka jest zarazem rodzajowa i niepowtarzalna.

Ta dwoista natura człowieka nie jest dostępna tego rodzaju analizie, jaką wykorzystujemy do badania istoty skończonych roślin i gatunków zwierzęcych. Po pierwsze bowiem historia ludzkości, w której przejawia się owa natura, rozciąga się w nieokreśloną przyszłość w sposób wymykający się poznaniu. Historia nie ma dającego się poznać sensu (*eidos* bądź istoty), tym samym rdzeń natury człowieka pozostaje niepoznawalny. Po drugie, nawet to, co jest poznawalne na temat natury ludzkiej, nie jest wprost wiadome wszystkim ludziom w każdym okresie, ponieważ historia to proces, w którym człowiek artykułuje własną naturę. Ani wielkość człowieka, ani jego ograniczenia nie są wyraźnie znane, zanim się ich nie doświadczy, a doświadczenie nie wyartykułuje porządku ludzkiej egzystencji. Jest to prawdą szczególnie w odniesieniu do historycznej egzystencji natury ludzkiej, której obecność, choć stanowi ona istotowy składnik człowieka, zostaje uświadomiona jedynie dzięki skokowej zmianie w istnieniu. Jedynie

wówczas, gdy człowiek przechodzi od prawdy bosko-kosmicznego porządku do zróżnicowanego doświadczenia porządku transcendentno-boskiego, porządek ludzkiej egzystencji w społeczeństwie osiąga jasność świadomej formy historycznej, jak to było w odpowiedzi Mojżesza na objawienie w przypadku Narodu Wybranego.

Zarysowana tu sytuacja antropologiczna i epistemologiczna stanowi nieprzebrane źródło trudności dla filozofii historii, ponieważ ludzkość – której zbyt gładko przypisuje się posiadanie historii – nie jest przedmiotem skończonego doświadczenia. Choć wiele mówimy o ludzkości i historii, jakby były to przedmioty nauki, faktycznie dane nam są jedynie konkretne społeczeństwa, których członkowie w wyniku skokowej zmiany w istnieniu doświadczają siebie w formie historycznej. Kiedy takie centrum, oświetlone prawdą o porządku istnienia i jego zakorzenieniu w Bogu, pojawia się w sekwencji społeczeństw ludzkich, światło odkrycia promieniuje na tę sekwencję, przekształcając ją w historię ludzkości, w której dochodzi do skokowej zmiany w istnieniu. Oczywiście, prawda nie jest iluzją, nie jest nią też retrospektywne odkrycie historii ludzkości. Jeżeli jednak filozof zaakceptuje prawdę, tak jak wtedy, gdy przedmiotem swoich dociekań czyni historię i jej porządek, musi także stanąć wobec duchowych tajemnic oraz problemów teoretycznych, które są pochodną przejawów rodzajowo-niepowtarzalnej natury człowieka. Przede wszystkim musi skonfrontować się z samymi zjawiskami.

Do przyczyn trudności należą cztery główne zjawiska:

(1) Wystąpienie skokowej zmiany w istnieniu przekształca następstwo społeczeństw, które ją poprzedzają w porządku czasu, w przeszłość ludzkości.

(2) Skokowa zmiana w istnieniu, choć osiąga nową prawdę na temat porządku, nie osiąga jednak całej prawdy, ani też nie ustanawia ostatecznego porządku ludzkości. Walka o prawdę porządku trwa dalej na nowym poziomie historycznym. Kolejne skokowe zmiany w istnieniu będą korygować wstępny wgląd i uzupełniać go o nowe odkrycia; porządek ludzkiej egzystencji pozostaje porządkiem wielu społeczeństw ludzkich, choć znajduje się pod głębokim wpływem nowej prawdy. Odkrywając własną przeszłość, ludzkość nie osiąga celu swojej historii, lecz uświadamia sobie fakt, że przyszłość jest otwartym horyzontem.

(3) Po początkowej skokowej zmianie w istnieniu, zerwaniu z porządkiem mitu, występujących w wielu równoległych wariantach – w Helladzie i w Izraelu, w Chinach i Indiach – w każdym przypadku następuje lokalna historia repetycji na nowym poziomie egzystencji.

(4) Paralelne skokowe zmiany w istnieniu głęboko różnią się pod względem radykalizmu zerwania z mitem kosmologicznym, jak również pod względem szerokości zakresu i wnikliwości podążania ku prawdzie porządku istnienia. Choć są równoległe, nie są jednak równorzędne.

Tajemnice i problemy, które powstają na poziomie zjawisk, można również sprowadzić do kilku głównych typów:

(1) Jako że skokowa zmiana w istnieniu jest rzeczywista, i w ten sposób odsłania się fakt, że ludzkość posuwa się historycznie ku wyższym poziomom egzystencji w prawdzie, problematycznego charakteru nabiera relacja między sensem rozwoju ludzkości a sensem konkretnej egzystencji ludzkiej. W osiemnastym wieku, w dobie progresywistycznego odurzenia, Kant postawił trzeźwe pytanie, jakie znaczenie dla pokolenia ludzi w dowolnym okresie historycznym może mieć postęp ludzkości ku kosmopolitycznemu królestwu rozumu. Jeżeli nawet człowiek może postrzegać swój swego życia jako krok ludzkości ku doskonałości, owoce tego trudu będą cieszyć ludzi w odległej przyszłości. Sens historii nie jest więc odpowiedzią na pytanie o sens w życiu człowieka. Od postępu w historii kierujemy się z powrotem do postępu w życiu pielgrzyma, podążającego ku wypełnieniu w śmierci dzięki łasce. Przeznaczenie człowieka leży nie w przyszłości, lecz w wieczności. To pytanie wszelako nie unieważnia posuwania się ludzkości naprzód w kwestii prawdy porządku. Kant nie wątpił w realność postępu. Relacja między osobistym spełnieniem a udziałem w spełnieniu ludzkości jest tajemnicą.

(2) Pytanie Kanta, podniesione przez człowieka patrzącego z własnej teraźniejszości ku przyszłości, staje się jeszcze bardziej przejmujące, gdy wziąć pod uwagę sposób, w jaki nieszczęśnicy z przeszłości, którzy niegdyś także byli „teraźniejsi”, są traktowani przez następców znajdujących się na wyższych poziomach procesu historycznego. Z perspektywy skokowej zmiany w istnieniu kosmologiczny porządek imperiów nie jest jedynie przypisany do wcześniejszego miejsca na obiektywnej linii czasu, lecz ginie w przeszłości substancjalnej nieprawdy, zastąpionej teraz prawdą egzystencji bezpośrednio wobec Boga. Kiedy Izrael zyskuje życie dzięki Berith, Egipcjanie stają się Szeolem, podziemnym światem martwych dusz; kiedy Izrael osiąga

wolność w Królestwie Boga, porządek faraonów staje się więzieniem. Poeci i filozofowie Hellady w ten sam sposób degradują przeszłość. W czasie od Hezjoda do Platona, kiedy skokowa zmiana w istnieniu osiąga *aletheia*, prawdę egzystencji, stary mit staje się *pseudos*, fałszem bądź kłamstwem, nieprawdziwą egzystencją, w której żyli przodkowie. Przeszłość ma się nie lepiej w rękach nowożytnych, którzy twierdzą, że ludzie pierwotni posiadali umysłowość prelogiczną, starożytni oddawali się tworzeniu antropomorficznych przedstawień bogów, nie dostrzegając błędów we własnym rozumowaniu, natomiast wieki średnie są zwyczajnie ciemne. Oczywiście, tego typu dewaluacja nie wyczerpuje stosunku człowieka do przeszłości ludzkości. Można ją odpowiednio zrównoważyć pochwałą przeszłości, wyrazami podziwu dla okresów klasycznych, szczodrobliwym rozpoznaniem tak zwanego „wkładu” wcześniejszych społeczeństw w osiągnięcie punktu szczytowego przez współczesną cywilizację. Jednakże deprecjacja lepiej niż panegiryki trafia w realny problem: przeszłość ludzkości nie jest widowiskiem, sławionym bądź potępianym przez terażniejszość, która w owym czasie była przyszłością. Natura ludzka jest niezmienna, mimo że ujawnia się w historii ludzkości od porządku zwartego do zróżnicowanego: dostrzegalne stadia wzrostu prawdy o egzystencji nie są wywołane „zmianami w naturze człowieka”, które mogłyby zaburzyć jedność ludzkości i doprowadzić do jej podziału na różne gatunki. Niezmiennność natury zakłada sama idea historii ludzkości. Niewątpliwie dowodzą jej doświadczenia skokowej zmiany w istnieniu, przejścia od nieprawdy do prawdy egzystencji, w której ta sama osoba jest „starym człowiekiem” zanim nie dozna natchnienia boskiego Istnienia, po czym staje się „nowym człowiekiem”. Gra porządku toczy się więc zawsze wobec Boga, a nie wobec przyszłości. Porządek ludzkiej egzystencji jest obecnością wobec Boga nawet wówczas, gdy świadomość tej obecności jeszcze nie odłączyła się od zwartości mitu. Wobec tego filozof historii musi zachować krytyczną świadomość tego, że przeszłość i przyszłość ludzkości to horyzont, który otacza każdą

teraźniejszość, chociaż do uświadomienia tego dochodzi wyłącznie dzięki skokowej zmianie w istnieniu. Choć nasza egzystencja w formie historycznej uzmysławia nam, że prawda na temat porządku różnicuje się w toku historii, nie wiemy jednak, dlaczego ludzkość ma przeszłość ani też jaki jest cel historii w przyszłości. Tysiąclecia, podczas których uświadomiono sobie tajemnicę historii, nie zmniejszają dystansu od jej wieczności. Filozof musi wystrzegać się błędu przekształcania świadomości odsłaniającej się tajemnicy w Gnozę postępu w czasie. Celem studium porządku nie jest ukazanie prymitywizmu, naiwności, logicznych niedostatków czy ogólnego braku oświecenia przeszłych epok, lecz przeciwnie – ukazanie człowieka tej samej natury co nasza, zmagającego się z tymi samymi problemami w warunkach bardziej zwartych doświadczeń rzeczywistości i odpowiednio do tego mniej zróżnicowanych narzędzi symbolizacji. Ten problem interpretacji historycznej jest jak dotąd ledwie rozpoznany. Przedsięwzięcie reinterpretacji materiału historycznego pod kątem krytycznych, nieideologicznych zasad relewancji zaledwie ruszyło z miejsca.

(3) Problem ludzkości, która rozwija się w historii ku wyższym poziomom prawdy, ukazuje swoje niebywałe rozmiary jedynie wówczas, gdy niezmiennosc natury ludzkiej i identyczność jej problemów dotyczących porządku w każdej teraźniejszości zabezpieczy się od strony teoretycznej przed błędnymi interpretacjami ideologicznymi. Ponieważ problem porządku jest niezmienny dla wszystkich ludzi i epok, a stawką jest egzystencja w prawdzie wobec Boga, to każdy dopiero co zróżnicowany wgląd w prawdę porządku staje się przedmiotem zainteresowania każdego człowieka. Skokowa zmiana w istnieniu pociąga za sobą obowiązek komunikacji i słuchania. Objawienie i odpowiedź nie są prywatną sprawą człowieka, ponieważ

objawienie adresowane do wszystkich ludzi przychodzi do konkretnej osoby, która odpowiadając, jest reprezentantem ludzkości, co obdarza ją autorytetem proroka względem jej braci.

Ta struktura autorytetu, wokół którego zbudowana jest historia ludzkości, w każdych okolicznościach może być źródłem kłopotów, ponieważ angażuje ludzkie namiętności. Duchowej gorliwości nie zawsze towarzyszy takt. Ludzie, słysząc głos autorytetu, zwykle niezbyt chętnie go rozpoznają. Trudności nieskończenie się potęgują za sprawą następujących po sobie lub równoległych autorytetów, których konkurencyjne roszczenia ciągle możemy napotkać dzięki historycznemu kontinuum pozyskanych zwolenników. Filozof porządku i historii nie może uciec od tych żarliwych konfliktów. Przechodząc w naszym studium od Izraela do Hellady, musimy być gotowi odpowiedzieć na trudne, lecz w pełni uzasadnione pytania, które zaraz się pojawią: dlaczego od Izraela nie przejdziemy do Chin lub Indii? Dlaczego w ogóle posuwamy się w poprzek czasu? Dlaczego nie podążamy raczej w ślad za przykładem Augustyna i nie rozwijamy żydowsko-chrześcijańskiej *historia sacra*, wykluczając filozofię helleńską? Można nadto zapytać: dlaczego nie zatrzymaliśmy się na Izraelu? I najbardziej radykalnie: dlaczego rozpoczęliśmy badanie od Izraela, a nie od Indii czy Chin? Czy nie ulegamy „zachodnim przesądom” wybierając taki punkt wyjścia badań oraz sposób ich przeprowadzenia?

Bez względu na to, jakich udzielimy odpowiedzi – a może je przynieść jedynie całe studium *Porządek i historia* – stanie się jasne, że filozofia historii nie może być życzliwym rejestrem kwestii wartych zapamiętania, któremu przyświecałaby nadzieja, że za namiętnościami motywującymi przeszłe zjawiska, jakie przetrwały w pamięci ludzkości,

stały racjonalne decyzje. Musi to być krytyczne badanie miarodajnej struktury w historii ludzkości. Miarodajnego komunikowania prawdy porządku, które pojawiło się w biegu historii nie można zaakceptować życzliwie na równych prawach, gdyż pogrążyłoby to nas w szkodliwym historycyzmie, w sceptycyzmie i relatywizmie; ani też nie można go odrzucić na mocy standardów ostatecznej prawdy – nieważne, czy byłaby to prawda przeszłości, czy też nowa prawda odkryta naszym staraniem – gdyż taki absolutyzm mógłby nas uwikłać w gnostycki błąd obwieszczania końca historii. Badanie krytyczne musi poważnie potraktować fakt, że prawda o porządku istnienia wyłania się w porządku historii. Sam Logos historii dostarcza narzędzi do krytycznego zbadania i uszeregowania miarodajnej struktury. Nie byłoby kwestii historii ludzkości bez skokowej zmiany w istnieniu, która prowadzi do spotkania Boga i człowieka, bez stworzenia historii jako wewnętrznej formy egzystencji w opozycji do kosmologicznej formy porządku, a problem historii nie stałby się problemem filozofii bez odkrycia logosu w psyche i świecie, bez stworzenia egzystencji filozoficznej. Należy więc krytycznie przemyśleć istnienie różnych autorytetów, których względną pozycję będzie można opisać, określając ich stopnie zbliżania się do jasności świadomości historycznej oraz wniknięcia w porządek duszy i świata.

Zasady, które właśnie sformułowalem, powinny dostarczyć krytycznej podstawy dla studium *Porządek i historia*. Musimy jednak odnieść obecne przedsięwzięcie do prób, które były podejmowane w przeszłości, ponieważ nasze badanie porusza się w obrębie tysiącletnich form historycznych i filozoficznych, które stanowią jej przedmiot, a w tym wielowiekowym toku dziejów dokonano niejednej próby zbadania istoty zjawiska i sformułowania zasad ich badania. Dwukrotnie w historii ludzkości problem następujących po sobie i paralelnych skokowych zmian w istnieniu okazał się palącą kwestią:

pierwszy raz w starożytności za sprawą lokalnych historii form historycznych i filozoficznych w Izraelu i Helladzie, po których nastąpiła absorpcja tych równoległych form przez chrześcijaństwo; drugi raz w okresie nowożytnym – za sprawą takiego powiększenia horyzontu historycznego, że objął on też równoległe historie Dalekiego Wschodu.

W Izraelu pojawienie się problemu historii towarzyszyło ukształtowaniu się Narodu Wybranego w opozycji do porządku faraonów. Z kolei w Izraelu problem ten istniał dalej dzięki opozycji Proroków do Prawa oraz skokowej zmianie w istnieniu u Deutero-Izajasza, z kulminacyjnym symbolem Cierpiącego Sługi i Exodusu Izraela z samego siebie. Te kolejne wyjaśnienia egzystencji wobec Boga zachowano za sprawą symboli źródłowych: dzięki rewizji Posłania na Górze Synaj, opozycji nowego Berith do starego i przekształceniu symboli Pomazańca i Sługi. Dopiero pod koniec tego procesu, u Deutero-Izajasza, dochodzi do jakiegoś zbliżenia się do teoretycznego ujęcia problemu, to znaczy powstaje teologia historii, w której świat, Izrael i zbawienie rozumie się jako następujące po sobie akty boskiego stworzenia i objawienia. W Helladzie, gdzie przejście od mitu do filozofii było bardziej urozmaicone, doszło najpierw do oddzielenia fałszu starego mitu od nowej prawdy zawartej w spekulacji Hezjoda, następnie zarówno stary mit, jak i spekulacja Hezjoda stały się fałszem w stosunku do prawdy filozofii, aż w końcu Platon rozwinął nowe pojęcie „rodzajów teologii”, dzięki któremu można było zmierzyć stopnie prawdy i nieprawdy w wyrażaniu relacji człowieka do Boga. W Helladzie można zatem wyraźnie odróżnić konkretne fazy wzrastającej prawdy; przejście od mitu do filozofii zostało zaś pojęte jako epoka historyczna najpóźniej w *Gorgiasie* Platona. Teologia historii, porównywalna do tej Deutero-Izajasza, pojawiła się jednak dopiero w okresie hellenistycznym. Panajtios (ok. 180-110 rok przed Chrystusem)

rozwinął tak zwaną *theologia tripertita*, to znaczy podział boskich przedstawień na fizycznych bogów filozofów, politycznych bogów teologii obywatelskiej i mitycznych bogów poetów. Jego uczeń, Posejdoniusz (ok. 130-50 rok przed Chrystusem), opracował z kolei teologię historii, w której pierwotna ludzkość, dzięki partycypacji jej Logosu w boskiej sile stwórczej, miała czyste pojęcie jednego Boga, niewidzialnego i niewyraźnego, podczas gdy zróżnicowanie w nieczyste typy *theologia tripertita* stanowiło konsekwencję procesu podziału ludzkości na wiele różnych ludów. Z tej nieczystości zróżnicowania ludzkość musiała jeszcze odzyskać czyste rozumienie prawdy – zadanie to zostało wykonane w sposób reprezentatywny przez filozofów stoickich. Ponadto, w jego ujęciu po raz pierwszy problemem stała się kwestia równoczesnych skokowych zmian w istnieniu. Posejdoniusz był Syryjczykiem; pokolenie przed jego narodzinami skończyły się wojny Machabeuszy, a za jego życia trwały rządy wielkich kapłanów – Hasmoneuszy. Stąd też był obeznany z aktualną sytuacją judaizmu. Wiedział o Mojżeszu, zakładał, że był on egipskim kapłanem i władcą Deltą Nilu, który wyemigrował ze swymi zwolennikami i podbił Jeruzalem, aby się w nim osiedlić. Mojżesz był rozczarowany Egipcjanami i Hellenami z powodu ich teriomorficznych oraz antropomorficznych przedstawień bogów. Dlatego Exodus rozumiano tu jako konflikt między wczesną, prawdziwą koncepcją jednego Boga a egipskim oraz helleńskim zepsuciem[1].

Uwidaczniają się tu zjawiska, w których zakorzenione są problemy historii ludzkości, a także mnóstwo innych kwestii. W Izraelu rozumiano to następująco: Naród Wybrany, jako ukonstytuowany przez Berith na Górze Synaj, nie będzie wiecznie żył szczęśliwie w Kanaan, ponieważ na poziomie objawienia rozpoczął się trudny proces historii. W tym procesie minęły już okresy prawa, proroków, zbawienia od wygnania, na horyzoncie zaś nie rysował się żaden koniec. Hellada,

analogicznie, przeszła już i wyróżniła fazy starego mitu ludzi, spekulatywnego mitu poetów oraz prawdy filozofów. Prócz tego, zarówno w Izraelu, jak i w Helladzie było rzeczą całkowicie jasną, że wydarzenia te nie były lokalnymi konfliktami zrodzonymi z rywalizacji o władzę w społeczeństwie, lecz że w tej walce o prawdę ludzkiej egzystencji w sposób reprezentatywny zawarto sprawy ludzkości. Niemniej jednak występowały tam czynniki, które ograniczyły zgłębianie problemów. Nowość odkryć, opór wrogiego środowiska, regionalna izolacja w stosunkowo małych wspólnotach, kontrast między reprezentatywnym znaczeniem prawdy a nieznacznym oddziaływaniem na społeczeństwo, niezachwiana światowa dominacja społeczeństw uporządkowanych w sposób zwarty, które stanowiły przeszłość nieprawdy, podobnie jak samotne jednostki i małe grupy ich zwolenników – wszystko to stworzyło sytuację, w której radość odkrycia i gorliwość głoszenia prawdy zostały pokonane przez próbę komunikacji, wysiłek skierowany przeciw ospałości ludzkiej natury. W tych gorzkich zmaganiach o przetrwanie mocniej podkreślono charakter przeszłości jako nieprawdy, aniżeli jako przygotowania do pojawienia się nowej prawdy w formie zróżnicowanej. Konflikt między reprezentatywnym rozwojem prawdy a społeczeństwami empirycznymi wciąż był na tyle żywy, że nie sposób było w jasny sposób dostrzec, iż opierające się społeczeństwa należą do reprezentowanej ludzkości, a ich historyczna funkcja jest matrycą nowej prawdy. Dalsze zgłębianie problemów utrudniał ponadto fakt, że zerwanie z porządkiem kosmologicznym nie było tak radykalne, jak ogromny był emocjonalny wstrząs choćby połowicznego zerwania. W Izraelu z wolna zaczęto sobie uświadamiać, że porządek ludzkiej egzystencji wobec Boga stanowił w istocie uniwersalny porządek ludzkości, a zatem nie mógł być adekwatnie reprezentowany przez Naród Wybrany ustanowiony na określonym terytorium. Kiedy w końcu to zrozumiano, jeden lud rozpadł się według dwóch równie zapalczywych strategii: wycofania się w skorupę judaizmu oraz gwałtownej ekspansji chrześcijaństwa. W

Helladzie dokonana przez Platona próba zrozumienia epoki historycznej stworzonej przez filozofię była ograniczona zarówno jego doświadczeniem, jak i symbolizacją opartą na micie cykli kosmicznych. Nie można wreszcie nie docenić ograniczeń, jakie niosła niewystarczająca wiedza empiryczna dotycząca całości procesu historycznego. Na przykład w ujęciu Posejdoniusza należy zwrócić uwagę nie tylko na ograniczenie mitem kosmologicznym, który skłonił go do umieszczenia rezultatów skokowej zmiany w istnieniu w Złotym Wieku (jak u Hezjoda, na początku historii kosmicznej), lecz także na brak dokładnej wiedzy na temat historii Egiptu i Izraela, właściwego usytuowania w czasie egipskiego porządku kosmologicznego i pojawienia się Mojżesza, który pozwolił mu uczynić z Mojżesza reprezentanta pierwotnej wiedzy, buntującego się przeciw jej zepsuciu.

W tej sytuacji do kluczowej zmiany doszło za sprawą pojawienia się Chrystusa. W listach św. Pawła, szczególnie w Liście do Rzymian, mamy po raz pierwszy do czynienia z gruntownym zrozumieniem wzajemnego powiązania zaangażowania człowieka w posuwaniu się ludzkości ku prawdzie oraz zaangażowania ludzkości w prawdę egzystencji każdego człowieka. Dla św. Pawła Prawo Izraela i Żydów nie stanowi wyłącznie przeszłości, którą teraz zastąpiła Wiara, lecz określa prawdziwe warunki rozciągnięcia boskiej łaski przez Chrystusa. Łaska obejmuje również grzesznych; człowiek jedynie wtedy znajduje się na drodze ku życiu, gdy jest świadom swojej egzystencji w nieprawdzie grzechu, gdy zdaje sobie sprawę z własnej śmierci; zaś do rozbudzenia świadomości śmierci w grzechu dochodzi, kiedy człowiek odkrywa, że jest niezdolny do wypełnienia prawa. „Lecz gdyby nie Prawo, w ogóle nie poznałbym grzechu. Nie wiedziałbym, co to jest pożądliwość, gdyby Prawo nie powiedziało: Nie pożądaj!”\* (Rz 7, 7). „Tak więc Prawo było naszym wychowawcą [*paidagogos*] aż do przyjścia Chrystusa, abyśmy dostąpili usprawiedliwienia przez wiarę. Teraz jednak, gdy nadszedł

czas wiary, nie pozostajemy już pod władzą wychowawcy” (Gal 3, 24-25). Punkt kulminacyjny objawienia – wkroczenie Boga w historię – poprzedza u człowieka nagła jasność życia duchowego. Św. Paweł rozróżnia trzy okresy:

(1) Nieprzenikniona egzystencja przed uświadomieniem sobie nieprawdy egzystencji. „Ja zaś żyłem kiedyś bez Prawa [*nomos*]” (Rz 7, 9).

(2) Świadomość egzystencji w nieprawdzie. „Lecz kiedy przyszło przykazanie [*etole*], skłonność do grzechu ożyła. A ja wtedy umarłem” (Rz 7, 9)\*\*.

(3) Przywrócenie do życia poprzez wiarę. „Prawo bowiem życiodajne Ducha w Jezusie Chrystusie uwolniło cię od prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2).

Te ogólne stadia duchowego postępu człowieka są również wyjątkowe pod względem historycznym, ponieważ dzięki nim ludzkość wznosi się z nieprzeniknionego porządku stworzenia ku iluminacji egzystencji dzięki wierze (Rz *passim*, szczególnie 1, 18-32; 2, 14-16; 8, 18-25). Ludzkość zmierza od naturalnego porządku Hellenów i barbarzyńców poprzez stare prawo Narodu Wybranego ku samozrozumieniu w nowym prawie chrześcijan[2].

Pawłowy wgląd zawiera wnioski, przedstawione w listach, z których jednak nie wyciągnięto konsekwencji. Trzy fazy nie znoszą się wzajemnie, choć chronologicznie następują po sobie. Wraz z

ukształtowaniem się Narodu Wybranego nie doszło do rozpadu porządku kosmologicznego imperiów, zaś Żydzi nie roztapiają się w chrześcijaństwie, które się spośród nich wyłania. Społeczeństwa nowej prawdy stanowiły niewielkie enklawy w ramach ludzkości, która przejawiała niewielką skłonność do poddawania się reprezentatywnym autorytetom. Następowanie po sobie faz doprowadziło do koegzystencji społeczeństw, które pod względem rodzajów porządku należały do różnych okresów w historii ludzkości. Św. Paweł odpowiedział na to zjawisko teologumenami predestynacji, lecz nie do końca zbadał historyczne aspekty problemu. To prawda, że w swojej analizie procesu duchowego podjął problem motywów trwania w posłuszeństwie prawu i odpowiadającego mu oporu wobec wiary. Przyczyn tych doszukał się w demonizmie ciała, które wierzy, że może zapracować na własne zbawienie poprzez uczynki, przystosowanie się do prawa, a zatem odrzuca zbawienie poprzez boską łaskę (*charis*). Przeciw temu oporowi głosił: „człowiek dostępuje usprawiedliwienia nie przez uczynki płynące z przestrzegania Prawa” (Gal 2, 16). Grzechem, który prowadzi do śmierci, jest nie tyle pogwałcenie prawa, co założenie, że jego wypełnienie prowadzi do usprawiedliwienia. Choć niewątpliwie mamy tu do czynienia z niezwykle dogłębnym wglądem, nie możemy go jednak zaakceptować jako odpowiedzi na pytania, które wynikają z trwania judaizmu. Pawłowa metoda historycznej interpretacji jest wadliwa, ponieważ nie uwzględnia problemów zwartości i zróżnicowania. Kiedy św. Paweł interpretuje duchowy proces, a szczególnie relację między prawem a grzechem, jego wgląd opiera się na doświadczeniu jego własnej wiary w Chrystusa. Jedynie retrospektywnie, z punktu widzenia osiągniętej wiary, można uznać stare prawo za przewodnika ku nowemu prawu ducha. Dopiero po tym, jak dochodzi do zróżnicowania doświadczenia usprawiedliwienia przez wiarę, posłuszeństwo prawu będzie odpowiednio do tego wymagać zróżnicowanego sensu „usprawiedliwienia przez uczynki”, o którym mowa w listach św. Pawła. Jednak dla ludzi żyjących niezłomie w

tradycji żydowskiej tego rodzaju problemy nie istnieją. W zwartym porządku Narodu Wybranego Tora nie daje się oddzielić od Berith, a Berith stanowi bezwarunkowy akt boskiej łaski, poprzez który Izrael jest wydzielony z narodów jako *am Yahweh*, lud Boży. Wybraństwo Izraela nie polega na zachowaniu prawa, lecz na akcie boskiej łaski, czego najwyraźniej św. Paweł nie dostrzega. „Synowie Boga” są już „odkupieni przez Yahweh”, nie potrzebują dla swego zbawienia Syna Bożego. Judaizm ma własną teologię grzechu i zbawienia, która funkcjonuje na poziomie etnicznej zwartości równocześnie z uniwersalistyczną teologią chrześcijaństwa[3]. Oczywiście rozpoznanie tego paralelizmu nie unieważnia różnic dotyczących poziomów prawdy między judaizmem a chrześcijaństwem. Jednakże, jak to wyraziliśmy w innym miejscu, każdy porządek odznacza się własną obecnością wobec Boga. Jeśli spojrzeć z perspektywy zróżnicowanego doświadczenia porządku, teraźniejszość nie zostaje unieważniona z chwilą gdy staje się przeszłością. Stąd też opór wobec reprezentatywnych postępów prawdy porządku oraz istnienie bardziej zwarte uporządkowanego społeczeństwa obok porządków zróżnicowanych są częścią tajemnicy ludzkości, która odsłania się w historii. Tej tajemnicy nie mogą zniszczyć progresywistyczne slogany o „opóźnionych” narodach ani pseudonaukowy epitet „skostnienia” stosowany do zjawiska przetrwania judaizmu. Kwestia ta powinna zostać potraktowana z najwyższą uwagą i szacunkiem na gruncie krytycznej filozofii historii.

Hellenowie i Rzymianie wykazywali większą świadomość problemu koegzystujących porządków i wrażliwość nań aniżeli prorocy, żydzi i chrześcijanie. *Theologia tripertita*, w formie rozwiniętej przez Panajtiosa, musiała iść w parze z tolerancją, która nie zobowiązuje filozofa do wywierania presji na każdego, kto nie podąża za nim w pogoni za jego prawdą, ponieważ *principes* republikańskiego Rzymu mogli przyjąć ją jako wskazówkę w rozstrzygnięciu konfliktu między ich

własnymi skłonnościami filozoficznymi a kultem miejskim, przekształcając filozofię w rzymską teologię, przez św. Augustyna – w czasie kiedy pisał *Państwo Boże* – nadal uznawaną za wielką rywalkę chrześcijaństwa. *Pontifex maximus* Scewola (zm. w 82 roku przed Chrystusem), najwyższy urzędnik kultu religijnego w Rzymie, zgadzał się z Panajtiossem, który był jego nauczycielem, co do stosunkowych zalet poszczególnych rodzajów teologii z teologią filozoficzną jako typem najwyższym, był jednak zdania, że niepokojenie ludu i kultu obywatelskiego przez rozpowszechnienie wyższej wiedzy jest nieroztropne. Teologia obywatelska i filozoficzna mogą istnieć obok siebie we wspólnocie, i sam Scewola najwyraźniej bez problemów godził rolę filozofa i *pontifex maximus*. Niestety, nie wiemy praktycznie nic o doświadczeniu porządku, które umożliwiło taki sposób postępowania. Św. Augustyn, nasze główne źródło w tej materii, nie podaje, dlaczego Scewola uważał pewne części prawdy filozoficznej za zbyt cenne dla ludzi, ani też które miał na myśli; jego atak na oszustwa najwyższego kapłana nie zgłębia tego problemu bardziej niż analogiczna krytyka św. Pawła kwestię judaizmu[4]. Dostrzegamy jedynie empiryczny wzór dwóch porządków, które równocześnie panują w tym samym społeczeństwie, spajanym przez filozoficznych władców, przenoszących do sfery publicznej praktyki kultu ludowego. Niewątpliwie wzór jest alternatywnym rozwiązaniem wobec mieszania się teologii obywatelskiej z prawdą objawienia w doświadczeniu i symbolizmie Narodu Wybranego. Podobny brak źródeł pozbawia nas bardziej precyzyjnej wiedzy na temat doświadczeń, które skłoniły *principes* imperialnego Rzymu do rozciągnięcia tolerancji na chrześcijaństwo i umożliwiły im, w epoce od Konstantyna do Teodozjusza, odgrywanie podwójnej roli chrześcijańskiego władcy i pogańskiego *pontifex maximus*. Doświadczenia konfliktu między tymi porządkami oraz pobudki ich zestrojenia w praktycznym działaniu

można z całą pewnością dostrzec jedynie w literackich źródłach okresu helleńskiego, o którym będzie mowa w niniejszym tomie o polis i filozofii.

Pytanie o wielokrotne i paralelne skokowe zmiany w istnieniu po raz drugi stało się palące wraz z rozszerzeniem horyzontu historycznego w okresie, który rozpoczyna się w wieku osiemnastym i trwa do czasów obecnych. Choć nie pojawiły się żadne zasadniczo nowe, dodatkowe problemy prócz tych, które właśnie omówiliśmy, teoretyczna sytuacja jest dość pogmatwana. Istnieją dwie przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, problemy, które pojawiły się już w starożytności, nie zostały nigdy zanalizowane w sposób rozstrzygający. Pochopne generalizacje znanych wówczas zjawisk przeniknęły do *Państwa Bożego* św. Augustyna i analogicznej *Historiarum adversum paganos* Orozjusza. Wieki średnie pozostały wierne augustyńskiemu ujęciu ludzkości i historii, które obecnie, tj. w wieku osiemnastym, zostało odrzucone pod naciskiem wiedzy empirycznej. Po drugie, niespotykany wzrost wiedzy o zjawiskach przypadł na czas intelektualnego upadku w dziejach Zachodu – skutkując bujnym, nieomal wegetatywnym wzrostem gnostyckiej spekulacji na temat historii, która raczej zasłaniała aniżeli oświeślała naturę problemu. Powrót do zdrowia po teoretycznym pomieszaniu stał się wyraźnie zauważalny dopiero w czasach ostatniego pokolenia. Tym skomplikowanym okresem w historii porządku zajmiemy się obszernie w ostatnim tomie *Porządku i historii*. Teraz chciałbym jedynie podjąć próbę wyszczególnienia i związłego scharakteryzowania problemów, jakie wynikają z upadku Augustyńsko-Orozjuszowego autorytetu.

Okres zmian rozpoczął się augustyńskim ujęciem historii, nadal przyjmowanym w formie opracowanej przez Bossueta i przedstawionej po raz ostatni w jego *Discours sur l'histoire universelle* z 1681 roku. Ujęcie to zawsze cierpiało na trudności wynikające z tego, że wydarzenia historii izraelskiej, poprzedzające nadejście Chrystusa i historię Kościoła, o ile były znane z narracji biblijnej, zostały podniesione do miana *historia sacra*, do rangi reprezentatywnej historii ludzkości, podczas gdy historię imperiów kosmologicznych, Hellady i Rzymu, zredukowano do wątku pobocznego, historii świeckiej, ledwo stykającej się z historią reprezentatywną poprzez takie kategorie jak *preparatio evangelica*, męczeńskie cierpienie żydów i chrześcijan, zaprowadzenie imperialnego pokoju, który pozwolił chrześcijańskim misjonarzom bezpiecznie podróżować i szerzyć ewangelię w całym imperium, czy pouczające widowiska powstania i upadku władzy doczesnej. Problem konkretnego społeczeństwa, którego porządek ma na celu pragmatyczne przetrwanie oraz jednocześnie dostrojenie do porządku istnienia, jeśli nie zaniknął zupełnie, to przynajmniej oddalił się na dalszy plan świadomości teoretycznej. W tym znaczeniu ujęcie Augustyna stanowiło pokłosie wad Pawłowej metody historycznej interpretacji. Nawet w późnej starożytności ujęcie to wymagało nierzadko pomijania trudnych do opanowania zjawisk, jak egzystencja Sasanidów za granicami imperium rzymskiego; w wiekach średnich, kiedy doszło do upadku rzymskiej struktury na obszarze Morza Śródziemnego, która ustąpiła miejsca odśrodkowym, równoczesnym cywilizacjom: bizantyjsko-ortodoksyjnej, arabsko-islamskiej oraz zachodnio-chrześcijańskiej, konflikt z rzeczywistością zaostrzył się; w osiemnastym wieku, kiedy Rosja osiągnęła status wielkiej potęgi, jak również zaczęły docierać do nas informacje o wielkości i cywilizacyjnej randze Chin, ujęcie to stało się nie do utrzymania. Oceniając reakcję na ten niezadowolający stan rzeczy, należy uwzględnić wszystkie czynniki:

wadliwość dominującego ujęcia, długość jego trwania, zakres, w jakim ujęcie to rozmiętało się z poziomem zjawisk oraz skalę zabiegów niezbędnych do uzyskania ujęcia, w którym teoria i rzeczywistość ponownie zaczęłyby do siebie przystawać. Nie można złożyć na karb myślicieli nowożytnych całej odpowiedzialności za dezorientację w dziedzinie interpretacji historycznej ani nawet za całe towarzyszące temu dyletanctwo.

Potężny cios, wymierzony w prezentowane przez Bossueta augustyńskie ujęcie historii, zadał Wolter w swoim *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* z roku 1756. Atak ten przeprowadził głównie na płaszczyźnie fenomenalnej – łatwo było wykazać, że europocentryczne, jednoliniowe ujęcie historii pomija Chiny, Rosję i świat arabski. Jednak cios ten nie padł, póki nie stało się jasne, że nawet wadliwe ujęcie, które gwarantowało przynajmniej częściowe panowanie nad problemem, było czymś lepszym niż dyletancka elegancja argumentu ze zjawisk. Jeżeli w żadnej z badanych cywilizacji nie dostrzeże się procesu konstytuowania ludzkości poprzez świadomość reprezentatywnego człowieczeństwa, to znaczy poprzez własną egzystencję w formie historycznej, wówczas dochodzi do kompletnego zaniku problemu ludzkości i jej historii, który nie ukaże się bynajmniej jeśli zwiększymy liczbę studiowanych cywilizacji. Gnozę postępu ku racjonalności osiemnastowiecznej burżuazji, którą Wolter starał się wstawić w miejsce augustyńskiej *historia sacra*, można zastosować do interpretacji zjawisk jedynie w warunkach, w których nikt nie mógłby podnieść fundamentalnego pytania o to, gdzie i jak powstaje symbolizm historycznej ludzkości. Ludzkości nie konstytuuje przegląd zjawisk autorstwa nawet najbardziej erudycyjnego historyka, lecz doświadczenie porządku w obecności wobec Boga. Zatem atak Woltera nie rozwiązuje żadnego problemu – jedynie go ujawnia.

Problemy, które stały się aktualne w wyniku naporu nowych zjawisk, noszą znamię ujęcia augustyńsko-orozjuszowskiego, od którego zostały uwolnione. Charakter tych zagadnień zmienia się bardzo powoli i proces ten nie zakończył się nawet do dzisiaj. Należy zatem uporządkować główne propozycje rozwiązania problemu wedle ich relacji do ujęcia augustyńskiego.

Pierwsza rewizja, do której doprowadziło doświadczenie paralelnych historii sięgających osiemnastego wieku, umożliwiła wyodrębnienie powstania i upadku imperiów w historii świeckiej, dołączenie zaniebanych zjawisk oraz próby uzyskania ujęć, które obejmowałyby wszystkie przypadki powstawania i upadania społeczeństw. Rzeczywiście obrano taki kierunek badań. Imperia z wcześniejszych ujęć stały się wielością społeczeństw cywilizowanych, a morfologia cywilizacji, cykliczna teoria historii – gałęzią nowożytnej nauki historycznej. Kiedy podjęto ten problem w ścisłej izolacji wobec *historia sacra*, jak na przykład u Spenglera, doszło do wyeliminowania kwestii ludzkości i jej historii. Jednostką badań stały się dzieje cywilizacji, czas historii był ich wewnętrznym czasem, zaś relacja między fazami wyizolowanych cywilizacji była czymś na kształt „filozoficznej jednoczesności”. Studium historii popadło w impas samounicestwienia – kłopoty te dają jeszcze o sobie znać w początkowych partiach dzieła Toynbeego (tomy 1-6 z lat 1934-1939).

Po drugie, dzieło rewizji można było podjąć ze strony *historia sacra*. Wykazując partycypację wszystkich ludzkich społeczeństw w procesie rozwoju Logosu w czasie, można było poszerzyć zasięg historii reprezentatywnej i wyjść poza ramy judeochrześcijańskiej historii świętej. Dokonał tego Hegel. Sukces jego nadzwyczajnego

przedsięwzięcia był znaczący, jeśli chodzi o uwzględnienie zjawisk oraz ich diagnozę, szczególnie w kontekście ograniczeń wiedzy empirycznej w tamtym czasie. Chronologię historii starożytnej nadal przedstawiano w sposób nieostry – niezbyt jasne było na przykład właściwe czasowe usytuowanie imperialnych porządków Egiptu i Chin; krytyczne studium Starego Testamentu wciąż pozostawało zadaniem na przyszłość; główne źródło w poznawaniu historii egipskiej stanowił Herodot. Pomimo tych wad, geniusz Hegla w rozpoznawaniu każdego intelektualnego poziomu i porządku duchowego przybrał kształt badań, do których z korzyścią mogą również sięgać – znacznie częściej, niż to faktycznie czynią – współcześni historycy i filozofowie.

Zamiar Hegla polegający na zredukowaniu Logosu objawienia do logosu filozofii, a tego ostatniego do dialektyki świadomości, stanowił poważną wadę tego przedsięwzięcia i przyczynę jego ostatecznego upadku. Filozofia (*Liebe zum Wissen*) miała zmierzać ku gnozie (*wirkliches Wissen*)[5] – czego można było dokonać jedynie poprzez uśpienie wrażliwości filozofa na linię graniczną między dającym a niedającym się poznać; wrażliwości na punkt, w którym dająca się poznać prawda porządku jest zakorzeniona w Erosie transcendentnego Sophon. Tak jak uśpienie, które umożliwiło „rozwój”, służyło słynnemu utożsamieniu, które redukuje napięcie między transcendencją a immanencją – tak Wcielenie nie jest już tajemnicą wkroczenia Boga w historię, lecz ukazaniem w świecie tożsamości Boga i człowieka jako świadomości prawdy. Bóg i człowiek są zmieszani w *Geist*, a objawienie i rozum w odsłaniającej się Idei; rozum staje się rzeczywisty, więc rzeczywistość staje się rozumna. „Istniejący świecki duch zdobywa (...) świadomość ducha absolutnego (...) Ta istota duchowa jest jej (jednostki) istotą”[6]. Dzięki symbolowi *Geist* dialektyczna Gnoza mogła przesunąć się z Boga na człowieka, z człowieka na Boga i z obu na podmiot – substancję świata. Genialnie zręczna manipulacja

gnostyckim symbolizmem nie pozwalała oczywiście unieważnić tajemnicy – porządku istnienia czy historycznej ludzkości – lecz sama rozległość dialektycznego dzieła, szeroko zakrojona ekspansja gnostyckiego *opus* aż po granice świata zjawisk, mogła wypchnąć tajemnicę tak daleko poza pole widzenia, aż w końcu niemożliwe ukazało się jako możliwe: Logos filozofa władający Istnieniem[7].

Niejasność tego ogromnego dzieła nowożytnej Gnozy stała się przedmiotem sporu między antyheglistami, którzy szydzili z zarozumiałości filozofa wierzącego, że historia ludzkości spełniła się w 1830 roku w Berlinie w jego dziele, a proheglistami, którzy z oburzeniem odrzucali takie oszczerstwa, cytując fragmenty wykazujące, że był on świadom, iż historia się nie zakończyła. Choć spór dowodził występowania niejasności, był całkiem bezproduktywny. Niezwykle ważne było natomiast źródło niejasności w doświadczeniu świadomości, podmiotu jako substancji istnienia. To doświadczenie ściśle łączy heglowską gnozę z zawartą w Upaniszadach spekulacją na temat tożsamości atmana, ja (świadomość, podmiot), z brahmanem – rzeczywistością ponadosobową i ponadziemską. Przywołanie *Geist*, który jest ontologicznie Bogiem oraz człowiekiem, a zarazem ich tożsamością, przynależy do tego typu spekulacji w ramach medium mitu kosmologicznego, który w formie prefilozoficznej ukazuje się w Indiach, a w ujęciu postfilozoficznym – w heglowskiej gnozie, aczkolwiek gdy idzie o inne kwestie, indyjskie akosmiczne ukierunkowanie jest oczywiście sprzeczne z protestanckim ukierunkowaniem immanentystycznej spekulacji Hegla[8]. Te podobne doświadczenia, którym odpowiada spekulatywna artykulacja, mają również interesująco zbieżne następstwa historyczne: od późnych Upaniszad droga wiedzie do ateistycznego zbawienia Buddy; od Hegla prowadzi zaś *via* Bruno Bauer i Feuerbach do ateistycznego zbawienia Marksa. Wprawdzie w obu przypadkach odpowiednie akosmiczne i

immanentystyczne ukierunkowania pozostają niewzruszone w wyniku tej zmiany. Te ateistyczne następstwa dużo wyraźniej ukazują ahistoryczny charakter gnostyckiej spekulacji. Jeśli idzie o indyjskie doświadczenia porządku, wedyzm i buddyzm, ich ahistoryzm jest dobrze znany i powszechnie przyjęty. W przypadku Hegla rozpoznanie tego samego charakteru nie będzie takie łatwe, a to z uwagi na pozorną absurdalność tego, że najbardziej wszechstronna i wnikliwa filozofia historii mogła być powodowana ahistorycznym doświadczeniem porządku. Obawiam się jednak, że należy widzieć tu motywacje ahistoryczne. Gnoza jest ruchem spekulatywnym w formie mitu. Jej nowożytna odmiana, jak pokazuje to heglowskie utożsamienie, stanowi odrzucenie zróżnicowania na rzecz prehistorycznej zwartości mitu. Nie ulega to zmianie, gdy Gnoza ukazuje się w społeczeństwach, które swoją formę historyczną zawdzięczają filozofii i chrześcijaństwu, ani gdy spekulację stosuje się do nagromadzonej tradycji historycznej, bądź gdy w wyniku takich okoliczności dochodzi do porzucenia symboli Boga, ludzkości i historii, które krążą gdzieś na granicy dominujących form gnostyckich. Żadne protesty – ani samego Hegla, ani heglistów – przeciw oskarżeniom o ateizm nie mogą unieważnić tego, że niejasności zawarte w dziele Hegla, jeśli spojrzeć konsekwentnie na jego rozwój, otwierają drogę dla jednoznacznego ataku na filozofię i chrześcijaństwo dokonanego przez Marksa. Kiedy ograniczona spekulacja zawładnie sensem historii, dochodzi do zniszczenia filozofii i chrześcijaństwa i odejścia w przeszłość egzystencji w formie historycznej. Ludzkość i historia zostają unieważnione w nie mniejszym stopniu, kiedy unieważnienie przyjmuje formę spekulacji na temat ostatecznej sceny dramatu historycznego.

Trzecia linia rewizji, w której wykorzystuje się poszerzoną wiedzę na temat zjawisk, była możliwa dzięki opracowaniu paralelnych historii świętych. Koncepcja ta stanowiła pokłosie spostrzeżenia, że zachodnie

skokowe zmiany w istnieniu, dokonane dzięki prorokom w Izraelu i filozofom w Helladzie, mają swe odpowiedniki w Indiach Buddy i Chinach Laozi i Konfucjusza. Tego odkrycia, któremu towarzyszyło założenie o kulturowej dyfuzji, dokonali orientaliści na początku dziewiętnastego stulecia[9]. W połowie tego wieku przeniknęło ono do prac filozofów historii[10]. W naszych czasach ujęcie to osiągnęło znaczącą siłę oddziaływania dzięki dziełom Jaspersa i Toynbeeego.

Jaspers z wielką skrupulatnością wskazał motywy stojące za nowym ujęciem. Przyznaje on, że filozofia historii ma swoje korzenie w wierze chrześcijańskiej; w czasach od Augustyna do Hegla epifania Syna Bożego stanowiła oś historii powszechnej. Jednakże ta koncepcja ma jego zdaniem jedną wadę: wiara chrześcijańska jest jedną spośród wielu wyznań. Nie jest to wiara ludzkości. Chrześcijański pogląd na historię powszechną zachowuje ważność (*Geltung*) jedynie dla wierzących chrześcijan. Prawdziwej osi historii powszechnej powinno się szukać na poziomie empirycznym; oś powinna być ważna dla wszystkich ludzi, włączając w to chrześcijan. Powinna być to epoka, w której zrodziło się to, czymkolwiek od tego czasu człowiek stał się zdolny być; przemożna płodność w kształtowaniu człowieczeństwa, równie przekonywająca dla Wschodu i Zachodu, tak by stanowiła dla wszystkich ludzi wspólną ramę historycznego samorozumienia. Tę epokę można odnaleźć w duchowym procesie, jaki ma miejsce w Chinach i Indiach, w Iranie, Izraelu i Helladzie, między 800 a 200 rokiem przed Chrystusem, z naciskiem na mniej więcej rok 500, kiedy w jednym pokoleniu żyli Konfucjusz, Laozi, Budda, Deutero-Izajasz, Pitagoras, Heraklit. W czasie osiowym „człowiek uświadamia sobie byt w ogólności, własny status i własne ograniczenia. Doświadcza całej grozy świata i własnej bezsilności. Stawia radykalne pytania. W obliczu tej otchłani dąży do wyzwolenia i wybawienia. Świadomie przyjmując swe ograniczenia, wytyka sobie najwyższe cele. Doświadcza

bezwarunkowej zasady w głębi swej jaźni oraz jasności w transcendencji”. W tej epoce stworzono fundamentalne kategorie, za pomocą których myślimy po dziś dzień; położono fundamenty pod religie światowe, w których ludzie cały czas żyją. Na każdej z tych dróg ludzkość rozwinęła się w kierunku Uniwersalnego[11].

Toynbee ma wątpliwości odnośnie do dwóch ustaleń Jaspersa. Po pierwsze, chce tak rozciągnąć „czas osiowy”, aby obejmował cały okres dezintegracji cywilizacji indyjskiej, syryjskiej, chińskiej oraz helleńskiej. Wówczas czas osiowy powinien trwać od dziesiątego wieku przed Chrystusem do trzynastego po Chrystusie. Należy uznać, że naprawdę istotny stan historii uniwersalnej, to znaczy koegzystencja czterech wielkich religii – buddyzmu Mahajany, hinduizmu, chrześcijaństwa i islamu – powstaje dopiero pod koniec tego okresu. Po drugie, Toynbee sprzeciwia się skupieniu na roku 500 roku przed Chrystusem. Mimo że Budda, Konfucjusz i Pitagoras żyli w tym samym czasie, byli sobie współcześni jedynie chronologicznie, a nie w sensie filozoficznym, ponieważ ich pojawienie się było uwarunkowane różnymi fazami dezintegracji ich cywilizacji[12]. Jeśli chodzi o te wyjątki, istotna jest nie tyle ich treść, ile fakt, że Toynbee może teraz przyjąć problem Jaspersa jako zasadniczo ważny i wejść z nim w ogóle w dyskusję. Stało się to możliwe z uwagi na istotny zwrot w badaniach Toynbeego, do którego doszło między wcześniejszymi a późniejszymi częściami jego dzieła. We wcześniejszych (tomy od 1 do 6) rozumiał on historię jako ludzkie studium cywilizowanych społeczeństw od strony wewnętrznej i zewnętrznej[13]. W dalszych częściach (tomy od 7 do 10) właściwą historią staje się „historia religii”, a rozmaite cywilizowane społeczeństwa należy teraz zaszeregować zgodnie z ich funkcją w procesie „postępu Religii”[14]. *Studium historii*, które we wcześniejszej części dochodzi do tego samego impasu samounicestwienia historii co

dzieło Spenglera, odrodziło się w późniejszej części za sprawą zbliżenia do augustyńskiej *historia sacra* – chociaż rozpoznaje się w nim cztery równoczesne „wyższe religie” o równej godności.

Powyższe zwięzłe uwagi ukazały zalety i ograniczenia tych dwóch ujęć. Obaj myśliciele rozpoznają zjawisko równoczesnych skokowych zmian w istnieniu w głównych cywilizacjach; obaj są zainspirowani tolerancją wobec rozmaitych dróg, na których ludzkość rozwija się w poszukiwaniu prawdy. W rezultacie historia ludzkości osiąga wymiar lateralny, uzyskuje rozpiętość, której niestety tak brakuje w europocentrycznych ujęciach o charakterze jednoliniowym. Obaj myśliciele odnajdują ponadto drogę wyjścia z najgorszych zaburzeń poprzednich generacji. Unieważnienie ludzkości i historii poprzez ograniczenie studiów historycznych do morfologii cywilizacji przewyższył sam Toynbee w trakcie pisania swego ogromnego dzieła. Obaj myśliciele, wbrew dzielącym ich różnicom dotyczącym stawiania akcentów, sytuują substancję historii poza Gnozą postępu.

Obok tych zalet należy jednak postawić zarzut pewnych ułomności natury teoretycznej, które są zbyt widoczne nawet na powierzchni argumentacji fenomenalnej. Choć poprawnie rozpoznano paralelizm, nie opracowano ani problemu następujących po sobie skokowych zmian w istnieniu w obrębie poszczególnych społeczeństw, ani kwestii odmienności ich stopnia. W rezultacie poszanowanie dla dążenia do prawdy w równoległych społeczeństwach miesza się z zaskakującym miejscami brakiem szacunku dla zjawisk niedających się łatwo dopasować do ujęć, w których obaj myśliciele się zadomowili. Czy Jaspers znalazł autentycznie ukonstytuowane wspólne człowieczeństwo na przecięciu „filozofii” około 500 roku przed Chrystusem, czy też Toynbee znalazł to w przecięciu „religii” w

późniejszym okresie – ich skłonność do inkluzji i ekskluzji nosi znamiona braku dyscypliny. Toynbee uznaje judaizm za „skamielinę” cywilizacji syryjskiej i wyrzuca go poza reprezentatywny zestaw „religii wyższych”; Jaspers grzecznie uwzględnia proroków, z kolei jednak wyklucza chrześcijaństwo z dziedziny „ważności” dla całej ludzkości; żaden z nich, jak się zdaje, nie robi użytku z Mojżesza. Nie zamierzam pędzić z pomocą wykluczonym – judaizm i chrześcijaństwo nie potrzebują obrony. Obecnie jedynym przedmiotem mojego zainteresowania jest brak dyscypliny jako symptom głęboko zakorzenionego błędnego rozumienia historii i jej struktury. Jaspers, z charakterystyczną dla siebie skrupulatnością, wyraził to błędne rozumienie i nawet sformułował konflikt między obiektywną strukturą historii a jego własną, do której ta pierwsza musi nieuchronnie prowadzić. Stąd z jednej strony przyznaje, że „filozofia historii była na Zachodzie ugruntowana w wierze chrześcijańskiej”, choć z drugiej zakłada, że „takie widzenie historii uniwersalnej”, w której epifania Chrystusa jest centralnym wydarzeniem, może być obowiązujące jedynie dla chrześcijan[15]. Pomijając już, że chrześcijańska wiara nie jest bynajmniej jedynym korzeniem zachodniej filozofii historii – także Izrael i Hellada mają tu swój wkład – pozostaje jeszcze niezaprzeczalny fakt, że filozofia historii powstała w istocie na Zachodzie i nigdzie indziej. Nie ma czegoś takiego jak niezachodnia filozofia historii, ponieważ filozofia ta może powstać jedynie tam, gdzie ludzkość staje się historyczna dzięki egzystencji w obecności wobec Boga. Oczywiście skokowe zmiany w istnieniu mają też miejsce na innych obszarach, lecz chińska egzystencja osobowa wobec boskiego Tao czy indyjska w akosmicznej iluminacji nie są tym samym, co izraelicka czy chrześcijańska egzystencja w obliczu Boga. Choć chińskie i indyjskie społeczeństwa bez wątpienia osiągnęły świadomość uniwersalnej ludzkości, świadomość historyczną można osiągnąć jedynie dzięki judeochrześcijańskiej odpowiedzi na objawienie. Program historii uniwersalnej obowiązującej wszystkich ludzi, kiedy go dokładnie

przemyśleć, może oznaczać tylko jedną z dwóch rzeczy: albo zniszczenie zachodniej formy historycznej i redukcję zachodnich społeczeństw do zwartej formy porządku, w których dochodzi do zapomnienia o zróżnicowaniu prawdy poprzez filozofię i objawienie, albo też przystosowanie tych społeczeństw, w których skokowa zmiana w istnieniu nie zrywa tak zupełnie jak na Zachodzie z kosmologicznym porządkiem, do egzystencji w zachodniej formie historycznej. Ta sama niekonkluzywność odnośnie do kwestii teoretycznych cechuje podejście Toynbeego. Broniąc równości rang swoich czterech „wielkich religii”, zasłania się on rodzajową niezdolnością człowieka do rozpoznania prawdy w rzeczach duchowych[16]. Jest to ujmująca pokora – lecz czasem trudno ją odróżnić od intelektualnej niejasności.

Podsumujmy: problemowi wielokrotnych i równoczesnych skokowych zmian w istnieniu teoretycznie nie może sprostać osiemnastowieczna rezygnacja ani mądrość Natana Lessinga. Tym, co obowiązuje w mądrości Natana, zachowując ważność, kiedy Jaspers i Toynbee w tym samym duchu podchodzą do szerszej i bardziej urozmaiconej scenerii historycznej, jest wzgląd na każdy porządek i każdą prawdę na temat porządku. Każde społeczeństwo, poruszające się na jakimkolwiek poziomie zwartości czy zróżnicowania swych doświadczeń i symboli, walczy bowiem o dostrojenie do porządku istnienia. To poszanowanie nie może jednak zdegenerować się w tolerancję, która lekceważy różnice rang, zarówno pod względem poszukiwania prawdy, jak i uzyskanego wzglądu. Dla przykładu, wspaniałomyślna teza Jaspersa, że w czasie osiowym „ukuto podstawowe kategorie, w których do dzisiaj myślimy” okazuje się wątpliwa, jeśli weźmiemy mianowicie pod uwagę, że *Analitiki pierwsze* Arystotelesa, do dnia dzisiejszego fundamentalna praca analitycznego myślenia, nie powstały w Chinach czy Indiach, lecz w Helladzie; że w dwudziestym wieku wprowadzenie zachodnich sposobów myślenia w społeczeństwach azjatyckich wymaga

ogromnego wysiłku pod presją straszliwej konieczności. W kontekście wielkiego zagadnienia europocentryzmu wskazane będzie zatem dokonanie rozróżnienia między jego aspektami filozoficznymi a fenomenalnymi. Chociaż w obliczu rosnącej wiedzy historycznej należy porzucić ograniczenie horyzontu historycznego na poziomie zjawisk do Bliskiego Wschodu, obszaru śródziemnomorskiego oraz zachodnich społeczeństw, filozof historii nie może zrezygnować ze stanowiska i standardów europocentrycznych, ponieważ nie ma niczego, co mógłby wykorzystać w zamian. Historia dzieje się wszędzie, gdzie żyje człowiek, lecz jej filozofia jest symbolizmem Zachodu.

Filozofia porządku i historii jest symbolizmem zachodniego społeczeństwa, które zawdzięcza własną formę historyczną chrześcijaństwu. Wczesnochrześcijańscy Ojcowie mogli stworzyć taki symbolizm, ponieważ artykułując własny sposób egzystencji, czerpali ze źródeł Izraela i Hellady. Jak wyraził to Klemens Aleksandryjski: „zostało udzielone Prawo i zesłani prorocy barbarzyńcom, Hellenom zaś filozofia, przygotowująca ich uszy do wysłuchania nauki”. I na temat tej samej relacji z perspektywy czasu: „A więc Bóg zawarł z nami nowe przymierze. Helleńskie i judejskie były stare”. Święte księgi Izraela i Hellady są Starymi Testamentami chrześcijaństwa[17]. Pochodzenie i historyczna struktura zachodniego porządku były lepiej rozumiane przez ludzi, którzy nadali mu formę, aniżeli przez tych, którzy żyli w nim bez pamięci o warunkach dzierżawy. To powinno nam wyjaśnić, dlaczego niniejsze studium rozpoczęło się od Izraela, a obecnie zmierza ku Helladzie.

*Eric Voegelin*

Fragment 2. części *Order and History: Świat polis* Erica Voegelina, która ukazała się nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej

Zobacz także:

Platon, Eric Voegelin

Arystoteles, Eric Voegelin

Platon i Arystoteles stanowią 3. część angielskiego wydania *Order and History*

[1] Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. I-II, Göttingen 1948, s.v. *theologia tripertita*. Na temat teologii Posejdoniusza i fragmentów Mojżesza zob. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker: die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Zurich 1950, s. 266 i n., 341 i n.

\* Cytaty z Biblii za tłumaczeniem warszawsko-praskim [przypisy oznaczone gwiazdkami pochodzą od tłumacza – red.].

\*\* Właściwie 7, 9-10.

[2] Na temat Pawłowej koncepcji historii i ludzkości cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, s. 258-266.

[3] Na temat żydowskiej teologii grzechu i zbawienia cf. H.-J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, s. 184–211.

[4] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, 4.27.

[5] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, red. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, s. 12. [wyd. pol. *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 16. W tłumaczeniu polskim fragment, do którego odwołuje się Voegelin brzmi następująco: „Postawiłem sobie za cel włączenie się do pracy nad zbliżeniem filozofii do formy naukowej, tak by mogła ona odrzucić swoją nazwę *miłości wiedzy* i być *rzeczywistą wiedzą*”].

[6] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, red. F. Brunstäd, Leipzig 1907, s. 408, 413 [wyd. pol.: *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 74, 79. Cytat w oryginale – najprawdopodobniej przekład z niemieckiego autorstwa Voegelina – brzmi następująco: „The absolute object, the truth, is the Geist; and since man himself is Geist, he is present to himself in this object, and thus has found in the absolute object not only essence but his essence”].

[7] Ibidem, s. 42 i n. [ibidem, s. 39 i n].

[8] Odnośnie do relacji między indyjską i heglowską spekulacją cf. G. Misch, *The Dawn of Philosophy*, London 1951, s.v. Hegel. Hegel sam był świadom problemu „orientalnej” spekulacji, jednak wolał raczej akcentować różnice między akosmizmem a immanentyzmem, aniżeli podobieństwo gnozy. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, rozdział o Spinozie [wyd. pol.: *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. III, Warszawa 2002, s. 303-350].

[9] J.-P. Abel-Remusat, *Memoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, „Académie des Inscriptions ed Belles-Lettres”, 7, Paris 1924, s. 1-54.

[10] Po raz pierwszy u: E. von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München 1856. Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich 1949, s. 28 [wyd. pol.: *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kety 2006, s. 29].

[11] K. Jaspers, *O źródle...*, s. 18-20.

[12] A. J. Toynbee, *A Study of History*, t. VII, London 1954, s. 420-426 [wyd. pol.: A. J. Toynbee, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000 – jest to przekład dokonanego przez D. C. Somervella jednotomowego skrótu wszystkich części *A Study of History*].

[13] *Ibidem*, t. I, s. 46.

[14] Ibidem, t. VII, s. 423, 449.

[15] K. Jaspers, *O źródle...*, s. 17.

[16] A. J. Toynbee, *Study...*, t. VII, s. 494-495.

[17] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 6.6 [przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska].