

Eric Voegelin: Symbolizowanie ładu

Człowiek nie jest niezależnym obserwatorem – jest aktorem, który gra rolę w dramacie istnienia i przez factum brutum swej egzystencji angażuje się w tę grę, nie wiedząc, czym ona jest



Człowiek nie jest niezależnym obserwatorem – jest aktorem, który gra rolę w dramacie istnienia i przez factum brutum swej egzystencji angażuje się w tę grę, nie wiedząc, czym ona jest - przeczytaj wprowadzenie do książki *Izrael i Objawienie* Erica Voegelina, która ukazała się właśnie nakładem naszego wydawnictwa



Bóg i człowiek, świat i społeczeństwo tworzą pierwotną wspólnotę istnienia. Wspólnota o takiej czteroelementowej strukturze zarazem jest i nie jest podstawą ludzkiego doświadczenia. Jest podstawą o tyle, że jest znana człowiekowi dzięki jego partycypacji w tajemnicy jej istnienia; nie jest podstawą doświadczenia o tyle, że nie jest dana jako przedmiot świata zewnętrznego, lecz można ją poznać jedynie z perspektywy partycypacji w tej wspólnocie.

Zrozumienie perspektywy partycypacji musi uwzględnić całość jej zakłócających właściwości. Nie oznacza to, że człowiek, zajmujący bardziej czy mniej dogodne miejsce w krajobrazie istnienia, może rozejrzeć się dookoła i podsumować, co widzi – na ile może coś dostrzec. Taka metafora bądź podobne wariacje na temat ograniczeń ludzkiej wiedzy zatarłyby paradoksalny charakter jego położenia. Sugerowałyby bowiem istnienie niezależnego obserwatora, posiadającego zdolności i wiedzę o nich, znajdującego się w centrum horyzontu istnienia, choćby nawet horyzont ten był ograniczony.

Człowiek nie jest jednak niezależnym obserwatorem – jest aktorem, który gra rolę w dramacie istnienia i przez *factum brutum* swej egzystencji angażuje się w tę grę, nie wiedząc, czym ona jest. To niepokojące, nawet gdy przypadkiem człowiek zorientuje się, że nie do końca wie, w co gra i jak powinien postępować, aby nie zepsuć gry. Przy odrobinie szczęścia i umiejętności wyplącze się jednak z tej kłopotliwej sytuacji, powracając do mniej oszałamiającej prozy własnego życia. Partycypacja w istnieniu nie jest jednak połowicznym zainteresowaniem człowieka; angażuje się on w całości swej egzystencji, ponieważ partycypacja jest egzystencją samą w sobie. Nie istnieje punkt obserwacyjny znajdujący się poza egzystencją, z którego można by dostrzec jej sens oraz zgodny z planem kierunek działań; nie ma też wyspy szczęśliwej, na którą człowiek mógłby się udać, aby odzyskać własne „ja”. Odgrywaniu egzystencji musi towarzyszyć niepewność jej sensu – ryzyko dokonywania wyborów na krawędzi wolności i konieczności.

Zarówno rola, jak i gra pozostają nieznane, co gorsza jednak – aktor nie wie właściwie, kim jest. W tym punkcie metafora gry, jeżeli nie posłużymy się nią ostrożnie, może nas sprowadzić na manowce. Ma ona wprawdzie pewne uzasadnienie, a być może nawet jest konieczna, gdyż niesie w sobie intuicję, że partycypacja człowieka w istnieniu nie jest ślepa, lecz rozświeśla ją świadomość. Jest tu obecne doświadczenie partycypacji, refleksyjne napięcie w egzystencji, które nadaje sens następującemu założeniu: człowiek, w swojej egzystencji, partycypuje w istnieniu. To zdanie okaże się jednak niedorzeczne, jeżeli zapomnimy, że jego podmiot i orzeczenie to pojęcia, które wyrażają napięcie egzystencji, a nie wskazują na przedmioty. Nie ma takiej rzeczy jak „człowiek”, który partycypuje w „istnieniu”, w rozumieniu przedsięwzięcia, które mógłby z powodzeniem zarzucić. Prędzej mamy do czynienia z istnieniem „czegoś”, części istnienia zdolnej

doświadczać siebie jako siebie, a ponadto zdolnej do posługiwania się językiem i nadania temu doświadczeniu świadomości nazwy „człowiek”. Nazywanie to bez wątpienia fundamentalny akt ewokacji, przywołania, konstytuowania tej części istnienia jako odrębnego członka wspólnoty istnienia. Niemniej jednak, jakkolwiek fundamentalny nie byłby charakter tego aktu – kształtuje on wszak podstawę wszystkiego, czego człowiek dowiadyuje się o sobie w toku historii – nie jest to sam akt poznania. Sokratejska ironia niewiedzy stała się wzorcowym przykładem świadomości tej czarnej dziury znajdującej się w centrum ludzkiej wiedzy o człowieku. W centrum swojej egzystencji człowiek nie zna sam siebie, i tak musi pozostać, ponieważ część istnienia, która nazywa siebie człowiekiem, można poznać w pełni jedynie wówczas, gdy pozna się w całości wspólnotę istnienia i jej dramat w czasie. Współuczestnictwo człowieka w istnieniu stanowi istotę jego egzystencji, a istota ta zależy od całości, której częścią jest sama egzystencja. Wiedzę o całości uniemożliwia jednak tożsamość poznającego i współuczestnika, zaś niewiedza dotycząca całości wyklucza istotową wiedzę o części. Brak wiedzy w kluczowym przedmiocie rdzenia egzystencji jest bardziej niż kłopotliwy: budzi głęboki niepokój, ponieważ z głębi tej ostatecznej niewiedzy wyziewa lęk egzystencji.

Ta ostateczna, zasadnicza niewiedza co do istoty całości nie jest niewiedzą kompletną. Człowiek może zdobyć znaczną wiedzę na temat ładu istnienia, której nie najmniejszą częścią jest rozróżnienie między poznawalnym a niepoznawalnym. Do tego dochodzi jednak po dłuższym czasie, w ciągnącym się procesie doświadczenia i symbolizacji, który stanowi przedmiot niniejszego studium. Zaabsorbowanie człowieka sensem własnej egzystencji w kontekście istnienia nie zostaje stłumione dręczącym go lękiem, lecz może znaleźć ujście w tworzeniu symboli, mających uczynić zrozumiałymi relacje i

napięcia, jakie zachodzą między dającymi się wyróżnić pojęciami tego obszaru. Symbolizacje z wczesnych faz procesu twórczego są jeszcze bardzo ułomne z uwagi na oszałamiającą mnogość nieodkrytych faktów i nierozwikłanych problemów. Co do niewielu rzeczy mamy jasność poza doświadczeniem partycypacji i czteroelementową strukturą obszaru istnienia, a taka częściowa jasność prowadzi raczej do zamieszania niż porządku, jak to bywa, gdy różnorodne materiały przypisuje się zbyt małej liczbie osób. Mimo wszystko, nawet w cechujących te wczesne fazy warunkach pomieszania, istnieje metoda wystarczająca, aby wyróżnić typowe cechy procesu symbolizacji.

Pierwszą z nich jest przewaga doświadczenia partycypacji. Czymkolwiek człowiek byłby, zna siebie jako część istnienia. Wielki strumień istnienia, którym płynie, podczas gdy strumień przepływa przez niego, jest tym samym strumieniem, do którego należy wszystko inne, co unosi się w polu jego widzenia. Wspólnota istnienia doświadczana jest w takiej bliskości, że współistotność partnerów przesłoni odrębność ich substancji. Wkraczamy w obszar zaczarowanej wspólnoty, gdzie wszystko, co nas spotyka, ma moc, wolę i uczucia; gdzie zwierzęta i rośliny mogą być ludźmi i bogami; gdzie ludzie mogą być boscy, a bogowie są królami; gdzie pierzaste poranne niebo jest sokołem Horusem, a Słońce i Księżyc jego oczami; gdzie podziemna identyczność istnienia jest przewodnikiem magicznych prądów sił dobra i zła, które dosięgną pod ziemią na pozór nieosiągalnego partnera; gdzie rzeczy są i nie są te same, skoro mogą zmieniać swoją postać.

Drugą charakterystyczną cechą jest zaabsorbowanie trwaniem i przemijaniem (to znaczy trwałością i krótkotrwałością) partnerów we wspólnocie istnienia. Pomimo współistotności doświadczamy odrębnej

egzystencji w strumieniu istnienia, a różne egzystencje wyróżnia się na podstawie ich stopni trwałości. Jeden człowiek trwa, gdy inni odchodzą; gdy odchodzi, inni pozostają. Życie każdego człowieka trwa krócej niż społeczeństwo, do którego należy, a społeczeństwa przemijają, podczas gdy świat trwa nadal. Bogowie zaś nie tylko żyją dłużej niż świat, lecz być może są także jego stwórcami. Pod tym względem istnienie wykazuje znamiona hierarchii egzystencji, od efemerycznej pospolitości człowieka po wiecznotrwałość bogów. Doświadczenie hierarchii niesie w sobie ważną wiadomość na temat porządku w istnieniu, która z kolei może stać się – i staje się – siłą w procesie porządkowania egzystencji człowieka. Egzystencje bardziej trwałe, które są zarazem bardziej kompletne, dzięki własnej strukturze zapewniają ramę, w którą słabsza egzystencja powinna się wpasować, jeżeli nie chce zginąć. Pierwszy promyk sensu pada na rolę człowieka w dramacie istnienia, jako że sukces aktora zależy od jego dostrojenia do bardziej trwałych i kompletnych porządków społeczeństwa, świata i Boga. Owo dostrojenie jest jednak czymś więcej niż zewnętrznym przystosowaniem do wymogów egzystencji, więcej niż planowym wpasowaniem się w porządek, „o którym” mamy wiedzę. „Dostrojenie” wskazuje na pogłębienie przystosowania do poziomu partycypacji w istnieniu. Wprawdzie egzystencją jest to, co trwa i przemija, lecz z uwagi na to, że egzystencja stanowi współuczestnictwo w istnieniu, trwanie i przemijanie ujawniają coś o samym istnieniu. Ludzka egzystencja jest krótkotrwała, jednak istnienie, w którym uczestniczy, nie ustaje wraz z egzystencją. W egzystencji doświadczamy śmiertelności; w istnieniu – tego, co można symbolizować jedynie negatywną metaforą nieśmiertelności. W naszej dającej się rozpoznać odrębności, jako egzystujący, doświadczamy śmierci, w naszym współuczestnictwie w istnieniu doświadczamy życia. Ponownie jednak docieramy tu do granic, jakie narzuca perspektywa partycypacji, ponieważ trwałość i przemijanie to właściwości istnienia i egzystencji, co ukazuje się nam w perspektywie naszej egzystencji; gdy

podejmujemy próbę ich obiektywizacji, tracimy nawet to, co uzyskaliśmy. Jeżeli próbujemy zgłębić tajemnicę przemijania, jakby śmierć była rzeczą, nie znajdziemy nic prócz nicości, która budzi w nas dreszcz lęku z głębi naszej egzystencji. Jeśli próbujemy zgłębić tajemnicę trwania, jakby życie było rzeczą, nie znajdziemy życia wiecznego, lecz zatracimy się w wyobrażeniach nieśmiertelnych bogów egzystujących w Raju bądź na Olimpie. Takie próby cofają nas z powrotem w świadomość zasadniczej niewiedzy. Mimo to coś jednak „wiemy”. Doświadczamy własnego trwania w egzystencji, przemijania jak ona, podobnie jak hierarchii trwania; w tych doświadczeniach egzystencja staje się dla nas zrozumiała, odsłaniając coś z tajemnicy istnienia, tajemnicy, w której egzystencja uczestniczy, choć nie wie, czym jest. Dostrojenie będzie zatem oznaczać stan, w którym egzystencja wsłuchuje się w to, co jest trwałe w istnieniu; w którym zachowuje napięcie świadomości jego częściowych objawień w porządku społeczeństwa i świata; w którym bacznie nasłuchuje cichych głosów sumienia i łaski w samej egzystencji ludzkiej. Jesteśmy wrzuceni „w” i „poza” egzystencję, nie wiedząc, „dlaczego” ani „jak”, lecz będąc w niej, wiemy, że pochodzimy z istnienia, do którego powracamy. Z tej wiedzy płynie doświadczenie zobowiązania, bo choć istnienie, powierzone nam w częściowy zarząd w naszej egzystencji, gdy ta trwa i przemija, można osiągnąć dzięki dostrojeniu, to można je również utracić w wyniku zaniedbania. Lęk egzystencji to zatem coś więcej niż strach przed śmiercią w sensie biologicznego wyniszczenia; jest to najgłębsza groza utraty, wraz z końcem egzystencji, nikłego przyczółka we współuczestnictwie w istnieniu, doświadczanego jako własny, póki trwa nasza egzystencja. Egzystując odgrywamy naszą rolę w większej grze boskiego istnienia, które wkracza w przelotną egzystencję, aby odkupić na wieczność nietrwałe istnienie.

Trzecią cechą procesu symbolizacji jest próba zrozumienia niepoznawalnego co do istoty porządku istnienia, na ile to możliwe poprzez stworzenie symboli, które interpretują nieznanne przez analogię z rzeczywiście bądź przypuszczalnie znanym. Te próby mają swoją historię, gdyż refleksyjnym analizom, stanowiącym odpowiedź na presję egzystencji, towarzyszyć będą symbole, coraz bardziej adekwatnie spełniające swoje zadanie. Zwarte partie poznawalnego różnicują się na swoje części składowe, a samo poznawalne stopniowo pocnie się oddzielać od istotowo niepoznawalnego. Stąd historia symbolizacji to rozwój od zwartych do zróżnicowanych doświadczeń i symboli. Ponieważ proces ten stanowi przedmiot całego dalszego studium, w tym miejscu wskażemy jedynie na dwie podstawowe formy symbolizacji, które charakteryzują wielkie okresy historii. Pierwsza to symbolizacja społeczeństwa i jego porządku jako analogii kosmosu i jego porządku; druga to symbolizacja porządku społecznego jako analogii porządku ludzkiej egzystencji, która odznacza się właściwym zestrojeniem z istnieniem. W ramach tej pierwszej formy społeczeństwo będzie symbolizowane jako mikrokosmos; w ramach drugiej – jako makroantropos.

Pierwsza z wymienionych tu form jest także pierwsza pod względem chronologicznym. Nie wymaga to złożonych wyjaśnień; ziemia i niebo tworzą tak imponująco wszechogarniający porządek, w który ludzka egzystencja, jeśli chce przeżyć, musi się wpasować, że ów przytłaczająco potężny i widoczny partner we wspólnocie istnienia nieodparcie narzuca swój porządek jako model każdego porządku, włączając w to porządek człowieka i społeczeństwa. W każdym razie cywilizacje starożytnego Bliskiego Wschodu, które zostaną omówione w pierwszej części tego studium, symbolizują politycznie

zorganizowane społeczeństwo jako kosmiczny analogon, kosmion, przypisując wegetatywnym rytmom i obrotom na nieboskłonie rolę wzorców strukturalnego i proceduralnego porządku społeczeństwa.

Drugi symbol, czy druga forma – społeczeństwo jako makroantropos – pojawia się zwykle wtedy, gdy upadają imperia symbolizowane w sposób kosmologiczny, a ich katastrofa pochłania także zaufanie do porządku kosmicznego. Społeczeństwo upada, pomimo swego rytualnego scalenia z porządkiem kosmicznym; gdzie zatem należy szukać źródła porządku w ludzkiej egzystencji, skoro kosmos nim nie jest? W tym momencie symbolizacja zmierza do zwrócenia się w kierunku tego, co bardziej trwałe niż widzialnie egzystujący świat, to jest ku niewidzialnie egzystującemu istnieniu, które sytuuje się poza wszelkim istnieniem w namacalnej egzystencji. To niewidzialne boskie istnienie, przekraczające wszystkie istnienia w świecie i sam świat, może być doświadczane jedynie jako ruch w duszy człowieka. Stąd też dusza, kiedy jest uporządkowana poprzez dostrojenie do niewidzialnego boga, staje się wzorem porządku, który zapewni symbole do porządkowania społeczeństwa na własny obraz. Zwrot ku symbolizacji makroantropicznej zaczyna się przejawiać w różnicowaniu się filozofii i religii z uprzednich, bardziej zwartych form symbolizacji; i faktycznie można go dostrzec na płaszczyźnie empirycznej w tej fazie historii, którą Toynbee określił mianem „okresu zaburzeń”. W Egipcie podczas społecznego rozpadu przypadającego na czas między Starym a Średnim Państwem nastąpił wzrost kultu Ozyrysa. W dobie feudalnego rozbicia Chin powstały szkoły filozoficzne, szczególnie Lao-tse i Konfucjusza. Okres wojen poprzedzający założenie imperium Maurjów cechowało pojawienie się Buddy i dżinizmu. W Helladzie dezintegracji świata polis towarzyszyło ukazanie się filozofów, a kolejne kłopoty świata hellenistycznego naznaczone zostały narodzinami chrześcijaństwa. Uogólnienie tych

reprezentatywnych zjawisk w historyczne „prawa” byłoby jednak dowodem lekkomyślności, ponieważ na poziomie szczegółów sytuacja nie prezentuje się już tak prosto. Brak takiego przesunięcia w przypadku rozkładu społeczeństwa babilońskiego (o ile szczupłość zachowanych źródeł zezwala na taki negatywny sąd) wskazywałby na „wyjątki” w tym „prawie”. Wydaje się też, że Izrael osiągnął formę symbolizacji mikroantropicznej bez żadnych widocznych związków z upadkiem instytucjonalnym i późniejszym czasem zaburzeń.

Człowiek ma świadomość analogicznego charakteru swych symboli – to kolejna cecha charakterystyczna dla wczesnych etapów procesu symbolizacji. Świadomość ta przejawia się na różne sposoby, odpowiednio do rozmaitych problemów poznania przez symbole. Porządek istnienia, choć pozostaje w obszarze istotowej niewiedzy, może być symbolizowany analogicznie dzięki wykorzystaniu niejednego doświadczenia częściowego porządku w egzystencji. Rytm życia roślin i zwierząt, sekwencja pór roku, obroty słońca, księżycy i gwiazdozbiorów mogą pełnić rolę modeli dla analogicznej symbolizacji porządku społecznego. Porządek społeczeństwa może służyć jako model symbolizacji ładu niebiańskiego. Wszystkie te porządki mogą być wzorcami dla symbolizacji ładu w królestwie sił boskich. Symbolizacje boskiego ładu można z kolei wykorzystać w analogicznej interpretacji doczesnych porządków egzystencjalnych.

W tej sieci wzajemnego naświetlenia nieuchronnie pojawią się symbole zbieżne i wzajemnie sprzeczne. Takie zbieżności i rozbieżności są przez długie lata znoszone ze spokojem przez ludzi, którzy je tworzą; sprzeczności nie prowadzą do braku zaufania w prawdę symboli. Gdybyśmy mieli wskazać na cechę charakterystyczną dla wczesnego etapu historii symbolizacji, byłby nią pluralizm w wyrażaniu prawdy,

wielkoduszne uznanie i tolerancja względem konkurencyjnych symbolizacji tej samej prawdy. Autointerpretacji wczesnego imperium jako jedynej i jedynie prawdziwej reprezentanta porządku kosmicznego na ziemi nie podważa bynajmniej egzystencja imperiów sąsiednich, które pozwalają sobie na tego samego rodzaju interpretację. Reprezentacją najwyższej boskości o konkretnej formie i nazwie w mezopotamskim mieście-państwie nie chwieją rozmaite reprezentacje w sąsiednim mieście-państwie. Fuzja różnych reprezentacji, gdy imperium jednoczy kilka uprzednio niezależnych miast-państw, przejście od jednej reprezentacji do innej wraz ze zmianą panującej dynastii, przeniesienie mitów kosmogonicznych z jednego boga na innego i tak dalej – wszystko to dowodzi, że różnorodności symbolizacji towarzyszy żywa świadomość tożsamości prawdy, którą człowiek próbuje uchwycić przy pomocy różnych symboli. Ta wczesna tolerancja utrzymuje się aż do późnej epoki grecko-rzymskiej, kiedy znalazła swój wspaniały wyraz w ataku Kelsosa na chrześcijaństwo jako wichrzyciela pokoju między bogami.

Wczesna tolerancja jest wyrazem świadomości, że porządek istnienia może być reprezentowany analogicznie na wiele sposobów. Każdy konkretny symbol jest prawdziwy o tyle, o ile przedstawia prawdę, lecz żaden nie jest prawdziwy całkowicie, ponieważ prawda istnienia znajduje się zasadniczo poza zasięgiem człowieka. W tym brzasku prawdy rozwija się bogata flora – bujna, oszałamiająca, przerażająca i czarująca – opowieści o bogach i demonach oraz ich porządkującym i zaburzającym wpływie na życie człowieka i społeczeństwa. Mamy tu imponującą swobodę wariacji i opracowań na temat fundamentalnych tematów; każdy nowy wzrost i superwzrost dodaje jakiś aspekt do wielkiego dzieła analogii otaczającej niewidoczną prawdę. Taka swoboda, na poziomie artystycznej twórczości, przejawia się nadal w eposach Homera, tragedii z piątego stulecia oraz w mythopoei Platona.

Tolerancja ta osiągnie jednak swoje granice, kiedy w polu świadomości analogicznego charakteru symbolizacji znajdzie się problem stopni adekwatności symboli pod względem ich zdolności ukazania prawdziwego porządku istnienia. Symboli jest dużo, podczas gdy istnienie jest jedno. Wielości symboli można było zatem doświadczyć jako braku adekwatności i mogły pojawić się próby ujęcia tej różnorodności symboli w racjonalnym porządku hierarchicznym. W imperiach kosmologicznych takie próby przyjmują zwykle postać odczytania wielu najwyższych regionalnych bóstw jako aspektów jednego najwyższego boga imperium. Jednak polityczny summodeizm nie jest jedyną metodą racjonalizacji. Próby te mogą przyjąć również bardziej fachową formę spekulacji teogonicznej, w której jeden prawdziwie najwyższy bóg stwarza pozostałych bogów. Przykładem tego jest teologia z Memfis, datowana na początek trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem. W oczach historyków, którzy chcą się doszukać czytelnego rozwoju od politeizmu do monoteizmu, takie wczesne spekulatywne wybuchy ukierunkowane na monoteizm będą się jawić jako anachronizm; a ponieważ nie sposób przeczyć faktom, te wczesne przykłady muszą być uznane przynajmniej za „prekursorów” późniejszego, bardziej uprawomocnionego pojawienia się monoteizmu, chyba że podjęto się – w ramach dalszych prób racjonalizacji – poszukiwać dowodów historycznej ciągłości między izraelskim monoteizmem a Echnatonem czy między filozofią Logosu a teologią z Memfis. Te wczesne wybuchy okażą się jednak mniej zaskakujące, a poszukiwanie ciągłości przestanie być tak naglące, jeżeli zdamy sobie sprawę z tego, że sztywny podział na politeizm i monoteizm – efekt logicznego wykluczenia jedności bądź wielości – nie ma przełożenia na rzeczywistość. Swobodna zabawa wyobraźni wielorakością symboli jest bowiem możliwa jedynie wówczas, gdy każdą konkretną analogię traktuje się jako mniej lub bardziej nieadekwatną w porównaniu z rzeczywistością istnienia, które mają ująć. W całym politeizmie

drzemie uśpiony monoteizm, który w każdej chwili może się uaktywnić za sprawą „prekursorów” bądź też bez ich udziału, jeżeli presja sytuacji historycznej spotka się z umysłem wrażliwym i żywym.

W politycznym summodeizmie i teogonicznej spekulacji osiągamy granicę tolerancji konkurencyjnych symbolizacji. Niemniej jednak nie doszło jeszcze do żadnego poważnego zerwania. Teogoniczna spekulacja Hezjoda nie była początkiem nowego religijnego ruchu, przeciwnego do politeistycznej kultury Hellady, a rzymski summodeizm za czasów Konstantyna Wielkiego był nawet w stanie włączyć chrześcijaństwo w swój własny system symbolizacji. Zerwanie z wczesną tolerancją nie wynika z racjonalnego namysłu nad nieadekwatnością pluralistycznej symbolizacji (choć empirycznie taki namysł może stanowić pierwszy krok ku bardziej radykalnym zamierzeniom), lecz z głębokiego wglądu, który mówi, że żadna symbolizacja przez analogony porządku egzystencjalnego w świecie nie może być nawet w niewielkim stopniu adekwatna do boskiego partnera, na którym opiera się wspólnota istnienia i jej porządek. Wszelkie symbolizacje przez analogię jawią się jako nieadekwatne, a nawet niestosowne dopiero z chwilą rozpoznania przepaści w hierarchii istnienia, która oddziela boskość od ziemskiej egzystencji; z chwilą, gdy doświadcza się dającego początek, porządkującego i zachowującego źródła istnienia w jego absolutnej transcendencji ponad istnieniem w namacalnej egzystencji. Wówczas stosowność symboli – jeśli można posłużyć się terminem Ksenofanesa – staje się palącym problemem, a dotychczas dopuszczalna swoboda symbolizacji zaczyna być nie do zaakceptowania, ponieważ stanowi przejaw niestosownego pobłażania, dowodzącego braku orientacji odnośnie do porządku istnienia oraz – na głębszym poziomie – zdrady samego istnienia poprzez brak właściwego dostrojenia. Groza odpadnięcia z istnienia w nicość napędza nietolerancję, która nie jest już dłużej skłonna rozróżniać

między silniejszymi a słabszymi bogami, lecz przeciwstawia prawdziwego boga bogom fałszywym. Ta groza popycha Platona do tego, aby stworzyć pojęcie „teologii”, odróżnić jej prawdziwe i fałszywe rodzaje oraz związać prawdziwy porządek społeczeństwa z rządami ludzi, których właściwe dostrojenie o boskiego istnienia przejawia się w ich prawdziwej teologii.

Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że kiedy w centrum uwagi staje kwestia niestosowności symboli, niewiele się zmienia w ludzkim rozumieniu porządku istnienia i egzystencji. Osiągamy coś wprawdzie poprzez zróżnicowany nacisk na obszar istotowej niewiedzy i wynikające stąd rozróżnienie między poznawalną rzeczywistością immanentną a niepoznawalną transcendentną, między egzystencją ziemską a boską. Można wybaczyć pewną gorliwość w strzeżeniu nowego wglądu przed nawrotem akceptacji symboli, które z tej nowej perspektywy jawią się jako pozór prawdy. Niemniej jednak przez nietolerancję wobec niestosownej symbolizacji człowiek nie jest w stanie uniknąć istotowej niewiedzy, ani też nie może przezwyciężyć perspektywizmu partycypacji poprzez zrozumienie jej natury. Głęboki wgląd w niestosowność symboli wydaje się rozpływać w – być może przesadnym – akcentowaniu czegoś, o czym od zawsze wiedziano i co nie wywołało wcześniej większego zainteresowania właśnie dlatego, że podkreślanie tego nic by tu nie zmieniło.

A jednak doszło do pewnej zmiany, nie tylko na poziomie metod symbolizacji, lecz w porządku istnienia i w samej egzystencji. Egzystencja to współudział we wspólnocie istnienia, zaś odkrycie niedoskonałej partycypacji, marnotrawienia egzystencji przez brak właściwego dostrojenia do porządku istnienia, ryzyka odpadnięcia z istnienia napawa prawdziwą grozą, która skłania do radykalnej

reorientacji egzystencji. Nie dość, że symbole tracą magię ukazywania niewidocznego porządku i stają się niejasne, to błędą także częściowe porządki ziemskiej egzystencji, które dotychczas stanowiły analogie dla kompletnego porządku istnienia. Dochodzi do odrzucenia niewłaściwych symboli, lecz co więcej, człowiek odwraca się od świata i społeczeństwa jako źródła mylących analogii. Człowiek doświadcza konwersji, Platońskiej periagoge, odwrócenia się bądź nawrócenia ku prawdziwemu źródłu porządku. Skutkuje to nie tylko wzrostem wiedzy dotyczącej porządku istnienia; dochodzi do zmiany w samym porządku. Partycypacja w istnieniu zmienia bowiem swoją strukturę, stając się wyraźnym współuczestnictwem z Bogiem, zaś partycypacja w tym, co ziemskie, schodzi na plan dalszy. Doskonalsze dostrojenie do istnienia w wyniku takiej przemiany nie stanowi postępu w ramach jednej skali, lecz skok o charakterze jakościowym. A kiedy nawrócenie dotyka społeczeństwo, nawrócona wspólnota uznaje się za jakościowo różną od wszystkich innych społeczeństw, które nie podjęły takiego skoku. Co więcej, przemiany nie traktuje się jako rezultat ludzkiego działania, lecz jako pasję, jako odpowiedź na objawienie boskiego istnienia, na akt łaski, na wybraństwo do wyraźnego partnerstwa z Bogiem. Taka wspólnota, jak w przypadku Izraela, staje się narodem wybranym, szczególnym ludem, ludem Bożym. Aby zatem wyrazić własną wyjątkowość, tworzy specjalny symbolizm, który można odtąd wykorzystywać do wyróżnienia nowego strukturalnego elementu na polu historycznie egzystujących społeczeństw. Kiedy dochodzi do pełniejszego rozwinięcia tych dystynkcji, z czym mamy do czynienia na przykład u św. Augustyna, historia Izraela staje się etapem historia sacra, historii Kościoła, w odróżnieniu od historii świeckiej, w której powstają i upadają imperia. Wyraźne współuczestnictwo z Bogiem usuwa bowiem społeczeństwo z poziomu świeckiej egzystencji, ustanawiając je reprezentantem *civitas Dei* w egzystencji historycznej.

Rzeczywiście doszło więc do zmiany w istnieniu, która niesie konsekwencje dla porządku egzystencji. Skok w górę w istnieniu nie jest jednakże skokiem poza egzystencję. Wyrażne współuczestnictwo z Bogiem nie znosi ogólnego współuczestnictwa we wspólnocie istnienia, które obejmuje istnienie w ziemskiej egzystencji. Człowiek i społeczeństwo, jeżeli chcą zachować oparcie w istnieniu, które umożliwia skok ku wyraźnemu współuczestnictwu, muszą dostosować się do porządku ziemskiej egzystencji. Nie ma więc epoki kościoła, która nastąpiłaby po epoce społeczeństwa pozostającego na poziomie bardziej zwartej dostrojenia do istnienia. Zamiast tego dochodzi do rozwoju napięć, tarć i prób ustanowienia równowagi między dwoma poziomami dostrojenia, dualistycznej struktury egzystencji, wyrażającej się w parach symboli: *theologia civilis i theologia supranaturalis*, władza ziemską i duchową, państwo świeckie i kościół.

Nietolerancja względem niestosownych symbolizacji nie stanowi rozwiązania tego nowego problemu, a miłość istnienia, która pobudza do nietolerancji, musi zawrzeć kompromis z realiami egzystencji. Takie kompromisowe podejście można dostrzec w dziele starego Platona, kiedy jego nietolerancja wobec niestosownych symbolizacji – silna w jego wczesnych i średnich latach – ulega znaczącej przemianie. Wprowadzie wgląd nawrócenia – zasada, że Bóg jest miarą człowieka – daleki jest od kompromisu, a nawet został mocniej uwydatniony, lecz jego komunikowanie staje się bardziej ostrożne, wycofując się głębiej za zasłony mitu. Platon ma świadomość, że nowa prawda o istnieniu nie zastępuje starej prawdy, lecz ją dopełnia. Prawa przedstawiają obraz polis skonstruowanej jako kosmiczny analogon, co być może zdradza wpływy kultury politycznej Wschodu; nowa prawda zostanie przyswojona jedynie w takim stopniu, w jakim to egzystencjalne naczynie zdoła ją bez uszczerbku pomieścić. W *Prawach* objawia się

ponadto nowa świadomość, która zakłada, że atak na niestosowną symbolizację porządku może zniszczyć sam porządek wraz z wiarą w jego analogie; że lepiej widzieć prawdę niewyraźnie, niż wcale; że niedoskonałe dostrojenie do porządku istnienia jest korzystniejsze od nieporządku. Nietolerancję inspirowaną miłością istnienia równoważy nowa tolerancja, płynąca z miłości egzystencji i szacunku dla krętych dróg, jakimi człowiek w historii przybliży się do prawdziwego porządku istnienia. W *Epinomis* Platon wypowiada ostatnie słowo swojej mądrości: każdy mit ma własną prawdę.

Eric Voegelin



Kup książkę w księgarni TP!