

Eric Voegelin: Wizja Zmartwychwstałego u świętego Pawła

W listach świętego Pawła centralną kwestią nie jest doktryna, lecz zapewnienie unieśmiertelnienia przemienienia dzięki wizji Zmartwychwstałego. Przemienienie jest doświadczane jako zdarzenie „historyczne”, które rozpoczyna się wraz z Męką i Zmartwychwstaniem Chrystusa – pisze Eric Voegelin. Tekst przypominamy w związku z przypadającym dziś wspomnieniem nawrócenia św. Pawła.

Platon zachował wydarzenie teofaniczne w równowadze z doświadczeniem kosmosu. Nie dopuścił, aby rozgorączkowane oczekiwania zniekształciły kondycję ludzką. W kontekście porządku osobowego – człowiek może doświadczyć szarpnięcia Złotej Liny*, jednak rozum w dalszym ciągu będzie musiał zmagać się z kontrszarpnięciami namiętności; jeśli chodzi o społeczeństwo – paradygmaty porządku noetycznego zostały opracowane w przekonywający sposób, jednak nie zakończyły one zmagania z mniej noetycznie ukierunkowanym *plethos*; natomiast co się tyczy historii – Platon nie oczekiwał, że wizja sfederowanych ludów powstrzyma historię w marszu ku imperium. Ogólnie rzecz biorąc, Platon nie dopuścił do tego, aby wydarzenie teofaniczne przekształciło się w apokaliptyczną „górze tak potężną, że wypełniła całą ziemię”* (Dn 2, 35).

Równowaga została zachowana, jednak jej utrzymanie wymagało dużego wysiłku w obliczu chwiejnej dynamiki teofanii. Wydarzenie teofaniczne konstytuuje sens w historii, objawia rzeczywistość zmierzającą w kierunku stanu niezmaconego przez siły nieładu. Wyobrażenie następujące po ukierunkowanym ruchu będzie wyrażać jego cel poprzez symbole przemienionej rzeczywistości, jak „nowe niebo i nowa ziemia”**. Jest to moment, w którym wyobrażenia apokaliptyczne mogą narazić na niebezpieczeństwo równowagę świadomości, zniekształcając tajemnicę sensu. Ukierunkowany ruch obecny w rzeczywistości ma w istocie charakter tajemnicy: chociaż możemy doświadczyć kierunku jako czegoś realnego, nie wiemy, dlaczego rzeczywistość znajduje się w takim stanie, że musi wykraczać poza siebie, ani też, dlaczego ruch nie dopełnił się w przeszłości za sprawą przemienienia. Nie możemy także przewidzieć tego typu wydarzenia w przyszłości, ani tego, jaką przybierze formę. Ponieważ wydarzenie może mieć miejsce w każdej chwili, wisi ono jak zagrożenie lub nadzieja nad każdą chwilą. W rzeczywistości nic się nie wydarza, a mimo to wydarzenie jest możliwe. W przypadku kosmologicznego rodzaju prawdy lęk egzystencji przed otchłanią nieegzystencji rodzi rytuał kosmologicznej odnowy. W przypadku prawdy egzystencjalnej ukonstytuowanej przez wydarzenia teofaniczne lęk przed upadkiem w nieprawdę nieładu może wywołać wizję boskiej interwencji, która raz na zawsze położy kres nieporządkowi. W sytuacji, kiedy konflikt pomiędzy objawioną prawdą porządku a bieżącym nieładem staje się zbyt poważny, to traumatyczne doświadczenie może skłonić do przekształcenia tajemnicy w oczekiwania metastatyczne. Z całą pewnością aura możliwości spowijająca tajemnicę może skumulować się w oczekiwaniu nadejścia przemienienia w nieodległej przyszłości.

§1. Pawłowa teofania

Możliwość zniekształcenia, pojawiającego się za sprawą metastatycznych wyobrażeń, powinno się uznać za coś nieodłącznego od tajemnicy sensu. Gdyby tajemnica nie była realna, to zniekształcenia by nie oddziaływały. Owo nieodłączne od tajemnicy napięcie otrzymało swój klasyczny wyraz w Liście do Rzymian świętego Pawła (8, 18–25). W następstwie Upadku całe stworzenie znajduje się w stanie słabości czy też marność (*mataiotes*) egzystencji (8, 20). Wszystko stworzenie egzystuje w niecierpliwym wypatrywaniu (*apokaradokia*) objawienia (*apokalypsis*), które nadejdzie dla synów Bożych (8, 19). „Wiemy przecież, że całe stworzenie współjęczy dotychczas i wzdycha współrodząc. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, posiadając zadatek Ducha, my również sami wzdychamy oczekując uwolnienia naszego ciała (*apolytrosis*)” (8, 22–23). Wraz z całym stworzeniem nasze ciała zostaną uwolnione (lub: odkupione) od niewoli (*douleia*) losu ginięcia (*phthora*) i będą uczestniczyć w wolności (*eleutheria*) i chwale (*doxa*) dzieci Bożych (8, 21). Wyrażając to w języku Anaksymandra: przemieniona rzeczywistość będzie posiadała strukturę *genesis* bez *phthora*[1].

Aby można było żyć w napięciu prawdy objawionej, niezbędne są określone cnoty. Zbawienie, w znaczeniu przeniesienia w rzeczywistość pozbawioną *phthora*, nie jest przedmiotem wiedzy; nie jest oglądane, lecz zależy od nadziei (*elpis*) – gdyby można je było ujrzeć, nadzieja nie byłaby potrzebna (8, 24). Jeżeli mamy nadzieję na coś, czego nie jesteśmy w stanie zobaczyć, musimy wyglądać tego (bądź: czekać na to) cierpliwie (bądź: wytrwale, *hypomone*) (8, 25). W Liście do Rzymian (5, 3 i nn.) święty Paweł opracowuje w szczegółach drabinę porządku egzystencjalnego, począwszy od pogodnej akceptacji utrapień (*thlipsis*) tego świata, cierpienie doczesnych (*ta pathemata tou nyn kairou*, 8, 18), przez ich znoszenie (*hypomone*), aż po kształtującą charakter

wytrwałość (*dokime*), która z kolei jest fundamentem nadziei (*elpis*). Drabina ta będzie egzystencjalnie podierać człowieka, aby miejsca nadziei nie zajęło rozczarowanie, ponieważ zależy ona od łaski (*charis*) rozlanej w naszych sercach przez Ducha Świętego (*pneuma hagion*), który został nam ofiarowany (5, 5–6). I nawet jeśli nasza modlitwa nie została wyartykułowana, obecna w sercu boska *pneuma* wyrazi ją w obliczu Boga (8, 26–27).

1. Teofania noetyczna i pneumatyczna

Pawłowa analiza porządku egzystencjalnego jest w dużej mierze tożsama z wersją Platońsko-Arystotelesowską. Należało się tego spodziewać, ponieważ zarówno święty, jak i filozofowie artykułują porządek stanowiący odpowiedź człowieka na teofanię. Mimo to akcent został zdecydowanie przeniesiony z boskiego porządku noetycznego wcielonego w świat na boskie pneumatyczne zbawienie od nieładu tego świata, z paradoksu rzeczywistości na zniesienie tego paradoksu, z doświadczenia ukierunkowanego ruchu na jego wypełnienie. Kluczową różnicą jest stosunek do *phthora*, ginięcia. W noetycznej teofanii filozofów *athanatizein psyche* znajduje się w równowadze z rytmem *genesis* i *phthora* w kosmosie. W teofanii pneumatycznej świętego Pawła *athanasia* człowieka nie jest oddzielona od zniesienia *phthora* w kosmosie. Ciało i krew, *soma psychikon*, nie mogą wejść do królestwa Bożego, muszą zostać przemienione w *soma pneumatikon* (1 Kor 15, 44, 55), ponieważ to, co ginie (*phthora*) nie może osiąść tego, co niezniszczalne (*aphtharsia*) (50). Przemianę rzeczywistości w stan *aphtharsia* stanowi Pawłowa egzegeza tajemnicy (50–51). Prawdą jest, że Platon zachował równowagę świadomości, jednak zbagatelizował pozbawioną równowagi rzeczywistość wydarzenia teofanicznego. Jego świadomość paradoksu ciąży ku Anaksymandrowej tajemnicy Apeironu

i Czasu, ponieważ powstrzymywał się przed pełnym odkryciem konsekwencji ukierunkowanego ruchu. W rezultacie status Trzeciego Boga* w jego koncepcji historii otaczają analizowane wątpliwości. Przeciwnie święty Paweł – jest do tego stopnia zafascynowany konsekwencjami teofanii, że pozwala, by symbolika *genesis* bez *phthora* kolidowała z podstawowym doświadczeniem kosmosu. W 1 Liście do Koryntian (15) jego uniesienie osiąga poziom apokaliptycznej pewności, iż „nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba, umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni”. *Aphtharsia* jest wydarzeniem, którego należy oczekiwać w czasie życia jego czytelników i samego Pawła. Metastatyczne oczekiwanie Drugiego Przyjścia rozpoczęło swoją długą historię rozczarowań.

Chociaż tekst nie pozostawia wątpliwości odnośnie do powyższej różnicy, nie jest ona jednak dobrze przemyślana. Święty Paweł nie jest filozofem, lecz misjonarzem Chrystusa, który ukazał mu się na drodze do Damaszku. Jeśli w tym miejscu zaprzestalibyśmy dalszej analizy, zostalibyśmy z nierozwiązywalnym konfliktem pomiędzy teofanią noetyczną a pneumatyczną i zagubilibyśmy wagę różnicy w rozumieniu historii. Stanie się ona jasna jedynie wtedy, gdy różnicę ukaże się na tle zgody pomiędzy Platonem i świętym Pawłem co do podstawowej struktury rzeczywistości.

Platon i święty Paweł zgadzają się, że sensu w historii nie można oddzielić od ukierunkowanego ruchu rzeczywistości. „Historia” jest obszarem rzeczywistości, gdzie ukierunkowany ruch kosmosu osiąga jasność świadomości. Zgadzą się ponadto, że historia nie ma charakteru prostej czasoprzestrzeni, gdzie rzeczy działałyby się w sposób

W listach świętego Pawła
centralną kwestią nie jest
doktryna, lecz zapewnienie
unieśmiertelnienia
przemienienia dzięki wizji
Zmartwychwstałego

losowy, lecz jest
raczej procesem,
którego sens
ustanowiony jest za
sprawą wydarzeń
teofanicznych. W
końcu są zgodni co
do tego, że
rzeczywistość
historii ma charakter

metaleptyczny, jest rzeczywistością pomiędzy*, w której człowiek odpowiada na boską obecność, a boska obecność ewokuje odpowiedź człowieka. W kontekście tego obszaru zgody, różnice ograniczają się do treści teofanii świętego Pawła, do wizji Boga, który stał się człowiekiem, Boga, który wkroczył w Anaksymandrowy Czas wraz z jego *genesis* i *phthora*, który doświadczywszy *pathemata* egzystencji, powrócił w chwale *aptharsia*. Wizja Zmartwychwstałego przekonała świętego Pawła, że człowiek jest przeznaczony do wzrastania ku nieśmiertelności, jeśli otworzy się na boską *pneumę*, jak uczynił to Jezus. Odpowiada on na tę wizję proklamowaniem Jezusa Synem Bożym (Dz 9, 20), przekonanie to rozciągając na każdego człowieka: „Wszyscy, którzy dają się prowadzić Duchowi Bożemu, są synami Bożymi” (Rz 8, 14). „A jeśli mieszka w was Duch Tego, który z martwych wskrzesił Jezusa, to i wasze śmiertelne ciała znów będą ożywione dzięki temu, że Duch Jego mieszka w was” (Rz 8, 11). Wiara w Chrystusa oznacza właściwą partycypację w tej samej boskiej *pneumie*, która była aktywna w Jezusie, ukazującym się w wizji jako Zmartwychwstały. „Tak więc usprawiedliwieni już dzięki wierze, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 1).

Problemy teofanii są współcześnie poważnie zaciemnione przez teologiczne, metafizyczne oraz ideologiczne nawarstwienia, dlatego nie będzie zbyteczne wskazanie sposobów zapobiegania typowym nieporozumieniom. Mówiąc wprost: współczesnym problemem nie jest kwestia dogmatów chrystologicznych, lecz wizja świętego Pawła i jej egzegeza dokonana przez odbiorców. Zatem problemem nie jest „akceptacja” bądź „odrzućenie” doktryny teologicznej. Wizja nie jest dogmatem, lecz wydarzeniem w rzeczywistości metaleptycznej, a filozof może jedynie starać się zrozumieć ją tak, jak potrafi najlepiej. Ponieważ wizja ma miejsce w *metaxy*, nie może być rozbita na „przedmiot” i „podmiot”. Nie istnieje inny „przedmiot” wizji niż sama wizja, którą się przyjmuje, i nie ma też „podmiotu” wizji innego niż odpowiedź w duszy człowieka na boską obecność. Wizja ukazuje się jako symbol w *metaxy*, symbol zarazem boski, jak i ludzki. Każda próba przekroczenia tajemnicy bosko-ludzkiej partycypacji, w formie, w jaką ta przybiera w wydarzeniu teofanicznym, jest niedorzeczna. Od strony subiektywnej nie sposób „wytłumaczyć” psychologią świętego Pawła boskiej obecności w wizji. Zaś od strony obiektywnej „krytyczne wątpliwości” dotyczące wizji Zmartwychwstałego wskazywałyby, że krytyk wie, jak Bóg ma prawo pozwolić się ujrzeć. Można wyobrazić sobie taki zestaw pytań:

W krzaku gorejącym?

Tak, o ile płomień nie wywoła pożaru.

W ogniu prometejskim?

Nie, mit jest zabobonem.

W przeczącym głosie Dajmoniona?

Tak, los Sokratesa może nauczyć cię myśleć pozytywnie.

W autorytatywnym rozkazie płynącym z tryskającej ogniem góry?

Zbyt spektakularne i zbyt autorytarne, do wyrzucenia.

Jako anioł Pana?

Być może, lecz czy anioły rzeczywiście istnieją?

Jako wcielony w człowieka?

Nie wiem. Jednak to groźny precedens mający miejsce wcześniej; hegliści i emmersoniści są nieznośni.

Lepiej niż obszerna argumentacja ukazuje to wulgarność prób „krytycznych”. Ten zestaw pytań nie jest jednak błazeńskim przejawskrawieniem. Jest to raczej litota, zestawiona z prowadzonymi obecnie debatami na temat Chrystusa jako „figury historycznej” lub na

temat „historyczności” Wcielenia i Zmartwychwstania. I znów, mówiąc wprost: nie ma innej historii niż historia ukonstytuowana w *metaxy* zróżnicowanej świadomości, jak to jasno ukazała analiza pola noetycznego. I jeżeli jakiegokolwiek wydarzenie w *metaxy* konstytuuje sens w historii, to jest nim Pawłowa wizja Zmartwychwstania. Stworzenie „historii krytycznej”, która pozwoli nam rozstrzygnąć, czy Wcielenie i Zmartwychwstanie są realne historycznie, odwraca strukturę rzeczywistości do góry nogami. Przeczy to całej naszej empirycznej wiedzy na temat historii i natury jej sensu. Nieporozumienia mają swoje źródło w oddzieleniu „zawartości” od rzeczywistości doświadczenia oraz w traktowaniu zawartości jako przedmiotu wiedzy propozycjonalnej. W kontekście metaeptycznym Wcielenie jest rzeczywistością boskiej obecności w Jezusie, tak jak doświadczali tego ludzie, którzy byli jego uczniami, co wyraża ich doświadczenie w symbolu „synów Bożych” i jego odpowiednikach. Natomiast Zmartwychwstanie odnosi się do Pawłowej wizji Zmartwychwstałego, jak również do innych wizji, które święty Paweł, wiedząc coś na ten temat, zaklasyfikował do tego samego typu, co jego własna (1 Kor 1, 3–8).

2. Wizja i rozum

Prawdą jest, że Pawłową wizję należy zaakceptować jako rzeczywiste wydarzenie w *metaxy*, konstytuujące historię. Co więcej, nie może ona być rozbita na „podmiot” i „przedmiot” ani podporządkowana rozmaitym fundamentalistycznym, pozytywistycznym czy innym możliwym zniekształceniom. Z tych obostrzeń nie wynika jednak, że wizja nie ma nic wspólnego z rozumem i sytuuje się poza krytyczną weryfikacją. Założenie mówiące, że objawione wizje są „irracjonalne”, tak że mogą stanowić jedynie *telquel*, w które należy „wierzyć”, albo

[nie istnieć (red.)] w ogóle, także stanowi nieporozumienie, prawdopodobnie spowodowane wyobcowaniem z rzeczywistości doświadczenia. Święty Paweł, który – jak już wspomniałem – wiedział coś na temat wizji i powiązanych z nimi zjawisk pneumatycznych, był świadom tego, że struktura doświadczenia teofanicznego rozciąga się od pneumatycznego centrum po noetyczne peryferia. Spotkanie Boga i człowieka może na przykład obejmować martwy punkt niewyartykułowania, skutkujący stanem otępienia lub zaślepienia, w przypadku świętego Pawła trwający przez trzy dni jego życia. Po otępieniu i ślepcie może z kolei nastąpić bardzo jasna interpretacja wydarzenia, w przypadku świętego Pawła trwająca przez resztę jego życia. Przemiana w świadomości rzeczywistości u człowieka może być czymś tak zasadniczym, że powinno się ją symbolizować jako odnowę, ponowne narodziny czy przywdzianie nowych szat. W mniej radykalnych przypadkach spotkanie objawia się odrętwieniem lub ekstatycznym stanem „mówienia językami”, glosolalią, po którym następuje próba tłumaczenia pneumatycznego bełkotu na język zrozumiały we wspólnocie, dokonana przez samego „mówiącego językami” bądź towarzyszącą mu osobę.

Święty Paweł przeprowadził ważną analizę tej kwestii przy okazji nadmiernej fali nieprzetłumaczalnego mówienia językami w Koryncie. Dokonał rozróżnienia między mówiącymi językami (*lalon glosse*) i prorokami (*propheteuon*) (1 Kor 14, 1–3). Mówiący językami mówi do Boga, nie do innych ludzi, nikt go nie rozumie, o tyle, o ile mówi rzeczy tajemne pod wpływem ducha (*pneuma*), podczas gdy człowiek, który prorokuje, mówi do swoich braci w celu ich zbudowania, pokrzepienia i pocieszenia (14, 2–3). Mówiący językami mówi na własny rachunek, prorok dla wspólnoty (14, 4). Zatem kodeks świętego Pawła dla mówiących językami brzmi: nie więcej niż jeden w tym samym czasie; nie więcej jak trzech podczas spotkania; jeżeli nikt nie jest w stanie

zinterpretować bełkotu, mówiący powinien usiąść i zamilknąć, mówiąc cicho do Boga i siebie samego. Nawet prorocy muszą mieć swoją kolej, nigdy nie może ich być więcej niż trzech na spotkaniu, mimo że zawsze są oni w stanie kontrolować własne *pneumata* (w liczbie mnogiej!). „Bóg bowiem nie jest Bogiem nieładu, lecz pokoju” (1 Kor 14, 26–33). Nie oznacza to, że święty Paweł występuje przeciw mówiącym językami. Przeciwnie, uznaje mówienie językami za jeden z darów (*charisma*), poprzez który dusza objawia się we wspólnocie (12, 10) i dumny jest ze swojej *charisma*: „Dziękuję Bogu, że mówię językami lepiej od was wszystkich” (14 18). Mimo to pneumatyczna glosolalia nie przynosi żadnej konkretnej korzyści wspólnocie. Zatem święty Paweł nalega: „w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków” (14, 19). „Jeśli bowiem modłę się pod wpływem daru języków, duch mój wprawdzie się modli, ale umysł nie odnosi żadnych korzyści” (14, 14). I po tym nakazuje: „Bracia, nie bądźcie dziećmi w sposobie waszego myślenia; jak niemowlęta bądźcie, gdy chodzi o zło, ale w myśleniu waszym bądźcie dojrzały” (14, 20). Życie wspólnoty rządzone jest przez *nous* bez uszczerbku na egzystencjalnie uporządkowanej mocy *pneumy*.

Co oznacza Pawłowy *nous*? Zbyt silne akcentowanie przywołanych fragmentów może okazać się nie na miejscu, ponieważ język świętego Pawła jedynie połowicznie ma charakter języka technicznego. Jednak sens w nich zawarty pozostaje wystarczająco jasny. *Nous* nie jest po prostu umysłem każdego, kto przemawia we wspólnocie w sposób zrozumiały i przekonujący, być może [nawet] na poziomie światowej mądrości, lecz jest to *nous* nauczyciela lub proroka, którego egzystencja jest uporządkowana przez *pneumę*. Wyjątkowo jasno widać to w 1 Liście do Koryntian (1 Kor 2), gdzie święty Paweł przeciwstawia duszę świata (*to pneuma tou kosmou*) duszy, która pochodzi od Boga

(*to pneuma ek tou theou*) (2, 12). Jak pokazuje kontekst (1, 18–25), „dusza świata” jest rozumiana jako „dusza” ludu, który „sercem zaś jest daleko ode Mnie” w znaczeniu wizji Izajasza ([Iz] 29, 11–21), szczególnie zaś „niewielu tam mędrców, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych” (1 Kor 1, 26). Człowiek, który żyje „duszą świata”, to *psychikos*, który nie posiada nic poza „ludzką mądrością”, dary boskiej *pneumy* znajdują się poza jego możliwością zrozumienia. Człowiek, który żyje „duszą Boga”, to *pneumatikos*, który może wyrazić dary duszy w języku duchowym, tak iż „my [*pneumatikoī*] właśnie znamy zamysł Chrystusowy [*noun Christom echomen*]” (2, 16). Ekwiwalencja rezultatów jest dostatecznie jasna, choć Pawłowa analiza porządku egzystencjalnego w ludzkim napięciu ku boskiej podstawie nie jest tak przejrzysta, jak analiza Platońsko-Arystotelesowska. Arystotelesowski *spoudaios* to człowiek ukształtowany przez egzystencjalne cnoty *phronesis* i *philia*. W rezultacie tej formacji osiąga on świadomość rzeczywistości i wgląd w ludzkie postępowanie, który pozwala mu mówić „zgodnie z prawdą” porządku rzeczywistości i ludzkiej egzystencji. Pawłowy *pneumatikos* jest ukształtowany za sprawą boskiej *pneumy* i w rezultacie tego „rozsądza wszystko” (2, 15), może wyartykułować swoją wiedzę korzystając „z pouczeń Ducha” (2, 13). Pawłowa symbolika *propheteuon*, *pneumatikos* i *teleios* jest ekwiwalentem Arystotelesowskiego *spoudaios*.

Symbole są ekwiwalentne, jednak dynamika prawdy egzystencjalnej przesunęła się z ludzkich poszukiwań na boski dar (*charisma*), ze wspinania się człowieka do Boga w napięciu Erosa – na Boga schodzącego ku człowiekowi w napięciu Agape. Ponadto, Pawłowa *pneuma* nie jest filozoficznym *nous*, lecz zapisanym w grece izraelskim słowem *ruach* Boga. Dlatego święty Paweł nie koncentruje się na strukturze rzeczywistości, która rozjaśnia się przez noetyczną teofanię, jak czynią to filozofowie, lecz na boskim wtargnięciu*, które

konstytuuje nową świadomość egzystencjalną, bez dostatecznie jasnego nakreślenia linii oddzielającej centrum wizji wtargnięcia i przekładu doświadczenia na wgląd strukturalny. Paweł rozróżniał pomiędzy *pneuma* i *nous*, kiedy zmuszała go do tego [troska o] porządek wspólnoty, jak w przypadku władających językami, jednak nie nadawał tym zabiegom formy filozoficznego, noetycznego zrozumienia rzeczywistości. Linia podziału będzie raczej nieostra, jak na przykład w 1 Liście do Koryntian 2, 16 wraz z odwołaniem do Księgi Izajasza 40, 13, gdzie *ruach* Yahweh jest oddane jako *nous* Pana, przy wstępnym zapewnieniu, że „my właśnie znamy zamysł Chrystusowy”. Można powiedzieć, że centrum rozjaśnienia wydarzenia teofanicznego znajduje się wedle świętego Pawła w miejscu pneumatycznego wtargnięcia. Woli on spoglądać z owego centrum w kierunku przemienionej rzeczywistości, a nie ku egzystencji w kosmosie.

Ta orientacja jest przyczyną pewnych niejasności Pawłowej symboliki. Na przykład w słynnym hymnie o miłości (*agape*, 1 Kor 13) święty Paweł spośród trzech tak zwanych cnót teologicznych, tj. wiary, nadziei i miłości, przyznaje najwyższą rangę *agape* z uwagi na to, że przekracza ona egzystencję w warunkach *genesis* i *phthora*, prowadząc ku *aphtharsia*. Wiara i nadzieja, a także dary Boże (*charismata*) należą do czasowej sfery niedoskonałości. Miłość obejmuje i przekracza je wszystkie, ponieważ rozciąga się z nieprzemijającej sfery doskonałości na niedoskonałość egzystencji. „Jeżeli chodzi o pokarmy składane bożkom w ofierze, to oczywiście wszyscy posiadamy wiedzę. Lecz wiedza unosi pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8[1], 1]). Ponieważ w wiedzy i prorocztwie mamy zawartą jedynie prawdę rozbitą na części (*ek merous*), nie jesteśmy w stanie zobaczyć całości. „Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe [*to teleion*], zniknie to, co jest tylko częściowe” (1 Kor [13,] 10). „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; lecz wtedy ujrzymy twarzą w twarz. Teraz poznaję częściowo, wtedy będę

poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13, 12). Z tego względu wiara i nadzieja nie są konieczne w sytuacji, kiedy rzeczywistość wykroczy poza *phthora* i stanie się trwała (Rz 8).

Zatem symbole przestają być ekwiwalentne, kiedy odbiorca teofanii przechodzi od partycypacji w boskiej rzeczywistości do oczekiwania stanu doskonałości (*to teleion*). *Teleios* w stanie doskonałości nie jest już egzystencjalnym *teleios*, o którym można by powiedzieć, że jest ekwiwalentny w stosunku do Arystotelesowskiego *spoudaios*. „Mąż [aner]” z 1 Listu do Koryntian (13, 11) nie jest człowiekiem, który dojrzał w sposobie myślenia w rozumieniu fragmentu 14, 20. Kiedy święty Paweł przechodzi od partycypacji do oczekiwania, symbole, które wyrażały egzystencję w *metaxy*, zyskały nowy wymiar znaczenia. Święty Paweł z taką łatwością przechodzi od jednego do drugiego, że w istocie symbole zmieniają swój sens w mgnieniu oka.

Nie interesuje mnie wyszczególnianie terminologicznych niespójności w listach Świętego. Wręcz przeciwnie, tę niejasność obecną w symbolizmie Pawła należy zaakceptować jako wyraz zanurzenia się w ukierunkowanym ruchu rzeczywistości. Oczekiwania świętego Pawła w pełny wyobraźni sposób ekstrapolują głęboką pewność kierunku, którą otrzymał w czasie wizji Zmartwychwstałego. Kiedy czytam 1 List do Koryntian, zawsze mam poczucie podróży wraz ze świętym Pawłem od *phthora* do *aphtharsia*, w jednorodnym medium rzeczywistości, od egzystencji w *metaxy* jako przystanku w drodze do nieśmiertelności jako celu ze śmiercią jako pomniejszym zajściem w drodze. Śmierć jest w istocie sprowadzona do „mgnienia oka”, w którym rzeczywistość przechodzi od niedoskonałości do doskonałości.

3. Śmierć i przemienienie

To zapewnienie spotkało się ze sceptycyzmem u odbiorców przesłania, stąd święty Paweł czuł się zmuszony odpowiedzieć na istotne pytania dotyczące źródła jego pewności. W 1 Liście do Koryntian (15, 12–19) ustanawia związek między własnym prorocstwem (*kerygma*) dotyczącym odkupienia a własną wizją Zmartwychwstałego. „Jeśli umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna [*mataia*] jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w waszych grzechach” (15, 16–17). „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne [*kenon*] jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara” (15, 14). Ów argument kończy się sentencją, która odsłania wszystko: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (15, 19). Sentencja ta stanowi klucz do zrozumienia Pawłowego doświadczenia rzeczywistości – przynajmniej tak mi się wydaje. Nadzieja pokładana w tym życiu, w naszej egzystencji w *metaxy*, nie tylko jest niewystarczająca, jeżeli nie została zakorzeniona w pewności wynikającej z wizji, ale jest gorsza niż cokolwiek innego.

Wizja Zmartwychwstałego jest wedle świętego Pawła czymś więcej niż wydarzeniem teofanicznym w *metaxy*, jest początkiem samego przemienienia. Jednakże takie rozumienie wizji jest możliwe jedynie wtedy, jeśli doświadczenie rzeczywistości, które paradoksalnie kieruje się ku boskiemu Poza* strukturą rzeczywistości, oraz ruchy *psyche* ku boskiej głębi są doprowadzone do punktu, w którym egzystencja w warunkach *genesis* i *phthora* jest objawiona jako wydarzenie w historii boskiego Poza. Zmartwychwstanie może być początkiem przemienienia, ponieważ objawia się świętemu Pawłowi jako

wydarzenie w przypowieści o śmierci, którą przytacza: „Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka też dokona się zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (15, 21–22). To, co ja nazwałem „jednorodnym medium rzeczywistości”, w którym – mam wrażenie – święty Paweł przechodzi z *phthora* do *aphtharsia*, jest tym samym medium mitu, w którym ma miejsce upadek Adama. Kiedy święty Paweł wykracza poza analizę rzeczywistości w perspektywie *metaxy* w celu interpretacji własnej wizji Zmartwychwstałego w perspektywie boskiego Poza, które obejmuje *metaxy*, to podobnie jak Platon musi uciec się do symbolicznej formy mitu. Jedynie dzięki temu medium może opowiedzieć akcję kosmiczno-boskiego dramatu, który rozpoczyna się wraz ze śmiercią i kończy się życiem.

Święty Paweł doprowadza opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu do końca. Ustanawiając Adama i Chrystusa *dramatis personae*, może zająć się fazami przemienienia, które rozpoczynają się wraz z Zmartwychwstaniem, w należnym im porządku (*hekastos de en to idio tagmati*, 15, 23): w pierwszym akcie (*aparche*) Chrystus powstaje z martwych; potem następuje paruzja, kiedy to zbawieni będą ci, którzy należą do Chrystusa. Potem nadchodzi koniec (*telos*), Chrystus przekazuje swoje królestwo Bogu Ojcu, po tym jak zniszczył zwierzchność (*arche*), władze (*exousia*) i moce (*dynamis*), a „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć [*thanatos*]” (15, 26). Kiedy wszystkie rzeczy znajdą się już we władaniu Chrystusa, sam Syn będzie podległy Bogu, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (15, 28). Wojna ze zbuntowanymi siłami kosmicznymi kończy się zwycięstwem Boga.

Ta opowieść, umieszczająca wizję w perspektywie drogi Boga w obrębie kosmosu i człowieka, do tego stopnia zdominowała wyobraźnię świętego Pawła, że perspektywa *metaxy* została ograniczona do stanu w pewnej mierze pozbawionego znaczenia. Przyczyną dwuznaczności, jakie z symboli „śmierci” i „czasu” przeniknęły rozmaite poziomy egzegezy świętego Pawła, jest raczej dominacja opowieści niż sama opowieść. Śmierć z opowieści nie jest śmiercią, jakiej musi doświadczyć każdy, nawet jeśli wierzy w Boga. Ta różnica mogła stać się dla świętego Pawła niejasna, ponieważ oczekiwał on tego, że ludzie żyjący w Chrystusie, włączając w to jego samego, nie pomrą, lecz zostaną przemienieni podczas paruzji w czasie ich doczesnego życia. Przemienienie, zapoczątkowane w czasie przez Jezusa Chrystusa, powinno być wkrótce, w tym samym czasie dopełnione. Pawłowy „czas” jest do tego stopnia dwuznaczny, że dopuszcza do zmieszania czasu egzystencji z Czasem Opowieści.

4. Prawda Pawłowego mitu

Mitopoetyczny geniusz świętego Pawła nie jest kontrolowany przez krytyczną świadomość, którą posiadał Platon. Jeśli chcemy dostrzec twardą strukturę prawdy symbolizmu, musimy pominąć jego niekrytyczne ograniczenia. Jako że opowieść o śmierci i zmartwychwstaniu jest mitem, stopień zróżnicowania, który osiąga on w symbolizowaniu prawdy o Bogu i człowieku, trzeba określić odnosząc go do mniej zróżnicowanych wydarzeń teofanicznych, a także do bardziej zwartych rodzajów mitu rozwijanego w trakcie ich egzegezy. Mit oznacza symbolizm, który pojawia się za sprawą doświadczenia boskiej obecności w rzeczywistości. W jego zwartej formie kosmologicznej jest wewnątrzkosmiczną opowieścią na temat bogów i

boskiego pochodzenia rzeczy. W obrębie tej formy, choć ciężąc ku granicom noetycznej świadomości, rozwijają się rodzaje mitospekulacyjne. Kiedy ma miejsce przełom w kierunku rozjaśnienia świadomości – jak w przypadku helleńskiego rozwoju pola noetycznego – mit traci swą kosmologiczną zwartość. W momencie, gdy symbolizm mitu staje się rozjaśniony na drodze wydarzenia teofanicznego w *metaxy*, mit nie może być dłużej wewnątrzświatową opowieścią. Zatem mit Platoński, choć może być mitem kosmosu i jego porządku, nie jest już mitem kosmologicznym, lecz *alethinós logos*, „prawdziwą historią” demiurgicznej obecności Boga w człowieku, społeczeństwie, historii i kosmosie. Mit filozofa jest opracowany pieczołowicie, co sprawia, że opowieść o boskiej obecności w rzeczywistości jest kompatybilna z prawdą egzystencjalną dotyczącą ludzkiego napięcia ku boskiej podstawie. Zwartość mitu zanika, kiedy struktura rzeczywistości objawiona w teofanii noetycznej staje się kryterium prawdy dla *alethinós logos*. Mimo to, nawet mit Platoński nie jest zróżnicowany w pełni. Platon, choć za kryterium prawdy mitu uznaje prawdę egzystencji, powstrzymywał się przed pełnym rozwinięciem owych kryteriów. Jak pokazałem, był on świadom boskiej otchłani znajdującej się poza objawieniem Boga jako *nous*, lecz ów dalszy ruch duszy ku głębi boskiej rzeczywistości celowo opatrzył niewiadomymi. Ponieważ prawda egzystencji była ograniczona do noetycznej struktury świadomości, w *Timaiosie* *alethinós logos* Boga i człowieka nie wykracza poza figurę Demiurga, którego noetyczne starania pozostają ograniczone przez Ananke.

Przy porównaniu z bardziej zwartymi rodzajami mit Pawłowy wyróżnia się większym zróżnicowaniem. Przede wszystkim, wizja świętego Pawła kieruje go nieodparcie poza strukturę stworzenia, do jego źródła w wolności i miłości boskiej inwencji. Święty Paweł tak mocno różnicuje prawdę egzystencji, tj. doświadczenie procesu nadającego jej porządek

przez orientowanie człowieka na boską podstawę, że ponadświatowy Bóg ze swą Agape został objawiony jako poruszciciel wydarzeń teofanicznych, które konstytuują sens w historii. Choć prawda egzystencji stanowi kryterium prawdy dla mitu, to gdy zostanie wyartykułowana pneumatyczna głębia boskiej rzeczywistości poza *Nous*, typ Platoński okazuje się już nieodpowiedni jako ostateczna prawda co do Boga i człowieka. Podczas gdy Platoński Demiurg mógł być ograniczony przez Ananke, Pawłowy Bóg-Stwórca musiał wyłonić się jako zwycięzca w zmaganiach z siłami oporu w kosmosie. Poza tym, święty Paweł w pełni różnicuje doświadczenie ukierunkowanego ruchu poprzez artykulację jego celu, jego *teleion*, jako stanu *aphtharsia* znajdującego się poza zaangażowaniem człowieka w Anaksymandryjską tajemnicę Apeironu i Czasu. Jeżeli ruch rzeczywistości jest konsekwentnie ekstrapolowany na jego cel, to by wyrazić wgląd oparty na doświadczeniu, konieczny jest mit zróżnicowany w większym stopniu niż mit Platoński. W perspektywie celu mit musi być opowieścią na temat upadku i powrotu do nieprzemijalnego stanu stworzenia zaplanowanego przez boskie stworzenie. Musi stać się dramatem stworzenia i upadku, upadku i odkupienia, śmierci i zmartwychwstania oraz ostatecznego powrotu stworzenia do nieprzemijalnej chwały. Aby ruch posiadał sens, musi się wypełnić. W noetycznej teofanii filozofów problem końca ukazuje się w formie argumentu etiologicznego u Arystotelesa i rodzi symbolizm *prote arche*. W pneumatycznej teofanii świętego Pawła, zakładającej zróżnicowane boskie stworzenie, do wypełnienia sensu ruchu niezbędna jest eschatologia. Pawłowy mit istotnie doprowadza dramat ruchu do zwieńczenia w wydarzeniach eschatologicznych. Ostatecznie, święty Paweł w pełni zróżnicował doświadczenie człowieka jako obszar, gdzie ruch rzeczywistości staje się rozjaśniony w jego teraźniejszym występowaniu. W micie świętego Pawła Bóg ukazuje się jako triumfujący, ponieważ protagonistą jest tu człowiek. Jest stworzeniem, w którego wcielił się Bóg w całej pełni (*pleroma*) swojej boskości,

przemieniając człowieka w Boga-człowieka (Kol 2, 9). Całe stworzenie, które jęczy, może zostać odkupione, ponieważ w pewnej chwili możliwe będzie synostwo Boga w człowieku (Rz 8, 22–23). Ruch w rzeczywistości, który sam dla siebie staje się rozjaśniony w noetycznej świadomości, w istocie odkrywa swój pełny sens w wizji Pawłowej i jej egzegezie poprzez mit. Symbolizm człowieka, który może osiągnąć wolność od kosmicznej Ananke, może dostąpić wolności Boga, człowieka odkupionego przez miłującą łaskę Boga niezależnego od kosmosu, konsekwentnie różnicuje prawdę egzystencji, która stała się uchwytana w filozoficznym doświadczeniu *athanatizein*.

5. Prawda i historia

Prawda egzystencji wyłania się w historii z wydarzeń teofanicznych. Dokonana przez świętego Pawła egzegeza własnej wizji, koncentrująca się na dynamice teofanii, unaocznia historyczność prawdy egzystencjalnej lepiej niż filozoficzna egzegeza teofanii noetycznej. Co się tyczy relacji prawdy i historii, akcent pada teraz na obszar „historii” i jej miejsca w kontekście całej rzeczywistości. Opis – jak to określiłem – twardej struktury prawdy w micie Pawłowym byłby niekompletny, gdyby ta kwestia, podatna na niezrozumienie i deformacje, nie została rozjaśniona.

W filozofii klasycznej odkrycie świadomości noetycznej jest nieodłączne od świadomości odkrycia, pojętego jako wydarzenie, które konstytuuje sens historii. Stwierdzenie to odnosi się bezpośrednio do obszaru związków w obrębie rzeczywistości, które trzeba teraz doprecyzować. Odkrycie ma „sens”, ponieważ rozwija wgląd człowieka w porządek jego egzystencji. Sens rozwoju ma wobec tego swoje źródło

w „sensie” porządku egzystencjalnego, rozumianego jako otwartość człowieka na boską podstawę, jak również w ludzkim pragnieniu wiedzy dotyczącej prawdziwego porządku egzystencji i sposobu jego zaprowadzenia. To wywodzenie sensu historycznego z sensu indywidualnej egzystencji jest typowe dla noetycznego doświadczenia rzeczywistości. W kontekście Pawłowym ta relacja będzie odwrócona. Co więcej, rozwój wglądu naprawdę jest „rozwojem”, ponieważ odkrycie to nie rodzaj worka sensu wrzuconego w „historię”, w obrębie której uprzednio nikt nie był zainteresowany kwestią sensu. Odkrycie noetycznej świadomości jest zrozumiałe jako „rozwój” w stosunku do poprzedzających je bardziej zwartych doświadczeń i symbolizacji porządku egzystencjalnego. W języku Arystotelesa *filomythos* i *filosophos* doświadczają i symbolizują tę samą strukturę rzeczywistości na różnym poziomie zróżnicowania. „Rozwój” sensu zakłada „ekwiwalencję” symbolizmów, w tym wypadku mitu i filozofii. Zatem tym, co stało się oczywiste dzięki nowemu rozjaśnieniu, jest nie tylko sama struktura świadomości (w języku klasycznym: natura człowieka), lecz również struktura „rozwoju” w procesie rzeczywistości. Ponadto miejsce rozwoju nie jest tajemniczą wyodrębnioną całością zwaną „historią”, która mogłaby istnieć niezależnie od takich odkryć. Owo miejsce jest raczej samą świadomością, która dokonuje tych odkryć będąc w stanie noetycznego rozjaśnienia*. Wydarzenia teofaniczne nie zachodzą w historii, lecz konstytuują historię oraz jej sens. Ostatecznie noetyczna teofania ukazuje, że świadomość posiada strukturę rzeczywistości metaleptycznej, bosko-ludzkiej *metaxy*. W rezultacie „historia” jako obszar w rzeczywistości, w którym rozwija się wgląd w sens egzystencji, jest historią teofanii. Jest to poziom wglądu osiągnięty przez Platona i jego symbolizację sensu w historii w formie trzech stopni teofanii.

Ten zbiór wglądów niesie ze sobą liczne konsekwencje. Nie wszystkie z nich zostały rozwinięte w filozoficznej egzegezie noetycznej teofanii; tak naprawdę niektóre z nich po dziś dzień nie zostały wyartykułowane. Mimo to, na użytek dzisiejszych potrzeb należy ograniczyć analizę do szczegółowego problemu, który – w przypadku różnicowania pod wpływem kolejnych teofanii – może wymusić przejście od Platońskiego do Pawłowego rozumienia historii. Kwestia, do której się odwołuję, stanowi w noetycznej świadomości swoiste napięcie pomiędzy prawdą egzystencji w formie, w jakiej jest wyartykułowana w serii klasycznych symboli – na przykład *zetesis* i *kinesis*, *eros*, *thanatos* i *dike*, *elpis*, *pistis* i *philia* itd. – a prawdą egzystencji jako stanu egzystencjalnego porządku, który ujawnia się w człowieku, kiedy ten doświadcza wydarzenia teofanicznego. Napięcie między egzegetyczną powierzchnią a doświadczeniową głębią wydarzenia teofanicznego stanowi sedno licznych dyskusji dotyczących tytułowej kwestii „prawdy i historii”. Nie można w pełni zrozumieć swoistego osiągnięcia różnicowania dokonanego przez świętego Pawła, dopóki będzie się je równoważyć możliwością błędnego rozumienia nieodłącznego od samego napięcia.

Wydarzenie teofaniczne w swej głębi doświadczeniowej stanowi zaburzenie rzeczywistości. Myśliciel, który został przez nie ogarnięty, musi próbować wznieść się niczym Ajschylosowski poławiacz z głębi na powierzchnię egzegezy. Kiedy jest już na górze, może zastanawiać się, czy jego opowieść jest faktycznie historią tego zaburzenia, czy też zniekształcił ją, kładąc zbyt ni nacisk na ten lub inny przejaw, który się na nie składa. Jego wahanie będzie uzasadnione, bowiem rezultat zależy od wzajemnego oddziaływania boskiej obecności i ludzkiej odpowiedzi w głębi, a także od kulturowego kontekstu powierzchni, która będzie kierowała jego egzegezę w stronę tego, co w danym czasie

wydaje się najważniejszą częścią dopiero co odkrytej prawdy. Jeżeli relacja została nagięta do struktury rzeczywistości, kwestią przyciągającą uwagę będzie struktura „człowieka”, który za pomocą wglądu noetycznego może uwolnić się od zaburzeń. Mimo że filozof wcale nie zapomina o procesie przebiegającym w rzeczywistości metaleptycznej, od czasu do czasu „strukturalne” obciążenie nadal może wywołać symbol podobny do Arystotelesowskiej „definicji” człowieka jako *zoon noun echon*, żyjącego istnienia posiadającego rozum. Z kolei jeśli taką „definicję” wyrzucić poza jej kontekst analityczny, może przerodzić się w definicję w sensie nominalistycznym i „natura człowieka”, która z definicji jest niezmienna, okazuje się stałym elementem „historii filozofii”, co faktycznie miało miejsce w obrębie „kultury” zachodniej. Z drugiej strony, jeżeli relacja jest naciągnięta do struktury w rzeczywistości, można zaobserwować pewną istotną zmianę, jako że „człowiek” wyłania się ze zniekształceń wraz z wyartykułowaną świadomością egzystencji w *metaxy*, której poprzednio nie posiadał. Ta zmiana jest tak niezwykła, że pobudza Platońsko-Arystotelesowskie zainteresowanie „historią”, w której takie rzeczy mogą się wydarzyć. Podobnie jak „strukturalnie” niezmienna „natura człowieka”, sama „zmiana” w jego naturze może wyrodzić się w definicyjny element „kultury” społeczeństwa, co faktycznie ma miejsce, tak że paradoks rzeczywistości, która wykracza poza swoją własną strukturę, przeradza się w spór ideologiczny, czy „natura człowieka” jest zmienna, czy też nie.

Ponadto wyrodzenia się paradoksu w spór na temat elementów definicyjnych, które odłączyły się od swej doświadczeniowej podstawy, nie można zignorować jako nieszkodliwej rozrywki ostatnich myślicieli. Wręcz przeciwnie, nadal w pełni obowiązuje dynamika napięcia, w którym powstają wykolejone definicyjne symbole.

Paradoks w rzeczywistości nie zanika, a pod wpływem jego oddziaływania spolaryzowane definicje zaczynają żyć własnym życiem. Można powiedzieć, że definicje poszukują „zawirowań”, które będą zasilać je w sens, który utraciły, kiedy odłączyły się od wydarzenia teofanicznego, i odnajdują to źródło sensu w wywołanych przez człowieka niepokojach „rewolucji”. Rewolucja w „historii” ma zastąpić w rzeczywistości wydarzenie teofaniczne. Zaburzenie w spotkaniu Boga i człowieka przekształca się w przemoc spotkania człowieka i człowieka. Wedle fikcyjnej rzeczywistości ideologów, zabijanie człowieka w czasie rewolucyjnego działania ma wytworzyć bardziej pożądaną tranfiguracyjną czy metastatyczną zmianę natury człowieka jako wydarzenia w „historii”. Marks wyraził to wprost: rewolucyjne zabijanie wywoła *Blutausch*, „krwawe upojenie”. Dzięki owemu *Blutausch* „człowiek” stanie się „nadcześnikiem” w „królestwie wolności”. Magia *Blutausch* stanowi ideologiczny ekwiwalent obietnicy Pawłowej wizji Zmartwychwstałego.

W poprzednich akapitach w szerokim zakresie posługiwałem się cytatami. Wskazują one, że poszczególne terminy zmieniły swoje znaczenie z oryginalnego stanu *bona fide* – symboli mitycznych, filozoficznych i dotyczących objawienia – do stanu symboli zdegenerowanych, jak nazwał je Mircea Eliade. W procesie dekulturacji Zachodu, szczególnie od połowy XVIII w., symbole zostały przekształcone w figury wyalienowanych gier ideologów. Ponieważ gry te nie miały celu filozoficznego, nieporozumieniem byłoby traktować je jako aberracje filozoficzne. Z premedytacją przekształcają one rzeczywistość i paradoks jej struktury w nośnik fikcyjnej „drugiej rzeczywistości”, gdzie tajemnica kosmiczno-boskiej rzeczywistości, którą należy przeżyć aż do śmierci, może być spekulatywnie rozwiązana i aktywnie zniesiona przez ludzi, których egzystencja za sprawą *libido dominandi* znajduje się w stanie nieładu. Przedsięwzięcie jest, rzecz

jasna, groteskowe i ów wątek groteski w obrębie zachodniej dekulturacji powinien być dostatecznie mocno uwypuklany. Mamy Comte'a, który zamieniał erę Chrystusa na erę Comte'a, pisał listy do rosyjskiego cara, do wielkiego wezyra oraz generała zakonu jezuitów z zamiarem sprowadzenia Kościoła prawosławnego, islamu oraz Kościoła katolickiego na grunt pozytywizmu. Mamy Hegla, który przedstawia się jako ostateczne Wcielenie Logosu, w rozumieniu Ewangelii świętego Jana. Wiek później po pokoleniu nowych Chrystusów pojawiają się praktycy, którzy chcą zaprowadzić millenium za sprawą masowych mordów, obozów koncentracyjnych, dzięki jednostkom takim jak Hitler czy Stalin. Do grona groteskowych, lubieżnych obsesji należy koncepcja „historii” jako obszaru w rzeczywistości, w której zostanie osiągnięta *aphtharsia* ludzkości, jeśli nie w mgnieniu oka, to w końcu przez rozważne przyspieszenie *phthora* odpowiedniej liczby ludzi w czasie odpowiedniej liczby pokoleń.

Symbole filozoficzne i oparte na objawieniu zrodzone są przez wydarzenie teofaniczne, a symbole zdegradowane, jak te używane w wyalienowanych grach, objaśniają same siebie, a także ekwiwalentnie wyrażają wspólną strukturę. Nowe wersje Chrystusa, które pojawiły się w pierwszej połowie XIX w. i rywalizowały ze Zmartwychwstałym z wizji Pawłowej, są najlepszym dowodem – jeśli dowód jest potrzebny – na stałość problemu przemienienia w świadomości historycznej. Paradoks rzeczywistości, która kieruje się ku swemu przemienieniu, jest wyrażaną odpowiednio strukturą. Jako że empiryczne studia porównawcze dotyczące relacji pomiędzy symbolami i doświadczeniami zostały dopiero co zainaugurowane, może to na początku brzmieć dziwnie. Co wspólnego ma teofaniczne wydarzenie w *metaxy* z pożądaną obsesją wyalienowanych gier? Chciałbym wobec tego podkreślić tożsamość struktury świadomości *metaxy* i świadomości wyalienowanego mesjańskiego autora spekulacji. W doświadczeniu

egzystencjalnego napięcia ku boskiej podstawie pola napięcia są symbolizowane jako „Bóg” i „człowiek”, podczas gdy Pomiedzy* egzystencji jest wyrażane za pomocą takich symboli jak *methexis*, *metalepsis* czy *metaxy*. W zamkniętej egzystencji wyalienowanego autora spekulacji struktura *metaxy* pozostaje ta sama, lecz myśliciel musi teraz, posługując się sformułowaniem Nietzschego, rozciągnąć łaskę na siebie. Musi rozwinąć „podzieloną jaźń”, której jedna część odgrywa rolę „człowieka” doświadczającego ludzkiej kondycji, a druga część pełni rolę „Boga”, który przynosi zbawienie. W języku Hegla *metaxy* staje się stanem *Zerrissenheit* (rozdarcia) czy alienacji (*Entfremdung*). Opracowanie spekulatywnego systemu staje się aktem zbawczego pojednania (*Versöhnung*). Człowiek, który tego dokonuje, łączy w swojej osobie dwie natury – Boga i człowieka – w sensie definicji chalcedońskiej. Jest nowym Bogiem-człowiekiem, nowym mesjaszem. Jednak struktura rzeczywistości nie zanika, mimo że ktoś wykazuje się przeciwko niej pożądanym buntem. Struktura pozostaje ta sama, ale na poziomie osobowym rewolta skutkuje zniszczeniem porządku egzystencjalnego, zaś na poziomie społecznym masowymi mordami. Nie chcę kontynuować tego wątku. Kuszące byłoby scharakteryzowanie „podzielonej jaźni” wyalienowanego myśliciela jako „schizoidalnej”, jednak relacje tego typu deformacji pneumopatologicznej do zjawisk, które w psychopatologii są nazywane ogólnym terminem „schizofrenia”, nie są dostatecznie zbadane. Mimo to porównanie rzuca z pewnością trochę światła na zjawisko, które jest zwyczajowo nazywane „immanentyzmem”.

W nowożytnym stanie alienacji przedsięwzięcie samozbawienia zdominowało zainteresowanie historią i jej sensem. Nie pozwala się, by wydarzenia teofaniczne konstytuowały sens historii poprzez rozwój wglądu w prawdę egzystencji. „Sens historii” został odkryty przez nowych mesjaszy, natomiast sens egzystencji wywodzi się z

partycypacji w pożądlivej spekulacji i z działań samozbawców. Zatem również w nowożytnej degradacji „historia” symbolizuje dzieło rewolucyjnego przemienienia. Radykalne skurczenie się „historii” do alchemicznego lub magicznego dzieła przemienienia rzeczywistości poprzez rewolucję rzuci światło na przesunięcie akcentu w przejściu od klasycznej do Pawłowej koncepcji historii.

6. Prawda przemienienia

W listach świętego Pawła centralną kwestią nie jest doktryna, lecz zapewnienie unieśmiertelnienia przemienienia dzięki wizji Zmartwychwstałego. Przemienienie jest doświadczane jako zdarzenie „historyczne”, które rozpoczyna się wraz z Męką i Zmartwychwstaniem Chrystusa. Kwestia tego doświadczenia musi w tym miejscu wykroczyć poza dotychczasową analizę.

W Liście do Galatów (1, 11–17) święty Paweł upiera się przy twierdzeniu o boskim źródle dobrych wiadomości, które sam przynosi. Ewangelii, którą głosi, „nie otrzymałem (...) od nikogo z ludzi”, przede wszystkim nie od apostoelskich filarów w Jeruzalem, lecz „objawił [apokalypsis] mi ją sam Jezus Chrystus” (1, 12), zgodnie z Nim za sprawą łaski Boga, który „objawił [apokalypsa] mi Syna swego” (1, 16). Interpretuję te fragmenty dosłownie, ponieważ parafrazy, jakie można znaleźć w standardowych przekładach, mogą zaciemnić precyzję świętego Pawła w artykułowaniu doświadczenia Boga, który wkracza w niego poprzez wizje i w ten sposób go przemienia. Teofania Pawłowa jest w głębi ukształtowana w formę wizji Zbawienia i obecności Boga poza, który przez wizję wzywa świętego Pawła do apostołstwa. Paweł jest przede wszystkim prorokiem, wezwanym przez Boga do służby

niczym prorocy Izraela. Kiedy wyraża swoje doświadczenie wezwania (Gal 1, 15), stosuje tę samą formułę co Jeremiasz (Jer 1, 5) i Deutero-Izajasz (Iz 49, 1). Formuła uzyskała nawet pewne zabarwienie kosmologiczne, ponieważ prorocy zaczerpnęli ją z bliskowschodniej formuły wezwania, przez które bóg wyświęca króla na jego urząd. Po drugie, święty Paweł jest apostołem narodów, który ma głosić prawdę przemienienia mającego swój początek w Zmartwychwstaniu. Prawdę tę symbolizuje jako *Evangelium Dei* (*euaggelion theou*), jako Bożą „Ewangelię o Jego Synu”, która była długo przedtem zapowiedziana „przez Jego proroków w Pismach świętych” (Rz 1, 1–3). To rozwarstwienie na wezwanie Boga i ewangelię o Jego Synu jest tak istotne dla samorozumienia świętego Pawła, że odnosi się on do niego za każdym razem, kiedy przedstawia się formalnie jako „apostoł”, jak w 1 Liście do Koryntian (1, 1), w Liście do Galatów (1, 1–5) i najbardziej szczegółowo w Liście do Rzymian (1, 1–6). Z tego rozwarstwienia wywodzi on swój styl „apostoła”, tym samym odróżniając samego siebie od wcześniejszych proroków odwołujących się do obietnicy, która w nim się teraz ziszcza.

Sens przemienienia jako wydarzenia historycznego jest przedstawiony w Liście do Rzymian, szczególnie w słynnej autoanalizie z rozdziału 7. Święty Paweł żyje w stanie egzystencjalnego niepokoju. Jego lęk jest wywołany konfliktem między prawem boskim – Torą, która wymaga doskonałego posłuszeństwa – a słabością ciała, które czyni niemożliwym posłuszeństwo jego literze. „Mój wewnętrzny człowiek bowiem znajduje upodobanie w Prawie Bożym, lecz w członkach moich widzę inne prawo. Ono to przeciwstawia się prawu mojego umysłu [*nous*] i poddaje mnie w niewolę przebywającego we mnie prawa grzechu” [*hamartia*] (Rz 7, 22–23). „Stwierdzam przeto istnienie takiego oto prawa: ilekroć chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (7, 21). Konflikt w sposób nieunikniony wywołuje pytanie o tożsamość:

„Nie rozumiem tego, co czynię: nie czynię bowiem tego, czego pragnę, lecz dopuszczam się tego, czego przecież nienawidzę”. „Jest bowiem we mnie pragnienie dobra, nie ma jednak siły, aby je wypełnić” (7, 15; 18).
Konkluzja: „Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to już nie ja dopuszczam się tych czynów, lecz grzech [*hamartia*], który we mnie mieszka” (7, 20). Święty Paweł nie ma zamiaru wymigiwać się od odpowiedzialności. Medytuje na temat utraty prawdziwego ja w egzystencji, kiedy horyzont porządku – „cnotliwość” czy „usprawiedliwienie” egzystencji – jest ograniczony przez prawo, które, choć pozostaje święte, staje się nieprzeniknione dla boskiej obecności. Podobnie jak Platon i Arystoteles, święty Paweł poszukuje Boga, lecz uważa, że ruch jego duszy jest przyćmiony przez prawo, które przynajmniej dla niego stało się mętne i uniemożliwia egzystencję w *metaxy*.

Prócz tego, święty Paweł jest w dużym stopniu świadomy, że tamowanie swobodnego ruchu jest charakterystycznym dla judaizmu problemem „historycznym”. Prawo nie zawsze było ścianą oddzielającą człowieka od Boga. Paweł uważał się za następcę proroków, którzy przewidzieli wolność, którą on posiadał. Wiedział także o Abrahamie, który żył przed prawem i którego wiarę (*pistis*), a nie uczynki w wypełnianiu prawa, traktowano jako prawość (Rz 4, 3; Rdz 15, 6). „Bo Prawo powoduje tylko gniew Boży. Gdzie zaś nie ma Prawa, tam też nie ma i wykroczeń przeciw Prawu” (Rz 4, 15). Śmiertelny sens nieuleczalnego życia w grzechu wobec Bożego gniewu może być przezwyciężony dzięki otwarciu się w wierze na łaskę i miłość Boga. Święty Paweł sądzi, że ten paradygmatyczny typ egzystencji zrealizował Abraham. Bóg obiecał Abrahamowi, że z racji swojej wiary będzie ojcem wielkiego narodu, a jego potomkowie otrzymają w spadku świat* (*kosmos*). Ta obietnica nie odnosi się do cielesnych potomków patriarchy, lecz do wszystkich ludzi, którzy dzielą wiarę Abrahama

– nieważne, czy są obrzezani, czy też nie. „On to przecież jest ojcem nas wszystkich”, żyjąc „wobec Boga, któremu uwierzył, który ożywia umarłych i powołuje do istnienia to, co nie istnieje” (Rz 4, 9–17). Abraham jest pierwowzorem życia człowieka w prawdzie. Jego uniwersalne człowieczeństwo poprzez wiarę w uniwersalnego Boga, który uczynił go ojcem wielkiego narodu, kontynuowali wśród narodów prorocy Izraela, a teraz zostało ono wypełnione przez świętego Pawła jako apostoła narodów (4, 23–25). Pawłowe apostołstwo jest ostatecznie wypełnieniem obietnicy historycznej, pochodzącej od Abrahama, ponieważ poprzez wizję Zmartwychwstałego Bóg objawił Jezusa jako swojego Syna, który mógł uczynić to, czego „nie mogło Prawo, które było bezsilne z powodu ciała”: przybierając formę grzesznego ciała, mógł on przełamać moc ciała przez moc boskiego ducha (8, 3). Od tej pory ci, którzy zjednoczeni są z Jezusem Chrystusem, nie podlegają potępiającemu osądowi. „Prawo bowiem życiodajnego Ducha w Jezusie Chrystusie uwolniło cię od prawa grzechu i śmierci” (8, 1–2).

Zniecierpliwienie świętego Pawła bezsilnością ciała, poszukiwanie pneumatycznego porządku egzystencji i świadomość historii wiary, która kończy się wizją Zmartwychwstałego, trzeba traktować jako całość doświadczenia, podobnie jak Platońsko-Arystotelesowskie *zetesis*, odnajdywanie noetycznego porządku egzystencji i świadomość tego odkrycia jako wydarzenia w historii teofanii stanowią jedność, która nie powinna być rozdzielana. Charakterystyczną różnicą zachodzącą między tymi dwiema całościami jest akcent, który w przypadku klasycznym pada na poznanie struktury, a w przypadku Pawłowym – na wyjście ze struktury. Różnica ta z kolei wyraża się w formie literackiej. W klasycznej filozofii namysł nad historią jest czymś przygodnym względem analizy struktury. Arystoteles napisał *Etykę* oraz *Politykę*, ale nie napisał *Historyki*. W przypadku świętego Pawła

historia wiary dominuje w Liście do Rzymian, podczas gdy rozważania na temat osobowego i politycznego działania w skróconym czasie przed Paruzją dołączone są w rozdziałach 12–15. Klasyczny sens w historii może być przeciwstawiony sensowi historii świętego Pawła, ponieważ zna on koniec historii w przemienieniu, które rozpoczyna się wraz ze Zmartwychwstaniem.

Mimo to różnica między tymi dwiema koncepcjami nie ma charakteru wykluczającego, nie narzuca wyboru między dwoma członami alternatywy. Przeciwnie, te dwie koncepcje rozjaśnienia świadomości, zestawione razem, ukazują paradoks rzeczywistości, która wykracza poza swoją strukturę. Ani klasyczna koncentracja na strukturze nie znosi niepokoju ruchu, który objawia się w Platońskich wątpliwościach, ani też Pawłowe odsunięcie etyki i polityki na skraj historii, która została skurczona do przemieniającego wyjścia, nie znosi kosmosu i jego struktury. Kiedy paradoks rzeczywistości staje się rozjaśniony dla samego siebie w świadomości, tworzy paradoks historii w napięciu pomiędzy Ananke kosmosu a wolnością eschatologicznego ruchu. Trzeba przyjąć do wiadomości fakt, że te dwie gałęzie paradoksu są rozmieszczone w czasie Ery Ekumenicznej w noetycznych teofaniach helleńskich filozofów i pneumatycznych teofaniach proroków izraelsko-żydowskich, jednak nie da się go wyjaśnić. Proces historii jest tajemnicą tak samo jak rzeczywistość, która staje się w nim rozjaśniona.

Wygląda na to, że symbolowi „historii” należy przyznać zasięg na tyle szeroki, by pomieścił wszystkie wydarzenia teofaniczne, w których paradoks rzeczywistości załamuje się dzięki świadomości.

To spostrzeżenie powinno rozjaśnić przynajmniej niektóre kwestie wywołane przez niepokojące debaty dotyczące „historyczności” Chrystusa. Jeśli chodzi o świętego Pawła, z rzadka dotykał tej kwestii, ponieważ podobnie jak Platon, porusza się on wciąż w otwartym polu teofanii. Bogowie olimpijscy byli dla Platona ważnymi symbolami teofanicznymi, jak jego Poruszający Marionetką, Demiurg, *Nous* czy nieznaną Bóg Ojciec w Poza tego wielorakiego zakresu boskości. W ten sam sposób święty Paweł poruszał się w świecie księstw, zwierzchnictw, władz, śmierci i grzechu, pośród których ostatecznie zwycięski Syn Boży ma swoje miejsce, podlegając znajdującemu się poza tym wszystkim nieznanemu Bogu Ojcu. W Liście do Galatów (4, 8–13) i Liście do Kolosan (2, 20) Chrystus jest przedstawiony jako najwyższa boskość w walce z siłą „mocy duchowych [*stoicheia*] tego świata”. Odbiorcom listów świętego Pawła zarzucano powrót do kultu *stoicheia*, której „w rzeczywistości wcale nie ma”, po tym „kiedy już znacie Boga – lub raczej: kiedy Bóg już poznał was” (Ga 4, 8–9).

Otwartość zakresu teofanicznego, mimo tego, że została poddana naciskom, kiedy Kościół poczuł potrzebę rozróżnienia własnego „monoteizmu” od „politeizmu” pogan, mogła być istotowo zachowana przez prawie trzy wieki. Wcześni Ojcowie Kościoła, od Justyna i Atenagorasa, przez Teofila, Tertuliana, Hipolita Rzymskiego i Orygenesza po Euzebiusza (zm. 339), uznawali różne wersje konstrukcji subordynacjonistycznej za najodpowiedniejszy symbolizm dla wyrażenia relacji Syna i Boga Ojca. Na przykład w języku Orygenesza, choć Syn jest *homoousios* z Ojcem, jedynie Ojciec jest *autotheos*, Bogiem samym, podczas gdy Logos jest *deuteros theos*, drugim Bogiem. Należy prócz tego wspomnieć, że Orygenes nie krępował się tworzyć neologizmy w rodzaju *theanthropos*, Bóg-człowiek, by wyrazić wcielenie Logosu w Jezusie. Wspominam o tym, ponieważ to

sformułowanie zrobiło wyjątkową karierę w XIX w., w erze nowych chrystusów, kiedy Feuerbach wciągnął Boga, rzutowanego przez człowieka na Poza, z powrotem w projekcję człowieka, co miało być przekształceniem człowieka w Boga-człowieka. Do soboru w Nicei (325), kiedy to zwycięstwo Atanazjusza zakończyło tę bogatą otwartość, chrześcijaństwo było istotowo dualistyczne*[2].

Historia Ojców nie pozostawia wątpliwości, że symbol „Chrystus” zmienia swój sens w czasie przejścia z otwartego zakresu teofanii w królestwo konstrukcji dogmatycznych. Jeżeli podnosi się pytanie o „historyczność” Chrystusa, mając jednocześnie na myśli „Chrystusa” jako dogmat, w sposób nieunikniony narastać będą trudności. Jest tak, ponieważ „Chrystus” z Nicei i Chalcedonu nie jest rzeczywistością historii teofanicznej, która konfrontuje nas z Pawłową wizją Zmartwychwstałego. Nie miałoby sensu tworzenie specjalnego rodzaju „historii”, lekceważącego rzeczywistość teofaniczną, na której ufundowany jest dogmat, po to, by przydać „historyczności” Chrystusowi dogmatu. Dogmaty trynitarnie i chrystologiczne mogą być inteligibilne jedynie pod względem ich własnej historii, jako narzędzia zabezpieczające, które ochraniają jedność Nieznanego Boga przed zmieszaniem z doświadczeniami boskiej obecności w mitach o wewnątrzświatowych bogach, w mitospekulacji oraz w noetycznym i pneumatycznym rozjaśnieniu świadomości.

Eric Voegelin

Tekst pierwotnie opublikowany w Teologii Politycznej nr 6 pt. Śmierć i polityka

* Nota bibliograficzna: niniejszy tekst stanowi fragment (piąty rozdział) książki Voegelina pt. *The Ecumenic Age*, opublikowanej po raz pierwszy w 1974 r. *The Ecumenic Age* jest czwartym tomem autorskiego projektu Voegelina *Order and History*, którego trzy pierwsze tomy Voegelin opublikował w latach pięćdziesiątych: *Israel and Revelation* (1956), *The Word of Polis* (1957) oraz *Plato and Aristotle* (1957). Prócz tego, w 1987 r. ukazał się nieukończony tom piąty serii, zatytułowany *In Search of Order*. [Wszystkie przypisy oznaczone gwiazdką są dodane przez tłumacza, natomiast przypisy oznaczone cyframi arabskimi są oryginalnymi przypisami Voegelina – red.].

* Platon, *Teajtet*, 153d, przeł. W. Witwicki. Platon w tym fragmencie *Teajteta* odwołuje się do *Iliady* (ks. VIII, 17 i nast.). W przekładzie Z. Kubiaka mowa o „łańcuchu złotym”.

* Wszystkie fragmenty z Biblii podane za tłumaczeniem warszawsko-praskim.

** Ap 21, 1.

[1] Tekstem wyjściowym jest edycja Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1969. Gdzie to było możliwe, porównywałem z wersją Biblii Króla Jakuba. W kwestii problemów szczegółowych posługiwałem się standardowymi komentarzami, szczególnie *Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black, H. H.

Rowley, London 1962. W zrozumieniu Pawłowych problemów niezwykle pomocna była dla mnie książka: G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969.

* W *Prawach* Platona jest to *nous*, rozumiany jako boskie źródło objawiające się po wiekach Kronosa (pierwszy bóg) i Zeusa (drugi bóg). Por. E. Webb, *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle-London 1981, s. 288. W kontekście chrześcijaństwa chodzi o Ducha Świętego.

* Ang. *In-Between*, gr. *metaxy*.

* Ang. *divine irruption*.

* Ang. *Beyond*.

* Ang. *luminosity*.

* Ang. *In-Between*, gr. *metaxy*.

* W Biblii Tysiąclecia: „ziemię”, w Biblii Warszawsko-Praskiej: „kraję”.

* Ang. *ditheistic*.

[2] W kwestii patrologii sprzed soboru w Nicei i po nim oraz odwołań użytych w tekście, por. B. Altaner, *Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter*, Freiburg 1951.