

## **Jacek Bartyzel: Wielkość i problematyczność Erica Voegelina**

Koncepcja Voegelina stanowi jedną z najśmielszych i najszerzej zakrojonych w historii ludzkiej myśli próbę zrozumienia sensu ludzkiej egzystencji w wymiarze wspólnotowym i w nieustającym napięciu pomiędzy doczesnością a transcendencją – pisze Jacek Bartyzel w 99 numerze „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Voegelin. O (nie)porządku XX wieku)”

Bez wątpienia Eric Voegelin (właśc. Erich Hermann Wilhelm Vögelin, 1901-1985) jest jednym z największych filozofów XX wieku, a właściwie to gigantem myśli, przekraczającym wąskie opłotki jakiegokolwiek stulecia. Filozofem, ale czego? Tu napotykamy pierwszą trudność w opisanu tego dzieła z punktu widzenia wewnątrzdiscyplinarnych klasyfikacji, wynikających z typowo nowożytnego rozparcelowania obszarów filozofii, na które sam Voegelin nie wyrażał zgody. Najczęściej szufladkuje się go jako filozofa polityki, co może być o tyle dziwne, że «polityka» rozumiana tak, jak się ją dzisiaj zazwyczaj rozumie, czyli jako wyspecjalizowany obszar pragmatycznej aktywności będącej domeną rządu i jego agend, parlamentów i partii politycznych, nie interesowała go zupełnie i żywił do tego świata wręcz odrazę; nawet z «teorią polityczną», tak, jak rozumie się ją zwłaszcza w amerykańskiej nauce o polityce, też nie miał żadnych punktów stycznych zainteresowania. Z kolei określenia takie, jak «historyk idei» czy «historyk filozofii», zostały zdezawuowane czynem przez samego zainteresowanego z chwilą, kiedy podjął decyzję o zrezygnowaniu z

publikacji pisanej latami historii idei politycznych, a później kiedy oświadczył (w *Order and History*), że historia filozofii jest w przeważającej części historią jej wykolejeń.

*Gdybym miał odwagę przeciąć  
ten spór, powiedziałbym  
najchętniej, że Voegelin był po  
prostu mędrcom*

Może zatem Voegelin  
był filozofem  
historii, albo  
filozofem  
kultury/cywilizacji,  
albo filozofem religii,  
skoro tyle miejsca w

jego dziełach zajmuje refleksja dotycząca spraw, o których traktują te subdyscypliny? Bywało, że w Stanach Zjednoczonych, gdzie spędził około połowy życia, nazywano go «teologiem», ale nie był to bynajmniej komplement czy wyraz uznania: wprost przeciwnie – był to przejaw dystansu podszytego lekceważeniem. Ale Voegelin nie mieści się w ramach tych dziedzin, nie uprawia swojej refleksji w sposób typowy dla nich, dla ustalonych szkół badawczych, wypracowanych przez nie metod i narzędzi poznawczych, acz winniśmy odnotować, że jego „najwierniejszy” uczeń – Ellis Sandoz (ur. 1931) twierdzi, iż Voegelin był pierwszym nieideologicznym filozofem historii.

Może wreszcie dałoby się go pochwycić jak motyla w siatkę «filozofii świadomości»? To by nawet pasowało do problematyki absorbującej najbardziej tego myśliciela w ostatnich latach jego życia, atoli natychmiast musimy przypomnieć, że w *akme* swojej twórczości podkreślał z naciskiem, że jego koncepcja – tak samo, jak cała filozofia klasyczna – wyrasta z filozoficznej antropologii jako części ogólnej ontologii, czyli «filozofii pierwszej», nauki o tym, co jest, o *to on*.  
Gdybym miał odwagę przeciąć ten spór, powiedziałbym najchętniej, że

Voegelin był po prostu mędrcom – mędrcom medytującym o Bogu, Człowieku, Świecie i Społeczeństwie, czyli o całości Rzeczywistości, o wspólnocie istnienia symbolizowanej przez te cztery elementy oraz artykułowanej w ich związku.

Skoro (jak informują bibliografie) o Voegelinie napisano tylko do 2000 roku aż 185 monografii oraz setki artykułów i przyczynków w różnych językach, a komentowali go znamienici autorzy, to trudno powiedzieć, że jest on myślicielem nieznanym. A jednak jest on w swoistym *purgatorium* współczesności, obchodzonym możliwie szerokim łukiem i tylko przez niektórych z szacunkiem. I właściwie trudno żeby było inaczej. Jeżeli ktoś otwarcie i nie kłaniając się okolicznościom głosi, że historia Zachodu od siedmiuset lat jest historią intelektualnego błędu (w niezliczonych wariacjach), że świat współczesny przedstawia sobą obraz apokaliptycznego zniszczenia wskutek duchowego samozatrucia społeczeństw gnostyckim fałszem, to nie może liczyć na to, że będzie przez „szerokie koła”, także koła intelektualistów, będących głównymi sprawcami tej infekcji, mile widziany i życzliwie wysłuchiwany. Przeciwnie: los filozofa, który może zostać wyśmiany i obity, a nawet zabity, przez nieszczęśników tkwiących z radością w kajdanach *doksai*, którym on chce przynieść wyzwolicielską wiedzę, jest mu niejako pisany. Nie aż tak dramatycznie jak Sokrates, Voegelin doświadczał jednak tego odrzucenia i wzgardy, na przykład wtedy, kiedy pół sali wyszło z jego wykładu w uniwersytecie Harvarda po tym, jak powiedział, że prawda istnieje i jej to winni służyć akademicy.

Inną przyczyną niejakej „ezoteryczności” Voegelina jest wypracowany przezeń i stosowany konsekwentnie język, którego niepodobna pomylić z czymkolwiek innym. Rzecz nie polega tu jednak na nagminnym we współczesnym piśmiennictwie akademickim, napuszonym,

*Przyczyną niejakej  
„ezoteryczności” Voegelina  
jest wypracowany przezeń i  
stosowany konsekwentnie  
język, którego niepodobna  
pomylić z czymkolwiek  
innym*

niezrozumiałym dla  
„byle kogo” i  
mającym go  
oszołomić  
„uczonością”  
zestawem  
abstrakcyjnych  
neologizmów,  
sprawiających  
wrażenie jakby  
produkował je jakiś  
gigantyczny

generator stworzony przez programistę w oparciu o reguły gramatyki generatywnej. Nic podobnego i wprost przeciwnie. Język Voegelina brzmi „dziwnie” dla współczesnego ucha, nawykłego do wspomnianych wyżej ekstrawagancji, nawet jeśli się ich nie rozumie, ponieważ jest „nienaukowy” w świetle dzisiejszych standardów. Stanowi on połączenie słów potocznych, wywodzących się ze zdroworozsądkowego poznania otaczającego nas świata (Voegelin cenił tzw. filozofię zdrowego rozsądku Szkota Thomasa Reida), lub z nauk praktycznych, ale użytych w wielorakim i wielopiętrowym sensie (dokładnie tak, jak na przykład słowo *katharsis*, wzięte przez Arystotelesa z wokabularza ówczesnej medycyny, ale użyte do analizy przeżycia estetycznego i jeszcze nabierające, acz raczej w późniejszych interpretacjach, sensu mistycznego), z terminami filozofii greckiej, języka biblijnego i teologii chrześcijańskiej. Nie pomylimy się chyba mówiąc, że wrażenie dziwności i onieśmienie w zetknięciu się z językiem Voegelina bierze się tyleż z jego zbijającej z tropu prostoty, co z archaicznie brzmiącej szlachetności i dostojeństwa tej mowy. Do tego dochodzi jeszcze dosadna i miażdżąca ironia w polemicznych partiach tekstu.

*Koncepcja Voegelina stanowi jedną z najśmielszych i najszerzej zakrojonych w historii ludzkiej myśli próbę zrozumienia sensu ludzkiej egzystencji w wymiarze wspólnotowym i w nieustającym napięciu (tension) pomiędzy (metaxy, ang. in-Between) doczesnością a transcendencją*

Nadto, recepcja Voegelina, nawet jeśli niekiedy przekraczała opłotki „tajemnych” kręgów spiskujących przeciw nowoczesności, to była ona bardzo wybiórcza. Stosunkową sporą popularność zyskała sobie jego koncepcja – wyłożona w trzech ostatnich rozdziałach *Nowej nauki polityki* – zsekularyzowanej gnozy jako istoty nowożytności, występującej w przebraniu „naukowych” ideologii, acz i tu zainteresowanie budziły jednostronnie analizy ideologii i systemów totalitarnych, tworzących „gnostycką lewicę”, podczas gdy niewiele tylko mniej surowa u Voegelina ocena „gnostyckiej prawicy”, czyli tzw. oświecenia i liberalizmu, wprawiała komentatorów raczej w zakłopotane milczenie. Mało kto też docierał do najwcześniejszych, jeszcze sprzed II wojny światowej, prac Voegelina o podobnej tematyce, to znaczy o „religiach politycznych”. Inni z kolei widzą w nim przede wszystkim oryginalnego – dla hellenistów aż nazbyt – interpretatora Platona i wręcz samokreującego się na Platona naszych czasów. Nie jest to całkiem pozbawione słuszności, albowiem Voegelin rzeczywiście otaczał Platona swoistym kultem – niczym Marsiglio Ficino w XV wieku – widząc w nim tego, który jak nikt przed nim i po nim (oprócz, ale inną drogą, św. Pawła) doświadczył i posiadał wiedzę o „tych rzeczach”, niemniej sprowadzanie myśli Voegelina do reinterpretacji platonizmu, czy nawet filozofii klasycznej, jest karygodnym redukcjonizmem, i to nie tylko dlatego, że przeocza ono na przykład jego uznanie dla jednego z pierwszych „nowożytników”, czyli Jeana Bodina, o którym pisał, że podjął on poważną próbę odbudowania nauki o polityce.

Przede wszystkim jednak należy stwierdzić, że koncepcja Voegelina stanowi jedną z najśmielszych i najszerzej zakrojonych w historii ludzkiej myśli próbę zrozumienia sensu ludzkiej egzystencji w wymiarze wspólnotowym i w nieustającym napięciu (*tension*) pomiędzy (*metaxy*, ang. *in-Between*) doczesnością a transcendencją. Nawet jeśli będziemy pamiętać, że koncepcja ta w połowie drogi została przez autora zarzucona i nie znalazła już alternatywnego rozwiązania, przez co pozostała jakby jako olbrzymia katedra, której budowa została wstrzymana przed postawieniem drugiej z wież i połowy nawy, zaś architekt zajął się ponownym przeglądem już postawionej części konstrukcji, lecz go nie dokończył.

Koncepcja ta dojrzała długo i zanim spróbujemy ją (szkicowo) zrekonstruować, warto wspomnieć, jako o akcie niespotykanego wręcz heroizmu – zwłaszcza w sytuacji niepewnej jeszcze pozycji nieznanego na nowym (amerykańskim) gruncie uczonego – i niezwyklej uczciwości intelektualnej, pogrzebania w szufladzie gigantycznego, złożonego z ośmiu tomów, wykładu historii doktryn politycznych, w momencie, w którym autor doszedł do wniosku, że takie standardowe ujęcie, epoki po epoce, szkoły po szkole, myśliciela po myślicielu, bez jakiejś organizującej wykład idei przewodniej, nie jest czymś satysfakcjonującym go intelektualnie[1]. W „pigułce” koncepcję tę zrealizował Voegelin oraz dokonał polemicznego oczyszczenia przedpola w niewielkiej – i zapewne właśnie dlatego najbardziej znanej z jego prac – książce *Nowa nauka polityki*, opublikowanej w 1952 roku. „Nauka” ta została ironicznie nazwana „nową”, ale naprawdę powracała do zagubionych i odrzuconych źródeł jedynej prawdziwej nauki polityki, powołanej do istnienia przez Platona. Już tu wstępnym założeniem okazuje się, że teoria polityki musi być jednocześnie teorią historii, ponieważ egzystencja człowieka w społeczeństwie politycznym jest egzystencją historyczną. Wspólnoty polityczne pojawiają się w

określonym czasie historycznym, w historii trwają i w historii także gasną i znikają. Daje się także rozpoznać pewną prawidłowość, iż rozkwit społeczeństw politycznych oraz rozkwit nauk o polityce rozmijają się w czasie. Nauki te bowiem w epoce wzrostu danej wspólnoty (*xynon* – określenie to po raz pierwszy pojawia się u Heraklita) pełnią służebną, więc podrzędną i siłą rzeczy niekrytyczną, rolę opisywania i podtrzymywania istniejących instytucji i dominujących sił politycznych, same rozkwitają natomiast w okresie kryzysu, rewolucji i upadania świetnych niegdyś społeczeństw. Platon i Arystoteles pojawili się w dobie kryzysu ateńskiej *polis*, św. Augustyn zarysował wizję *Civitas Dei* po upadku rzymskiej *civitas terrena*, Hegel wystąpił po zdruzgotaniu *ancien régime*'u przez rewolucję francuską.

*Pozytywizm – pojawiający się przecież w obrębie cywilizacji o rozwiniętej świadomości teoretycznej – sam pozbawił się możliwości zrozumienia teorii już istniejących i wypracowania własnej*

Kryzys współczesny natomiast stanowi skutek zniszczenia prawdziwej *politike episteme* przez pozytywizm z jego dwoma podstawowymi, a błędnymi, założeniami: o

konieczności zastosowania metod matematycznych (dających istotnie wspaniałe rezultaty w naukach przyrodniczych) do nauk o człowieku oraz że metody nauk przyrodniczych wyznaczają w ogóle kryteria odpowiedniości teoretycznej, inaczej mówiąc – „naukowości” jakiegokolwiek nauki. Dokonując arbitralnego podziału na dające się badać naukowo, obiektywne „fakty” oraz na pozanaukowe, subiektywne „sądy wartościujące”, pozytywizm – pojawiający się przecież w obrębie cywilizacji o rozwiniętej świadomości teoretycznej – sam pozbawił się

możliwości zrozumienia teorii już istniejących i wypracowania własnej. Stał się głuchy i ślepy na całą klasyczną i chrześcijańską naukę o człowieku, która nie zawiera żadnych „sądów wartościujących”, ale krytycznie dopracowaną wizję ładu, wyrastającą z filozoficznej antropologii jako części ogólnej ontologii. Kryzys pogłębiła tylko najbardziej wyrafinowana odmiana pozytywizmu, zdająca się być jego przekroczeniem, czyli Maxa Webera teoria nauki „wolnej od wartości” (choć zauważającej, że przedmiot jej badania konstytuuje się przez „odniesienie do wartości”), ponieważ nadal wyklucza ona wydawanie jasnych ocen o pozytywnych podstawach ładu, zezwalając jedynie na ubolewanie w duchu, ilekroć ktoś „demonicznie” wybierze jako „wartość” fałszywą pseudonaukę, jak na przykład marksizm. Dlatego też Weber, zauważa Voegelin, mimo swego imponującego dorobku opartego na przebadaniu ogromnego materiału, nie mógł podjąć się badania ani filozofii greckiej, ani przedreformacyjnego chrześcijaństwa, bo wówczas natknąłby się na naukę o ładzie, którą musiałby albo odrzucić, sprowadzając ją do poziomu „wartości”, albo przeniknąłby sens metafizyki, lecz wówczas sam stałby się metafizykiem. Ta sytuacja wymaga więc wielkiego „ruchu reteoretyzacji” w naukach politycznych zniszczonych przez pozytywizm.

*Ideologia zatruwa  
społeczeństwo, filozofia zaś  
chce je uleczyć*

Szerzej i pozytywnie  
swoją dojrzałą  
koncepcję Voegelin  
wyłożył w  
*Przedmowie i  
Wprowadzeniu do*

pierwszego tomu swojego studium *Porządek i historia (Order and History)*, opublikowanego w 1956 roku. Wychodząc od (wyartykułowanej innymi słowy już w *Nowej nauce polityki*) tezy, iż „porządek historii wyłania się z historii porządku”, wskazywał, że

każde zaistniałe w historii społeczeństwo podejmuje się zadania stworzenia takiego porządku, który nada sens jego istnieniu w odniesieniu do celów boskich i ludzkich. Sposobem na to jest odnalezienie w konkretnych warunkach egzystencji danej wspólnoty form symbolicznych, które zdolne byłyby wyrazić ów sens. Należy wszelako strzec się przed opisywaniem tych prób jako jednokierunkowego „postępu” ku symbolizacjom doskonalszym albo jako „regresu” ku symbolizacjom gorszym. Każde społeczeństwo podejmuje się tego zadania na nowo, pamiętać bowiem należy, że „amnezja co do przeszłych osiągnięć to jedno z najważniejszych zjawisk społecznych”. Takich rodzajów porządku i odpowiadających im form symbolicznych badacz rozpoznaje pięć: (1) imperia starożytnego Bliskiego Wschodu egzystujące w formie mitu kosmologicznego; (2) Izrael jako Naród Wybrany, egzystujący w formie historycznej; (3) grecka polis i jej mit oraz powstanie filozofii jako symbolicznej formy porządku; (4) ekumeniczne, wielocywilizacyjne imperia od Aleksandra Wielkiego po eon chrześcijański; (5) nowożytne państwo narodowe oraz gnoza jako symboliczna forma porządku. Ta ostatnia forma stanowi główne źródło nieporządku naszych czasów, albowiem zrodziła fatalną w konsekwencjach metastatyczną wiarę w przemienienie świata i zbudowanie społeczeństwa doskonałego, czy to przez ewolucyjny postęp (iluzja oświeceniowo-liberalna), czy to przez rewolucję (iluzja komunistyczna). Pokusa metastazy wyraża się w ideologiach, z których każda jest życiem w buncie wobec Boga i człowieka. W języku religijnym Dekalogu ideologię można określić jako pogwałcenie I i X przykazania; w języku poetyckim Ajschylosa i filozoficznym Platona – jako chorobę ducha (*nosos*). To stanowi o zasadniczym przeciwieństwie ideologii i filozofii, gdyż *philo-sophia* jest miłością istnienia poprzez miłość do Istnienia boskiego, jako jego źródła porządku. Filozofia dokonuje wglądu w Logos istnienia, co pozwala jej poszukiwać prawdy

porządku istnienia oraz zdiagnozować przypadki egzystencji w nieprawdzie. Krótko mówiąc, ideologia zatruwa społeczeństwo, filozofia zaś chce je uleczyć.

*Voegelin wie, że nie istnieje  
niezależny obserwator  
społeczeństwa*

Jak już  
napomknęliśmy,  
wspólnotę istnienia  
tworzą według  
Voegelina cztery  
elementy w dwóch

parach: Bóg i człowiek, świat i społeczeństwo. Wspólnota ta zarazem jest i nie jest podstawą ludzkiego *doświadczenia*. Jest ona tą podstawą, ponieważ jest znana człowiekowi dzięki jego partycypacji w tajemnicy istnienia; nie jest, ponieważ nie jest mu dana jako przedmiot świata zewnętrznego, lecz poznać ją można tylko dzięki partycypacji we wspólnocie. Napotykamy tu więc drugie po *doświadczeniu* kluczowe pojęcie Voegelina, czyli *partycypację* (Platońskie *methexis*, Arystotelesowskie *metalepsis*). Nie można ani egzystować w jakiegokolwiek wspólnocie, ani jej poznawać – również na poziomie badania krytycznego – nie partycypując w niej, nie uczestnicząc. Pozytywista, na przykład myślący wedle dogmatów pozytywizmu politolog, może łudzić sam siebie, że potrafi dokonać „obiektywnego” oglądu społeczeństwa oraz „procesów politycznych” z zewnątrz i podchodząc do sprawy jak biolog spoglądający przez mikroskop na myszkę. Voegelin wie, że nie istnieje niezależny obserwator społeczeństwa. Każdy człowiek, choć nieco inaczej wygląda to w wypadku polityka, obiektu jego zabiegów, wreszcie analityka, jest aktorem grającym rolę w dramacie istnienia i zaangażowanym w tę grę, acz w różnym stopniu świadomości o co w tej grze chodzi; na ogół jednak wie niewiele, rzadko nawet to kim jest. Nigdy jednak nie jest to niewiedza kompletna. Partycypacja nie jest ślepa, ponieważ rozświetla

ją świadomość, choćby w postaci refleksyjnego napięcia w egzystencji. To, czy świadomość ta rozszerzy się, czy nie, zależy od chęci i możliwości zdobywania wiedzy na temat porządku istnienia, co odbywa się w procesie doświadczenia i symbolizacji. Chociaż jednostkowe życie ludzkie trwa krócej niż życie społeczeństwa, do którego jednostka należy, może ono „dostroić się” do trwałych porządków społeczeństwa, świata i Boga, to znaczy wsłuchać w to, co jest trwałe w istnieniu, dzięki czemu istnienie wspólnoty, w której jednostka trwa, nie ustaje wraz z kresem jej ziemskiej egzystencji.

Kolejną ważną parą pojęć wypracowanych przez Voegelina jest *zwartość* i *zróznicowanie* symboli tworzonych przez człowieka celem zrozumienia i zinterpretowania swojego usytuowania w społeczeństwie, w świecie i wobec Boga. Historia *symbolizacji* (trzecie pojęcie kluczowe) w każdej wspólnocie przebiega zawsze od form zwartych, w opowieściach mitycznych (*mythos*), w których człowiek zyskuje pewien rodzaj pewności, ale przez wyjaśnienie proste, do form zróznicowanych, więc bogatszych w treści, lecz często konkurencyjnych, bo wzajemnie sprzecznych, toteż powodujących dezintegrację wspólnoty, przynajmniej w jej dotychczasowej postaci. Dwie podstawowe formy symbolizacji identyfikowane przez Voegelina w każdej wielkiej epoce historii, to symbolizacja społeczeństwa i jego porządku jako *kosmionu*, czyli analogonu porządku kosmosu, oraz symbolizacja porządku społecznego jako analogonu porządku ludzkiej egzystencji, znamionującego się właściwym zestrojeniem z istnieniem. W pierwszej formie społeczeństwo symbolizowane jest jako mikrokosmos, w drugiej – jako *makroantropos*. Pierwsza występuje w porządkach imperialnych (bądź w zwartej jeszcze polis) i wszechogarniających, wręcz przytłaczających człowieka we wspólnocie istnienia, druga pojawia się po katastrofie tychże, kiedy upadek wiary w porządek kosmiczny jako źródło sensu zmusza do poszukiwania innego

źródła, co prowadzi do odkrycia duszy jako wzoru porządku dla społeczeństwa. To odkrycie może być tak istotne, że prowadzi do radykalnego odrzucenia istniejących symbolizacji, jako niewłaściwych, bo opartych na mylących analogiach, powodujących zaburzenia w duszy i w społeczeństwie jako makroantroposie.

*Ten, który odkryje przyczynę  
fałszu deprawującego  
człowieka i społeczeństwo,  
musi odwrócić się od  
zepsutego nie-porządku i  
zwrócić się ku prawdziwemu  
źródłu porządku*

Dla Voegelina było uderzające, że taka „skokowa zmiana w istnieniu” (*leap in being*), przejawiająca się w serii duchowych wybuchów pomiędzy 800 a 300 rokiem ery

przedchrześcijańskiej, dokonała się równocześnie w kilku nieznanymi sobie nawzajem lub ledwie stykających się ze sobą wspólnotach, od Grecji klasycznej i Izraela proroków, poprzez zoroastryjską Persję oraz Indie *Upaniszad* i Buddy, po konfucjańskie Chiny, lecz szczególne znaczenie mają dwa pierwsze przypadki, gdyż w Grecji oznaczało to narodziny tragedii i filozofii, zastępującej symbolizację mityczną przez rozumowanie (*noesis*), przez logos, w Izraelu zaś – odkrycie relacji między indywidualną duszą a transcendentnym i osobowym Bogiem, który objawia się jako JESTEM, KTÓRY JESTEM. Choć filozofia grecka i biblijna religia objawiona nie są tym samym i *prima facie* mogą zdawać się przeciwieństwem, to drogi zróżnicowania w osiągniętym doświadczeniu transcendencji – pneumatycznej w mistycznej pasji proroków odpowiadających na głos objawiającego się Boga, a noetycznej w dociekaniach filozofów poszukujących boga nieznanego – nie są całkiem przeciwstawne. Mistyczni filozofowie, a zwłaszcza

Platon, wgląd w ład istnienia osiągają nie tylko przez noetyczne badanie (*zetema*), ale również przez metodyczne torowanie sobie drogi do punktu, w którym boska podstawa istnienia odczuwana jest w transcendentnym „poza”. Wprawdzie o tym, czym jest w swojej istocie *Agathon*, Platon nie jest w stanie powiedzieć, ale to samo dotyczy przecież starotestamentowych proroków i mistyków chrześcijańskich, a nawet św. Tomasza z Akwinu (zob. zag. 12 w w t. I Sumy teologicznej). Element pneumatyczny, zdaniem Voegelina, można dostrzec też w erotyzmie Sokratejskiej duszy dążącej do boskiego *Sophon*, ku spełnieniu bezgranicznego pragnienia. Rozum (*nous, logos, ratio*) natomiast rozjaśnia świadomość, wyznacza, przewodniczy i kontroluje poszukiwanie prawdy (*aletheia, veritas*) oraz sam jest przyciągany przez swoją boską podstawę.

Ten, który odkryje przyczynę fałszu deprawującego człowieka i społeczeństwo, musi odwrócić się od zepsutego nie-porządku i zwrócić się ku prawdziwemu źródłu porządku. Taka konwersja to zarówno przypadek Platońskiej *periagoge*, jak „wybuchu” soteriologicznej prawdy chrześcijaństwa. Dostrojenie społeczeństwa do istnienia w wyniku takiej przemiany prowadzi do zmiany w samym porządku, partycypacja w istnieniu zmienia swoją strukturę, ponieważ staje się wyraźnym współuczestnictwem z Bogiem, a nawrócona wspólnota uznaje się za jakościową różną od wszystkich innych społeczeństw, które nie dokonały tej zmiany. Taka wspólnota, jak w Izraelu, staje się narodem wybranym, ludem Bożym, a w chrześcijaństwie reprezentantem *civitas Dei* w egzystencji historycznej. „Skok w istnieniu” nie jest jednak skokiem poza egzystencję, ponieważ jest to wciąż egzystencja ziemiska ze wszystkimi jej uwarunkowaniami i wymogami; także w *christianitas* pojawiają napięcia i tarcia wynikające

z dualistycznej struktury chrześcijańskiego społeczeństwa, wyrażającej się w istnieniu dwóch władz, państwa i Kościoła, oraz w odpowiadającej im parze symboli: *theologia civilis* i *theologia supranaturalis*.

Wedle tych założeń Voegelin zamierzał opisać porządek historii w sześciu tomach. Trzy pierwsze tomy, zatytułowane kolejno: *Izrael i Objawienie*, *Świat polis*, *Platon i Arystoteles* powstały zgodnie z powziętym planem i ukazały się w latach 1956-1957. Trzy następne tomy miały nosić tytuły: *Imperium i chrześcijaństwo*, *Wiek protestancki* i *Kryzys cywilizacji zachodniej*. Stało się jednak inaczej i po prawie dwudziestoletniej przerwie Voegelin, ogłaszając w 1974 roku tom IV, lecz pod innym niż planowany tytułem: *Epoka ekumeniczna*, a co ważniejsze także z inną zawartością, wyjaśnił powody swojego zerwania z pierwotnym programem. W toku badania okazało się bowiem, że struktury porządków historycznych oraz właściwych im form symbolizacji są o wiele bardziej złożone niż badacz zakładał i nie dało się ich „okiełznać” wtlaczając do listy pięciu wyróżnionych wstępnie rodzajów porządku i symbolizacji. Kiedy zaś badacz poszerzył materiał empiryczny, manuskrypt dzieła spęczniał do sześciu tomów. Przede wszystkim jednak pragnienie utrzymania mniej więcej chociaż chronologicznego toku wywodu, prowadzące raz po raz do porażek w próbie ustalenia wydarzeń naprawdę inaugurujących nową epokę w historii i doświadczeń nowego wglądu w prawdę egzystencji, naprowadziło badacza na konieczność refleksji nad samą istotą czasu i zweryfikowania przyjmowanej dotąd z nadmiernym zaufaniem, a przejętej ongiś od Karla Jaspersa koncepcji „czasu osiowego”, skrytykowanej już wcześniej przez Arnolda Toynbee’ego, jako że w podanym wyżej przedziale czasowym (800-300/200) wybuchów duchowych nie mieściła się ani epifania Mojżesza, ani Chrystusa, tym bardziej zaś Maniego i Mahometa. Problem ten Voegelin rozwiązał dopiero wówczas, kiedy pojął, że zarówno Jaspers, jak i Toynbee,

traktują wydarzenia hierofantyczne (epifanie) na poziomie zjawisk w czasie, podczas gdy należy badać je jako struktury doświadczającej świadomości konkretnie w owych duchowych wybuchach, a nie naginając je do wymagowanego „czasu osiowego”, będącego zaledwie symbolizmem nowożytnego myśliciela podejmującego próbę zrozumienia sensu struktur w historii oraz paralelizmu duchów ruchowych w różnych cywilizacjach, których aktorzy wszelako nie wiedzieli nawet nawzajem o swoim istnieniu, toteż nie mieli świadomości, że ich namysł sytuuje się na jakiejś osi historii. Zrozumienie tego prowadzi do przyjęcia perspektywy transhistorycznej, czyli do uznania, że duchowe wybuchy nie są zjawiskami historycznymi, lecz to one stanowią źródło sensu w historii dzięki uświadamianiu sobie przez człowieka własnego człowieczeństwa jako egzystencji w napięciu wobec boskiej rzeczywistości i to one dopiero konstytuują „przed” i „po” w strumieniu czasu zmierzającego ku eschaton, ku wypełnieniu poza czasem. Proces historii nie jest tedy opowieścią dającą się zrelacjonować od początku po (szczęśliwe) zakończenie; jest on natomiast tajemnicą w procesie objawienia i partycypacji człowieka w przepływie boskiej obecności, ukierunkowanym eschatologicznie. Tok rozważań nie wyznaczają już „początek” i „koniec” w linearnej historii, lecz inna para pojęć: (a) bosko-kosmiczny Początek (Beginning) doświadczany w symbolizmie kosmogonii, oraz (b) odwołująca się do dwu tropów: greckiego *epekeina* (ponad”, jak u Platona *epekeina tes ousias* – „ponad bytem”) i tak gnostyckiej, jak ewangelicznej, pleroma („pełni”, jak w Kol 2,9: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo”) „Pełnia-poza” (*Beyond*) boskiej rzeczywistości poza wszelką treścią wewnątrzświatową.

Konsekwencją odrzucenia jednoliniowego ujęcia historii, bazującego na obiegowym poglądzie, iż osiągnięciem Izraela, a po nim chrześcijaństwa, było wypracowanie linearnej koncepcji historii,

nieznanej poganom niezdolnym wykroczyć poza koncepcję cyklicznego czasu „wiecznego powrotu”, stała się zmiana struktury i treści tomu czwartego (oraz niedokończonego tomu piątego – *Poszukiwanie ładu*). Przedmiotem uwagi badacza stały się ponownie imperialne społeczeństwa starożytnego Wschodu (poszerzone o analizę ekumeny chińskiej) oraz ekumeniczne imperia późnej starożytności od hellenistycznych po Rzym oraz ich symbolizacje, ponieważ stało się dlań jasne, że prawdziwa historia jednoliniowa jest symbolizmem kosmologicznym, właściwym nie tylko imperiom starożytnym, ale pielęgnowanym również przez Izraelitów i chrześcijan, aż po „filozofie historii” XIX wieku, jak Hegla, Comte’a i Marksa, będące „historiogoniami” nie mniej niż (egipski) Papirus turyński czy sumeryjska *Lista królów*, tylko w nowoczesnej, scjentystycznej szacie. Wobec tego jednak chrześcijaństwo jako protagonista imperium w pierwotnym założeniu tomu czwartego skurczyło się tekstowo do jednego rozdziału, analizującego teofanię św. Pawła (*Wizja Zmartwychwstałego u świętego Pawła*). W niedokończonym piątym tomie Voegelin zaczyna od medytacji nad Początkiem początku w Księdze Rodzaju, następnie przechodzi do krytycznej analizy historiogenicznych zniekształceń na polu świadomości u Hegla, aby powrócić do Teogonii Hezjoda i raz jeszcze do Platona i jego wersji mitu kosmogonicznego w Timajosie.

\*\*\*

Odrzucenie Voegelina przez akademicki *mainstream* nowoczesności – przypomnijmy, iż zasługujący jego zdaniem raczej na miano *filodoksów*, czyli miłośników opinii, aniżeli filozofów, miłośników prawdy – przejawiało się zasadniczo przemilczaniem raczej niż polemikami. Do wyjątków należał jego pierwszy nauczyciel,

wstrząśnięty później „niewiernością” ucznia i skutecznie blokujący jego karierę uniwersytecką jeszcze w Wiedniu – Hans Kelsen (1881-1973). Występując niejako w imieniu pozytywistów i pozytywizmu *tout court*, Kelsen zrecenzował gniewnie Nową naukę polityki, ograniczając się wszelako do zastosowania prostej metody inwersji, czyli uznania wszystkiego, co postuluje Voegelin, za błędne i niebezpieczne, wszystkiego zaś, co Voegelin gani – za słuszne i godne obrony. W sumie stanowisko Kelsena sprowadza się do obrony pozytywistycznego „dogmatu” mówiącego o tym, iż separacja od teologii i metafizyki stanowi warunek zaistnienia nauki jako „obiektywnego” poznania rzeczywistości, zaś stojący na przeciwnym stanowisku Voegelin pragnąłby „uwstecznic” bieg naukowego rozwoju.

O wiele ciekawsze, ze względu na jakość argumentacji i ciężar zarzutów, a także dlatego, że wychodzące z dokładnie przeciwstawnych względem siebie stanowisk, są te polemiki z Voegelinem, które podjęli z jednej strony uczniowie Leo Straussa (1899-1973), z drugiej zaś – przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, zarówno katolicy, jak i protestanci[2]. Jest to tym bardziej znaczące, że Voegelin i Strauss byli często postrzegani jako filozoficzni sojusznicy, a chrześcijańscy konserwatyści w USA przez długi czas – aż do ukazania się czwartego tomu Porządku i historii – uważali go za swojego mistrza i patrona, choć on sam nigdy jako konserwatysta się nie określał.

Podobieństwo Voegelina i Straussa jest jednak mocno naciągnięte[3] i w zasadzie ogranicza się do tego, że obaj myśliciele badali filozofię grecką oraz żywili porównywalną odrazę do nowoczesności. Przez lata prowadzili też ożywioną i niezmiernie interesującą korespondencję, ale jej lektura ujawnia właśnie fundamentalne różnice między nimi. Sprowadzają się one do tego, że Strauss – dziecię Jerozolimy „z krwi”,

*To, czego nie chciał publicznie powiedzieć Strauss, uczynił we frontalnym i niepozbawionym arogancji ataku na Voegelina jeden z jego uczniów – Stanley Rosen*

ale nie z wiary – filozoficznie był stuprocentowym „Ateńczykiem”, spadkobiercą „racjonalizmu klasycznego”, który absolutnie nie wyrażał zgody ani na „mistyczną”

interpretację Platona, ani na przerzucanie pomostów między filozoficzną nozę a pneumatycznymi „wybuchami” izraelskich proroków, czy tym bardziej chrześcijaństwa, do którego żywił słabo skrywaną odrazę. W jednym z listów do Voegelina (pisanym w 1951 roku) Strauss dobitnie (acz nazbyt upraszczając stanowisko adwersarza) artykułuje sedno sporu pisząc: „...wierzę, że filozofia w duchu platońskim jest możliwa i konieczna – Pan wierzy, że filozofia pojęta w ten sposób stała się nieaktualna w obliczu objawienia. Tylko Bóg wie, kto ma rację”.

To, czego nie chciał publicznie powiedzieć Strauss, uczynił we frontalnym i niepozbawionym arogancji ataku na Voegelina jeden z jego uczniów – Stanley Rosen (1929-2014). W recenzji z *Porządku i historii* Rosen uznał wręcz autora książki za szkodnika wyrządzającego straty zamysłem filozofii greckiej, którego tezy należy konsekwentnie odrzucić, gdyż są z gruntu skażone błędami. Błędem inicjalnym miałyby tu być transcendentalizm Voegelina, który tak samo, jak dominująca tradycja chrześcijańska (od Ojców Kapadockich po św. Tomasza z Akwinu), postrzega myśl grecką jako *praeparatio evangelica*, jako prefigurację duchowego i doczesnego porządku chrześcijańskiego społeczeństwa (faktem jest, że Voegelin faktycznie używa takiego

określenia w III tomie swego dzieła). Voegelin, zdaniem Rosena, interesuje się Grekami o tyle tylko, o ile może ich wykorzystać w pochodzie historii ku Bogu i o ile ich filozofia da się przekształcić w teologię, czyta ich zatem jakby jednym okiem, podczas gdy drugie jest zwrócone w inną stronę. W najlepszym razie uznaje, że Grecy są zaledwie o krok od prawdy objawienia. Dla Voegelina filozofia jest nie całkiem wprawdzie bezużyteczną, niemniej jednak tylko elokwentną służką wiary, albowiem przez Logos rozumie on doświadczane objawienie.

*Voegelin nawet nie próbuje docierać do tego, co Grecy faktycznie myśleli i zrozumieć ich takimi, jakimi oni sami siebie rozumieli – zarzucał Rosen Voegelinowi*

Wniosek może być w tej sytuacji tylko jeden i Rosen formułuje go jasno w typowo Strausowskim języku: Voegelin nawet nie próbuje docierać do tego, co

Grecy faktycznie myśleli i zrozumieć ich takimi, jakimi oni sami siebie rozumieli. Każdy, kto zna choćby pobieżnie Straussa, wie, że nie można w świetle założeń jego hermeneutyki sformułować bardziej druzgocącego oskarżenia. Żeby jeszcze bardziej pognębić „teologa”, Rosen dorzuca pogardliwie oskarżenie o uczynienie badania historii częścią „religijnej propagandy oświecanej z góry”. Propagandową intencję zdradza, zdaniem straussisty, nie tylko Voegelinowska „na wpół” chrystianizacja Platona, ale również takie rozrzucone po tekście tomu III uwagi, jak postrzeganie jako wahania przed rozpoznaniem ukształtowania ludzkiej duszy przez łaskę i braku doświadczenia wiary (*fides caritate formata* w ujęciu tomistycznym) Arystotelesowskiej idei człowieka, czy ubolewanie nad tym, że Grecy nie byli skłonni rozumieć

winy po chrześcijańsku. Reasumując, błędem kardynalnym hermeneutyki Voegelina jest kładzenie wszystkich „niedociągnięć” greckich filozofów do chrześcijaństwa na karb „sytuacji historycznej”, zamiast obiektywnego rozważenia możliwości, iż Grecy mogli świadomie chcieć uniknąć tego, co odpowiadałoby jego pragnieniom.

Naszkiecowany z punktu widzenia Strausowskiej wersji klasycznego racjonalizmu wizerunek Voegelina jako chrześcijańsko-konserwatywnego propagandy, nierozumiejącego i nawet niepróbującego zrozumieć Greków, stanowi doskonały kontrpunkt dla krytyki koncepcji Voegelina ze stanowiska chrześcijańskiego właśnie, oskarżanego tu z kolei głównie o pozbawienie chrześcijaństwa jego esencjalnej treści oraz jego hellenizację, a zwłaszcza platonizację. Można więc rzec, że myśliciel ów dla „gwelfów” (chrześcijan) był „gibelinem” (Grekiem), a dla „gibelinów” (helleńskich racjonalistów) „gwelfem” („fideistą”).

Ze stanowiska katolickiego stanowczej odprawy udzielił Voegelinowi tomistyczny filozof polityki, będący również eminentnym reprezentantem północnoamerykańskiego konserwatyizmu[4], Frederick D. Wilhelmsen (1923-1996). Należy podkreślić, że dla Wilhelmsena opublikowanie IV tomu Porządku i historii było ogromnym zawodem, zmuszającym go do zweryfikowania swojej poprzedniej, entuzjastycznej wręcz opinii o Voegelinie, powziętej po lekturze *Nowej nauki o polityce* oraz trzech pierwszych tomach Voegelinowskiego opus magnum. Było to uznanie tak wielkie, że nawet podejmując krytykę uczonego ten uznał za stosowne rozpocząć od wyrażenia swojej głębokiej wdzięczności Voegelinowi za jego dotychczasową pracę. Tym, co zmusiło go jednak do rewizji stanowiska było dostrzeżenie u obiektu swojego zawodu dwuznacznej postawy

chrześcijaństwa. Wilhelmsen dostrzegł to, co jego zdaniem autor *Epoki ekumenicznej* ukrywał, a mianowicie, iż Voegelin wprowadził szanuje Pana historii – Chrystusa, ale w Niego nie wierzy, albo przynajmniej nie wierzy tak, jak wierzyli w Niego zawsze chrześcijanie, co zresztą na jedno wychodzi. Z tego powodu voegelinizm okazuje się być zagrożeniem nawet większym dla chrześcijańskiej teorii politycznej niż otwarcie jej wrogi straussizm, a to dlatego, że bardziej wyrafinowanym i trudniejszym do zidentyfikowania. Voegelin, przybysz z Niemiec do USA, pogromca pozytywizmu, był dla chrześcijańskich konserwatystów wielką nadzieją na przywrócenie znaczenia klasyczno-chrześcijańskiej tradycji, ale – jak oznajmia Wilhelmsen wprost – zawiódł oczekiwania. Chrześcijańscy konserwatyści spodziewali się, że po przeprowadzeniu ich przez historię Izraela, greckiej polis oraz noezy Platona i Arystotelesa, Voegelin dotrze (zresztą zgodnie z zapowiedzią) do historii chrześcijaństwa, którego apoteoza będzie kulminacją jego filozoficzno-historycznej anabazy. Tymczasem nic takiego nie nastąpiło, a tom IV nie opisuje epoki chrześcijańskiej i w ogóle nie traktuje o Chrystusie. Voegelin – konstatuje Wilhelmsen – najwyraźniej nie miał odwagi, aby zmierzyć się badawczo z chrześcijaństwem (zauważmy, że Wilhelmsen – nie wiadomo czy świadomie – odwraca przeciw Voegelinowi ten zarzut, który ów sam w *Nowej nauce o polityce* wystosował pod adresem Webera).

Wilhelmsen zauważa, że Voegelin odnosi się do Chrystusa wyłącznie jako do obiektu pneumatycznego doświadczenia św. Pawła, przemieniającego życie Szawła z Tarsu, pomija natomiast zarówno Jezusa jako postać historyczną, jak i Chrystusa zmartwychwstałego realnie. Fakt (o ile w ogóle uznaje go za „fakt”) Zmartwychwstania filozofa w ogóle nie interesuje. W konsekwencji nie odgrywa też w jego ujęciu żadnej szczególnej roli Kościół jako struktura konstytuująca życie chrześcijan w porządku historii pod zwierzchnictwem Boga.

*Wilhelmsen zauważa, że Voegelin odnosi się do Chrystusa wyłącznie jako do obiektu pneumatycznego doświadczenia św. Pawła, przemieniającego życie Szawła z Tarsu, pomija natomiast zarówno Jezusa jako postać historyczną, jak i Chrystusa zmartwychwstałego realnie*

Objawienie i jego doświadczenie stają jednym i tym samym. Tego, co boskie, doświadczyli w różny sposób Abraham, Mojżesz, Parmenides, Heraklit, szczególnie przejmująco Platon, nieco mniej poruszająco Arystoteles i wreszcie ekwiwalentnie wobec Platona św.

Paweł. Odtworzenie oryginalności tych doświadczeń, wprawiających w „turbulencje” duchowe, zdaje się być zadaniem stawianym sobie przez Voegelina, ale nie jest jasne czy mają one realny desygnat ontologiczny. Jak to ujął powoływany przez Wilhelmsena Willmoore Kendall, dla Voegelina ważne jest doświadczenie Mojżesza, a nie to czy Mojżesz kiedykolwiek istniał. Pytania takie jak to – a więc także pytanie o fakt Zmartwychwstania, o to czy trzeciego dnia grób by rzeczywiście pusty – zdają się być dla Voegelina zwyczajnie trywialne, więc niegodne filozofa zgłębiającego czy to pneumatyczne, czy noetyczne, doświadczenia transcendencji. Wilhelmsen uznaje więc Voegelina za „prawicowego Bultmanna”, czyli liberalnego teologa protestanckiego, dla którego zmartwychwstanie Jezusa jest jeno „paradygmatem” wszelkiej egzystencji chrześcijańskiej. Voegelin sam zapewne takiego doświadczenia nie miał, ale nie odważając się przyjąć jasno i zdecydowanie świadectwa tych, którzy doświadczyli prawdy absolutnej, umył niczym współczesny Piłat ręce, bo jest zbyt czysty, aby wkroczyć

na drogę wiodącą ku Golgocie historii jako świadek. Historia Voegelina, osądza Wilhelmsen, to historia duchowych „zakąsek” (*hors d'œuvre*), a nie „dania głównego”.

Przyczyny zbłądzenia Voegelina upatruje Wilhelmsen w nazbyt nabożnym stosunku do Platona i w ogóle całej tradycji klasycznej. Tak jak Platon i platonicy, autor *Porządku i historii* nie rozróżnia pomiędzy sposobem, w jakim rzeczy istnieją w umyśle, a w jakim istnieją naprawdę, między *separatio* a *abstractio*. Pozwala mu to uznać, że myśl o Chrystusie jest tożsama z faktem Jego istnienia, powtarzając niejako rozumowanie św. Anzelma (tzw. dowód ontologiczny), że Bóg istnieje, ponieważ Jego istnienie zawiera się w treści pojęcie Boga. Utożsamiając byt z myślą, Voegelin wbija klin pomiędzy myślny „byt” a „istnienie”, które staje się swego rodzaju degeneracją bytu. Jak widać więc, refutacja voegelinizmu – jako „protestancko-platońskiego ateizmu” – przez Wilhelmsena jest kolejną odsłoną wieczystego sporu pomiędzy platońskim ideo-realizmem a tomistyczną metafizyką bytu, co zresztą Wilhelmsen otwarcie przyznaje, a nawet podkreśla.

*Sednem sprawy jest, zdaniem Niemeyera, niechęć bądź niezdolność Voegelina do poważnego traktowania historyczności Jezusa, w czym znów ujawnia się platonizm filozofa i jego pragnienia zinterpretowania wizji Pawłowej jako odpowiednika noezy Platońskiej*

Niektóre zastrzeżenia wysuwane pod adresem Voegelina przez członków wspólnot reformowanych pokrywają się z obiekcjami Wilhelmsena. I tak na przykład Gerhart Niemeyer (1907-1997) – episkopalista[5] i konserwatywny filozof polityki z kręgu „The National Review” i „Modern Age” – oceniając skądinąd przychylnie *Epokę*

*ekumeniczną*, krytycznie osądził Voegelinowską interpretację chrystologii św. Pawła, uważając, że jest ona modyfikacją teologii Pawłowej tak daleko idącą, iż pozbawiającą ją specyficznie chrześcijańskiej treści. Sednem sprawy jest, zdaniem Niemeyera, niechęć bądź niezdolność Voegelina do poważnego traktowania historyczności Jezusa, w czym znów ujawnia się platonizm filozofa i jego pragnienia zinterpretowania wizji Pawłowej jako odpowiednika noezy Platońskiej, to jest zaś niedopuszczalne, albowiem podstawą chrystologii św. Pawła – i ortodoksyjnej chrystologii chrześcijańskiej w ogóle – jest Jezus historyczny.

Opinię tę uznał wprawdzie za przesadzoną prezbiteriański teolog R. Bruce Douglass, który wątpi, aby Voegelin w całości pomijał Jezusa historycznego, acz są fragmenty w rozdziale o św. Pawle, które mogłyby to sugerować, ale w świetle innych rozdziałów wrażenie to pryska[6]. Douglass uważa też, że są w podejściu Voegelina do chrystologii elementy sprawiające wrażenie ortodoksyjnych, takie jak: potwierdzenie niepowtarzalności Wcielenia, dążenie do zachowania równowagi pomiędzy boską a ludzką naturą Chrystusa, podejście z należytą powagą do kwestii Zmartwychwstania jako triumfu Jezusa nad śmiercią. Problem z Voegelinowską interpretacją Dobrej Nowiny jest inny i subtelniejszy: tego, czego zdaniem Douglassa Voegelinowi brakuje, jest brak zrozumienia Ewangelii jako orędzia zbawienia – ściślej zaś wyrażając się: jako zbawienia w swoiście chrześcijańskim sensie, albowiem Voegelin sporadycznie używa języka soteriologicznego, mówiąc na przykład o Ewangelii jako o „zbawczej opowieści”. „Zbawczych opowieści” było jednak w historii religii wiele, więc tego rodzaju frazy rozmywają sens zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa w oceanie mitów i idei religijnych. To samo dotyczy podejścia Voegelina do chrześcijańskiej eschatologii. Badacz z dużą subtelnością analizuje wprawdzie eschatologiczne uniesienia

wczesnych chrześcijan oczekujących rychłej Paruzji, ale koncentracja na problemie podatności prymitywnej eschatologii na zepsucie gnostyckie prowadzi go do takiego, „rozwadniającego”, przekształcania sensu eschatologii, że staje się ona aż nierozpoznawalna, o ile nie zanegowana.

Obie te kwestie sprawiają, że przesłanie Ewangelii jest w ujęciu Voegelina poważnie skaleczone; jest to, jak pisze krytyk, „okrojona Ewangelia”, zredukowana do zestawu symboli stworzonych przez uczniów Jezusa w odpowiedzi na doświadczoną przez nich „erupcję” boskiej obecności, Boskiego Logosu, w osobie Jezusa z Nazarethu. W tym zestawie Voegelina bardziej zdaje się interesować ich podobieństwo do symboli wytworzonych noetycznie przez Platona i innych filozofów greckich, niż one same i to, do czego się odnoszą. Voegelin zdaje sobie sprawę z tego, że aby z Kościoła uczynić siłę zdolną zmienić kulturę i podbić świat, konieczne było połączenie Ewangelii z grecką filozofią, ale jednocześnie spowodowało to, jego zdaniem, „upadek w doktrynalizację”, czyli w dogmat, co zaczęło się już na soborach w Nicei i Chalcedonie. Chociaż Voegelin uznawał, iż proces dogmatyzacji Ewangelii był niezbędny praktycznie, w sensie społecznym i kulturowym, aby uchronić ją przed błędnymi interpretacjami, to jednak jako teoretyk oceniał go negatywnie, gdyż oznacza on, jego zdaniem, zejście z wyżyn doświadczenia pneumatycznego Pawła na równinę abstrakcyjnych twierdzeń, które należy bezkrytycznie przyjąć[7]. Voegelin stwierdza faktycznie *expressis verbis* w odnośnym rozdziale *Epoki ekumenicznej*, że symbol „Chrystus” z Nicei i Chalcedonu nie jest tożsamy z rzeczywistością historii teofanicznej w Pawłowej wizji Zmartwychwstałego[8], toteż krytykę Douglasa w tym punkcie należy uznać za trafną i można się tylko zadumać nad tym, że „dogmatyzacji” Ewangelii broni kalwinista. Broni on zresztą także przed Voegelinem protestantyzmu, uznanego za

winnego pogłębienia problemu przez odrzucenie całej filozoficznej treści chrześcijaństwa katolickiego, a przez to przyczynienia się – wraz z innymi, już świeckimi, formami rewolty nowożytności – do procesu dekulturacji w erze nowożytnej, ale tu akurat zarzut Voegelina był niewątpliwie słuszny, choć zrozumiałe, że Douglass broni swojej konfesji.

Ostrzej podsumował ten problem katolik, historyk idei Stephen J. Tonsor (1923-2014), który uznał, że rozstrzygnięcie przez Voegelina konfliktu pomiędzy Atenami a Jerozolimą przez transformację objawienia w doświadczenie noetyczne ma swoje źródło prawdopodobnie w jego wrogości do doktrynalnego chrześcijaństwa. Przed takim osądem zdaje się natomiast bronić Voegelina znany ze swoich komparatystycznych studiów religioznawczych Eugene Webb (ur. 1938), któremu twierdzenie, iż myśl Voegelina jest przynajmniej w  *pewnym sensie*  chrześcijańska, zdaje się niepodważalne, należałoby więc zastanawiać się nie nad tym, czy Voegelin jest chrześcijaninem czy nie, tylko jaki kształt ma jego szczególna odmiana myśli chrześcijańskiej.

Stosunek Voegelina do dogmatu jest rzeczywiście, zdaniem Webba, dwuznaczny, ale nie do końca zasługujący na potępienie. Niezbędna i zbawienna dogmatyka może bowiem istotnie przerodzić się w niebezpieczny dogmatyzm, ilekroć ulegnie się pokusie zamknięcia możliwości zadawania dalszych pytań, kiedy znajdzie się sformułowanie doktrynalne sprawiające wrażenie perfekcyjnego i wyrażającego prawdę w całej jej pełni i z absolutną słusnością, ale niekoniecznie takim będące. Szkodą, jaka może z tego wyniknąć, będzie wówczas wypaczenie autentyczności ludzkiej egzystencji poprzez zatracenie odruchu stawiania pytań. Webb stara się przekonać, że

Voegelin nie był też myślicielem przeciwnym instytucjonalnej formie wiary, tylko uważał, że dogmat powinien działać jak soczewka, to znaczy skupiać uwagę wierzącego nie na samym dogmacie, ale na tym, co on wyraża. Wbrew sugestiom Wilhelmsena co do sparaliżowania Voegelina w obliczu chrześcijaństwa, Webb przekonywa, że mimo odnośnienia się do szerokiej gamy tradycji religijnych rozważania Voegelina koncentrują się na chrześcijaństwie jako na religii, która zdołała wyartykułować pełniej niż jakakolwiek inna zróżnicowanie świadomości, a pojawienie się Chrystusa jest dla niego wypełnieniem tajemnic zgłębianych przez proroków Izraela i objawieniem Logosu w historii. Zdaniem Webba podejście Voegelina do chrześcijaństwa można podsumować w ten sposób, że według niego duchowa esencja chrześcijaństwa jest chlebem życia, ale ci, którzy ową istotę przekazują innym, nie są jej godni i często zamiast chleba podają kamienie. Webb jednak nieco sobie przeczy, albowiem najpierw przyjmuje za pewnik, że szczególna odmiana myśli chrześcijańskiej, jaką reprezentował Voegelin, była nieortodoksyjna, chwilę potem jednak próbuje jakoś wpasować autora Porządku i historii w ramy ortodoksji, dokonując ekwilibrystycznego rozróżnienia pomiędzy ortodoksją rozumianą jako zbiór wyczerpujących twierdzeń na temat prawdy religijnej – w czym Voegelin oczywiście się nie mieści, a ortodoksją rozumianą jako pewna rama stałych symbolizacji, wewnątrz której istnieje teologia, traktowana jako wysiłek refleksyjnego zrozumienia treści wiary wyrażanych przez te symbolizacje – z czym Voegelin by się zgodził. I nic dziwnego, bo przecież taka „ortodoksja” została zdefiniowana w technicznym języku voegelinizmu. Ta definicja raczej więc nie przekonuje, natomiast prędzej można by się zgodzić z innym spostrzeżeniem Webba, że chociaż Voegelin mało zajmował się teologią prawosławną, to prawosławie mogłoby mu odpowiadać bardziej niż katolicyzm i protestantyzm razem wzięte, bo więcej niż Zachód wzięło ono z Platona i zawsze kładło większy nacisk na mistyczną stronę chrześcijaństwa.

Przesądzające, w ocenie Webba, jest afirmatywne podejście Voegelina do kwestii Wcielenia, stanowiącej przecież centrum ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej. Voegelin, acz krytyczny wobec doktrynalnych sformułowań i we właściwym sobie języku, niedwuznacznie i jasno opowiada się za obecnością Boga w historii, za Jego Wcieleniem „w najpełniejszym możliwym sensie” w historycznego Jezusa z Nazaretu. Dla Voegelina „historia to Chrystus pisany wielką literą”. Pełnia bosko-ludzkiej partycypacji w Jezusie i Jego doskonała egzystencjalna otwartość porusza inchoaktywnie, poprzez przyciąganie Bożej łaski, człowieka odpowiadającego na tę obecność i dążącego do tej pełni, ku Chrystusowi. Taka filozofia człowieka i historii nie przeczy, zdaniem Webba, chrześcijańskiej ortodoksji, pozostaje też w harmonii z interpretacją św. Tomasza z Akwinu dotyczącą pytania czy Chrystus jest głową wszystkich ludzi.

Powyższy pobieżny przegląd niektórych odczytań Voegelinowskiego postrzegania chrześcijaństwa unaocznia chyba dość wyraźnie, że problem jego ortodoksji – czy może raczej: stopnia oddalenia bądź zbliżenia do niej – jest wciąż i zapewne zawsze będzie kontrowersyjny, zaś jego ewaluacja zależy w dużym stopniu od rozumienia i adekwatności wypracowanego przez Voegelina języka filozoficznej i teologicznej medytacji. Jedno wszelako można stwierdzić z pewnością: Voegelin był myślicielem, który całe swoje życie twórcze podporządkował z benedyktyńską pracowitością wskazówce św. Augustyna, którą wziął jako motto dla *Porządku i historii*: „Badanie stworzenia, zamiast rozbudzać próżną i przemijającą ciekawość, powinno stanowić stopień do poznania świata wiecznego, który trwa niezmiennie” (*O wierze prawdziwej*)[9].

*Jacek Bartyzel*

*(autor grafiki: Michał Strachowski)*



[1] Dopiero w latach 70. Voegelin zdecydował się opublikować fragment tego dzieła, zatytułowany *From Enlightenment to Revolution* (przekład polski *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, WUW, Warszawa 2011).

[2] Przypomnijmy, że formalnie rzecz biorąc Voegelin – syn luteranina i katoliczki – był luteraninem, ale nieuczestniczącym w życiu religijnym swojej wspólnoty, ślub zaś wziął w zborze kalwińskim.

[3] Dlatego nieporozumieniem jest zaszeregowanie przez Adama Wielomskiego Voegelina wraz ze Straussem do obozu „racjonalistów” („Aten”) przeciwko „fideistom” („Jerozolimy”), jak Carl Schmitt czy Nicolás Gómez Dávila, w wewnątrzkonserwatywnej querelle (zob. Tenże, *Konserwatyzm – między Atenami a Jerozolimą. Szkice postawerroistyczne*, Fijorr, Warszawa 2009). U Voegelina przeciwieństwo między Atenami a Jerozolimą, filozofowaniem a mistyką, doświadczeniem noetycznym a pneumatycznym, ratio i fides, ulega zatarciu, jeśli nie zniesieniu; są to niejako dwie strony tego samego procesu symbolizacji. Słusznie tedy zwraca uwagę we Wprowadzeniu do drugiego wydania (1999) ostatniego tomu *Porządku i historii Elliz Sandoz*, że następuje tu ostateczne zerwanie Voegelina z oświeceniowym racjonalizmem i opowiedzenie się po stronie racjonalności medytacyjnej czy też noezy, co jest też wskrzeszeniem sposobu dociekania właściwego św. Augustynowi oraz Platonowi.

[4] Ściślej mówiąc raczej tradycjonalizmu, bo chociaż na gruncie anglosaskim nie istnieje wyraźne rozgraniczenie pomiędzy konserwatyzmem a tradycjonalizmem, to jednak Wilhelmsen, zafascynowany hiszpańskim katolicyzmem i legitymistycznym karlizmem oraz piszący też po kastylijsku, reprezentował ów stricte iberyjski tradycjonalizm, dla którego konserwatyzm stanowiący po prostu prawe, umiarkowane skrzydło liberalizmu, był śmiertelnym wrogiem.

[5] Pod koniec długiego życia konwertujący na katolicyzm.

[6] Przy okazji Douglass oddała supozycję Wilhelmsena co do analogii między Voegelinem a Bultmannem, wskazując ostrą krytykę niemiecko-protestanckiego teologa, zaliczonego przez Voegelina do gnostyków.

[7] Jako kontrpunkt dla tego osądu warto przywołać jedno ze scholiów „fideisty” Nicolása Gómeza Dávili, który na ten temat twierdzi zupełnie co innego: „Historia dogmatu jest, nade wszystko, sprawozdaniem z wysiłków Kościoła, by doktryna nie przekształciła się w metafizykę. Ani w Nicei, ani w Chalcedonie, Kościół nie przedstawia teorii, lecz określa tajemnicę”.

[8] Z drugiej strony, Chalcedońskie Wyznanie Wiary w zjednoczenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w jednej osobie Jezusa, Voegelin nazywa „mężną próbą wyrażenia udziału Boga w człowieku, Dwójjednej rzeczywistości, zarówno bez poświęcenia oddzielności dwóch, jak i rozdzielenia jednego”.

[9] Tekst niniejszy stanowi popularne i propedeutyczne wprowadzenie w świat myśli Erica Voegelina. Z tego względu autor zrezygnował z podawania przypisów lokalizujących cytaty i odwołania, jak również bibliografii. Czuje się jednak zobowiązany do powiadomienia, że pisząc ów tekst korzystał głównie z dwóch dzieł Voegelina, tj. *Nowej nauki polityki* oraz *Porządku i historii*, co się zaś tyczy komentatorów, to większość przywoływanych tekstów w przekładzie polskim można znaleźć w tomie *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, pod red. A. Miętek i M.J. Czarneckiego, wydanych przez *Teologię Polityczną* (Warszawa 2010).

