

Eric Voegelin

Namiastka religii

Człowiek w Kulturze 17, 271-290

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Eric Voegelin

Namiastka religii

Wyrażenie „powszechny ruch gnostycki” nie jest używane potocznie. Jeśli się je słyszy, oczekuje się najpierw jego definicji. Jednak to nie jest możliwe, ponieważ definicje formułuje się, zgodnie z podstawami metodologicznymi, na końcu analizy, a nie na jej początku; a jeśli analiza zostanie starannie przeprowadzona, nie ma już definicji dających większe zrozumienie, ponieważ nie mogą one być dane inaczej, niż jako uogólnienie rezultatów analizy. Posłużę się metodą arystotelesowską, w której o badanym przedmiocie mówi się egzemplarycznie, aby następnie, kiedy przedmiot jest pewny na płaszczyźnie zdrowego rozsądku w naszym środowisku, przejść do analizy.

I.

Za kierunki gnostyckie powinny być uważane kierunki takiego rodzaju, jak progresywizm, pozytywizm, marksizm, psychoanaliza, komunizm, faszyzm i narodowy socjalizm. Zatem nie chodzi we wszystkich tych przypadkach o polityczne kierunki powszechne. Niektóre z nich mogłyby być określone jako kierunki intelektualne, jak pozytywizm, neopozytywizm i jakieś warianty psychoanalizy. Musimy na to baczyć, że powszechne kierunki nie są *samostanowiącymi* fenomenami i że różnica pomiędzy masami i intelektualnymi elitami, jeśli w ogóle zachodzi, nie jest tak wielka, jak się umownie przyjmuje. W społecznej rzeczywistości oba typy każdorazowo przechodzą jeden w drugi. Żaden ze znanych kierunków nie zaczął się jako ruch powszechny, wszystkie wyszły od intelektualistów i małych grup. Niektóre z nich miały zgodnie z zamysłem swoich założycieli stać się politycznymi masowymi ruchami i potem tak się nie stało. Inne były pomyślane jako kierunki intelektualne, jak np. neopozytywizm czy psychoanaliza, a miały, jeśli nawet nie przyjęły charakteru masowych ruchów politycznych, tak przemożny wpływ na charaktery ludzkie, ponieważ ich teorie

i ich słownik formowały myśli milionów ludzi w zachodniej cywilizacji, bardzo często bez uświadomienia tego.

Jako reprezentatywny przykład dla powiązań pomiędzy intelektualnymi i masowymi ruchami, chciałbym krótko zaznaczyć przypadek Comte'owskiego pozytywizmu. Był to kierunek intelektualny, który zapoczątkował Saint-Simon, Comte i jego przyjaciele, i zgodnie z zamiarem swoich założycieli miał stać się kierunkiem masowym o zasięgu całej ziemi. Cała ludzkość powinna stać się członkiem pozytywistycznej wspólnoty pod duchowym przewodnictwem założyciela religii humanistycznej. Comte próbował wejść w dyplomatyczną korespondencję z Mikołajem I, z generałem jezuitów i z wielkim wezyrem, aby włączyć w pozytywizm rosyjski Kościół ortodoksyjny, Kościół katolicki i islam. Jeśli nawet te dziwne plany upadły, to zostało jednak osiągnięte coś ważniejszego. Wydało to silny pozytywistyczny ruch, przede wszystkim w Południowej Ameryce; a Republika Brazylii ma do dzisiaj w godle Comte'owskie motto: „Ład i postęp”. W Europie comteizm zajmował najlepsze umysły tego czasu; miał on decydujący wpływ na Johna Stuarta Milla; a rezonans Comte'owskiego obrazu historii jest słyszalny w filozofii Maxa Webera, Ernsta Casirera i Edmunda Husserla. Cały zachodni świat zawdzięcza w końcu Comte'owi słowo „altruizm”, sekularystyczno-świecki odpowiednik dla „miłości”, która podejrzana jest o chrześcijaństwo; altruizm jest podstawą dla koncepcji ludzkości jako braci bez Ojca. Na przykładzie pozytywizmu widać prawdopodobnie najjaśniej, jak kwestie intelektualnych i masowych nurtów wzajemnie się przenikają.

II.

Mamy zabezpieczony przedmiot badania na płaszczyźnie zdrowego rozsądku i musimy teraz uświadomić sobie, pod jakim względem wyliczone kierunki są charakteryzowane jako gnostyckie.

Nadal nie będziemy mieli definicji, lecz dane nam będą tylko wskazówki z historycznych przykładów. Gnoza była religijnym nurtem starożytności. Powstała prawie równocześnie z chrześcijaństwem — w rzeczywistości tak równocześnie, że długo uważano, że w przypadku gnozy nie chodzi o nic więcej, jak tylko o chrześcijańską herezję. Wprawdzie nie ma żadnych gnostyckich źródeł, które dowodziłyby, że datuje się ona przed

chrześcijaństwem, lecz gnostyckie wpływy i słownik gnostycki są już u Pawła tak wyraźnie rozpoznawalne, że muszą pochodzić z istniejącego przed nim, prężnego mchu. O duchowej kontynuacji od starożytności do czasów nowożytnych można by tu tylko powiedzieć, że rozwój sekt o gnostyckim charakterze od wschodnich wybrzeży Morza Śródziemnego w starożytności, przez mchy późnego średniowiecza, aż do tych z zachodniego Renesansu i Reformacji w ich wzajemnym powiązaniu jest wystarczająco naświedony, że możemy mówić o kontynuacji. Ważniejsze niż pytania o definicję i genezę są dla naszych celów symptomy, po których możemy rozpoznać gnostyckie kierunki jako takie. Można by wyliczyć do tego sześć charakterystycznych cech, które w swojej całości opiszą istotę stanowiska gnostyckiego:

1. Przede wszystkim jest stwierdzone, że gnostyk nie jest zadowolony ze swojej sytuacji. Nie byłoby to nic szczególnie zadziwiającego. My wszyscy mamy podstawy, w tym czy innym momencie nie być zadowolonymi z sytuacji, w której się znajdujemy.
2. Nie tak całkiem oczywisty jest drugi objaw stanowiska gnostyckiego: wiara, że zły stan sytuacji mógłby być wytłumaczony przez to, że świat w całej swojej istocie jest źle zorganizowany. Jednak, możliwe byłyby także inne wytłumaczenia: że porządek bytów, tak jak jest on nam ludziom dany (którego początek zawsze jest do odnalezienia), jest dobry i że my ludzie jesteśmy nie do zniesienia. Lecz gnostyk nie neguje twierdzenia, że ludzie w ogólności, i że sam w szczególności jest nie do zniesienia. Jeśli w tej sytuacji coś nie jest tak, jak powinno być, wtedy należy szukać podstawy w zlu świata.
3. Trzecią charakterystyczną cechą jest wiara w wybawienie ze zła świata.
4. Jako czwarty symptom występuje wiara, że porządek bytów musi być zmieniony w ramach historycznego procesu. Ze złego świata musi powstać w procesie historycznym świat dobry. To wyjaśnienie nie jest całkiem oczywiste, ponieważ jako alternatywa mogłaby być rozważana odpowiedź chrześcijańska, że świat w historii taki pozostanie, jaki jest, i że wyzwalające ostateczne urzeczywistnienie się człowiek osiągnie przez łaskę w śmierci.

5. Wraz z piątym punktem osiągamy gnostycki symptom w ścisłym znaczeniu, z wiarą, że przeobrażenie porządku bytów, które ma charakter zbawczy, leży w obszarze ludzkiego działania, że jest ono możliwe dla człowieka w jego własnym działaniu.

Jeśli jednak jest to możliwe, żeby dany nam porządek bytów w jego strukturze tak przemienić, że z niego będziemy zadowoleni jako doskonałego, zatem staje się zadaniem gnostyka odkrycie recepty tej przemiany. Wiedza, gnoza, o metodzie takiej przemiany bytów jest jemu właściwym pragnieniem. Jako szóstą oznakę gnostyckiego stanowiska rozpoznajemy więc konstrukcję recepty na samozbawienie i zbawienie świata, jak również gotowość gnostyka do występowania jako prorok, który zwiastuje ludzkości swoją wiedzę zbawczą.

Byłoby to zatem sześć symptomów, które opisują sedno gnostyckiego stanowiska. W tej czy innej odmianie znajdziemy je w każdym przytoczonym kierunku.

III.

We współczesnych masowych nurtach gnostyckie stanowisko, dla swojego odpowiedniego wyrażenia, wytworzyło bogatą, wielopostaciową symbolikę. Jest ona tak bogata, że w całości nie może być w pełni zaprezentowana: tylko niektóre z najważniejszych kompleksów symboli mogą zostać zaakcentowane. Jako pierwszy chcemy omówić kompleks symboli, które mogą być odczytywane jako odmiana chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości.

Przez chrześcijańską ideę ostatecznej doskonałości rozumiem pogląd, że ludzka natura swoje ostateczne spełnienie znajduje nie w tym świecie, lecz tylko w *visto beatifica*, w ponadnaturalnym ostatecznym spełnieniu przez łaskę w śmierci. Jeśli zatem nie ma żadnej ostatecznej doskonałości po tej stronie, to chrześcijańskie życie osiąga swoją szczególną formę w skierowaniu życia na zaświaty; zostaje ukształtowane przez *sanctificatio*, przez uświęcenie życia. W chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości musimy odróżnić zatem dwa komponenty. Pierwszym składnikiem jest nurt skierowany na cel ostatecznego spełnienia, który opisywany jest przez wyrażenie „uświęcenie życia”, w angielskim purytanizmie przez „pilgrim's progress”. Zostanie on nazwany, jako ruch skierowany do celu, składni-

kiem teleologicznym. Następnie cel, *telos*, do którego skierowany jest ruch, jest rozumiany jako ostateczna doskonałość; a ponieważ cel jest stanem wyższych wartości, dlatego ten drugi składnik zostanie nazwany składnikiem aksjologicznym. Te dwa składniki, teleologiczny i aksjologiczny, zostały wyróżnione przez Ernsta Troeltscha.

Idea ostatecznej doskonałości w ramach powszechnego nurtu gnostyckiego wywodzi się z idei chrześcijańskiej. Odpowiednie do właśnie odróżnionych komponentów, są zasadnicze trzy możliwości zapożyczenia. W gnostyckiej doskonałości, która powinna mieć miejsce w obrębie historycznego świata, mogą być immanentyzowane albo teleologiczne, albo aksjologiczne składniki, każdy oddzielnie, albo oba razem. W dalszej części zostaną podane niektóre przykłady dla trzech typów immanentyzowania.

Do pierwszego typu zapożyczenia, teleologicznego, należy progresywizm we wszystkich swoich wariantach. Jeśli teleologiczny składnik zostanie zimmanentyzowany, główny nacisk w gnostyckiej idei politycznej pada na nurt dążący naprzód, na ruch zmierzający do celu doskonałości ostatecznej w tym świecie. Sam cel nie potrzebuje, żeby natychmiast był dla wszystkich uchwytny; może on istnieć tylko w idealistycznym uogólnieniu tej lub tamtej właściwości sytuacji każdorazowego myśliciela. Do tego teleologicznego wariantu gnozy należy idea postępu z XVIII wieku, jak np. u Kanta lub Condorceta. Zgodnie z Kaniowską ideą postępu ludzkość zmierza w nieustannym zbliżaniu się do celu pełnej, racjonalnej egzystencji światowej społeczności — chociaż na chwałę Kanta musi być powiedziane, że on w tym niekończącym się postępie ludzkości nie mógł znaleźć żadnego zbawienia indywidualnego człowieka i logiczny związek postępu z ostatecznym spełnieniem się osoby wydawał się jemu wątpliwy. Condorcet był mniej cierpliwy niż Kant — on nie chciał ostatecznego spełnienia się człowieka pozostawić niekończącemu się progresowi historii, lecz przyspieszyć je poprzez dyrektywy intelektualistów. Lecz w związku z tym przybliży się jego progresywna idea już do trzeciego typu, aktywistycznego doskonalenia, ponieważ te trzy typy u pojedynczych gnostyckich myślicieli są niezmiernie rzadko czyste, a zazwyczaj znajdują się w rozmaitych powiązaniach.

W drugim typie derywacji, aksjologicznym, akcent idei pada na stan doskonałości w świecie. Sytuacja całkowitego ładu społecznego została

w szczegółach przepracowana i opisana, i przyjęła przez to postać idealnego obrazu. Taki idealny obraz został po raz pierwszy zaprezentowany przez Tomasz Morusa w jego *Utopii*. Lecz nie zawsze taki obraz stanu doskonałego musi być tak starannie opracowany, jak u Morusa. O wiele częściej są to wyobrażenia o jakimś cudownym w swojej zawartości stanie ostatecznym, które są rozumiane jako negacja właściwego zła świata. Lista zła jest znana od starożytności; została rozwinięta przez Hezjoda. Chodzi przede wszystkim o biedę, chorobę, śmierć, konieczność pracy i popęd seksualny. Są to główne rodzaje egzystencjalnych brzemion. Do nich nawiązują obrazy społeczeństwa, które dają specyficzne wyzwolenie od tego lub innego zła. Fragmentaryczne idee doskonałości mogą być nazwane ideałami, żeby odróżnić je od pełnych obrazów utopijnego rodzaju. Rozumiemy zatem przez ideały utopijne fragmenty, jak ideę społeczeństwa pozbawionego własności lub ideę społeczeństwa, które jest wolne od brzemienia konieczności pracy, choroby, lęku, itd. Dla całej klasy tych aksjologicznych derywatów charakterystyczne jest to, że kreślą stosunkowo przejrzysty obraz pożądanego tworzonego świata, lecz nie wtajemniczają w środki, poprzez które ma on być spowodowany.

W trzecim typie derywacji, w którym oba składniki są immanentyzowane, oba istnieją: przedstawienie celu ostatecznego i metody do jego wprowadzenia. O przypadkach trzeciego typu chcemy mówić jako o aktywistycznej mistyce. Do niego należą przede wszystkim nurty, które wywodzą się od Augusta Comte'a i Karola Marksa. W obu przypadkach znajdujemy relatywnie jasną wizję stanu ostatecznej doskonałości, u Comte'a ostatecznego stanu społeczeństwa przemysłowego pod doczesnym panowaniem menagerów i duchowym — pozytywistycznych intelektualistów, u Marksa ostatecznego stanu bezklasowego społeczeństwa wolności. W obu przypadkach istnieje jasność, co do drogi do doskonałości, u Comte'a przez przemianę człowieka w jego wyższą formę, pozytywistę, u Marksa poprzez rewolucję proletariatu i przemianę człowieka w komunistycznego nadczłowieka.

IV.

Drugi kompleks symboli, który przenika nowoczesne ruchy masowe, został stworzony przez spekulacje historyczne Joachima z Fiory, pod koniec XII wieku.

Historyczne spekulacje Joachima kierowały się przeciw panującej wtedy filozofii dziejów Augustyna. W augustyńskiej konstrukcji historyczna faza po Chrystusie była szóstą, ostatnią doczesną epoką, była ona *saeculum senescens*, czasem starzenia się ludzkości. Teraźniejszość nie miała żadnej ziemskiej przyszłości; jej znaczenie wyczerpywało się w oczekiwaniu na koniec historii, który miał dokonać się poprzez wydarzenia eschatologiczne. Był to obraz historii, którego motywów należy szukać w wydarzeniach V wieku, w którym on powstał: w czasach Augustyna wydawało się w rzeczywistości, że jeśli nie ten świat, to świat w ogóle zmierza do swojego końca. Lecz przedstawienie starzejącego się, oczekującego swojego końca świata nie mogło zadowalać ludzi w XII wieku w Europie, ponieważ ten świat, co było jasne dla wszystkich, nie był w stanie upadku, lecz przeciwnie, w stanie wzlotu. Ludność pomnażała się, obszar zamieszkały poszerzał się, cesarstwo rosło, były zakładane miasta, a życie duchowe intensyfikowało się, przede wszystkim poprzez ruch zakonny z Cluny. Temu wzrastającemu, cywilizacyjnie sycącemu się, witalnemu czasowi musiało to przedstawienie starzenia się wydawać się bezsensowne.

Spekulacje Joachima wywodziły się, jak on sam, z nurtu zakonnego. Joachim zarysował swój obraz dziejów zgodnie ze schematem trynitarnym. Dzieje świata były następowaniem trzech wielkich epok - Ojca, Syna i Ducha Świętego. Pierwsza epoka ciągnęła się od stworzenia świata, aż do Chrystusa; druga, epoka Syna, rozpoczęła się wraz z Chrystusem. Lecz epoka Syna nie była, jak u Augustyna, ostatnią epoką ludzkości, lecz po niej powinna nastąpić dalsza, epoka Ducha Świętego. Rozpoznamy, jeśli nie do końca w ramach chrześcijaństwa, pierwszą oznakę idei czasów pochrześcijańskich. Joachim przeszedł następnie do konkretnych spekulacji o początku czasu Ducha — miał on mieć miejsce w 1260 roku. I nowa epoka miała, tak jak poprzednie, zostać zapoczątkowana poprzez pojawienie się wodza. Jak pierwsza epoka rozpoczęła się z Abrahamem, druga z Chrystusem, tak miała trzecia rozpocząć się w 1260 roku, z objawieniem się *dux e Babylone*.

Tyle spekulacje Joachima. Możemy w jego całym kompleksie rozpoznać cztery symbole, które są charakterystyczne od tamtej pory dla masowych nurtów nowożytności.

Pierwszym symbolem jest Trzecie Królestwo, tzn. przedstawienie trzeciej fazy, która równocześnie jest ostateczną doskonałością. Do symbolu Trzech Faz należy obszerna klasa gnostyckich idei. Jako pierwszy przede wszystkim wymieniono by humanistyczny podział na starożytność, średniowiecze i nowożytność. Ten podział pochodzi z pierwotnego ujęcia Bionda; wyznaczał on jako średniowiecze tysiąclecie od zdobycia Rzymu, poprzez zachodnich Gotów, aż do roku 1410. W XVIII wieku powstała zasada trzech faz, która stała się sławna przez Comte'a i Turgota: dzieje świata dzielą się na fazę pierwszą, teologiczną, drugą metafizyczną i trzecią nauk pozytywnych. U Hegla znajdujemy ten trójpodział dziejów świata w stopniach wolności: od starożytnego czasu despotyzmu orientalnego, w którym tylko jeden był wolny, przez czasy arystokracji, w których nieliczni byli wolnymi, aż do czasów nowożytnych, w których wszyscy pozostają wolnymi. Marks i Engels zastosowali schemat trójpodziału do swojej kwestii proletariatu i mówili o pierwszej fazie pierwotnego komunizmu, drugiej — burżuazyjnego społeczeństwa klasowego i o trzeciej, społeczeństwa bezklasowego, w której zostanie urzeczywistnione ostateczne komunistyczne królestwo wolności. Schelling znowu w swoich spekulacjach historycznych rozróżnia trzy wielkie fazy chrześcijaństwa: pierwszą, Piotrowa, przechodzącą w drugą, Pawłowa, która zostanie zamknięta trzecią, Janową — doskonałego chrześcijaństwa.

Wymienione zostały poprzez to najważniejsze przypadki, żeby pokazać, że pojęcie Trzeciego Królestwa doskonałości jest w rzeczywistości naczelnym symbolem w samoświadomości współczesnego społeczeństwa, i że po wielowiekowych przygotowaniach do trzeciego ostatecznego królestwa próba, żeby poprzez zorganizowane działanie rewolucyjne przenieść je w rzeczywistość, nie powinna nazbyt zaskakiwać. Wymienienie powinno poza tym przypomnieć o tym, że typ przeżycia i symbolu, który był konstruowany przez stulecia, ledwie co został zapomniany w nocy swego stanu panowania.

Drugim rozwiniętym przez Joachima symbolem jest symbol wodza, *dux*, który objawi się na początku nowej epoki i przez swoje objawienie

rozpocznie nową erę. Ten symbol został uchwycony z zapalem przez poszukujących wybawienia współczesnych Joachimowi. Pierwszym, który padł jego ofiarą, był Franciszek z Asyżu. Był on uważany przez tak wielu za wodza w królestwie Świętego Ducha do tego stopnia, że był zmuszony uciec się do szczególnych środków, żeby zapobiec temu niezrozumieniu jego całkowicie ortodoksyjnego działania. Pomimo jego trudów, wiara we Franciszka jako wodza Trzeciego Królestwa, pozostała żywa i mocno jeszcze wpływała na Dantego w jego koncepcji takiego objawienia się wodza. Ta idea opanowała następnie nurty sekciarskie Renesansu i Reformacji — ich wodzowie byli *Parakletami* opanowanymi przez ducha Bożego, a ich zwolennicy byli *homines novi* albo *spirituales*. Po Dantem pojęcie *dux* (wódza) nowego królestwa stało się ponownie żywe w czasach narodowo-socjalistycznych i faszystowskich. Mamy niemiecką i włoską literaturę, w której za każdym razem Hider i Mussolini są czczeni jako przepowiedziany przez Dantego wódz.

W okresie sekularystycznym wódz nie mógł być przedstawiany jako opanowany przez Boga *Paraklet*. Z końcem XIX wieku pojawia się nowy symbol, „nadczołowiek”, który wszedł na miejsce starej sekciarskiej kategorii. Wyrażenie, ukute przez Goethego w *Fauście*, zostało użyte w XIX wieku przez Marksa i Nietzschego dla oznaczenia nowego człowieka w Trzecim Królestwie. Proces, w którym nadczołowiek został stworzony, jest blisko spokrewniony z duchowym nurtem, w którym dawni członkowie sekt wchłaniali w siebie jakby substancję boską i zmieniali siebie w *godded man*, przebóstwionych ludzi. Bóg był rozumiany przez zsekularyzowanych sekciarzy jako jakaś projekcja substancji duchowej w iluzorycznej przestrzeni zaświatów. Tę iluzję można rozwiązać psychologicznie i „Bóg” z jego zaświatów z powrotem będzie przeniesiony znowu w ludzką duszę, z której pochodzi. Przez to rozwiązanie iluzji boska substancja zostaje ponownie wcielona w człowieka, a człowiek staje się nadczołowiekiem. Sprowadzenie Boga z powrotem do człowieka musi być, podobnie jak u przedstawicieli dawnych sekt, doświadczeniem stworzenia typu człowieka, który przeżywa siebie w powiązaniach i powinnościach, jako stojącego po tamtej stronie. Jako główne typy nadczołowieka możemy odróżnić progresywnego nadczołowieka u Condorceta (który ma nawet perspektywę wiecznego ziem-

skiego życia), pozytywistycznego u Comte'a, komunistycznego u Marksa i dionizyjskiego u Nietzschego.

Trzecim symbolem joachimowym jest symbol zwiastuna. Joachim przyjął, że wódz każdej epoki posiada poprzednika, tak jak Chrystus Jana Chrzciciela. Także wódz, (który miał wyprowadzić ludzkość — przyp. E. V.) z babilońskiej niewoli, posiada takiego zwiastuna — w tym przypadku samego Joachima. Wraz ze stworzeniem symbolu zwiastuna pojawił się w zachodniej historii nowy rodzaj: intelektualista, który zna receptę na wyzwolenie świata ze stanu zła i może przepowiedzieć, jak dzieje świata będą przebiegać w przyszłości. W joachimiańskich spekulacjach intelektualista był jeszcze głęboko osadzony w środku chrześcijaństwa, na tyle, na ile Joachim siebie rozumiał jako proroka nadchodzącego, zesłanego przez Boga, wodza z Babilonu. W dalszym przebiegu zachodniej historii chrześcijańskie osadzenie nadkruszyło się; zwiastun, poprzednik wodza, stał się intelektualistą w znaczeniu sekularystycznym - intelektualistą, który mierzył, że zna sens immanentnej światowej, zrozumiałej historii i może przepowiedzieć przyszłość. W politycznej praktyce postać intelektualisty, który projektuje obraz przyszłości świata i układa przepowiednie, nie zawsze jasno był oddzielony od symbolu wodza. W przypadku Comte'a np. dostrzegamy go jako wodza; ale równocześnie Comte jest także intelektualistą, który prognozuje swoją szczególną rolę, jako wodza światowej historii i ponadto zmienia się poprzez magię medytacyjnych praktyk z intelektualisty w wodza. Także w przypadku komunizmu wódz i intelektualista w osobie Karola Marksa są niezbyt ostro odróżnieni; lecz w historycznej postaci nurtu zostali Marks i Engels odróżnieni jako „poprzednicy” z powodu powstania pokolenia Lenina i Stalina, którzy byli „wodzami” urzeczywistnienia królestwa.

Czwartym symbolem joachimiańskim jest wspólnota duchowo autonomicznych osób. W sensie czasów monastycznych Joachim przedstawiał sobie Trzecie Królestwo jako wspólnotę mnichów. To, co istotne w tym przedstawieniu dla naszego ujęcia, to idea uduchowionego człowieczeństwa, które może egzystować bez pośrednictwa i wsparcia ze strony instytucji społecznych, ponieważ duchowa wspólnota mnichów w idei Joachima miała istnieć bez sakramentalnego wsparcia Kościoła. W tej wolnej społeczności autonomicznych osób bez instytucjonalnej organizacji roz-

poznajemy symbolikę społeczną współczesnych masowych kierunków, które rozumieją ostateczne królestwo, jako pewną wolną społeczność ludzi po uśmierceniu państwa i innych instytucji. Najdokładniej tę symbolikę można rozpoznać w komunizmie; ale także idea demokracji mieści się wcale niedaleko od symboliki społeczności autonomicznych ludzi.

Zatem przedstawienie joachimiańskich symboli zostałoby zakończzone. Poznaliśmy w nim wielkie kompleksy symboliczne, które we współczesnych politycznych nurtach społecznych stały się żywotne i w nich pozostają.

V.

Dwa kompleksy, które zostały tutaj krótko zarysowane, żadną miarą nie wyczerpują języka symboli nurtów społecznych. Żeby osiągnąć przybliżoną całość, musiałyby zostać dołączone te, które wywodzą się z łacińskiego awerroizmu i nominalizmu średniowiecza. Lecz te, które wywodzą się z chrześcijańskiej idei ostatecznej doskonałości i joachimiańskich spekulacji są bezsprzecznie dominującymi, z których wywodzą się inne; a pomiędzy tymi dwoma znowu należy się pierwszeństwo immanentyzacji chrześcijańskiej idei doskonałości.

Obojętnie, który z trzech wariantów immanentyzacji głosi dany nurt, próba, żeby stworzyć nowy świat jest wspólna wszystkim tak samo. Próba może być przedsięwzięta sensownie tylko wtedy, jeśli hierarchia bytów rzeczywiście może zostać zmieniona przez ludzi. Jednak ten świat, tak jak jest nam dany, nie znajduje się w zasięgu władzy decyzyjnej człowieka, a jego struktura nie może być zmieniona. Żeby to przedsięwzięcie, wprawdzie niemożliwe, skutecznić, albo jedynie ukazać jako możliwe, musi każdy gnostycki intelektualista, który rozwija program przemiany świata, przede wszystkim skonstruować obraz świata, z którego zostaną wyrzucone te zasadnicze rysy ustroju bytów, które mogą przedstawić program jako bezcelowy i bezsensowny. Tą właściwością gnostyckiego obrazu świata chcemy się zająć na zakończenie. W trzech reprezentatywnych przypadkach musi zostać pokazane, które czynniki rzeczywistości zostały odrzucone, żeby możliwość niepomyślnego stanu rzeczy uczynić prawdopodobną. Jako trzy przypadki wybraliśmy *Utopię* Tomasza Morusa, *Leviatana* Hobbesa i konstrukcję dziejów Hegla.

Morus konstruuje w swojej *Utopii* obraz człowieka i stanu społeczeństwa, które uważa za doskonałe. Do tej doskonałości należy zniesienie własności prywatnej. Jednak uświadamiał sobie bardzo dobrze, gdyż miał znakomite teologiczne wykształcenie, że doskonały stan świata nie może być skuteczniejszy, ponieważ pragnienie człowieka do posiadania swoje głębokie korzenie ma w grzechu pierworodnym, w *superbia* w sensie auguścińskim. W decydującym miejscu swojego dzieła, kiedy obejmował Morus wzrokiem cały doskonały obraz, musiał dodać, że wszystko to byłoby możliwe, gdyby tylko nie było „źmii superbi”. Lecz owa żmija *superbia* istnieje — a Morus nie wie, jak ją zanegować. Nasuwa się zatem pytanie, w jakiej specyficznej sytuacji musiał się znaleźć taki człowiek, jak Morus, że nakreślił obraz doskonałej społeczności w dziejach, przy świadomości, że ten stan z powodu grzechu pierworodnego nigdy nie będzie możliwy do osiągnięcia.

Otwiera się problem szczególnej, chorobliwej duchowej konstrukcji gnostyckich myślicieli, dla której nie mamy jeszcze adekwatnej terminologii w naszych czasach. Stąd jest pożądane, żeby móc mówić o tym fenomenie, używając wyrażenia „pneumatologia”, który ukuł w tym celu Schelling. W przypadku takim jak Morusa, mówimy zatem o pneumatologicznym stanie myśliciela, który w swojej rewolucji przeciw światu, takiemu jak został stworzony przez Boga, arbitralnie odrzuca jakiś czynnik rzeczywistości, żeby stworzyć fantastyczny obraz jakiegoś nowego świata.

Jak Morus odrzucił z obrazu człowieka *superbie*, żeby stworzyć utopijny ład na gruncie tego nowego, uwolnionego przez intelektualistów od grzechu pierworodnego, tak Hobbes odrzucił inny istotny czynnik, żeby móc przeprowadzić konstrukcję swojego Lewiatana. Czynnik, który odrzucił Hobbes, to *summum bonum*, najwyższe dobro. Najpierw okoliczności sprawy: Hobbes wiedział, że działania człowieka tylko wtedy można uznać za racjonalne, kiedy są one zorientowane, ponad wszystkimi stopniami pośrednimi relacji cel — środek, na cel ostateczny, właśnie *summum bonum*. Poza tym wiedział, że *summum bonum* było podstawowym warunkiem racjonalnej etyki, podobnie jak u myślicieli scholastycznych. I dlatego stwierdził we wprowadzeniu do *Lewiatana*, że zamierza odrzucić w swojej konstrukcji społeczeństwa *summum bonum* „starych myślicieli”. Jeśli jednak nie było *summum bonum*, to zabrakło ostatecznego, ukierunkowującego na ra-

cjonalność, punktu orientacyjnego ludzkich działań. Zatem działanie mogło już tylko być rozumiane jako motywowane przez namiętności, przede wszystkim przez pasję agresji, pokonania bliźniego. „Naturalny” stan społeczeństwa musiał być pojęty jako wojna wszystkich przeciw wszystkim, jeśli ludzie w wolnej miłości swojego działania nie orientowali się na najwyższe dobro. Z wojennego, uwarunkowanego przez namiętności stanu naturalnego mogą się ludzie wydobyć przez to, że pewna namiętność, która jest silniejsza od innych, przymusi ich wolę i poskromi chęć dominacji, i skłoni do pokojowego ładu. Tą namiętnością jest dla Hobbesa lęk przed *summum malum*, lęk przed śmiercią, którą każdy może w stanie naturalnym ponieść z ręki drugiego. Jeśli ludzie nie mogą skłonić się poprzez wzajemną miłość do boskiego najwyższego dobra, aby pokojowo żyć, to muszą być przymuszeni do porządku w społeczeństwie poprzez lęk przed *summum malum* śmierci.

Motyw tej dziwacznej konstrukcji daje się u Hobbesa łatwiej rozpoznać, niż u Morusa. Autor *Lewiatana* uformował swój obraz człowieka i społeczeństwa pod naciskiem purytańskiej rewolucji. W przypadku owych purytańskich sekciarzy odkrył on, na podstawie starań o przywrócenie Królestwa Bożego, *libido dominandi* rewolucjonisty, który chciał nagiąć ludzi do swojej woli. „Duch”, którego dostrzegał u uduchowionych proroków nowego świata, nie był duchem Boga, lecz próbą zawładnięcia ludźmi. To spostrzeżenie, zupełnie właściwe w przypadku purytanów, uogólnił i *libido dominandi*, które jest oderwaniem się ludzi od własnej natury i od Boga, podniósł do istotnej cechy człowieka. Każde poruszenie Ducha było dla niego pretekstem do poruszenia się namiętności. W ogóle nie było ukierunkowania ludzkiego działania poprzez miłość na Boga, tylko motywacja poprzez immanentną w świecie wolę władzy. I te „wyniosłości”, które chciały panować i swoją wolę panowania przedstawiać jako wolę Boga, musiały zostać użyte przez Lewiatana, „Władcę nad psychami”, który je utrzymywał w szachu groźbą śmierci i przymuszał do pokojowego ładu społeczeństwa. Skutek tej hipotezy był dla Hobbesa jednakowy jak dla Morusa. Jeśli ludzie nie są zdolni, żeby swoje stosunki wzajemne w sposób wolny poprzez miłość przyporządkować do *summum bonum*, jeśli społeczeństwo w czasie wojny domowej w rzeczywistości popada w stan wojny wszystkich przeciw wszystkim, i jeśli ten stan jest rozumiany jako

„naturalny stan” człowieka, z którego nie ma żadnego wyjścia, to nadchodzi godzina myśliciela, który posiada przepis na przywrócenie porządku i zabezpieczenie wiecznego pokoju. Społeczeństwo, które nie znajduje się ani w rękach Boga, ani nie posiada samo siebie we własnych rękach, zostaje oddane w ręce gnostyckiego myśliciela. *Libido dominandi*, które Hobbes zauważył u purytanów, święci swój najwyższy triumf w konstrukcji systemu, który odmawia człowiekowi wolności i zdolności samodzielnego porządkowania własnego życia w społeczeństwie. Poprzez konstrukcję systemu stał się myśliciel jedynym wolnym, Bogiem, który przynosi wyzwolenie od zła „stanu natury”. Ta funkcja stała się u Hobbesa bardziej wyraźna, niż u Morusa, ponieważ Hobbes swoje dzieło zaleca „suwerenowi”, który mógłby je przeczytać, przemyśleć i zgodnie z nim działać. Wprawdzie Morus skonstruował swoją *Utopię*, ale ta gra humanistów, jak prawdopodobnie było, pozostała dla niego tylko grą, ponieważ był świadomy, że doskonałego społeczeństwa „nigdzie” nie było i nie będzie. Hobbes ujął swoją konstrukcję bardziej poważnie i zalecił ją mającemu władzę, który pozorną wolność ducha i jego ład powinien zdusić, ponieważ zgodnie z poglądami Hobbesa człowiek w rzeczywistości tego nie posiada.

Trzecim przypadkiem, który mamy do rozważenia, jest filozofia dziejów Hegła. Stwierdźmy przede wszystkim, że wyrażenie filozofia dziejów dla Hegłowskich spekulacji powinno być używane tylko z zastrzeżeniem. Ponieważ dzieje, które skonstruował Hegel, są nie do odnalezienia w rzeczywistości, a rzeczywistość historyczna nie zgadza się z Hegłowską konstrukcją. Harmonia pomiędzy historią a konstrukcją mogła być ustanowiona także w tym przypadku tylko poprzez odrzucenie jakiegoś istotnego składnika rzeczywistości.

Składnik rzeczywistości, który wyeliminował Hegel, to misterium dziejów, które biegną dalej w przyszłość, bez tego, czy my znamy ich koniec. Historia jako całość nie jest w całej swojej istocie przedmiotem poznania, sens całości jest niepoznawalny. Jednak Hegel mógł skonstruować sensowny zamknięty proces historii, ponieważ przyjął, że objawienie Boga jest w pełni dostrzegalne w historii. Zjawienie się Chrystusa było dla niego zasadniczym punktem w dziejach świata; w tej decydującej epoce Bóg uczynił jawnym w historii Logos, rozum. Lecz objawienie było niepełne; i Hegel uznał za zadanie człowieka, żeby dopełnić zastane niepełne Obj-

wienie poprzez to, że wydobędzie on w świadomości Logos do pełnej jasności. Podniesienie Logosu w świadomości byłoby w rzeczywistości możliwe poprzez ducha filozofii, w tym konkretnym przypadku poprzez ducha Hegla: przez środek, jakim jest Hegłowska dialektyka, dochodzi objawienie Boże w dziejach do swojej doskonałości. Obowiązywalność tej konstrukcji zależy od tego zatem, że misterium objawienia i dróg historii może zostać rozdzielone i doprowadzone do pełnej przejrzystości poprzez dialektyczne rozwinięcie. Chodzi zatem o konstrukcję, która jest blisko spokrewniona z Joachimem z Fiore. Także Joachim nie był zadowolony z augustyńskiego oczekiwania końca, on również chciał posiadać zrozumiałe sens tu i teraz w historii, ażeby ten sens uczynić zrozumiałym, musiał siebie samego ustanowić prorokiem, dla którego taki sens będzie oczywisty. W taki sam sposób Hegel identyfikował swój ludzki logos z Logosem, którym jest Chrystus, aby rozumowy proces w historii uczynić w pełni przejrzystym.

VI.

W przypadkach Morusa, Hobbesa i Hegla możemy stwierdzić, że myśliciel odrzucał jakiś istotny składnik rzeczywistości, żeby móc skonstruować obraz człowieka, społeczeństwa lub historii zgodnie z własnym życzeniem. Jeśli zatem teraz postawimy pytanie, dlaczego myśliciel konstruuje swoją wizję w sprzeczności z rzeczywistością, to możemy nie znaleźć odpowiedzi na gruncie argumentów teoretycznych, ponieważ uginamy się oczywiście tutaj do racji, w których powiązanie z rzeczywistością zostało ciężko zakłócone przez to, że istotny składnik rzeczywistości został pryncypialnie odcięty. Musimy zadać pytanie psychologiczne, i pierwsza odpowiedź zostaje wykazana już w przebiegu opisu: chęć władzy gnostyka, która chce władać światem, odnosi zwycięstwo nad pokorą nieladu przez ustrój bytów. Jednak odpowiedź nas nie zadowoli, jeśli rozważymy, że wprawdzie chęć władzy odnosi zwycięstwo ponad pokorą, lecz osiągnięcie zwycięstwa nie jest rzeczywiście przejęciem władzy. Porządek bytów pozostaje, jaki jest, niezależnie od żądzy władzy myśliciela; nie zostanie zmieniony przez to, że myśliciel stworzy program jego zmiany i wyobrazi sobie, że mógłby go urzeczywistnić. Wynik zatem nie jest panowaniem nad bytem, lecz zaspokojeniem wyobraźni.

Dlatego musimy dalej zapytać, jaki duchowy zysk myśliciela wynika z konstrukcji jego wizji i jakie zostają zaspokojone poprzez jego wizję duchowe potrzeby masowo postępujących za nim ludzi. I zysk ten wydaje znajdować się tylko, jak to wynika z przedłożonych materiałów, z bardzo silną pewnością o sensie ludzkiej egzystencji, w nowej wiedzy o przyszłości, która znajduje się przed nami, i w tworzeniu pewnej bazy dla działania ku przyszłości. Zabezpieczenia tego typu mogą być szukane, jeśli człowiek we wszystkich tych punktach czuje się niepewnie. Jeśli dalej pytamy o podstawy tej niepewności, to natykamy się na zarysy ustroju bytów i pozycje człowieka w nim, która co prawda daje powód do niepokoju — niepokoju, który prawdopodobnie jest tak trudny do zniesienia, że powinien zostać uznany za dostateczny motyw do tworzenia wyobrażonych zabezpieczeń.

Jako dominująca symbolika gnostyckich spekulacji okazuje się kompleks derywatów chrześcijańskiej idei doskonałości. Jawnie tkwi w tej idei czynnik niebezpieczeństwa, który porusza człowieka, żeby szukał mocnego gruntu dla swojej egzystencji w tym świecie. Zostanie to tutaj wykazane, jeśli wpieryw rozważymy wiarę w chrześcijańskim znaczeniu, jako źródło braku bezpieczeństwa.

Wiara jest zdefiniowana w liście do Hebrajczyków **11, 1** jako podstawa rzeczy, w które wierzymy, i dowód dla rzeczy, których nie widzimy. Jest to definicja wiary, która leży u podstaw teologicznych wywodów Tomasza. Definicja składa się z dwóch części — z pierwszej ontologicznej i drugiej, twierdzenia teoriopoznawczego. Twierdzenie ontologiczne mówi, że wiara byłaby podstawą rzeczy, w które wierzymy. W niczym innym niż wiara nie znajduje się podstawa tych rzeczy, nawet nie w jej teologicznej symbolice. Drugie twierdzenie mówi, że wiara byłaby dowodem rzeczy, których nie widzimy. Znowu dowód ten nie znajduje się w niczym innym niż właśnie w wierze. Ta nić wiary, na której wisi cała pewność odnośnie pozaświatowego boskiego bytu, jest w rzeczywistości bardzo cienka. Nic namacalnego nie jest dane człowiekowi. Podstawa i dowód niewidzialnego jest przez to niepewny, tylko (uzyskuje pewność — E. V.) przez wiarę, którą należy zachować z ogromnym trudem w duszy — przy czym nie uwzględniamy w tych rozważaniach psychologicznych kwestii łaski. Nie wszyscy ludzie są zdolni do takiego trudu duchowego; oni najczęściej

potrzebują pomocy instytucjonalnej; ale również ona nie zawsze jest wystarczająca. Stajemy przed niezwykłą sytuacją, że wiara chrześcijańska o wiele bardziej jest zagrożona, kiedy się rozszerza społecznie, kiedy wielu ludzi obejmuje poprzez instytucjonalną presję, i kiedy jaśniej zostaje wydobyta w swojej istocie. To rozszerzanie osiągnęło krytyczny punkt w masowym sukcesie społecznym w późnym średniowieczu. Chrześcijaństwo ogarnęło w rzeczywistości instytucjonalnie ludzi zachodniej społeczności; i w nowej kulturze miejskiej doprowadziło swoją istotę pod wpływem wielkich ruchów zakonnych do wysokiej jasności; i równocześnie z jego wielkością także uwidoczniła się jego słabość: wielka liczba chrześcijan, którzy nie byli wystarczająco mocni do heroicznej przygody (wiar)', stali się podatni na idee, które mogły im dać wyższy stopień pewności o sensie ich egzystencji, niż wiara. Realność bytu, jaka może być poznana z chrześcijaństwa w jego prawdzie, jest trudna do zniesienia; i ucieczka od jasno wyglądającej realności w gnostyckie konstrukcje pozostawała prawie zawsze fenomenem do dalszego rozszerzania, gdzie chrześcijaństwo przenikało cywilizację.

Pokusa upadku z nieznaną prawdą do znanej nieprawdy jest w jasności wiary chrześcijaństwa mocniejsza, niż w innych duchowych strukturach. Lecz skazy tego niezawodnego uchwycenia w rzeczywistości tak, jak wysokie wymagania w duchowym napięciu człowieka, są generalnie charakterystyczne dla doświadczeń granicznych, w których konstytuuje się wiedza człowieka o bycie transcendentnym i o źródle i sensie bytu doczesnego. Przedstawiłbym to krótko na trzech przykładach z różnych kręgów kulturowych — z judaistycznego, helleńskiego i islamskiego.

W obszarze judaistycznym wiara odpowiada na objawienie Boga. Centralne doświadczenie objawienia znajdujemy przekazane w trzecim rozdziale księgi Wyjścia, w epizodzie z krzewem gorejącym. Bóg objawia się Mojżeszowi w swojej istocie poprzez formułę: „Jestem, który jestem.” Jak formuła z listu do Hebrajczyków jest u Tomasza fundamentem dla teologii wiary, tak formuła z księgi Wyjścia jest u niego podstawą nauki o Bogu. Znowu można o tej formule powiedzieć tylko: to wszystko. W ludzkim punkcie styku świata z zaświatami nie można niczego innego doświadczyć, jak egzystencji Boga. Wszystko, co stąd wynika, należy do obszaru analogiczno-spekulatywnej rekonstrukcji i mitycznego symboli-

zowania. Także w przeżyciu objawienia Mojżesza musimy stwierdzić, że nie, od której zależy nasza wiedza o porządku bytów, ich źródle i sensie, jest bardzo cienka. Była ona w rzeczywistości tak cienka, że zerwała się i naród w całości powrócił do starych bogów kultury politeistycznej. Jeszcze więcej, prorok Jeremiasz uczynił wnikliwą uwagę, że narody w ogóle nie odpadają od swoich bogów, chociaż są oni „falszywymi bogami”, i że właśnie Izrael, który ma „prawdziwego Boga”, odpadł od niego. Ten jedyny w swoim rodzaju wypadek w ciągu dziejów narodu poświadcza w pełni najwyraźniej fenomen, który zauważyliśmy również przy okazji doświadczenia wiary, że wraz z udoskonaleniem i ujaśnieniem więzi pomiędzy człowiekiem i Bogiem wzmacnia się moment niebezpieczeństwa i potrzeba masowego ubezpieczenia się. Przykład Izraela pokazuje dalej, że to odstępstwo w żadnym wypadku nie musi osiągać tej lub innej formy gnozy; jeśli sytuacja kulturowo-historyczna masowo przeżywana pozwala, potrzeba bezpieczeństwa może się także zaspokoić w formie powrotu do ciągle żywego jeszcze politeizmu.

Wysokie wymaganie duchowej siły napięcia człowieka byłoby wyraźniejsze, poprzez symbolikę ostatecznego sądu, jak rozwija ją Platon w *Gorgias*. Przeciwno swoim sofistycznym oponentom, którzy pracowali ze świecką etyką sukcesu, ludzi władzy, utrzymywał on, że „sukces” życia leży w przybyciu zmarłych przed sędziów. Przed tymi sędziami stoi człowiek duchowo nagi, bez powłoki ciała i przebrania ziemskiego stanu, w pełnej przezroczystości. I w tym spojrzeniu na owe ostateczne przejście, *sub specie mortis*, byłoby życie w świecie do prowadzenia, nie pod podniętą żądzy władzy i zaspokojenia społecznego statusu. To, co w platońskim, jak i w każdym micie o sądzie, znajduje swój symboliczny wyraz, to doświadczenie graniczne egzaminu sumienia. Ponad normalnym egzaminem naszych działań według miary racjonalnej moralności, który nazywa się sumieniem i który my sami jako ludzie podejmujemy, zewnętrznie może być przeżycie egzaminu medytacyjnie przepracowane i powiększone o przeżycie stania na sądzie. Człowiek wie, że sumiennemu samosprawdzeniu są narzucone ograniczenia jego człowieczeństwa: intelektualna zawodność w sądzie, zasadniczo niepełne poznanie wszystkich czynników danej sytuacji i wszystkich rozgałęzionych następstw działania oraz przede wszystkim niedostateczne poznanie właściwych ostatecznych motywów, które popadają w nieświadomo-

mość. Wychodząc od tej wiedzy o ograniczeniach, które są wyznaczone samopoznaniu, może być wyobrażona w medytacyjnym eksperymencie taka sytuacja, w której człowiek nie w jakimś odpowiednim punkcie, w odpowiedniej sytuacji swojego własnego życia sam przed sobą staje do egzaminu, lecz z całością swojego życia (to spełnia się przede wszystkim w śmierci) staje przed wszechwiedzącym sędzią, przed którym nie będzie już żadnego rozważającego sprawdzania w szczegółach, żadne argumenty i żadna obrona nie są już możliwe, ponieważ wszystko, także najbardziej ostatnie i odległe, jest już znane. W tej medytacji na granicy milkną wszystkie za i przeciw i nie pozostaje nic innego niż milczenie wobec werdyktu, który człowiek przez swoje życie o sobie samym wypowiedział.

Platon przeprowadził tę medytację — chociaż nie mógłby on pisać wierszem swojego mitu o sędzię — lecz kiedy my znajdziemy się w sytuacji, w której on swojemu Sokratesowi każe opowiadać mit solistycznych oponentów, i postawimy sobie pytanie o możliwość jego oddziaływania na tę zatwardziałą, stojącą w życiu realistyczną politykę, to musimy ponownie zwątpić, że wielu weźmie go sobie do serca i pozwoli swoją egzystencję przez niego formować, jeśli oni go słuchając na chwilę w środku zostaną poruszeni. Sama medytacja, a bardziej egzystencja w jej napięciu, musi być nieznośna dla większości ludzi. W każdym razie odnajdujemy, właśnie w masowych ruchach gnostyckich, rozwinięcie pojęcia sumienia, od medytacji na granicy w przeciwnym kierunku sekularyzacji. Sumienie jest również dzisiaj jeszcze często przywoływane, szczególnie chętnie, kiedy jakieś niemoralne lub zbrodnicze działanie polityka powinno być przez to usprawiedliwione, że postępował on „według swojego sumienia” lub był świadomy „swojej odpowiedzialności”. Lecz sumienie w tych wypadkach oznacza już nie samosprawdzenie działania w racjonalnych zasadach moralności, lecz przeciwnie, odcięcie racjonalnych argumentów oraz demonicznie zatwardziały upieranie się przy działaniu, do którego pociąga żądza.

Dla zobrazowania wysokiego wymagania duchowego napięcia niech posłuży, jako zamykający przykład, islamska praktyka modlitewna, która rozwijała się od IX wieku. W jej strukturze znajduje się medytacja, która poprzedza modlitwę, następnie w medytacyjnym eksperymencie zmienia się w to, co leży u podstaw Platońskiego mitu o ostatecznym sędzię. Jeśli chcę modlić się, tak głosi reguła, to idę do miejsca, na którym chcę odmawiać

moją modlitwę. Siedzę cicho, aż będę uspokojony. Potem wstaje: *Kaaba* jest wprost przede mną, raj jest po mojej prawej stronie, piekło po lewej, a anioł śmierci stoi za mną. Zatem odmawiam moją modlitwę, jakby była moją ostatnią. I tak stoję, pomiędzy nadzieją i trwogą, i nie wiem, czy Bóg laskawie przyjął moją modlitwę, czy nie. Prawdopodobnie dla nas również ta wysoka, duchowa jasność znajduje się w powiązaniu, które czyni ją znośniejszym, z tym ani wysokim, ani szczególnym duchowym rozszerzaniem Królestwa Bożego na powszechność poprzez siłę oręża.

Gnostyckie masowe nurty naszych czasów zdradzają poprzez swoją symbolikę derywacyjny charakter swojego powiązania z chrześcijaństwem i jego przeżywaniem wiary. Problem ataku duchowego wyższego poziomu, który czynnik niebezpieczeństwa podnosi do ostatecznej jasności, wydaje się być w masywnej pewności wewnątrzświatowego spełnienia sensu generalnym problemem ludzkim. Przypadki przeżyć granicznych, w których czynnik niepewności systemu bytów staje się wyraźny, zostały wybrane z czterech różnych kręgów kulturowych, żeby pokazać, że chodzi o typiczny fenomen. Doświadczalnie przyczynią się te uwagi, prawdopodobnie niektóre, do poznania społecznych procesów w różnych cywilizacjach. Teoretycznie udało się ten fenomen, aż do bytowych korzeni, ponownie prześledzić i przenieść w ontologiczne pojęcia typów. A to jest zadanie nauki.

tłum. ks. Jacek Świątek