

Marta Zimniak-Hałajko
Jurij Hałajko

Przygody gnozy według Erika Voegelina

Kłopoty z gnozą

Wydawałoby się, że zdefiniowanie gnozy nie powinno nastęrczać większych trudności. Gnoza – pisze Hans Jonas¹ – jest wiedzą o transcendentnym Bogu, porządku świata i zbawieniu człowieka. Istotę gnozy stanowi specyfika owej wiedzy, osiąganey poprzez wtajemniczenie lub wewnętrzną iluminację. Wiedza tego rodzaju dzieli ludzi: elita, która poznała prawdę, ma zupełnie inny status niż pozostali – nieświadomi. Sama wiedza bowiem – jako uczestnictwo w boskiej egzystencji – stanowi zbawienie. Jak zauważa Jonas:

zajmująca się tajnikami zbawienia *wiedza* nie jest po prostu teoretyczną informacją na temat rzeczy pewnego rodzaju, lecz jako modyfikacja ludzkiej kondycji ma sama za zadanie wspomagać w doprowadzeniu do zbawienia. Tak więc gnostycka *wiedza* posiada aspekt wybitnie praktyczny².

Człowiek – wybrany – przypomina sobie o swoim boskim pochodzeniu i związanej z nim mocy, uświadamia sobie źródła swej obcości w świecie, będącym wszak nieudanym tworem złego Demiurga. Pogarda dla świata (skutkująca w gnostyckim stylu życia ascezą bądź – rzadziej – libertynizmem) decyduje o charakterze gnostyckiej koncepcji zbawienia – wyzwolenia od rzeczywistości poprzez uwolnienie konstytuującego ludzką istotę „boskiego światła” lub poprzez osiągnięcie wewnętrznej wolności dzięki samej wiedzy.

Właśnie stosunek do świata wydaje się stanowić podstawę dokonanego przez Jonasa porównania gnozy do egzystencjalizmu i nihilizmu, koncepcji egzystencji zakładających istnienie nieprzekraczalnej przepaści między człowiekiem a światem.

Z przyjęciem dystynkcji kongresu w Messynie kwesta definicji gnozy komplikuje się. O ile bowiem termin gnostycyzm zarezerwowany zostaje dla określa-

¹ H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994.

² Tamże, s. 51.

nia formacji religijnych powstałych w II i III wieku po Chrystusie, o tyle pojęcia gnoza używa się do opisu zjawisk ogólnoreligijnych. Tak szeroko rozumianej gnozy szukać można wszędzie. Jerzy Prokopiuk dostrzega obecność myśli gnostycznej w każdym okresie historycznym, w zjawiskach takich jak szamanizm, okultyzm, magia, alchemia, manicheizm, kataryzm, różokrzyż, antropozofia, religie Wschodu czy filozofia Junga. Gnoza jako objawienie jest według Prokopiuka „istotą, rdzeniem i źródłem każdej religii”³. Ciekawe, że zarówno Prokopiuk, jak i inni badacze podkreślają obecność wątków gnostycznych w ideologicznie wrogim gnozie chrześcijaństwie. Często wskazuje się tu na naukę Jana Ewangelisty i Pawła z Tarsu, mistykę chrześcijańską (schemat wstępowania duszy po kolejnych szczeblach iluminacji jako model przeżyć religijnych) czy myśl św. Augustyna, który – na sposób manichejski – podzielił świat na wrogie państwa Boga i Szatana. Chrześcijańska pogarda dla ciała i świata doczesnego, koncepcja dualnej natury Chrystusa pokrewne są wyobrażeniom gnostyków. Jak zauważa Kurt Rudolph⁴, pojawiający się w refleksji chrześcijańskiej konflikt między wiarą a wiedzą nie zostaje rozstrzygnięty od razu; dopiero później wiedza wpisana zostaje do katalogu win. Walka z gnostyczną herezją zmusiła Kościół do sformułowania dogmatyki.

Gnoza jak cień towarzyszyła Kościołowi – pisze Rudolph – nigdy nie mógł on nad nią całkowicie zapanować, bo zbyt wielki był wpływ, który wywarła nań myśl gnostyków; dzięki swej wspólnej historii gnoza i Kościół pozostawali dwojgiem – wrogiego – rodzeństwa⁵.

Jak się okazuje, z badaniem gnozy wiążą się też silne – i różnorodne – emocje. Jerzy Prokopiuk, od razu na wstępie cytowanych tu rozważań, deklaruje się jako gnostyk i apologetyk gnozy:

Niech więc będzie jasne od samego początku: Ja, piszący te słowa – przeciwko wszelkiej ortodoksji – uważam się za heretyka i gnostyka – i szczerzę się tym, że nim jestem. Jakże bowiem nie być dumnym, jeśli należy się do – niewielkiej, przyznaję – grupy ludzi, która nazwę swoją bierze od umiłowania wolności i poznania? *Heretyk* bowiem to człowiek, który żąda dla siebie prawa wyboru, tak jak *gnostyk* jest człowiekiem, który nie negując znaczenia wiary, przede wszystkim pragnie poznania *istoty rzeczy*⁶.

Tylko wielcy tworzyli herezję – powtarza Prokopiuk za Augustynem. Zadawanie fundamentalnych pytań – kim jesteśmy, dokąd zmierzamy i skąd pojawiała się w świecie zło – jest suwerennym prawem człowieka cierpiącego. Różnica między gnostykami a ich prześladowcami tkwi według Prokopiuka w dyspozycjach psychologicznych i poznawczych; nie trzeba chyba dodawać, iż w ujęciu tego bada-

³ J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*, w: „Literatura na Świecie” nr 12, 1987, s. 4.

⁴ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995.

⁵ Tamże, s. 321.

⁶ J. Prokopiuk, dz. cyt., s. 3.

cza obrońcy prawowierności będą niewrażliwymi katami, gnostycy zaś – łagodnymi z usposobienia ofiarami. Zakończeniem pochwały gnostycyzmu w wydaniu Prokopiuka są wizje zrodzone z tęsknot i marzeń. Gdyby dominującą siłą duchową minionych wieków stał się gnostycyzm, cywilizacja dnia dzisiejszego byłaby, jak sądzi Prokopiuk, „tolerancyjna, spirytualistyczna, pluralistyczna, oparta na Miłości, estetyczna, ireniczna i – w dobrym rozumieniu tego słowa – magiczna”⁷.

Zupełnie odmiennym emocjom w swej refleksji nad gnozą daje wyraz Eric Voegelin. W jego koncepcji to właśnie gnoza odpowiedzialna jest za kataklizmy nowożytnego świata. Jak sądzi Voegelin, myśl gnostycka nie sytuuje się wcale na marginesie życia społecznego, lecz wraz z reformacją wtargnęła w obręb zachodnich instytucji i zawładnęła nimi. Skażona gnozą cywilizacja zmierza ku zagładzie. Gnoza w ujęciu Voegelina nie jest już zjawiskiem wyłącznie religijnym. Oznacza każdą ideologię uznaną za wiedzę pewną i będącą podstawą „zbawczych” działań. Poczucie alienacji w teraźniejszym świecie i pragnienie, by się od niego uwolnić, prowadzą do próby transformacji człowieka lub świata. W zależności od tego, czy mamy do czynienia z kontemplacyjnym czy z aktywistycznym rodzajem gnozy, obszarem ludzkich działań zbawczych jest dziedzina wyobraźni bądź też realna rzeczywistość, poddana próbom technicznych manipulacji⁸.

Mamy więc tu do czynienia z istotną transfiguracją – pogarda dla świata i pragnienie ucieczki zeń zamieniają się w akceptację rzeczywistości jako pola zbawczej działalności człowieka. Ta właśnie transfiguracja, zapoczątkowana przez średniowieczne herezje (zwłaszcza koncepcję Joachima z Fiore), zyskała wsparcie w renesansowym kulcie rozumu i wraz z reformacją wyraz swój znalazła w idei politycznego działania. Istotny – zwrotny być może – moment dziejów stanowi tu dla Voegelina angielska rewolucja purytańska, która posłużyła się wizją raju jako narzędziem propagandy politycznej, przedstawiając prawdę rewolucji jako prawdę objawioną – jedyną i niepodważalną zarazem.

Ciąg stopniowych przekształceń łączy średniowieczny gnostycyzm z jego współczesnymi odmianami – pisze Voegelin. Przekształcenia te są stopniowe i trudno jest rozstrzygnąć, czy współczesne formy gnostyckie uznać należy za przynależne do chrześcijaństwa, ponieważ są one zrozumiałe jako następstwo chrześcijańskich herezji wieków średnich, czy też należałoby powiedzieć, że średniowieczna gnoza jest antychrześcijańska, bowiem w niej tkwi źródło współczesnego antychrześcijaństwa. Najlepiej jest odrzucić tego rodzaju pytania, pozostając przy stwierdzeniu, że o istocie nowożytności stanowi rozwój gnostycyzmu⁹.

Unikanie odpowiedzi na pytanie o związki gnozy z chrześcijaństwem jest w tym przypadku istotne. Voegelin zakłada, że gnoza jest w swej istocie anty-

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, s. 37.

⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 119.

chrześcijańska, ponieważ rozwiązania problemów współczesności będzie szukać właśnie w powrocie do chrześcijańskiej koncepcji wiary – odrzucającej wiedzę pewną, bazującą na nadziei.

Tymczasem definicję gnozy proponowaną przez Voegelina można chyba uznać za najszerszą z dotychczas stworzonych. Gnoza jest tu formą świadomości, poszukiwaniem pewności, teorią, ideologią. Gnostyczne będzie oświecenie i pozytywizm (a nawet ideologia liberalizmu), gnozą będzie nauka w ogóle, a poszczególne dziedziny wiedzy będą miały własne koncepcje zbawienia.

Kłopoty z prawdą

Filozofia gnozy – tematu centralnego rozważań Voegelina, zawartych w wielu tomach dzieł – będzie więc zarazem filozofią historii i polityki, opisem dziejów ducha¹⁰ i teorią świadomości¹¹.

Rdzeniem filozofii politycznej Voegelina jest zasadniczo teoria świadomości: w swych rozważaniach koncentruje się on na formach symbolicznych, przez jakie świadomość manifestuje swój związek z empirycznym (historycznym) doświadczeniem, lub też takich formach, przez które temu doświadczeniu przeczy albo je unieważnia. Zwłaszcza te ostatnie symbolizacje – fałszywe, gnostyczne i niebezpieczne – będą go interesować. By uświadomić nam, jak w istocie działa gnoza, Voegelin wprowadza i drobiazgowo (na przykładach historycznych) wyjaśnia szereg pojęć mających opisywać społeczne mechanizmy poznawcze i kulturotwórcze.

Ludzkie społeczeństwo – pisze Voegelin – to mały świat, kosmion, stale rozświetlany od środka tworzonymi przez ludzi znaczeniami. Są one warunkiem i sposobem jego samorealizacji. Społeczeństwo rozświetlane jest więc przez symbole i to o różnych stopniach złożoności – od rytuału, poprzez mit, do teorii¹².

Jak wiadomo, symbolizm jest konstytutywny dla kulturowej tożsamości społeczeństwa, a rzeczywistość poznawana jest wyłącznie przez oferowane nam przez kulturę intelektualne konstrukty; wydaje się więc, że Voegelin nawiązuje tu tylko do powszechnie raczej uznawanych symbolicznych koncepcji kultury i nie mówi niczego, czego by przed nim nie twierdzili na przykład Jung, Cassirer, Barthes czy Berger i Luckmann. Jest tak jednak tylko pozornie. Voegelin określa bowiem warunki prawidłowego rozświetlania się kosmionu – otwarcie na tajemnicę ludzkiej egzystencji, na doświadczenie transcendencji oraz – o dziwo i niesprecznie

¹⁰ Por. P. Śpiewak, *Eric Voegelin – filozof i historyk duszy otwartej*, w: Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.

¹¹ Por. K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, s. 65.

¹² E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 37.

– kierowanie się zdrowym rozsądkiem i zwrot ku empirii (cokolwiek owo doświadczenie empiryczne na gruncie społecznym miałoby znaczyć)¹³.

Teoria nie jest po prostu jakąś opinią o ludzkiej egzystencji w społeczeństwie. Należałoby powiedzieć, że jest to próba oznaczenia sensu życia w wyniku analizy treści określonego zespołu doświadczeń. Jej argumentacja nie jest arbitralna, ale jej ważność wyrasta z tych doświadczeń, do których musi się stale odwoływać, by poddać je empirycznej kontroli¹⁴.

Dlatego też, choć „symbole, przez które społeczeństwo interpretuje sens swego istnienia, uważa się za prawdziwe”¹⁵, to wcale nie muszą być one prawdziwe. Symbole, „za pomocą których społeczeństwa polityczne widzą siebie jako reprezentantów prawdy transcendentalnej”¹⁶, wcale nie muszą być tej prawdy wyrazem. Jest to jednak oczywiście ideał, ku któremu należałoby dążyć (Voegelin nie wskazuje którędy – poza enigmatycznymi wskazówkami, by dostosować społeczeństwo do realiów tak, by odzwierciedlało prawdę porządku w swych praktykach i instytucjach¹⁷).

Tymczasem plagą współczesności są zdeformowane symbolizacje, będące owocem rozerwania związku między symbolami a doświadczeniem. Proces abstrahowania od doświadczenia będącego genezą symbolu uwypukla jego znaczenie (jest to znany mechanizm poznawczy opisany przez Maksa Webera jako typ idealny); według Voegelina powstała w ten sposób wtórna realność zakrywa realność życia codziennego, a tym dezorientuje człowieka i społeczeństwo¹⁸. Owe zdeformowane symbole definiowane są jako dogmaty i broniące przed kompromitacją poprzez atak na doświadczenie¹⁹. Jak to trafnie określa Śpiewak²⁰, praktyka taka jest oderwaniem od życia *między* i zamknięciem na głos *spoza*, a więc odejściem od poznania typu antropologicznego na rzecz życia wewnątrz „ideologii”, co według Voegelina stanowi rebelię przeciw Bogu i człowiekowi.

Stąd też bierze się nieufność Voegelina wobec zamkniętych, samoizolujących się systemów filozoficznych; nie wszystko bowiem może być skonceptualizowane²¹. Filozofia powinna być zawsze filozofią praktyczną i stawiać sobie za zada-

¹³ Por. J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, University of Missouri Press, Columbia and London 1995, s. 207.

¹⁴ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 59.

¹⁵ Tamże, s. 58.

¹⁶ Tamże, s. 15.

¹⁷ Por. J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, University of Missouri Press, Columbia and London 1995, s. 178.

¹⁸ Por. K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, s. 35.

¹⁹ Tamże, s. 155.

²⁰ P. Śpiewak, dz. cyt.

²¹ K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, s. 110.

nie przekształcenie charakteru wiedzy, która animuje społeczne działania²². Filozof winien być obserwatorem uczestniczącym egzystencji, trzymającym rękę na pulsie społecznego doświadczenia²³.

W historycznej rzeczywistości prawda filozofii jest egzegezą doświadczenia – pisze Paweł Śpiewak. – Albo, mówiąc jeszcze inaczej, refleksyjnym doświadczeniem uczestnictwa człowieka w strukturze bytu²⁴.

Rolą filozofa jest raczej ostrzeżenie niż wyjaśnianie, jak się rzeczy mają, ponieważ w koncepcji Voegelina to właśnie filozofia – na równi z chrześcijaństwem – wyznaczać ma granice ludzkiej wielkości.

Istota historii polega na tych doświadczeniach, przez które człowiek uzyskuje zrozumienie swojego człowieczeństwa i razem z nim zrozumienie swoich ograniczeń²⁵.

Lepiej więc za Koheletem wyznać, iż wszystko ma swój kres, a „tajemnicy dziania się nie sposób przeniknąć”²⁶. Historia jest dla Voegelina objawiającą się stopniowo tajemnicą, która nie może być opowiedziana od początku do szczęśliwego bądź nieszczęśliwego końca²⁷. Można więc szukać znaczenia w historii, rozpatrując ją jako historię symbolizacji będącą historią poszukiwań zrozumienia odwiecznych ludzkich dylematów, nie można jednak szukać znaczenia samej historii²⁸.

Pytanie o *eidos* historii pojawia się dopiero wtedy, gdy immanentyzacji ulega chrześcijańska koncepcja transcendentnego spełnienia – mówi Voegelin. – Sam ten zabieg (immanentnej hipostazy eschatonu) jest teoretycznie błędny. Rzeczy nie są rzeczami ani nie posiadają swej istoty mocą arbitralnych decyzji. Tok dziejów jako całości nie jest przedmiotem doświadczenia. Historia nie posiada swego *eidos*, albowiem jej rozwój i trwanie rozciąga się w nieznaną przyszłość. Żłudne jest przeto twierdzenie, że historia ma swój sens; ów żłudny *eidos* powstaje w ten sposób, że symbole wiary traktuje się tak, jakby były stwierdzeniami odnoszącymi się do przedmiotów immanentnie doświadczalnych²⁹.

Człowiek jednak, chcąc przezwyciężyć niepokój i niepewność, pragnie zastąpić wiarę solidniejszym uczestnictwem w boskości. Nadawanie historii sensu

²² J. Ranieri, *Eric Voegelin and the Good Society*, University of Missouri 1995, s. 195.

²³ J. Gebhardt, w: Voegelin E., *Order and History*, t. 5 *In Search of Order*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1987, s. 115.

²⁴ P. Śpiewak, wyd. cyt., s. 6.

²⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 79.

²⁶ Tamże, s. 153.

²⁷ E. Voegelin, *Order and History*, T. 4 *The Ecumenic Age*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, s. 6.

²⁸ K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University 1990, s. 88, 135. Por. też T. Hollweck, P. Caringella, w: E. Voegelin, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990.

²⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 114.

eschatologicznego spełnienia równa się jej przeobcowieniu; transcendentny Bóg staje się projekcją tego, co w człowieku najlepsze; stąd już tylko krok do powstania koncepcji samozbawiającego się (poprzez właściwą wiedzę) nadczłowieka; koncepcje takie znajduje Voegelin w filozofii Feuerbacha i Marksa. Przeobcowienie staje się zdaniem Voegelina szczególnie radykalne w okresie sekularyzacji; wtedy też fałsz gnozy na dobre przesłaniać zaczyna prawdę rzeczywistości³⁰.

Jak więc widać, na Piłatowe pytanie „coż to jest prawda?” Voegelin odpowiedziałby inaczej niż Gadamer. Otwarcie Voegelina nie jest bowiem otwartością na dziejowość i komunikację; jest otwartością na transcendencję, założeniem, iż prawda – choć niepoznawalna – jest jedna: transcendentna i empiryczna zarazem. Choć więc Voegelin nie ośmiela się twierdzić, co w istocie jest prawdą, może jednak, przy założeniu, że prawda o rzeczywistości istnieje, wskazać z całą pewnością i iście gnostyckim przekonaniem o słuszności – co prawdą nie jest.

Zbawienie jako kwestia polityczna

Politykę rozumie Voegelin jako uniwersalną formę działania społecznego; w tym też sensie teoria polityki musi być zarazem teorią historii, a gnoza aktywna – niezależnie od postaci, jaką przybierze – przejawiać się będzie jako działanie typu politycznego.

Rozrost ducha angażuje szereg ludzkich zdolności i zależnie od tego, która z nich zostaje użyta do opanowania Boga, rozróżniamy kilka typów gnostyckich spekulacji – twierdzi Voegelin. – Możemy mówić o gnozie intelektualnej, która przyjmuje postać spekulatywnych rozważań nad tajemnicą stworzenia i istnienia, jak to ma na przykład miejsce w kontemplatywnych gnozach Hegla i Schellinga. Istnieje gnoza emocjonalna, w której następuje wchłonięcie przez ludzką duszę boskiej substancji. Przykładem tu być mogą parakletyczni przywódcy sekt. Wreszcie gnoza wolicjonalna, przyjmująca postać aktywnego zbawienia społeczeństwa i człowieka, jak to się dzieje u Comte’a, Marksa i Hitlera³¹.

Wszystkie wymienione typy gnozy przełożyć można na reguły politycznej gry.

Trzy możliwe warianty immanentyzacji – teleologiczny, aksjologiczny i aktywistyczny – tworzą nie tylko trzy odmiany gnostycyzmu, ale związane są ze sobą dynamicznie. – Z każdym porywem gnostyckiego ruchu odmiany progresywistyczne i utopijne będą tworzyły prawicę, uznając, że stan ostatecznej doskonałości wymaga stopniowych zmian i kompromisów, podczas gdy aktywiści są lewicą, podejmując zdecydowane działania na rzecz pełnej realizacji doskonałego królestwa. Przynależność do prawicy czy lewicy zależeć będzie po części od cech charakteru, temperamentu, konsekwencji, zapału, a w znacznej mierze także od stosunku do cywilizacyjnego środowiska, w którym dokonuje się rewolucja gnostycka. [...] Z każdą falą rewolucyjną gnostycyzm przesuwają się od prawicy do lewicy³².

³⁰ Tamże, s. 115.

³¹ Tamże, s. 117.

³² Tamże, s. 159.

Każdy projekt naprawy społecznej wydaje się więc Voegelinowi niebezpieczny z racji swej prometejskiej, gnostycznej natury. Absolutyzacja immanentnego, unieważnienie niezbędnej człowiekowi transcendencji jest odwróceniem chrześcijańskiego porządku świata³³. Chrześcijaństwo odbóstwiało wszak ziemską sferę władania, a Augustyńskie państwo Boże usytuowane było poza tym światem.

Gnostycka spekulacja przezwycięża niepewność wiary, wyposażając człowieka i jego wewnątrzświatowe działania w sens eschatologicznego spełnienia. W tej mierze, w jakiej immanentyzacja ugruntowuje się w ludzkim doświadczeniu, cywilizacyjna aktywność staje się mistycznym dziełem samozbawienia. Duchowa moc duszy, która w chrześcijaństwie oddana była uświęcaniu życia, teraz może zwrócić się ku czemuś, co atrakcyjne i namacalne, a nade wszystko, co ułatwia stworzenie ziemskiego ładu. [...] Celem gnostycznych rewolucji jest zmiana natury człowieka i ustanowienie przeobrażonego społeczeństwa. Program ten, realizowany w historycznej rzeczywistości, w sposób nieuchronny prowadzi gnostyków do zawierania kompromisu z rzeczywistością, by zinstytucjonalizować ich częściowy bądź pełny sukces. To, co uda im się osiągnąć, nie będzie odpowiadać ich symbolice³⁴.

By poznać czysty typ gnostycznego myślenia, należy więc raczej przyglądać się gnostyckim projektom lepszego świata i strategiom ich politycznych działań niż efektom, które udało im się osiągnąć. Jednak – paradoksalnie – to właśnie owe efekty najbardziej przerażają Voegelina. „Wyposażenie w sens zbawienia uczyniło z rozwoju Zachodu apokalipsę cywilizacji – pisze Voegelin. [...] Ceną postępu jest śmierć ducha”³⁵.

Gnostycyzm jako idea polityczna, zdaniem Voegelina, nieuchronnie prowadzi do wojny i rządów totalitarnych:

Totalitaryzm należy rozumieć jako ostatni etap tej gnostycznej wyprawy w poszukiwaniu teologii obywatelskiej. [...] Totalizm, definiowany jako egzystencjalne rządy gnostycznych aktywistów, jest końcową formą progresywnistycznej cywilizacji³⁶. [...] Polityka gnostycka ma charakter autodestrukcyjny w tym sensie, że środki użyte do ustanowienia pokoju rozbudzają te niepokoje, które prowadzą do wojny³⁷.

Bezkompromisowość i zjednoczenie przeciw wyimaginowanym siłom zła zrodziło model wojen światowych. Przy czym każdy rodzaj działania wydaje się tutaj usprawiedliwiony; gnoza daje bowiem poczucie wyższości i wolności od świata, a tym samym zwalnia od wszelkiej odpowiedzialności – gdyż winny jest zawsze zły świat, nie zaś ten, co próbuje go naprawić³⁸.

³³ K. Keulman, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, s. 18.

³⁴ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 121, 139.

³⁵ Tamże, s. 122, 123.

³⁶ Tamże, s. 150.

³⁷ Tamże, s. 156.

³⁸ E. Voegelin, *Order and History*, t. 4 *The Ecumenic Age*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, s. 28.

Zagrożenie gnostyckie nie wyczerpało się w totalitaryzmie i Voegelin – zgodnie ze swym rozumieniem roli filozofa – ostrzega:

nowożytny gnostycyzm nie wyczerpał swoich możliwości. Przeciwnie, w postaci marksizmu rozszerza się na Azję, jako progresywizm, pozytywizm i scjentyzm przenika do innych regionów, głosząc hasła rozwoju krajów zacofanych i ich okcydentalizacji³⁹.

Choć – jak pamiętamy – Voegelin zapewnia, iż tworzenie całościowych modeli historii mija się z celem i jest w swej istocie gnostyckim fałszowaniem rzeczywistości, sam oferuje nam taki model. Cykl cywilizacyjny według niego apogeum swe osiąga wraz z Chrystusem, nasza zaś era jest okresem recesji. „Proces powolnego rozkładu cywilizacji zachodniej ciągnie się już ponad tysiąc lat”⁴⁰ – twierdzi Voegelin. Nie opowiada wprawdzie historii do jej nieszczęśliwego końca, uważa jednak, że taki koniec jest możliwy, jeżeli siły gnostyckie – a więc owa „hybris samoubóstwienia i samoobdarowania łaską”⁴¹ – nie zostaną w naszej kulturze przewyciężone⁴².

To, co musi zostać przewyciężone, to zespół politycznych symboli stworzonych po raz pierwszy przez Joachima z Fiore, które „do dziś wyznaczają sposoby samointerpretacji współczesnych społeczeństw politycznych”⁴³. Pierwszym symbolem jest symbol trzech epok i Trzeciego Królestwa, będącego ukonstytuowaniem ziemskiego raju. Voegelin widzi jego obecność w filozofii Hegla i Marksa; wydaje się, że dziś można by ten inwentarz „trynitarnych” myślicieli znacznie rozszerzyć. Trzecia fala Tofflera czy ponowoczesność Baumana to jednak konstrukty myślowe ideologów wolności, którzy chyba niewiele mają wspólnego z gnostyckim stylem myślenia. Jeśliby zaś określić ich jako gnostyków (na przykład na podstawie ich przekonania, że ludzkimi siłami można stworzyć lepszy świat), trudno byłoby chyba wskazać zagrożenia, których źródłem mogłaby być ich intelektualna spekulacja. Innym symbolem wprawdzie, który przesłania nam prawdę rzeczywistości, jest prorok nowej epoki, a więc w dzisiejszym wydaniu – gnostycki intelektualista. Trzeci symbol to symbol wodza (w innej wersji – idea nadczłowieka), który wyczerpał się chyba z upadkiem wielkich totalitaryzmów. Znaczną trwałość wykazuje natomiast symbol braterstwa autonomicznych osób, określony przez Voegelina jako „wizja wspólnoty doskonałych, którzy mogą żyć ze sobą wolni od instytucjonalnych autorytetów”. Jak przyznaje sam Voegelin, koncepcja ta „w postaci zsekularyzowanej stała się niezbywalną częścią demokratycznej wiary”⁴⁴.

³⁹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 151.

⁴⁰ Tamże, s. 169.

⁴¹ E. Voegelin, *Lud Boży*, Kraków 1994, s. 120.

⁴² E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 151.

⁴³ Tamże, s. 160.

⁴⁴ Tamże, s. 108.

Czy więc faktycznie wszystkie te symbole konstytuujące (według Voegelina) reprezentację polityczną społeczeństw Zachodu rzeczywiście wymagają zwyciężenia? Czy wszelkie projekty ulepszenia świata kończyć się muszą katastrofą? Czy też może totalitarne doświadczenie, którego był uczestnikiem, i symbolizacje tegoż doświadczenia przesłoniły Voegelinowi prawdę rzeczywistości?

Zbawienie od gnozy

W toku radykalnej immanentyzacji świat snu i świat realny uległy terminologicznemu zamieszaniu. Świat rzeczywisty został zastąpiony przez przeobrażony świat snu, przy czym jego mieszkańcy przejęli język rzeczywistości, zmieniając jego sens tak, jakby sen był rzeczywistością [...] – ubolewa Voegelin. – Utożsamienie snu z rzeczywistością doprowadziło do skutków dziwnych, acz mało zaskakujących. [...] Trudności będą pokonywane za pomocą magicznych operacji w świecie snu, takich jak: potępienie przeciwnika za niemoralność, deklaracja własnych intencji, odwołanie się do opinii ludzkości, nazwanie wroga agresorem, zakazanie wojen, podjęcie propagandy na rzecz pokoju światowego czy światowego rządu i tak dalej. Tego rodzaju intelektualne i moralne zepsucie sprawia, że społeczeństwa zaczyna ogarniać niesamowita, upiorna aura szpitala dla obłąkanych, czego doświadczamy obecnie w czasach kryzysu Zachodu⁴⁵.

Cytat ten zdaje się być rozrachunkiem z nadużyciami politycznego dyskursu (być może z komunizmem), jednakże w oderwaniu od historycznego konkretna konstatacja Voegelina brzmią dość dziwnie. Cóż bowiem złego jest w propagandzie na rzecz pokoju światowego czy postulatach utworzenia światowego rządu? Chciałoby się powiedzieć, iż wartościowania w tym przypadku zależą od kontekstu. Voegelin próbuje zaś uogólnić historyczne doświadczenia i wnioski z nich płynące podnieść do rangi filozoficznego systemu; usiłuje odkryć przed nami logikę dziejów (gnostycką prawdę!) i przestrzec przed cywilizacyjnymi zagrożeniami, zanim będzie za późno. Swymi rozważaniami daje jednak wyłącznie świadectwo własnych obaw, by nie powtórzył się dziejowy kataklizm, jakiego przyszło mu być świadkiem. Nazywa gnozą wszystko, co mogłoby stać się projektem ulepszenia świata, a w związku z tym potencjalnym zagrożeniem. Głosi wprawdzie apokaliipsę zamiast postępu, jednak styl myślenia pozostaje ten sam – według definicji samego Voegelina – gnostycki. Z ideowymi przeciwnikami rozprawia się Voegelin w stylu „gnostyckiej” walki z błędem. Twierdzi oto na przykład, iż zagrożenie komunistyczne oraz „intelektualny i moralny paraliż zachodnich społeczeństw” trwać będą dopóty, dopóki „lekceważenie dla rzeczywistości, niezajomość faktów, błędne teorie i fałszowanie historii, nieodpowiedzialne opinie tworzone w oparciu o szczere przekonania, filozoficzny analfabetyzm, duchowa tępota i agnostyczne myślenie będą uważane za cnoty, których posiadanie otwiera drogę do

⁴⁵ Tamże, s. 154, 155.

kariery”⁴⁶. Ponieważ w swym – bardzo emocjonalnym – ataku Voegelin nie jest zbyt precyzyjny, nie wiemy dokładnie, czego dziś powinniśmy się obawiać.

Wydaje się bowiem, że impet gnostycki, zamiast nasilać się – jak skłonny byłby to widzieć Voegelin – raczej słabnie. Można raczej powiedzieć, że gnoza przydarza się dziejom, powstaje na ich marginesie i sprawdza się jako postulat, a jej skuteczność wyczerpuje się w sferze imaginatywnej. Dzisiejsze sekty nie głoszą poważnie skrajnych ideologii, pragną przekształcać świat głównie przez przemianę osobowości człowieka i szybko zawierają rozsądny kompromis z rzeczywistością; nie mają charakteru apokaliptycznego, nie wierzą w nagłą przemianę swego ziemskiego losu, a przejście między doczesnością a lepszą przyszłością ma dla nich zazwyczaj charakter procesualny. Skrajne ruchy polityczne – zwłaszcza lewicowe – funkcjonują jako ugrupowania alternatywne i koncentrują się głównie na stylu życia, dla którego ideologia stanowi jedynie legitymizację. Gnostyckich intelektualistów – o ile przyjmujemy, że tacy istnieją – czytają dziś raczej inni intelektualiści, nie politycy; wszystko więc pozostaje w zamkniętym obiegu uniwersyteckich symboli.

Być może logika rozwoju gnozy prowadzi do przemiany jej charakteru i skutków, jak to się już raz, według Voegelina, stało – ucieczka od świata przerodziła się w aktywizm politycznych działań. Być może mamy teraz do czynienia z innego rodzaju gnozą, której oblicze nie jest już tak straszne; tę samą ideę można przecież wyposażyć w różne sensy i użyć jej do różnych celów.

Wydaje się, że to, co Voegelin nazywa gnozą, można by było równie dobrze określić jako utopię: wiedzę, będącą projektem lepszego świata. Utopia zaś zawsze balansuje między szansą a zagrożeniem – może być siłą kulturotwórczą, lecz niekiedy przeradza się w totalitarny projekt. Myślenie utopijne jest w kulturze wszechobecne. Jak twierdzi Rorty, „wszystkie dziedziny kultury są częścią tego samego przedsięwzięcia uczynienia życia lepszym”⁴⁷. Wydaje się, że to właśnie podstawowe pragnienie – uczynienia życia lepszym – dzieli z gnostykami, utopistami i pragmatystami sam Eric Voegelin. *Nową naukę polityki* kończy – dość niespodziewane – wyznanie wiary w prawdę demokracji:

W tej sytuacji, gdy demokracje amerykańska i angielska poprzez swoje instytucje najpełniej wyrażają prawdę duszy, a jednocześnie na poziomie egzystencjalnym są najpotężniejszymi mocarstwami, istnieje promyk nadziei. Potrzebny jest jednak olbrzymi wysiłek, by ten promyk rozwinął się w płomień, by ograniczyć gnostycką chorobę i odbudować siły cywilizacyjne. Na razie ich los nie uległ jeszcze rozstrzygnięciu⁴⁸.

Tym samym Voegelin przyznaje, że człowiek nie może żyć w niepewności i bez projektu; nie ma też nic przeciwko temu, by gnoza tworzyła zachodnią teo-

⁴⁶ Tamże, s. 161.

⁴⁷ J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 60.

⁴⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 170.

logię obywatelską. Nie polemizowałby też zapewne z Fukuyamą, który demokrację opisuje w religijnych kategoriach raju i ziemi obiecanej, iście po gnostycku twierdząc, iż będzie ona „ostatnią fazą ideologicznej ewolucji ludzkości”⁴⁹.

Bibliografia

- Fukuyama F., *Koniec historii*, Poznań 1996.
- Habermas J., Rorty R., Kołakowski L., *Stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Warszawa 1996.
- Jonas H., *Religia gnozy*, Kraków 1994.
- Keulman K., *The Balance of Consciousness. Eric Voeglin's Political Theory*, University Park and London 1990.
- Prokopiuk J., *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*, w: „Literatura na Świecie” nr 12, 1987.
- Ranieri J., *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia and London 1995.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995.
- Voegelin E., *Lud Boży*, Kraków 1994.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.
- Voegelin E., *Order and History*, t. 4 *The Ecumenic Age*, Baton Rouge and London 1990.
- Voegelin E., *Order and History*, t. 5 *In Search of Order*, Baton Rouge and London 1987.

The Vicissitudes of the Gnosis according to Erik Voegelin

The article presents a conception of gnosis that plays an important role in social, political and cultural philosophy of Eric Voegelin, who interprets gnosis very broadly as every form of unquestionable knowledge that strives to improve human condition. Obviously most religions turn out to be gnosis under this definition. Voeglin speaks critically of gnosis as in his opinion it leads to a deification of the world, to the conception of a supernatural human being and to totalitarian social organization. The authors try to identify consequences of these assumptions. They point out that all forms of utopia must be defined as gnosis, and all forms of clearly defined but poorly implemented systems become gnosis, too, for instance democracy. They conclude by saying that the style of reasoning that is typical to gnostic intellectuals has been unwittingly adopted by Voegelin, and that makes his claims less convincing.

⁴⁹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996, s. 9.