

staje się wówczas sposobem urzeczywistniania za pomocą doraźnych i materialnych środków pewnego kosmicznego planu, którego celem jest zbawienie człowieka rozumiane zazwyczaj nie w kategoriach pozawiatowych, nadnaturalnych, lecz niejako „naturalnie”, czy wręcz naturalistycznie - jako budowa ziemskiego raju. W takiej perspektywie zwykłe, codzienne zdarzenia nabierają niezwykłego wymiaru i stają się elementem drogi o szerszego procesu, w kontekście którego muszą zostać zinterpretowane i właściwie ocenione jako przyspieszające bądź opóźniające proces dziejów. Potocznie rozumiane *summum bonum* przestaje być celem i jako takie samo zaczyna podlegać ocenie z punktu widzenia celu ostatecznego, jakim jest zaprowadzenie królestwa powszechnego szczęścia, pełnej wolności, równości i braterstwa, absolutnej sprawiedliwości, opartego na absolutnej wiedzy dotyczącej prawideł rządzących rzeczywistością. Krótko mówiąc, religijny cel, królestwo „nie z tego świata”, zostaje umieszczony gdzieś w przyszłości tego świata, polityka zaś staje się sposobem i drogą do jego osiągnięcia.

Z punktu widzenia historii naszej kultury dość łatwo można pokazać, że tego rodzaju pojmowanie polityki raczej obce jest starożytnej myśli hellenickiej i ma swoje źródła w kulturze szeroko rozumianego Bliskiego Wschodu, w tradycji judaizmu, gnozy i wczesnego chrześcijaństwa, przy czym w tym ostatnim, co najmniej od czasów św. Augustyna i jego *Pantheoteologii Bożej*, polityczna, czy też, mówiąc ogólniej, materialna i dosłowna interpretacja doktryny zbawienia była zdecydowanie odrzucana, i tak jest do dzisiaj¹. Natomiast dwie pozostałe tradycje, obecne w

¹ Co prawda Grecy i Rzymianie często czytali wymiar polityczny ze zdarzeniami sfery nadnaturalnej (co widoczne jest zarówno w eposach Homera, jak też w mitach założenia Rzymu czy deifikacji cesarzy), jednak obce im było myślenie w kategoriach eschatologii wpisanej w schemat linearnej historii prowadzącej do kresy dziejów. Na ten temat por. R. E. Cushman: *Greek and Christian Views of Time*. „The Journal of Religion”, 33 (4), 1953, s. 254-265; D. A. Kolb: *Time and the Timeless in Greek Thought*. „Philosophy East and West”, 24 (2), 1974, s. 137-143; G. E. R. Lloyd: *Czas w myśli greckiej*, tłum. B. Chwedeć, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajczkowski. Warszawa 1988; A. Nehrer: *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, tłum. B. Chwedeć, w: *ibid.* Por. także S. Stern: *Time and Process in Ancient Judaism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2007; T. Zieliński: *Hellenizm a judaizm*. Toruń 2001.

cywilizacji zachodniej, stale w mniejszym bądź większym stopniu i w różnych formach wypracowały rozważania, dzięki którym nie tylko można było interpretować tezy religijne w duchu określonych działań politycznych, lecz, co ważniejsze, traktować sferę polityki jako obszar realizacji ostatecznego ludzkiego powołania, ostatecznych i najwyższych celów. Zwłaszcza w tradycji judaistycznej w ten sposób odgrywał istotną rolę, czego doskonałym przykładem było odrzucenie Chrystusa jako mesjasza właśnie dlatego, że jego przesłanie nie niosło za sobą, jak oczekiwano, politycznej rewolucji, lecz miało charakter duchowy. Aby jednak religijny wzrok zinterpretować w kategoriach politycznych, a następnie dokonać przeniesienia celów lokowanych dotychczas w sferze ponadziemskiej w obrębie świata doczesnego, należy przyjąć pewne założenia i spełnić czysto teoretyczne warunki. Chcąc na sferę polityki spojrzeć przez pryzmat wieczności, a zarazem sprowadzić wieczność i transcendencję do doczesnego obszaru polityki, należy to ostatnie uzupełnić, po pierwsze, teorią bytu opisującą dzieje jako celowy proces zwieczony rozmaicie wyobrażanym sobie zbawieniem; po drugie, antropologii filozoficznie określającej miejsce, znaczenie i rolę człowieka w owym kosmicznym procesie; po trzecie, jak teorii poznania, odpowiadającej na pytania, skąd o tym wszystkim wiemy i kto wie, tak może to być; oraz, po czwarte, ogólnie teorii wartości ustalającej kryteria oceny ludzkich działań doczesnych w perspektywie wieczności. Przyjrzyjmy się kolejno tym czterem ogólnym założeniom.

Warunki metafizyczne: zbawienie jako koniec historii. Najbardziej podstawowym warunkiem ujęcia doraźnych ludzkich działań jako elementu pewnego szerszego, kosmicznego procesu prowadzącego do rozważania *wszelkich* ziemskich problemów, jest możliwość opisanie sfery ludzkiej aktywności, a przede wszystkim dziejów rodzaju ludzkiego za pomocą praw określających regularności, związki przyczynowo-skutkowe i pozwalających nie tylko wyjaśnić, ale również przewidywać - raczej prorokować niż prognozować - przyszłe wydarzenia. Oznacza to, że obok klasycznej metafizyki i fizyki jako filozofii przyrody - czy te nawet zamiast nich - pojawić się musi metafizyka historii pojmowana jako historiozofia, albo, używając określenia Poppera, historycyzm. Dodatkowym warunkiem, z historycznego punktu widzenia, jest

tu odejcie od typowej dla cywilizacji starożytnej idei historii cyrkularnej i zastąpienie jej histori linearną, mając wyrazić nie określony początek i kres. Sama linearność dziejów jednak nie wystarcza do skonstruowania wyczerpującej historiozofii i musi zostać uzupełniona ich interpretacją w duchu teleologicznym, zgodnie z którym kres historii rozumiany jest równocześnie jako jej ustalony już na początku, mimo liwy do odkrycia, zrozumienia i zrealizowania celu. Dopiero z tego punktu widzenia całe dzieje nabierają sensu, a pojedyncze i pozornie oderwane zdarzenia mogą zostać umieszczone na skali wartości jako służące jego urzeczywistnieniu bądź opanowaniu.

Tak rozumiana historia ma więc swój sens, swoje znaczenie. Zdarzenia przestają być przygodne, nie są już prostą konsekwencją bliższych bądź dalszych przyczyn rozpatrywanych jedynie w doraźnym, pragmatycznym kontekście, zrelatywizowanym do danego momentu historycznego bądź kulturowego i określonego przez nie dobra wspólnego, lecz zyskują dodatkowy wymiar w perspektywie globalnej, w ramach całego procesu dziejowego. Dzięki temu mogą na tym samym zdarzeniu nadawać podwójne, czasem odmienne znaczenie, zależnie od tego, z jakiego punktu widzenia się je rozpatruje: czym innym są one dla mnie, konkretnej jednostki uwikłanej w określone, ale ograniczone czasowo i przestrzennie tu i teraz, czym innym zaś widziane w kontekście kosmicznych dziejów. Z takiego bowiem punktu widzenia zarówno ja, jak i moje tu i teraz, są jedynie drobnym elementem odgrywającym w ramach całego dzieła rolę jakiegoś drobnego aktora, której zazwyczaj nie jestem w ogóle świadomy. Rzeczywiście, opisywana przez Heraklita jako cięła się zmieniająca, nie jest więc w tym wypadku zmiennością bez powodu i celu. Wszystko płynie, ale płynie do końca. Wiat ma sens, choć ten sens leży poza wiatem. Pomimo to jednak można go odkryć, a co najważniejsze, można go dokonać wewnątrz wiatu.

Jak widać, dochodzi tu do istotnego powiązania *historii immanentnej* (ludzkiej, ziemskiej, materialnej, a więc także politycznej) z *historią transcendentną* (kosmiczną, pojmowaną z poza wiatowego punktu widzenia, z perspektywy Boga czy te „znikąd”). Powiązanie to doskonale widać w pismach *Starego Testamentu*, gdzie dzieje zbawienia ukazane są przez pryzmat losów konkretnego narodu i jego politycznych dziejów

- niewoli, wyzwolenia, wojen i podbojów. Bóg, jako siła zewnętrzna wobec wiata, jest w tej wizji zasadniczym czynnikiem historii, dzięki czemu obie perspektywy - kosmiczna i ziemską - zostają ze sobą ściśle powiązane. Z uwagi na to, że ostateczny cel dziejów realizowany jest przez historycznie określony „naród wybrany” - w pewnych interpretacjach traktowany jako zbiorowy mesjasz - sukcesy i porażki boskiego planu łączone są z sukcesami i porażkami konkretnej politycznej wspólnoty. To zaś, jak zobaczymy później, stanowi może pokusę dla autozamienienia perspektywy boskiej z perspektyw narodów w duchu specyficznego rozumianego judaistycznego mesjanizmu, którego schemat powielany jest następnie przez szeroko rozumiany nacjonalizm. Warto tu zresztą zaznaczyć, że umieszczenie objawienia w sferze publicznej uznawane jest za zasadniczą cechę judaizmu przez myślicieli reprezentujących rozmaite opcje². Doskonałą ilustracją tego, jak silnie tkwi w judaizmie materialna i doczesna interpretacja zbawienia, jest wypowiedź E. Levinasa: „Nie istnieje odkupienie wiata, lecz przekształcenie wiata. Odkupienie samego siebie jest już działaniem, czysto wewnętrzną skruchą to pojęcie sprzeczne samo w sobie”³. W twierdzeniu tym dostrzec można parafrazę ostatniej z Marksowskich tez o Feuerbachu: filozofowie nie mają poznawać wiata, lecz go zmieniać.

Nieco inne powiązanie historii immanentnej z transcendentną znajdujemy w gnostycyzmie, w którym ta pierwsza staje się jedynie ubocznym efektem kosmicznej walki sił dobra i zła. W takiej perspektywie człowiek rozumiany jest jako niewiele znaczący odprysk głównego nurtu dziejów, istota podwójnie zniewolona: z jednej strony, właśnie przez uwikłanie jej w materialną historię wiata, z drugiej zaś, przez

² Por. np., z jednej strony, G. Sholem: *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books 1995, zwłaszcza esej *Toward An Understanding of the Messianic Idea of Judaism*, s. 1-36; z drugiej zaś, M. Jones: *Gwiazda i krzyż*, tłum. J. Morka. Wrocław 2007, rozdz. I, II. Por. też A. N. Wilder: *The Nature of Jewish Eschatology*. „Journal of Biblical Literature”, Vol. 50, nr 3, 1931, s. 201-206; N. Schmidt: *The Origin of Jewish Eschatology*. „Journal of Biblical Literature”, Vol. 41, nr 1/2, „A Symposium on Eschatology” (1922), s. 102-114.

³ E. Levinas: *Simone Weil przeciw Biblii*, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kury. Warszawa 1991, s. 149; por. *Komentarze mesjanistyczne oraz Myśl żydowska dzisiaj*, w: *ibid.*, s. 167.

wynikają cyfrowe braki wiedzy o swojej rzeczywistej sytuacji i miejscu w ramach historii kosmicznej. Historia ziemską jest rodzkiem, za pomocą którego zło odwraca ludzką uwagę od tego, co naprawdę istotne. Wyjście poza tę sytuację „nie wiadomo ci” polega na reinterpretacji historii ziemskiej w perspektywie kosmicznej, a więc z punktu widzenia wieczności. Moment ten jest równoznaczny z uzyskaniem wiedzy, *gnosis*, będącej warunkiem zbawienia pojmowanego jako wyzwolenie, emancypacja. Przy czym wyzwolenie to może być traktowane czysto epistemicznie i duchowo, a więc wcale nie jako samo poznanie (i pod tym względem bliskie jest niektórym rozważaniom chrześcijańskim), ale też materialnie, jako oswobodzenie się z więzów obecnej formy rzeczywistości jako wytworu sił zła, co również stwarza możliwość do przeniesienia go na płaszczyznę polityczną⁴.

W tym kontekście widzą się specyficzne cechy chrześcijaństwa – tak szeroko rozumianej cywilizacji łańcuchowej – jest próbą podkreślenia różnicy między historią immanentną a historią transcendentną, między tym, co ziemskie, a tym, co boskie, poprzez wskazywanie na niemożność realizacji kosmicznego planu w materialnych warunkach, co dobrze oddaje stwierdzenie: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Pomimo licznych prób milenarystycznych interpretacji *Nowego Testamentu* w duchu historii ziemskiej, gdzie *Apokalipsa* miałaby oznaczać polityczne zwycięstwo „wybranych” połączone z rozważaniem wszelkich doczesnych problemów, chrześcijaństwo od czasów św. Pawła starało się nadać nauce Chrystusa wymiar transcendentny, pozaświatowy. Z takiej perspektywy realizacja materialnych, a więc politycznych, społecznych czy kulturowych ideałów (w rodzaju absolutnej wolności, równości i braterstwa, absolutnej wiedzy i sprawiedliwości) nie tylko nie miała być przełożeniem na kosmiczny plan zbawienia, ale wręcz byłaby czym

⁴ O związkach gnozy z ideologiami politycznymi zob. E. Voegelin: *Science, Politics and Gnosticism*. Gateway, Chicago 1968; *idem, From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press 1975; N. Cohn: *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistycy anarcho-redniowiczy*, tłum. M. Chojnacki. Kraków 2007; H. Jonas: *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz. Warszawa 1994; *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*, P. A. Mirecki, J. BeDuhn (eds.), Leiden: Brill 2001.

a priori nieosiągalnym. Zdaniem niektórych, takie rozważanie, będące zresztą jednym z podstawowych elementów sporu między chrześcijaństwem a judaizmem czy gnostycyzmem (i opartymi na nich politycznymi eschatologiami), wynikało z istotnej roli, jaką w kształtowaniu się chrześcijańskiej teologii odegrała tradycja hellenistyczna. Choć łatwo uznać rozważanie to za prostą konsekwencję treści *Ewangelii*, a przede wszystkim za istotę *Nowego Przymierza*, należy jednak pamiętać, że w chrześcijaństwie stale obecne były tendencje zmierzające do połączenia historii kosmicznej z ziemską. Przybierały one najczęściej postać ruchów gnostyckich (np. manichejczycy, katarzy, albigensi, ruchy inspirowane teologią wyzwolenia) bądź milenarystycznych, odwołujących się do żydowskiej tradycji apokaliptycznej, ale także znajdowały wyraz w specyficznej ortodoksji związanej z wyrzeczeniem się i zwalczaniem materialnego świata jako czynnika zła (co widać np. w ikonoklazmie czy u postaci w rodzaju Savonaroli, ale także w sektach w rodzaju wiadków Jehowy). W każdym wypadku uważano, że za pomocą rewolucyjnych zmian w sferze polityki, wiedzy, kultury czy obyczajów grupa „wybranych” jest w stanie zbudować bądź przynajmniej przybliżyć ziemski raj⁵.

Warunki antropologiczne: misja wybranych. Polityczna eschatologia wymaga, obok ogólnych założeń dotyczących natury procesu dziejowego, przyjęcia pewnych rozważań związanych z miejscem zajmowanym w nim przez człowieka. Jednym z najbardziej podstawowych jest przekonanie, że człowiek nie jest „zwykły” stworzeniem przyrody, lecz jest istotą w jakiś sposób odróbną, wyniesioną ponad niego, jego zwierzchnością i władcą. Jest kimś, kto powinien być oceniany według innej miary niż cała pozostała ożywiona i nieożywiona natura i którego istnienie ma całkiem inny, specyficznie określony cel i sens. Ów cel i sens mogłyby rozmaicie rozumiane jeżeli chodzi o szczegóły, zazwyczaj jednak wspólny jest im specyficznie transcendentny charakter: leży poza światem, a dokładniej, poza istniejącym światem, jednak w pewnych warunkach można je określić z punktu widzenia świata. Cel jako zbawienie można pojmować różnie - jako wieczną egzystencję, jako wyzwolenie od cięchu materialnego bytu, jako realizację pewnego ideału -

⁵ Na temat polityzacji eschatologii w kontekście teologii katolickiej por. J. Ra-
tzynger: *Eschatologia. mier i życie wieczne*, tłum. M. W. Cłowski. Poznań 1984, s. 75-83.

zazwyczaj jednak traktuje się go w kategoriach zasługi i nagrody: transcendentnej nagrody za zasługi w życiu doczesnym. Sens natomiast wiążący się z przypisywaniem człowiekowi roli, którą ma do odegrania w kosmicznym procesie dziejowym jako istota skończona, ziemską, w pewien sposób integrująca owa porządku, transcendentny i immanentny.

Tego rodzaju perspektywa stanowi podstawę dla uznania, że człowiek w jakiś sposób jest istotą „wybraną”. Pojęciu temu można nadać bardzo szeroki zakres, jak w chrześcijaństwie, gdzie potencjalnie wybrani są wszyscy ludzie jako tacy (jako stworzeni na podobieństwo Boga), gdykolwiek, niezależnie od pewnych różnicujących cech zewnętrznych np. ze sfer biologicznych, historycznych czy kulturowych, może osiągnąć zbawienie, o ile spełni pewne elementarne warunki. „Wybranie” może jednak być rozumiane w sposób węższy i ogranicza się do członków danego narodu czy rasy (jak w judaizmie bądź wiekach nacjonalizmów), osób posiadających pewne specyficzne cechy (np. związane np. z wiedzą, pochodzeniem, statusem *etc.*) bądź mniej lub bardziej arbitralnie określonej grupy działającej zgodnie z ustalonymi przez przywódcę zasadami (jak w rozmaitych sektach). Istotne jest również to, jakie charakter mają kryteria uznawane za decydujące o byciu „wybranym” - czy są one „wrodzone” (jak np. bycie członkiem narodu, przynależność do danej politycznej, kulturowej czy historycznej wspólnoty), czy natomiast je określa w kategoriach jednostkowego autonomicznego wyboru. W chrześcijaństwie (pomijając sporne kwestie doktryny predestynacji) człowiek staje się obywatelem Państwa Boga w wyniku własnych decyzji, choć niewątpliwie istotną rolę odgrywa tu łaska. W gnostycyzmie przystąpienie do „wybranych” ma charakter aktu poznawczego związanego, ogólnie mówiąc, ze zrozumieniem własnego zniewolenia i miejsca w porządku bytu. Pozornie wygląda to na akt woli, jednak w perspektywie ontologicznego założenia o powszechnym zniewoleniu wymaga dodatkowych założeń w celu ominięcia rozmaitych paradoksów. W judaizmie natomiast przynależność do „wybranych” jest sprawą niezależną od człowieka, gdyż wiąże się z czysto materialnymi czynnikami, takimi jak rasa, narodowość czy pochodzenie.

Taka koncepcja, w której bycie członkiem grupy „wybranych”, predestynowanych do pewnych wyszczególnionych celów zależy od czynników po-

zostających w przeważającej mierze poza wpływem jednostki, istotnie różni się od swojej kosmopolitycznej podjęcia chrześcijańskiego. Pokazuje to nie tylko rozbieżności między chrześcijaństwem a judaizmem, która, wbrew popularnym dziś tezą ekumenicznym, ma charakter fundamentalny, ale pozwala również zrozumieć, dlaczego ten ostatni tak łatwo może stać się punktem wyjścia dla politycznej eschatologii. Wielu badaczy podkreśla zresztą, że wynika to m.in. stąd, że jego podstawowym rdzeniem nie jest monoteistyczny mozaizm, a wiara w religia mojszowa, lecz pewnego rodzaju polityczna monolatria i kult boga plemiennego⁶. Tak, u ródki swych politycznych koncepcji bycia „wybranym”, zwykle powiązanych z również materialnie interpretowanymi ideami mesjanizmu, można realizować zarówno na poziomie narodowym (znane z historii idee narodów wybranych - żydów, Anglików, Polaków, Niemców czy Amerykanów, czy sto uzupełnione idee narodu jako mesjasza ludzkości), kulturowym (np. w ramach panslawizmu czy pangermanizmu⁷, ale również we współczesnej ideologii „krzewienia” zachodniej demokracji), klasowym (proletariat jako kolektywny zbawiciel) czy nawet płciowym (rol zbiorowego mesjasza w niektórych koncepcjach feministycznych pełni kobiety). Warto tu też zwrócić uwagę na istotną rolę, jaką w judaistycznej idei narodu wybranego odgrywa dziś zjawisko holokaustu, będące jego podstawą dla wiekowej i politycznej interpretacji mesjanizmu.

Tego rodzaju judaistyczna u swoich ródki idea „wybrania” odległa jest, jak widzieliśmy, od ducha chrześcijańskiego i łczenie jej z nim zazwyczaj skutkuje jak form herezji. Natomiast, mimo pewnych różnic na poziomie samej teorii bytu, do łatwo można ją wiążemy z doktrynami gnostycznymi. Obszarem wspólnym staje się tu m.in. ściśle związane ludzkiego losu z niezależnym od człowieka i determinującym go sferą materialną oraz przeniesienie odpowiedzialności za indywidualny los na

⁶ Por. F. Koneczny: *Cywilizacja żydowska*. Komorów 1997, s. 20-32; M. Poradowski: *Talmud czy Biblia?*. Wrocław 2003, s. 5-16; J. Ratzinger: *Eschatologia*, *op. cit.*, s. 42-43.

⁷ Na temat judaistycznych wtków nazistowskiego nacjonalizmu zob. m.in. Koneczny, *op. cit.*, s. 391; K. Michalski: *Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy*. „Przegląd Powszechny”, marzec 1934.

czynnikami od człowieka niezależne (przynależne do materialnie wyznaczonej grupy), co wiemy si, po pierwsze, z eliminacji wolnej woli (nie człowiek decyduje o tym, kim jest i kim będzie, lecz niezależnie od warunków), oraz, po drugie, z pewną wersją teorii fałszywej wiadomości (globalna mądrość i wiedza narodu, rasy bądź klasy ponad indywidualną wiedzę, czy raczej niewiedzę o własnym położeniu). Mamy tu więc do czynienia ze specyficznym rodzajem kolektywizmu zamiast chrześcijańskiego personalizmu, co niesie za sobą dodatkowe konsekwencje: z jednej strony, człowiek nie działa sam z siebie, lecz jest zdeterminowany przez grupę do której należy, z drugiej zaś, skutki jego działań nie idą, jeśli można tak rzec, na jego indywidualne konto, ale rozpatrywane są w kolektywnym kontekście interesu grupowego i dopiero w nim nabierają znaczenia i mogą zostać ocenione. Podmiot więc, w pewnym sensie, stanowi „wytwór” grupy, gdy dopiero jako jej członek staje się pełnoprawnym aktorem dziejów, a zarazem działa według wcześniej przygotowanego scenariusza (jest więc bardziej marionetką niż aktorem). Równocześnie nie wiadomo sobie tego, zdobycie wiedzy o swoim miejscu w ramach bytu i historii zbawienia, pozwala realizować ów cel za pomocą środków politycznych podejmowanych przez grupę jako zbiorowego mesjasza. Na pierwszy rzut oka może wydawać się to dziwne, jednak w teorii judaizmu i gnozy w praktyce bardzo często się zdarza i obu tym tradycjom do siebie niekiedy z nich do chrześcijaństwa⁸.

Warunki epistemologiczne: objawiona wiedza dla wtajemniczonych. Na epistemologiczne założenia leżące u podstaw politycznych eschatologii często nie zwraca się uwagi, jednak odgrywają one istotną rolę, jeśli chodzi o ugruntowanie doktryny oraz możliwość prezentowania jej jako jedynej właściwej interpretacji rzeczywistości. A zatem mówi się nie tyle o interpretacji, ile raczej o jedynej prawdzie, jedynej prawdziwej wiedzy, w perspektywie której wszystko, co niezgodne z nią - co nie da się uzgodnić z zestawem wyjściowych aksjomatów - ma po prostu status fałszu, błędności, złudzenia, herezji czy rewizjonizmu.

⁸ Tego rodzaju idee stanowi jeden z fundamentów myśli Heglowskiej i jej kontynuatorów, np. Marksa czy Lukácsa, w których pismach dostrzec można specyficzne połączenie tradycji talmudycznych z gnozą.

Założenia epistemologiczne określają przede wszystkim dwie rzeczy: po pierwsze, skąd wiadomo o tym, jaki charakter mają dzieje wiata i jakie miejsce zajmuje w nich człowiek (co zawarte jest w omówionych warunkach metafizycznych i antropologicznych), oraz, po drugie, kto może o tym wiedzieć. W pierwszym wypadku chodzi więc o pewną wersję klasycznego problemu ról poznania, w drugim zaś o sformułowanie kryteriów możliwości korzystania z tych ról. Jeżeli chodzi o pierwszą kwestię, typowe religijne rozważanie zakłada, że wiedza dotycząca natury bytu i miejsca w nim człowieka ma charakter nadnaturalny, to znaczy, nie pochodzi ani z obserwacji w potocznym rozumieniu tego słowa, ani z czystej spekulacji czy analizy pojęć, lecz źródłem jej jest szeroko rozumiane objawienie. Wiedza ta dostępną może być albo pośrednio, bądź zawarta w pewnym przekazanym przez tradycję zestawie twierdzeń czy nakazów, a więc prawd i praw wcześniej objawionych jakim uprzywilejowanym osobom, albo, co zdarza się rzadziej, jest dostępną bezpośrednio dla indywidualnemu bądź grupowemu mistycznemu kontaktowi ze sferą nadnaturalną.

Co do drugiej kwestii, chodzi o to, aby samo uznanie objawienia w formie pośredniej za źródło wiedzy o rzeczywistości (tzn. o planie historii i miejscu w nim człowieka) zostało uzupełnione o dodatkowe warunki określające, kto zasadniczo może do owej wiedzy się odwoływać, tzn., kto może podawać jej właściwy wykładni, kto ją „naprawdę” rozumie. Treść objawienia zazwyczaj jest zarazem ogólna i niejasna, co sprawia, że wymaga dodatkowej interpretacji usuwającej wieloznaczności i dostosowującej ją do aktualnych warunków historycznych czy kulturowych (chodzi o pewne „dostrojenie” twierdzeń z zakresu historii transcendentnej do warunków historii immanentnej, tak aby stały się zrozumiałe dla uczestników tej ostatniej). Dlatego te określenie kryteriów ustalających, kto i jak może to czynić, jest bardzo istotne dla zachowania spójności doktryny i możliwości kontrolowania jej praktycznych rezultatów. Kryteria owe mogą być różnego rodzaju - mogą np. wiązać się ze stopniem wtajemniczenia, z przynależnością do pewnej warstwy, kasty czy elity, z koniecznością legitymizowania się pewnym statusem społecznym związanym z pochodzeniem, majątkiem czy wykształceniem *etc.* Najważniejsze jest to, że umożliwiają one i sankcjono-

nuj pewn działalno komentatorsk czy interpretacyjn , której istota tkwi w tym, e ustala „kanoniczne” znaczenie zdarze z historii ziemskiej w kontekście czy z perspektywy historii kosmicznej, wieloznacznej i niejasnej w punkcie wyjcia. Ta tradycja komentatorska, widoczna w chrześcijaństwie czy islamie, odegrała zasadniczą rolę w judaizmie, czego efektem było stopniowe przesuwanie punktu ciężkości z tego, co komentowane, na sam komentarz, który z kolei sam wymagał komentarza itd. Pamiętajmy, e *Talmud* jest zbiorem komentarzy do *Tory* czyli *Piśmiąg*, przy czym zawiera on zarówno *Miszny*, komentarz bezpośredni do *Tory*, jak i *Gemara*, b d c komentarzem do *Miszny*, czyli rodzajem komentarza do komentarza. Oczywiście w ramach chrześcijaństwa równie zdarzały się sytuacje, w których należało poddać istotnej reinterpretacji słowa objawienia - np. dotyczące „ruchu” słowa czy mołitwy powtórnego przyjęcia Chrystusa za życia jego uczniów - jednak miały one charakter akcydentalny, nie stanowiły istoty doktryny, same zaś komentarze zazwyczaj nie miały statusu prawd objawionych. Choć istnieją dogmaty nie wynikające bezpośrednio z *Pisma*, jak np. dogmat o niepokalanym poczęciu czy nieomylności papieża, niemożliwą byłaby jednak sytuacja, w której np. komentarz w. Tomasza do *Ewangelii w. Jana* miałby ten sam status, co pismo ródłowe, natomiast w judaizmie istnieje silna tendencja do przedkładania *Talmudu* nad *Torę*. *Nowe Przymierze* w pewien sposób oderwało chrześcijaństwo od szczegółowego mozaistycznego prawa *Starego Testamentu* (stworzonego na potrzeby ludu koczowniców i pasterzy), a zarazem wprowadziło heterogeniczność porządku ziemskiego i boskiego („cesarskiego”), przy dobru, jak na religię, autonomii tego pierwszego. Granicę tej autonomii był dekalog, zestaw do prostych praw nie podlegających w zasadzie interpretacji czy renegotjacji (oprócz zakazu sporządzania wizerunków), które dzięki temu zachowywały w porządku ziemskim swój transcendentny charakter, pełniąc zarazem rolę swoistej minimalnej konstytucji.

W przypadku judaizmu było zupełnie inaczej, przede wszystkim z uwagi na uznanie cięskiego związku historii kosmicznej z ziemską historią narodu wybranego, co skutkowało ciętym związkiem religii, polityki i prawodawstwa (albo raczej, brakiem idei oddzielnych porządków). Złamanie ziemskich praw, błędne decyzje natury politycznej miały swój

skutek w skali kosmicznej, opó niaj c zbawienie pojmwane jako materialne wyzwolenie, które z kolei mo na było przyspieszy wypelniaj c sumiennie narzucone prawa i reguły zachowania ustanowione dla wybranych i b d ce podstaw ich jedno ci. Jednak z uwagi na mnogo i szczegółowo praw zawartych w *Pi cioksi gu*, przestrzeganie ich wi - zało si z pewnymi trudno ciami, pozostawiaj c miejsca w zasadzie na dwa rozwi zania: albo ortodoksja w stylu starozakonnym, widoczna równie w islamie b d chrze cija skich sektach w rodzaju Amiszy czy Mennonitów, albo próba uzgodnienia, poprzez interpretacj , szczegółowej tre ci objawienia ze wiatem doczesnym, w którym naród wybrany ma do zrealizowania misj . I tutaj wła nie, na tym gruncie rozwin ła si tradycja talmudyczna, polegaj ca na drobiazgowym i zło onym interpretowaniu tre ci i praw *Tory* w taki sposób, aby, mimo zmiennego wiata, móc funkcjonowa w pewnej specyficznej „zgodzie” z nimi, która czasem po prostu oznaczała ich uniewa nienie.

Powód zastosowania oraz akceptacji takiego „naci gania” i „naginania” prawa za pomoc interpretacji był do prosty, a jednocześnie trudny do przewyci enia: z jednej strony mamy porz dek transcendentny, Boga, objawione prawdy i prawa, zbawienie w wymiarze kosmicznym, z drugiej za porz dek immanentny, polityczn wspólnot , naród, materialne, historyczne i kulturowe uwarunkowania. Dochodzi tu wi c do pomieszania dwóch porz dków, co skutkuje tez o zbawieniu narodu b d zbawieniu poprzez naród. Rozwi zanie chrze cija skie polegało na oderwaniu ich od siebie, gnostyczne - na spleceniu ich w walce, natomiast judaistyczne na dostosowaniu pierwszego do drugiego, czego rezultatem był pewien rodzaj politycznej eschatologii z elementami gnozy. Pozytywnym skutkiem, w wymiarze czysto praktycznym, okazała si eliminacja pewnych reguł post powania stworzonych w ci le okre lonym historycznie i kulturowo momencie i u ytecznych np. dla ludzi z epoki Moj esza, a bezu ytecznych czy wr cz szkodliwych dla ludzi zamieszkuj cych hellenistyczne Tessaloniki czy redniowieczn Hiszpani . Natomiast skutkiem negatywnym było przyj cie i usankcjonowanie podej cia, zgodnie z którym wszystko, nawet objawienie, podlega interpretacji i negocjacji dokonywanej z punktu widzenia dora nych politycznych potrzeb „wybranej” wspólnoty, w wyniku czego mo na

przyj w pewnych wypadkach za obowiązujące treści różnie od pierwotnych. Innym skutkiem ubocznym była sama technika interpretacji, polegająca na tworzeniu hermetycznego argonu oddalającego zwykłych użytkowników języka od pojmowania treści objawie i rezerwującego tego dla grupy interpretatorów, rabinów, którzy, wbrew powszechnej opinii, nie są odpowiednikami katolickich księży. Ci ostatni jako jedyni mogli próbować ustalać wykładnię kosmicznych praw i prawd w kontekście aktualnej doczesnej sytuacji (warto tu zwrócić uwagę, w jak wy rafinowany sposób interpretowane w *Talmudzie* są zasady dekalogu w celu uzasadnienia ich ograniczonego czy wybiórczego przestrzegania)⁹. W tym samym czasie, ów wyszukany i wszechobejmujący interpretacjonizm przyczyniał się nie tylko do uprawomocnienia praktyki relatywizacji zasad (ryzykownej również dla jej twórców, gdy ukazanie możliwości relatywizacji wszystkiego otwiera furtkę dla relatywizacji samej idei relatywizacji, a więc jej arbitralnego absolutystycznego zanegowania, w podobny sposób, w jaki u Platona demokracja otwiera drogę do tyranii), ale przede wszystkim do podporządkowania transcendentnego procesu zbawienia sferze działań politycznych.

Warunki aksjologiczne: podwójne wartościowanie. W sytuacji, w której dostępna jest wiedza na temat sensu dziejów, kiedy wiadomo, jakie miejsce zarezerwowano w nich dla człowieka, można budować system wartości, który określi, co należy, a czego nie należy w takiej sytuacji czynić. Zauważmy, że kwestia tego, co należy i nie należy jest tym samym, co pytanie o dobro i zło, zwłaszcza jeżeli te ostatnie rozumie w sensie absolutnym. Słusznie bądź niesłusznie postępków może być bowiem relatywizowana do określonej interpretacji doczesnych czynków w kontekście kosmicznego zbawienia: to samo zachowanie, zależnie od sytuacji, może być wówczas dobre bądź złe, np. w

⁹ Na ten temat por. np. E. Werber: *Talmud - dziedzictwo historii i kultury*, tłum. D. J. Cirli. „Literatura na wiece”, 4, 1987, s. 38, 45-52; M. Jones: *Krzyż i gwiazda*, rozdz. II. Warto dodać, że również w chrześcijaństwie istnieje praktyka dopuszczająca pewną interpretację *Pisma* przez wypowiadającego się *ex cathedra* papieża (co wzmocnione jest dodatkowo dogmatem o jego nieomyślności), choć stosowane jest to w wyjątkowych wypadkach i dotyczy jedynie spraw wiary i obyczajowych (na kwestię tę zwrócił mi uwagę dr Roman Konik).

zależno ci od tego, czy dotyczy „wybranych”, czy te istotnie należące do tej grupy - barbarzyńców, gojów czy podludzi.

W uniwersalistycznej perspektywie chrześcijański problem przedstawia się do prosto. Dzięki oderwaniu transcendentnych dziejów zbawienia od politycznej historii doczesnej, zdarzenia z tej ostatniej nie są w stanie wpływać na interpretację praw zawartych w objawieniu, co więcej, samo interpretowanie *Dekalogu* - pojmowane jako próba dostosowania do zmieniającego się kontekstu - byłoby nie do zaakceptowania właśnie z uwagi na jego transcendentny, nadnaturalny charakter i pochodzenie. Wartość czynów doczesnych mierzona jest więc ich stosunkiem do prawa objawionego nie podlegającego negocjacji, dzięki czemu stają się one dobre bądź złe w sensie absolutnym, niezależnie od tego, jak doraźnie są oceniane przez samych ich autorów. Natomiast pytanie o sens doczesnych czynów w perspektywie kosmicznej historii zbawienia zostaje odsunięte poza ludzkie możliwości: aby go uchwycić, należałoby zająć perspektywę Boga, a więc spojrzeć na historię z punktu widzenia wieczności. Ten zaś nie jest dostępny ani człowiekowi, ani żadnej ludzkiej grupie, nawet jeżeli określona zostaje ona mianem „wybranych”. Skończona, a przez to ograniczona istoty nie dysponują zatem wiedzą pozwalającą nadać ludzkim czynom jakie specjalne, dodatkowe znaczenie i przez to ocenić je inaczej, niż można to zrobić z punktu widzenia objawionego kodeksu wartości. W ten sposób chrześcijaństwo uniemoliwia „podwójne” wartościowanie czynów: raz z punktu widzenia historii ziemskiej, raz z domniemanego punktu widzenia historii kosmicznej. Oczywiście nie mamy pewności, czy taka dwoistość ocen nie może istnieć - możliwe jest, że pewne czyny tu i teraz ocenione jako złe, w ostatecznym rozrachunku przyczyni się, jak twierdzi np. Leibniz, do jeszcze większego dobra. Jednak z naszej perspektywy nie jesteśmy w stanie tego rozstrzygnąć, stąd też pozostaje nam zdać się na rozstrzygnięcie i autorytet.

Natomiast inaczej wygląda sytuacja, kiedy możliwe jest wgląd w punkt widzenia Boga, to znaczy, kiedy po spełnieniu pewnych warunków człowiek jest w stanie dokonać oceny czynów nie tylko w ludzkiej perspektywie, posługując się objawionym prawem, ale również w perspektywie wieczności. Tego rodzaju podejście charakterystyczne jest dla

gnostycyzmu, gdzie niejako z definicji człowiek może uzyskać dostęp do transcendentnej perspektywy i zrozumie właściwe znaczenie doczesnych zdarzeń. A jeżeli może zrozumieć, to również jest w stanie ocenić ich wartość dla globalnego procesu zbawienia. To, co z ludzkiej perspektywy, opartej np. na dosłownym, nie zaś poddanym interpretacji rozumieniu przykaza wydaje się złe, może okazać się z punktu widzenia dalekosiędnego efektu dobre, gdy ostatecznie prowadzi do przyspieszenia historii i nadejścia kresu dziejów. I przeciwnie, czynny pozornie dobre w szerokiej perspektywie okazują się złe, gdy np. opóźniają dokonanie się przełomu, utrwalały istniejącą sytuację¹⁰.

Również w judaizmie mamy do czynienia z możliwością wprowadzenia tego rodzaju podwójnego wartościowania. Tym, co na to pozwala, jest nie tyle dostępność wiedzy zdobywanej z „boskiej” perspektywy (choć możliwość interpretacji i negocjacji praw i prawd objawienia daje podobną możliwość), ile raczej oparcie aksjologii na specyficznym, niezależnym ponieważ od woli człowieka kryterium bycia „wybranych”. Mamy tu do czynienia z nieco bardziej złożoną strukturą rozumowania niż w gnostycyzmie, a na pewno dalece bardziej skomplikowaną w chrześcijaństwie. Otóż, o ile to ostatnie dopuszcza jedynie sytuację, w której czynny mają pewne określone wartości jako takie (jako doczesne działania oceniane z punktu widzenia objawionego systemu wartości), gnostycyzm proponuje podwójne oceny - w skali ziemskiej i kosmicznej - o tyle judaizm dodaje do tego jeszcze wymiar kolektywny związany z ideą narodu wybranego. Wynika z tego, że czynny mogą mieć różną wartość zależnie od tego, czy rozpatrywane są z perspektywy kosmicznej, czy ziemskiej, ale tak jest zależnie od tego, czy rozpatrywane są z perspektywy wybranych i ich zbawienia, czy też z perspektywy innych istot. Dlatego te ostatecznie wartości danego czynu mogą na ustalić do-

¹⁰ Tego rodzaju myślenie napotykamy np. u Marksa, który atakuje socjalistyczne zwiski zawodowe podkreślał, że co prawda ich celem jest ulenie doli robotników są ogólnie słuszne, jednak próba realizacji ich na drodze reform poprzez umowy z pracodawcami ostatecznie przyczynia się do łagodzenia nastrojów i tym samym do oddalania rewolucji. Dodajmy, że omawiany problem wiążący się tu z charakterystycznym dla omawianych doktryn odrzuceniem podziału na sprawy o faktach i sprawy o wartościach (kwestii tej, z braku miejsca, nie poświęcam tu więcej uwagi).

piero poprzez zło one badanie tego, jak rol pełni on w ramach transcendentnej historii zbawienia wybranych, ewentualnie zbawienia ludzko ci poprzez wybranych jako kolektywnego mesjasza.

Takie rozwi zanie problemu warto ci, wsparte wyszukany mi techniki interpretacji, stwarza szerokie mo liwo ci dla dokonywania dora nych relatywizacji. Na przestrzeni dziejów judaizm wytworzył zło ony system racjonalizacji, w ramach którego najpierw zdarzenia wrywane s ze swojego doczesnego kontekstu i umieszczane w perspektywie kosmicznej, a nast pnie wi zane z nimi warto ci rozpatrywane w kontek cie ogólnego celu i tego, jakie znaczenie, czy te jaki po ytek z nich pynie dla interesu wybranych. Ostatecznie zostaj one na powrót umieszczone w swoim ziemskim, politycznym kontek cie, który jednak w wyniku tego nabiera ju całkiem innego charakteru i znaczenia. Na le y przy tym podkre li istotn kwesti : wszystkie te działania, a wi c interpretowanie i ustalanie warto ci, mog by dokonywane jedynie przez podmioty do tego uprawnione, wtajemniczone i dysponuj ce odpowiedni wiedz i kompetencj , swego rodzaju autorytety epistemiczne, których status został okre lony w taki sposób, e sama próba dyskusji z nimi umieszcza adwersarza automatycznie na pozycji fałszu. Innymi słowy, kto nie zgadza si ze słowami autorytetu, daje tym samym dowód tego, e tkwi w bł dzie. Równie w tym punkcie wida , jak schodz si drogi judaizmu i gnozy.

Od religii do polityki: trzy cechy politycznej eschatologii. Czy to wystarcza, aby eschatologia straciła religijny charakter i przybrała form wieckiej, politycznej ideologii? Okazuje si , e nie, albowiem nawet spełniaj c wymienione wy ej warunki doktryny maj nadal charakter sakralny i nie musz by interpretowane w kategoriach działania w sferze politycznej, lecz np. na poziomie duchowego samodoskonalenia si , gdzie wszelkie w tki *quasi*-polityczne („pa stwo” Bo e, „naród” wybrany) traktowane s w sposób metaforyczny. Aby doszło do pełnego „upolitycznienia” eschatologii konieczne jest wyeliminowanie transcencji, co dokonuje si zazwyczaj przez całkowite sprowadzenie historii kosmicznej do historii ziemskiej i nadanie wszelkim symbolicznym motywom (raj, zbawienie, prorok, mesjasz, objawienie) materialnego znaczenia, które nie musi wi za si koniecznie z jak aktualn sytu-

acji, lecz może odnosi się do antycypowanego stanu przyszłego¹¹. Proces ten można scharakteryzować odwołując się do trzech podstawowych motywów, które dałoby się zamknąć w następujących ogólnych hasłach: immanentyzacja, antropocentryzm i scjentyzm.

Immanentyzacja, a dokładnie immanentyzacja eschatonu, określenie wprowadzone przez E. Voegelina, oznacza, najogólniej mówiąc, wpisanie procesu zbawienia ze wszystkimi, jego konsekwencjami w materialną sferę ludzkiej aktywności¹². Innymi słowy, jest to zamknięcie historii transcendentnej w historii immanentnej, przełożenie dziejów zbawienia na kategorię walki politycznej, co wiąże się ze wspomnianą koniecznością nadania podstawowym elementom konstytuującym religijną eschatologię konkretnego - politycznego, doczesnego i zrozumiałego dla przeciętnego „zwierzęcia społecznego” znaczenia. Przy czym to przeniesienie zbawienia ze sfery duchowej w materialną musi wiązać się z uyciem pewnego politycznego systemu bodźców i zachęt, jasno i zarazem ogólnie odmalowywanych obietnic, odwołaniem się do (możliwych w empirycznej weryfikacji) „wiadectw” i „znaków”, a przede wszystkim wykorzystania typowych ludzkich cech, jak resentment, pycha, próżność, ale także przed śmiercią i potrzeba opieki.

Zgodnie z takimi zasadami, terminy odnoszące się do tego, co duchowe, lub mające czysto symboliczny wymiar, przybierają namacalne i doczesne kształty. Cel dziejów, Nowe Jeruzalem czy też to, co tradycyjnie określało się mianem raju i nieba, ztraca swój wymiar bezczasowy i zyskuje współrzędne czasoprzestrzenne (choć bardzo mgliste i odnoszące się do mniej lub bardziej odległej przyszłości). Celem procesu dziejowego staje się więc budowa ziemskiego raju pojmowanego jako

¹¹ Ciekawy przykład takiego zabiegu w odniesieniu do marksizmu podaje B. Russell w klasycznej pracy *Dzieje filozofii zachodu*: „żydowska koncepcja dziejów, przeszłych i przyszłych, wywołuje ze względu na swą treść bardzo silny oddźwięk u ludzi uciwnionych (...). Aby zrozumieć psychologiczne aspekty poglądów Marksa, należy sięgnąć do następującego słownika: Jahwe = materializm dialektyczny, Mesjasz = Marks, Naród Wybrany = proletariat, Kościół = partia komunistyczna, Powtórne przyjście Mesjasza = rewolucja, Piekło = ukaranie kapitalistów, Milenium = wspólnota komunistyczna” (tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska. Warszawa 200, s. 422).

¹² Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Pięwak. Warszawa, 1992, s. 115.

doskonały ustrój, bardziej powa na wersja Brueglowskiej Krainy Leniuchów, w której wszelkie materialne i niematerialne dobra, takie jak wolno , równo , miło , wiedza czy bogactwo, osiągną swój pełni i maksimum, gdzie każdy dostaje wedle potrzeb, pracuje wedle zdolności i chęci, co zresztą nie ma większego znaczenia, gdyż praca staje się przyjemnością, a zwykły, dzisiejszy człowiek przeżywa nowe narodziny, staje się człowiekiem nowym. Wizja ziemskiego raju może mieć charakter skrajnie fantastyczny, jak w klasycznych utopiach Morusa, Campanelli czy Fouriera, może jednak przedstawiana być w manierze „naukowej” jako wynik racjonalnego planu i czysto „techniczne”, ale doskonale skuteczne rozwiązanie *wszelkich* ludzkich problemów¹³, co dostrzegamy np. w rozmaitych nurtach marksizmu (bardzo ciekawym wariantem teologii wyzwolenia), w myśli Nowej Lewicy, anarchizmie, ale też liberalizmie, demokracji (rozumianej jako wiecki kult demokracji) czy libertarianizmie.

Droga do tak pojmowanego raju, a więc tradycyjny proces zbawienia, przybiera wówczas formę historii społecznej czy kulturowej, mającej charakter wstępujący, której charakterystycznymi cechami jest rozwój i postęp, stopniowe zbliżanie się do doskonałości. Postęp naukowy, rozumiany jako czysto ilościowy przyrost wiedzy i skończony proces przybliżania się do prawdy, skorelowany jest z postępem moralnym i społecznym, zgodnie z racjonalistycznym przekonaniem, że wszelkie ludzkie nieszcześcia i problemy wynikają z niedostatków wiedzy i rozumu. W ramach tej historii umieszczona zostaje ta kosmiczna walka sił dobra i zła, którą tutaj reprezentują np. siły postępu przeciwstawiające się siłom reakcji. Mamy zazwyczaj do czynienia z klasycznym manichejskim dualizmem wpisanym np. w schemat walki klas, ras czy płci, walki młodych (a więc tych, którzy wybrali przyszłość) ze starymi (zwolennikami przeszłości odwracającymi się plecami do zbawienia i raju), walki „o wiecnych” z „ciemnogrodem” itd. Dualizm ów pozwala

¹³ Człowiek optymalna forma ustrojowa doprowadzi do tego, że nie tylko, ale nawet wszystkie problemy filozoficzne (ideologiczne czy wiopoglądowe) po prostu zanikną (tezy takie znajdujemy m.in. u Comte’a i Marksa, u sporej części współczesnych scjentystycznych naturalistów w rodzaju Churchlanda czy Dawkinsa, a także np. w pewnym okresie u D. Bella i F. Fukuyamy).

równie na nadanie politycznego sensu kategorii „wybranych”, którymi stają się zwolennicy głoszonej doktryny, będący awangardą ludzkości, jej forpocztą wypełniając ogólnoludzki cel nawet wbrew innym ludziom i choćby za cenę ich istnienia, co do łatwości udaje się uzasadnić za pomocą teorii fałszywej wiadomości. Finałem tej walki staje się rozmaicie pojmowana rewolucja jako wiecki odpowiednik *Dies irae*, jako apokaliptyczna obietnica zniesienia istniejącego ładu i stworzenia miejsca pod budowę ziemskiego raju¹⁴.

Drugim ważnym wymiarom laicyzacji i polityzacji eschatologii wiążącej się z przejściem od teocentryzmu do antropocentryzmu. Proces ten zazwyczaj polega na stopniowym rozrywaniu ontycznej wiązki Stwórcy z stworzeniem, między Bogiem a światem i człowiekiem. Chodzi tu wyłącznie o najpierw pozostawienie go poza sam świat, przez uczynienie ze zewnętrznego i niedostępnego obserwatora (jak w gnostycyzmie), a następnie pozostawienie go jako taki, co ostatecznie prowadzi do potraktowania pojęcia Boga jako pewnego symbolu będącego kategorią oznaczającą np. idealny kres ludzkich możliwości. Stąd już niedaleka droga do uznania go za zwykłą ludzką projekcję antropologicznego ideału, jak to ma miejsce u Feuerbacha, za którym koncepcję tę przejmują Marks. To transcendowanie Boga poza byt i czy się ze stopniowym przenoszeniem jego cech na człowieka, włączaniem czy immanentyzacja atrybutów boskości w ludzkość, która, jak np. u Comte'a, zaczyna pełnić rolę przedmiotu kultu. Nabywający boskich cech, człowiek staje się równy Bogu, (zgodnie z szatanicką obietnicą zło ona parze pierwszych ludzi „bądźcie jako bogowie”), starając się konkurować z nim nie tylko w sferze kreowania własnego losu, ale również stwarzania życia, co doskonale oddała swojej księżce *Frankenstein* Mary Shelley. Następnym aktem, to opisana przez Nietzschego w jednym z aforyzmów „mierza Boga”, a dokładnie jego zabicie, czyli wyeliminowanie z porządku bytu i zastąpienie pustego miejsca przez

¹⁴ Na temat wpisania wieckiej idei postępu w schemat eschatologiczny zob. H. Schwarz: *Eschatology*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2000, s. 6-17; R. Nisbet: *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books 1980, s. 47-100; J. Baillie: *The Belief in Progress*. New York: Scribner 1951; E. Benz: *Evolution and Christian Hope. Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*. Garden City: Anchor 1968.

człowieka. Od tego momentu człowiek, czy też ludzkość, staje się jedynie autonomicznym i wiadomym sprawcą we wszechwiecie, istot, której ograniczenia mają jedynie charakter akcydentalny i w wyniku postępu zostaną przekroczone. Również zło jako takie zmienia wówczas swój charakter i staje się po prostu ubocznym skutkiem możliwości do wyeliminowania błędów będącym wynikiem braku wiedzy, co prowadzi do zastąpienia klasycznej teodycei antropodyceją, a więc teorii tłumaczącej człowieka z zaistniałego zła i przerywając odpowiedzialność za nie na czynniki zewnętrzne, które zostaną pokonane w trakcie postępu. Jeśli położy się to z materialną wizją rajów i historyczno-politycznym ujęciem procesu zbawienia, prostą konsekwencją stanie się przyznanie człowiekowi mocy samozbawienia, a więc doprowadzenia, w sposób wiadomy i celowy do sytuacji, kiedy *wszelkie* ludzkie problemy i *wszelkie* doczesne ograniczenia zostaną rozwiązane i pokonane: ludzkimi siłami w ziemskim wiecie.

Trzeci istotny wątek, o którym należy tu wspomnieć, odnosi się bardziej do formy niż do treści doktryny. Klasyczna eschatologia prezentowana była zazwyczaj jako pewnego rodzaju objawienie. Jej treść, zawarte w niej prawdy i prawa sankcjonowane były przez nadnaturalne, boskie pochodzenie. Z chwilą immanentyzacji procesu zbawienia i wyeliminowania Boga należało przyjąć inny sposób uprawomocniania głoszonych twierdzeń. W tym celu, biorąc pod uwagę autorytet, jakim w kulturze zachodniej mniej więcej od czasów Oświecenia cieszy się nauka, najlepszym sposobem okazało się prezentowanie ich właśnie jako „naukowych” (przy czym zabieg ten mógł mieć charakter celowego wprowadzania w błąd, jednak bardzo często wiązało się z głębokim wiarą w te metody, za pomocą których tworzy się eschatologiczne spekulacje, rzeczywiście mającym ścisły i naukowy charakter). Doprowadziło do powstania *quasi*-religijnych wizji ze scjentyistycznym wiarą w zbawczą moc nauki, co na poziomie bardziej szczegółowym przekładało się zarówno na pozytywistyczne nadzieje związane z możliwością zbudowania „fizyki społecznej”, a więc nauki, która w sposób równie precyzyjny, jak nauki przyrodnicze, pozwalałaby na formułowanie praw i przewidywań dotyczących sfery społecznej, jak również na antypozytywistyczne spekulacje w duchu Hegla prezentowane jako jedyna prawdziwa

nauka¹⁵. Polityczne eschatologie przybierały zazwyczaj form historycyzmu, a więc spekulatywnej teorii, która w oparciu o rzekome odkrycie mechanizmów rządzących dziejami ludzkości (politycznymi czy kulturowymi) formułuje twierdzenia o jej przyszłym losie, by dzięki do podstaw do głoszenia opinii normatywnych, o tym, co należy być, nie należy robić mając na względzie jedynie do królestwa powszechnej szczęśliwości.

Historycyzm jest więc ugruntowaniem i usankcjonowaniem politycznej eschatologii, pełni rolę dawnego objawienia i stanowi punkt wyjścia zarówno do dalszych spekulacji, jak też do wcielania teorii w życie. Jednak samo nadanie wieckiej doktrynie zbawienia takiej pseudo-naukowej formy nie wystarcza, gdy zaprezentowana w wersji dosłownej jest ona łatwa do obalenia zarówno na płaszczyźnie czysto teoretycznej, metodologicznej, jak i empirycznej, przez co nie staje się dowodem jakiejś specjalnej naukowości i wiarygodności autora, lecz raczej świadectwem jego ignorancji. Aby się tego ustrzec, należy dokonać pewnych zabiegów formalnych, dzięki którym teoria stanie się „niewywrotna”, to znaczy niepodatna na żadną krytykę, czy to opartą na dowiedzeniu, czy też wynikającą z analizy teoretycznej. Istnieje wiele sposobów takiej ucieczki od weryfikacji, wspomnijmy tu tylko o kilku.

Pierwszym sposobem jest *dialektyzacja*, czyli sformułowanie doktryny w taki sposób, aby w jej ramach móc głosić równocześnie jakieś twierdzenie oraz jego zaprzeczenie, czyniąc z tego „zespolenia przeciwieństw” podstaw do formułowania pewnych „Jakościowo odmiennych”, czyli mówiąc wprost - arbitralnych wniosków. Schemat dialektyczny, wykorzystywany z powodzeniem przez Hegla i przejęty przez rozmaite warianty marksizmu ma, jak wielokrotnie wykazywano, ródła religijne i znaleźć go można m.in. w gnostycyzmie i judaizmie. Opiera

¹⁵ Należałoby tu dodać, że wszystko to miało charakter „racjonalistyczny” (w rozumieniu Hayeka czy Oakeshotta) i „apriorystyczny” (w rozumieniu Konecznego). Por. F. Koneczny: *Cywilizacja żydowska*. Komorów 1997, s. 168-177; *idem*, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów 2001, s. 30-31; F. A. von Hayek: *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński. Warszawa 2006, s. 65-71; M. Oakeshott: *Rationalism in politics*, w: *Rationalism in politics and Other essays*. Indianapolis: Liberty Press 1991, s. 5-42.

si on na do prostym mechanizmie, który uznawany jest zarówno za podstawowe prawo rz dz ce rzeczywisto ci , jak te za elementarne prawidło my lenia. Od strony technicznej wygl da to tak: implikacj koniunkcji dowolnego a i nie- a mo e by dowolne z . Czyli z poł czenia jakiego zdania (b d przedmiotu, stanu rzeczy) z jego zaprzeczeniem mo na wysnu cokolwiek. Cały ten proces okre la si jako przej cie od tezy do antytezy, które, zgodnie z prawem przechodzenia ilo ci w ja-ko , daj jak całkiem now syntez , która znów z kolei staje si tez i tak dalej. Jak nieraz pokazywano, je li w punkcie wyj cia oprzemy nasz teori na schemacie dialektycznym, mo emy w jej ramach „udowodni ” w zasadzie wszystko, czyni c j tym samym zupełnie niepodatn ani na zewn trzn , ani na wewn trzn krytyk ¹⁶.

Innym sposobem zabezpieczania doktryny przed weryfikacj jest *holizm*, czyli formułowanie jej w taki sposób, aby jej twierdzenia dotyczyły (cho by potencjalnie) wszystkich mo liwych przedmiotów. Tego rodzaju *ogólna teoria wszystkiego*, o ile dodatkowo wyposa ona jest w mechanizm dialektyczny, w zasadzie ju w punkcie wyj cia okre la wszelkie niezgodne z ni twierdzenia jako z definicji bł dne i jako taka staje si faktycznie niepodwa alna. Trzeci za sposób to *talmudyzacja*, co oznacza przede wszystkim nadawanie wypowiedzanym twierdzeniom takiej, zwykle zarazem ogólnej i niejasnej formy, aby nie były one mo -liwe do przeło enia na inny, bardziej precyzyjny j zyk, lecz wymagały specjalnej interpretacji i komentarza, który - z uwagi na to, e nale ałoby go formułowa w ródłowej „grze j zykowej” - sam wymagałby kolejnego komentarza, i tak dalej. Mo na powiedzie , e sama dialektyzacja wła ciwie narzuca ju tak form , która wymaga dodatkowych talmudycznych procedur obja niania objawienia, czego przykładem jest bogate komentatorstwo całego postheglowskiego dziedzictwa, z Marksem, Lukácsem i szkoł frankfurck na czele. Jednak, niezale nie od tego, istnieje wiele mo liwo ci nadawania własnym wypowiedziom dostatecznie m tnej i wieloznacznej formy, aby nawet zupełnie proste i banalne twierdzenia zaczynały brzmie niczym głos delfickiej wyroczni (mo na zreszt zauwa y , e owa talmudyzacja staje si , niestety, jedn

¹⁶ Por. np. K. R. Popper: *Czym jest dialektyka*, w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa 1999, s. 523-559.

z typowych cech humanistyki)¹⁷. Taka sytuacja powoduje wyłonienie się grup swego rodzaju czarnoksiżników mających dar poprawnego interpretowania słów ródłowych; powstają wówczas, rzecz jasna, także odczytania „alternatywne” traktowane przez jednych jako rewizjonistyczne i heretyckie, przez innych zaś jako nowy punkt wyjścia, co nieuchronnie prowadzi do tego, że polityczna eschatologia wraz z jej całym teoretycznym umocowaniem zaczyna upodabniać się do sekty.

Podsumowanie. Polityczna eschatologia, a więc próba wpisania dziejów zbawienia w obszar działań politycznych zakończonych budową ziemskiego raju, nie jest wynalazkiem czasów współczesnych. Można ją pokazać jej motywy już w pewnych wersjach gnostycyzmu, w chrześcijańskich herezjach katarów czy albigensów, a przede wszystkim w judaizmie, gdzie splecenie historii zbawienia ze sfer publicznych ma najintensywniejszy i wielowymiarowy charakter. Kluczowe elementy politycznej eschatologii - immanentyzacja, antropocentryzm i roszczenia do naukowości - dostrzec można w wielu ruchach nowożytnych, takich choćby jak wolnomularstwo czy fabianizm, przy czym to pierwsze do dziś zachowało *quasi-religijny* rytuał otoczkowy. Stopniowa sekularyzacja zachodnich społeczeństw doprowadziła do tego, że coraz częściej w polityce upatrywano narzędzie do czegoś w stanie rozwoju *wszelkie* ludzkie problemy, co zresztą świadczyło o coraz silniejszej wierze w to, że możliwe jest życie wolne od nich, a celem człowieka jest właśnie owe problemy raz na zawsze rozwiązać. Wyraz tego dążenia znajdujemy w rewolucji francuskiej, w dziewiętnastowiecznych komunach, w nacjonalistycznym mesjanizmie, pozytywistycznym scjentyzmie, w idei komunistycznej i nazistowskiej, a także w wielu bliskich nam obietnicach wyzwolenia nas od odwiecznych trudów i smutków, np. w ramach liberalnej demokracji budowanej na opiecek czegoś. Te doświadczenia od siebie pod wieloma względami różniły, jednak owoce ich były wspólne, choć zwykle nie wypowiedziane wprost: pragnienie doprowadzić do samozbawienia człowieka, do sytuacji, w której ludzie będą „jako bogowie”. Można w tym cięgle ponawianym projekcie widzieć wyraz nie dającej się wykorzeni nadziei, można jednak też, zwłaszcza biorąc pod uwagę znane z historii skutki, traktować to jako nieuleczalną i groźną

¹⁷ Por. S. Anderski: *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa 2002.

chorob . Albowiem obci enie polityki i człowieka przekraczaj cym ich mo liwo ci zadaniem urzeczywistniania wiecznego celu nie ko czy si ich deifikacj . Prowadzi, niezale nie od intencji, do politycznych kl sk i ludzkiego cierpienia.

Summary

Presented paper focuses on the problems concerning some connections between politics and eschatology and the idea of political eschatology. My goal is to characterize main features of this idea and point out its sources in gnosis and Judaism. I discuss ontological, epistemological and axiological suppositions related with distinction between transcendent and immanent history. I also show essential aspect of political eschatology called by Voegelin "immanentising of Eschaton" which is crucial idea of political gnosis means trying to create heaven here on Earth.

Key words: politics, eschatology, gnosis, Judaism, transcendent history, immanent history, heaven on Earth.