

Agata Bielik-Robson

*Proroctwa nowoczesności.
Nowa Era w perspektywie postsekularnej*

Wiem o starym i nowym ile poszczególny człowiek może o tym wiedzieć
I nie dbając dzisiaj o tę wojnę
Między nami i dla nas przyjaciele moi
Rozstrzygam ten długi spór tradycji i wynalazczości
Porządku i Przygody.

Apollinaire, *Prześliczna rudowłosa*

Człowiek nowoczesny jest przykuty do chrześcijańskiego objawienia potężnymi łańcuchami. Jednym z nich, najbardziej fascynującym, jest wizja Joachima z Fiore. Bez oparcia w tym niezwykłym proroctwie przyszłości nowożytny świat nigdy by się nie narodził.

Sergio Quinzio

Szanowni Państwo,

To wielki dla mnie zaszczyt przemawiać tu, w auli Uniwersytetu Gdańskiego, jako pierwsza akademiczka, która obejmuje katedrę imienia Marii Janion. To ogromne wyróżnienie, ale i wielka odpowiedzialność – by sprostać wysokim wymaganiom, które narzuca samo imię patronki. Jak wszyscy polscy humaniści, wychowałam się na jej dziełach, zwłaszcza na ulubionym przez mnie cyklu seminariów gdańskich, dzięki któremu poznałam awangardę intelektualnego modernizmu: myśli prawdziwie nowoczesnej, rozumiejącej, czym jest czas, historia i wyzwania rzucane przez wciąż zmieniające się *modo*, „tu i teraz”, od którego bierze swoją nazwę nasza epoka, czyli *modernitas*. Seria *Transgresje* – sześć opastych tomów, na które złożyły się przekłady zachodnich autorów (w tym zwłaszcza Jeana Geneta, Michela Foucault i Gerogesa Bataille’a), teksty samej Janion, ale także jej znakomitych gdańskich seminarzystów – nauczyły mnie fascynacji nowoczesnością jako jedyną w swoim rodzaju epoką w dziejach ludzkości, w której czas – nie tyle chaotycznie upływający, ile aktywnie kształtowany – odgrywa rolę kluczową i nie pozwala myślicielom uciekać w ponadczasowe rejony *philosophia perennis*. W hołdzie Marii Janion zatem wykład ten poświęcam właśnie nowoczesności. Epoce zagadkowej, od zarania transgresywnej, ulotnej, osobliwie widmowej i być może już zanikającej – utkanej bardziej z obietnic, proroctw i utopijnych wizji przyszłości niż z twardych faktów.

Tylko w językach słowiańskich *modernitas* ma synonim w postaci słowa „nowożytność”, które oznacza epokę nowego życia: *incipit vita nova*.¹ Podczas gdy angielski i francuski opierają się na łacińskiej nazwie wywodzącej się od *modo*, czyli „teraz”, co oznaczać ma erę wielkiego odcięcia od przeszłości, „nowoczesność” pochodzi od niemieckiego *neue Zeiten*, zaś „nowożytność” od włoskiego *vita nuova*, opiewanej przez Dantego. Ten akcent położony na nowość – nowe czasy nowego życia – od razu sugeruje bliskość proroctwa, którego domeną jest objawianie tego, co dopiero nadejdzie, a co teraz zaledwie daje się przeczuć. Tomy już napisano na temat genezy nowoczesności, nikt jednak jeszcze nie potraktował nowej ery jako samospełniającej się przepowiedni: proroczej obietnicy, która nie czekała biernie na wypełnienie, lecz aktywnie przystąpiła do autorealizacji.

¹ „Oto zaczyna się nowe życie”: tym zdaniem Dante inauguruje cykl sonetów zatytułowany *La vita nuova* z roku 1294. Por. Dante Alighieri, *Nowe życie*, przeł. Edward Porębowicz, PIW, Warszawa 1960.

Ta osobliwa kombinacja – proroczej wizji potężnej z aktywnym mesjanizmem samospełnienia – decyduje o absolutnie wyjątkowym charakterze epoki nowożytnej: jednocześnie wychylonej ku eschatologicznym marzeniom i trzeźwo stąpającej po ziemi aktualności. Nowoczesność jest zatem i trochę święta, i trochę świecka – przy czym sacrum i profanum nie pozostają tu bezpiecznie oddzielone. Istotą tej dziwnej „nowej ery” jest bowiem urzeczywistnienie idei niezwykle nowatorskiej z punktu widzenia tradycyjnej teologii, którą jest *świętość świeckości*: religijne dowartościowanie samej światowości, stanowiące integralną część jej proroctwa.² Ten proroczy rdzeń *modernitas* określa także paradoksalny status ontologiczny tej epoki: istnieje ona o tyle tylko, o ile w nią wierzymy. Póki jeszcze tli się w nas wiara w obietnicę nowego życia złożoną u progu nowych czasów, póty słowo „nowożytność” coś jeszcze znaczy. Jeśli jednak proroctwo wieszczące nadejście *vita nuova* straciło dla nas sens, *modernitas* ulatnia się jako osobna kategoria: umiera tak samo, jak inne bóstwa, którym pisana jest śmierć wraz z utratą wiary.³

Wybrałam temat proroctw nowoczesności na wykład inauguracyjny moje objęcie imiennej katedry Marii Janion na Uniwersytecie Gdańskim z kilku powodów. Pierwszy to szacunek dla twórczości mojej wielkiej poprzedniczki: humanistki z prawdziwego zdarzenia, całkowicie zanurzonej w żywiole nowoczesności, który pojmowała przede wszystkim ze swojej ulubionej romantycznej perspektywy jako żywioł właśnie: gorączkowy, wieszcy, proroczy, rozmarzony. Dla Janion te sny i marzenia nie były jednak li tylko jałową kantowską *Schwärmerei*, sentymentalnym marzycielstwem bez realnych konsekwencji; przeciwnie, stanowiły motor i energię rzeczywistych działań, bez których Oświecenie – wiek rozumu – nie osiągnęłoby nic ze swych modernizacyjnych postulatów. We wszystkich swoich dziełach romantyzmowi poświęconych Janion konsekwentnie realizowała wielkie zadanie, jakie przed nowożytną humanistyką zachodnią postawił Fryderyk Schlegel: zadanie skonstruowania Nowej Mitologii, która dostarczyłaby duchowego paliwa suchym projektom Oświecenia, jednocześnie nie wchodząc z nimi w konflikt i która byłaby zdolna porwać za sobą masy, ustanawiając prawdziwie nowoczesny rząd dusz.

W Schleglowskim ujęciu gorączka romantyczna i oświeceniowa racjonalizacja nie tylko się nie zwalczają, lecz wzajemnie uzupełniają: jedno potrzebuje drugiego. Marzenia o uniwersalnej wolności, równości i braterstwie potrzebują procedur i struktur, by powoli przemieniać nasz byt społeczny – te zaś potrzebują duchowej inspiracji, by nie ugrzęznąć w prozie życia i zatrzymać się wpół drogi. Jednocześnie jednak sam pomysł Nowej Mitologii zawiera w sobie gigantyczną trudność, wręcz aporię, z którą borykała się nie tylko Maria Janion, ale każdy nowoczesny humanista oscylujący na płynnej granicy między dwoma wielkimi paradygmatami myśli nowożytnej: oświeceniowym i romantycznym. To aporia między nocnym żywiołem Mitu a odczarowującym promieniem Światła. W przeciwieństwie bowiem do starych mitów i starych religii, Nowa Mitologia, jak i Nowa Religia mają porzucić swój odwieczny irracjonalizm i stanąć po stronie rozumu jako kwintesencji ludzkiej godności i autonomii. Zamiast więc poddawać jednostkę niepojętym potęgom bogów, których ludzki rozum nie ogarnie, mają one uczynić nowożytny humanizm swoim głównym tematem: wyzwolić wiarę w człowieka i tworzoną przez

²Na ten temat por. mój tekst: „Świętość świeckości? Teologia i nowoczesność” w *Na ścieżkach pragnienia. Księga jubileuszowa profesora Karola Tarnowskiego*, red. Krzysztof Mech i Wojciech Zalewski, Znak, Kraków 2018, ss. 319-40.

³O wzrastającej roli proroctwa u zarania ery nowożytnej zaświadcza Erazm z Rotterdamu, jeden z jej natchnionych projektodawców: „A przecież prawdziwiej i skuteczniej przemawia dziś do nas Bóg w Piśmie Świętym, niż z krzaka gorejącego przemawiał do Mojżesza; musimy tylko przystąpić do rozmowy z czystym sercem. Paweł nazywa głoszenie Pisma Świętego nie filozofią, lecz proroctwem. Proroctwo zaś jest darem Ducha Przedwiecznego”: Erazm z Rotterdamu, „Metoda teologii”, [w:] tegoż, *Wybór pism*, przeł. Edwin Jędrkiewicz, Wrocław: Ossolineum, 1992, s. 67.

nego historię. Dla Schlegla wehikułem Nowej Mitologii wspierającej Oświecenie staje się więc idealizm, nowa doktryna Ducha (*Geist*), tworzona w gorączkowej aurze kontrkulturowej rewolty Krągu Jenajskiego, do którego należy wówczas i Schlegel i młody Hegel, twórca Najstarszego Programu Idealizmu Niemieckiego i przyszłej *Fenomenologii ducha*, gdzie projekt Nowej Mitologii, a zarazem „religii nowych czasów” znajdzie swoje najbardziej ambitne wcielenie. W słynnej „Mowie o mitologii”, będącej częścią *Dialogu o poezji*, Schlegel pisze:

Jeśli nowa mitologia może stworzyć sama siebie z najbardziej wewnętrznych głębi ducha jakby *ex nihilo*, to fakt ten znajduje potwierdzenie w największym zjawisku naszego wieku: idealizmie! Idealizm wytonił się dokładnie w ten sposób, jakby z niczego. To w świecie ducha zatem znajdziemy nasz punkt zaczepienia, z którego rozprzestrzeni się nowa siła ludzkości, wiecznie wzrastająca i nie do pokonania. Ta wielka rewolucja wstrząśnie wszelką nauką i sztuką [...] Każda bowiem myśl jest wieszczaniem, a człowiek dopiero co odkrywa swą wieszczą potęgę. Dziś czeka nas wielki wybuch tej mocy! [...] To właśnie rozumiem przez pojęcie nowej mitologii.⁴

Cała pochwała romantyzmu, którą tchną pisma Marii Janiona, zakorzenia się w tym jednym fragmencie. „Gorączka romantyczna” jest bowiem permanentną rewolucją, która najpierw odbywa się w idealnej sferze Słowa – wieszczey poezji, która, wyrastając „jakby *ex nihilo*” buntuje się przeciw całemu światu i jego niesprawiedliwym porządkom – a dopiero potem wciela się w Czyn, który tym zgniłym ładem wstrząsa. Tylko bowiem, jak pisze Janion, „*progressive Universalpoesie* – postępową poezją uniwersalną Fryderyka Schlegla – jedynie [jest] nieskończona i jedynie wolna w tym świecie rzeczy, ułudy i przypadku”.⁵ Tu kantowskiemu hasłu Oświecenia – *sapere aude*, „odważcie się wiedzieć” – staje naprzeciw romantyczne *somniare aude*, „odważcie się marzyć”: slogan, który w paryskim roku 68 przybrał formę roszczenia z pozoru paradoksalnego: „żądajcie niemożliwego!” Całe dzieło Janion przenika duch idealistycznego maksymalizmu, który – sam biorąc się „jakby znikąd” – potrafi rzucić nieprzejednane NIE rzeczywistości w jej bytowym i społecznym *status quo*. To właśnie ten duch – duch bezkompromisowego etycznego ideału – staje się Nowym Mitem, bez którego nowoczesność zamienia się w bezduszny cymbał brzęmiący.

Mowa o mitologii Schlegla, która przedstawia nowoczesność jako projekt duchowy – ba, wręcz religijny, oparty na mocy profetycznej – odsłania też drugi powód, który skłonił mnie do wyboru tego a nie innego tematu, czyli narodzin *modernitas* z ducha proroctwa. Trudno bowiem o lepszą prezentację tego, czym się sama od lat zajmuję, studiując w ramach tak zwanej perspektywy post-sekularnej *teologiczne genealogie nowoczesności*. Dla Schlegla nie ulega wątpliwości, że opiewany przez niego duch niemieckiego idealizmu to sama *ruah ka-kodesh* (w hebrajskim oryginale „duchini”), czyli (już w rodzaju męskim) *heiliger Geist*, który tworzy świat z niczego mocą samej obietnicy i proroczego słowa: *yehi or*, „niech stanie się światło”.⁶ Nie widzi on też przeciwskazań, by tę pochwałę stwórczego światła, będącą udziałem Objawienia, połączyć

⁴ Friedrich Schlegel, *Mowa o mitologii*, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. A. Kowalczykowa, PWN, Warszawa 1995, ss. 184;188.

⁵ Maria Janion, *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975, s. 9.

⁶ Podobną wiarę w proroczo-stwórczą rolę języka jako Słowa, które wznosi *ex nihilo* przyszły świat, wyraża współczesny Schległowi wielki apologeta chrześcijaństwa reformowanego, Fryderyk Schleiermacher. Medytując nad genezyjską mocą Słowa, które następnie wcieliło się w Chrystusa, pisze: „Chrześcijaństwo stworzyło język. Jego wszech-umożliwiający duch był na początku i jest nadal... [Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenziertes Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch...]” Cyt za: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, s. 126.

z *Erklärung*, czyli roz-świeceniem, które niesie ze sobą Oświecenie, stawiając na racjonalny i metodyczny ogląd świata. Ja, podobnie jak Schlegel, też nie traktuję obu tych światów antagonistycznie: tak jak hebrajskie Objawienie jawi mi się jako pierwsze Oświecenie, porządkujące chaos pierwotnych otchłani, tak też historyczne zachodnie Oświecenie jawi mi się jako kolejna – nowoczesna – forma Objawienia, w której wyraża się wiara w ludzką moc ogarniania świata. Tym, w największym skrócie, jest post-sekularyzm. Wbrew pochopnej opinii, która w nowoczesności widzi wyłącznie postęp laicyzacji i ateizacji, spojrzenie post-sekularne dostrzega w niej znacznie bardziej złożony proces sekularyzacji: uświatowienia i afirmatywnego zwrotu ku sprawom doczesnym, które wcale nie stoją w sprzeczności z duchem religijnym, lecz stanowią wyraz głębokich wewnętrznych przemian, jakim podlega myśl teologiczna – tak chrześcijańska, jak żydowska – u progu Nowej Ery. Przebudzenie ducha prorocstwa, obietnicy i stwórczej mocy słowa sekretnie towarzyszy nowoczesności od jej zarania. W wizji post-sekularnej zatem, jak u Apollinaire’a, stare i nowe podają sobie dłonie: Porządek tradycji splata się z Przygodą *vita nuova*, ulega zmianie wraz z jej wibrującym przyspieszonym rytmem.

Z Marią Janion dzielimy więc wspólny zamiar: obie podążamy za intuicją Schlegla, zgodnie z którą nowoczesność nie może zdać się na sam rozum i wielkie odczarowanie świata, ale także musi zadbać o Nową Mitologię, a tym samym nową *Bezauberung*. Różnimy się jednak w strategiach poszukiwania tego nowego czaru. Podczas bowiem gdy Maria Janion, nieufna wobec wielkich narracji modernistycznych, wybrała koniec końców Schillerowski powrót do „starych bogów”: lokalnych bóstw i małych opowieści mitologicznych zduszonych i wykluczonych przez uniwersalizm judeo-chrześcijańskiego objawienia – stąd jej inwestycja w *Niesamowitą słowiańszczyznę* jako świat alternatywnego sacrum – ja, chyba bliżej samego Schlegla, pozostaję wierna duchowi żydowskiego mesjanizmu i wszystkich jego nowoczesnych awatarów: od Joachima da Fiore, przez Luriańską kabałę, po niemiecki idealizm i jego późnego wnuka, czyli mesjański marksizm Theodora Adorno i Jacquesa Derridy. Nowoczesność ma więc swoją, jakby powiedział Słowacki, *genesis z Ducha* – i to jej właśnie ten wykład jest poświęcony.

Jedynym myślicielem, który zwrócił uwagę na proroczy charakter nowoczesności w sposób systematyczny, a nawet wskazał konkretne źródło prorocstwa – dzieło Joachima da Fiore, dwunastowiecznego cystersa z Kalabrii – był Karl Löwith, twórca tezy o sekularyzacji, wyłożonej w książce *Historia powszechna i historia zbawienia*. Opierając się na nowych badaniach poświęconych kalabryjskiemu opatowi, postaci dotąd nieco zapomnianej,⁷ Löwith doszedł do wniosku, że sednem Joachimickiej innowacji teologicznej, a zarazem wielkiej nowoczesnej herezji, jest historyczne rozpisanie tajemnicy Trójcy Świętej. Zgodnie z naukami Joachima, Trójca nie jest bytem osobnym, ponadczasowym i immanentnym, lecz tworzy schemat dziejowego następstwa: na samym początku króluje Era Ojca, w której Bóg objawia się jako surowy suweren i prawodawca ludzkości; później nadchodzi Era Syna, w której Bóg Ojciec zstępuje w ludzką postać i umiera wraz z nią na krzyżu, dając tym samym dowód swojej wielkiej miłości do człowieka; a na sam koniec nastaje *tertius status* czyli Era Ducha, w której boskość zmartwychwstaje w postaci duchowej i uwewnętrznionej, rozlanej wśród wiernych. Tak rozumiana Trójca nie jest wiecznotrwała i niezmienna: nie tylko doznaje zmiany, ale sama jest zmianą, wzorcem historycznego dziania się, które realizuje boski scenariusz – „świętą historię”, *Heilsgeschichte*. A podstawową rolę w napędzaniu tej zmiany odgrywają kolejne śmierci Boga: idea już w pełni obecna w herezji Joachima, zanim pojawi się wyłożona explicite w *Wiedzy radosnej* Nietzschego

⁷ Postać kalabryjskiego mnicha przywołało z otchłani zapomnienia przełomowe studium Herberta Grundmanna, *Studien über Joachim von Floris. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, W. Goetz, Leipzig 1927, z którego Löwith obficie korzysta.

sześć wieków później. Ażeby bowiem mogła nastać Era Syna, Bóg musi umrzeć jako Suweren; ażeby zaś mogła nastać Era Ducha, Bóg-Syn musi umrzeć na krzyżu, by już nigdy nie odrodzić się w swojej pierwotnej formie. Jeśli bowiem Bóg zmartwychwstaje, to tylko jako zesłany, rozproszony i „rozlany“ Duch, *Heiliger Geist*, który ożywia dusze wiernych. O ile więc pierwsza epoka jest czasem prawa, z silnie zaznaczoną hierarchią między Bogiem a jego ludem; druga epoka jest czasem miłości i odkupienia grzechów, gdzie hierarchia powoli zanika, lecz wciąż utrzymuje się w relacji między kapłanem a wiernymi, czyli tymi, którzy znajdują się bliżej do i dalej od czystego wzorca Jezusowego życia; to trzecia epoka jest czasem przyjaźni, gdzie nie ma już żadnej hierarchii, wszystkie dzieci Boże są sobie równe, ponieważ Duch „rozlał“ się na nie w równej mierze, nikogo nie wyróżniając. To właśnie ten absolutny egalitaryzm Ducha, który technicznie chce, ale zawsze po równo, zapowiada dla Joachima nastanie *nova era*, nowego czasu, który unieważni wszystkie nie tylko ziemskie, ale także kościelne potęgi. Wspólnota w duchu – bractwo wolnego ducha – będzie absolutnie horyzontalne, bez przywództwa i posłuszeństwa, bez – jak to potem ujmie Kant – „duchowego kierownictwa“. I choć sam Joachim nie miał namyśli żadnej śmiałej subwersji (przeciwnie, wizja całej ludzkości żyjącej na sposób klasztorno-kontemplatywny wydawała mu się oczywistym spełnieniem dobrej nowiny), dla Kościoła Katolickiego w wieku dwunastym to millenarystyczne przesłanie brzmiało groźnie (i chyba nic się w tej kwestii nie zmieniło): mówiło ono bowiem wprost, że *vita in ecclesia*, życie pod okiem Matki Kościoła, nie jest ostatecznym finałem procesu dziejowego zainaugurowanego przez objawienie. Tym *eschatonem* – proroczym stanem ostatecznym – mającym spełnić się tu i teraz, na ziemi, w poziomej wspólnotcie zwykłych wiernych, jest śmiała wizja nowego życia: *vita nuova* Dantego, który w swoim Niebie umieścił tylko jednego mnicha – Joachima właśnie. I jeśli synonimem *modernitas* jest „nowożytność“, to tylko za sprawą tej millenarystycznej obietnicy, która dzięki Dantemu stała się obrazem Nieba na Ziemi, nowego życia upływającego w wielkim braterstwie dusz i przymierzu stworzeń: *Wszyscy ludzie będą braćmi, kiedy Twój, Duchowa Wolności, przemówi głos*. Oto jak Norman Cohn, wielki znawca millenaryzmu, opisuje nauczanie Joachima z Fiore, zwanego również „ojcem wszystkich heretyków”:

Joachim był przekonany, że odkrył klucz, który w zastosowaniu do zdarzeń i postaci Starego i Nowego Testamentu, a zwłaszcza Apokalipsy św. Jana, odsłoni działający w historii schemat, pozwalający mu na szczegółowe przepowiedzenie przyszłości. W swojej egzegezie Pisma Joachim wypracował interpretację dziejów, ukazującą je jako wznoszące się następstwo kolejnych wieków, z których każdemu patronuje inna postać Trójcy Świętej. Pierwsza era należy do Ojca i do Prawa; druga do Syna i do Ewangelii; trzecia natomiast będzie należeć do Ducha i będzie się tak miała do wieków poprzednich, jak oślepiające światło dnia do bladego świtu albo jak gorący letni dzień do przedwiośnia. O ile bowiem pierwszy wiek był erą lęku i zniewolenia, drugi zaś erą wiary i synowskiego poddania, ten trzeci będzie erą miłości, radości i wolności, kiedy to cała boska wiedza zostanie bezpośrednio objawiona w sercach wszystkich ludzi na równi. Epoka Ducha będzie więc szabatem, niedzielą życia. A cały świat będzie jak jeden wielki klasztor, w których wszyscy ludzie zamienią się w mnichów porwanych przez mistyczną ekstazę i zjednoczonych w śpiewie niekończącej się laudy. Ta nowa wersja Królestwa Świętych przetrwa aż do Sądu Ostatecznego.⁸

⁸ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 1970, s. 108.

W prorocztwie tym nie sposób nie dostrzec załączka największych ambicji politycznych zachodniej nowoczesności: realizacji hasła radykalnego braterstwa, które zniszczy stare prawo i feudalne instytucje, by albo je całkowicie przemienić i stworzyć ład demokratyczny, albo wręcz oddać się świętej anarchii i zaufać przeduchowanej naturze „nowego człowieka”. Jednocześnie nie sposób określić z góry, czy mamy tu do czynienia z bujającym w niebiesiech idealizmem czy z trzeźwym materialistycznym planem dziejów. Prorocztwo to jest w istocie i tym i tym, co dobrze pokazuje rozwój Joachimickiej idei, która, z jednej strony dała asumpt do najbardziej szalonych spekulacji na temat *Omega-Punkt* w mesjańskiej filozofii Ernsta Blocha i Teilharda de Chardin⁹ – gdzie cała materia rozpuszcza się w nieśmiertelnym astralnym cieple, przechodząc akt ostatecznej duchowej transformacji jako przebóstwienia (*theosis*) – po ściśle przewidywania Marksa oparte na nauce badającej obiektywne prawa historii, całkowicie ograniczone do fizykalnych ram danej natury. Zdaniem Löwitha, który w dziele pt. *Historia powszechna i dzieje zbawienia* pisze o narodzinach Nowej Ery z ducha „rewolucyjnego pragnienia urzeczywistnienia królestwa Bożego”, Joachim jest duchowym ojcem nowoczesności z całym jej dobrodziejstwem inwentarza, w którym mieści się i rozwój nauki i Schleglowskie poszukiwanie nowej prawdziwie nowoczesnej mitologii:

Przyszłość jest prawdziwą ogniskową historii pod warunkiem, że prawda spoczywa na religijnym fundamencie chrześcijańskiego Zachodu, którego historyczną świadomość określa motyw eschatologiczny: od Izajasza do Marksa, od Augustyna do Hegla i od Joachima do Schellinga. Porównywalny z kompasem, który zapewnia nam orientację w przestrzeni i umożliwia nam jej zdobycie, kompas eschatologiczny zapewnia nam orientację w czasie, wskazując na królestwo Boże jako ostateczny cel i kres... *Rewolucyjne pragnienie urzeczywistnienia królestwa Bożego jest elastycznym punktem wyjścia progresywnego tworzenia i początkiem historii nowożytnej*.¹⁰

Dzieło Löwitha to rzecz bardzo pomocna w zrozumieniu, jak silnie Joachimickie komentarze do Apokalipsy św. Jana wpłynęły na millenarystyczny kształt naszej epoki (w końcu wszyscy – jeszcze – śpiewamy Joachimicką z ducha *Ode do wolności* Schillera, która stała się hymnem Unii Europejskiej. Wielkie narracje historyczne nowoczesności – najpierw heglowski idealizm, a następnie stawiający go na nogi materialistyczny marksizm, także w swym łagodniejszym socjaldemokratycznym wydaniu – uparcie usiłują zrealizować prorocze przesłanie Joachima: ściągnąć raj na ziemię, czy też, słowami Hegla, „odzyskać dla ziemi wszystkie skarby, wcześniej roztrwonione na niebo”.¹¹ Gdyby nie to niezwykle śmiałe i entuzjastyczne wieszczanie wspaniałego nowego świata – szekspirowskiego *brave new world* – rzeczywistość społeczna nie ruszyłaby z oków feudalnych ani na cal. Jednocześnie jednak sam ostateczny ideał Joachimickiego prorocztwa,

⁹ Por. Ernst Benz, *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*, przeł. Heinz G. Frank, Garden City, New York 1968, zwłaszcza ss. 35-48. Por. także opinię Blocha: „... wielkość Joachima z Fiore polega na tym, że przekształcił on Tróję w triadyczny podział dziejów. Jeszcze ważniejsza okazała się wywrotowa transpozycja zbawienia i triumfu światła z zaświatów i pośmiertnej pociechy w samo serce historii, gdzie teraz figurują one jako jej zbawczy finał”: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959, s. 1328.

¹⁰ Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 21; 203; kursywa moja.

¹¹ Jak to ujmuje Hegel w młodzieńczym esej pt. „Pozytywność religii chrześcijańskiej”: „historia zwłaszcza dla naszych czasów zachowała zadanie rewindykacji, przynajmniej teoretycznej, skarbów wyprzedanych niebu jako własności należącej do ludzi. Lecz która epoka będzie mieć siłę, by skorzystać z tego prawa i wejść w ich posiadanie?”: G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 252.

czyli Schillerowskie *alle Menschen werden Brüder*, wciąż pozostaje daleki od urzeczywistnienia, a wedle niektórych szczególnie gorzkich krytyków nowocześnieści poniósł nieodwracalną klęskę.

Czy jednak na pewno nieodwracalną? Każde proroctwo to także samospełniająca się przepowiednia, czyli wcielony paradoks barona Münchhausena, który sam wyciąga się z bagna za włosy. Nowoczesność, ta obiecana *nova era*, istnieje bowiem o tyle, o ile w nią wierzymy. Wprawdzie nasza wiedza krytyczna nieustannie przyrasta w miarę trwania „eksperymentu świata”, co wiarę czyni trudną, ale nie niemożliwą. Nie chcę przez to jednak powiedzieć, jak Hegel, „tym gorzej dla faktów!” Kontrfaktyczność wiary – tego elementu *sola fide*, bez której nowoczesność rozwiewa się niczym umarłe bóstwo – nie polega na przeciwstawianiu się faktom i próbie ich zastąpienia upartą fantazją. Krytyka nowoczesności faktycznej – z jej przemocą, kolonizacją, kapitalizmem utrwalającym nierówności, agresywną eksploatacją natury etc. – nie jest ani czymś zupełnie osobnym od nowożytnej wiary w *experimentum mundi* ani też jednoznacznie wobec niej wrogim. Można bowiem odnosić się krytycznie do realnych osiągnięć epoki nowożytnej, a jednocześnie wierzyć w złożone przez nią obietnice. Więcej jeszcze: tylko na gruncie wciąż utrzymującej się wiary w Joachimickie ideały *vitae novae*, krytyka ta jest uzasadniona. Zawzięte przeczernienie obrazu nowej ery u jej dzisiejszych krytyków to bowiem nic innego, jak wyraz reaktywnego rozczarowania wobec niespełnionej obietnicy, która uwikłuje materialistyczną historię społeczną w żywioł wiary, bez względu na to, czy chce ona tego, czy nie. Bez tej mniej lub bardziej implicytnego elementu wiary krytyka ta byłaby czymś, czym w istocie powinna być, zważywszy na jej otwarte założenia – opisem równie beznamiętnym, jak wolny od wartości osąd dowolnego społeczeństwa uciekającego się do przemocy. A przecież nie jest ona neutralna i *wertfrei*, jeśli pozostaje krytyką i to miazdzącą, to tylko dlatego, że przyjęła postulaty nowoczesnej wiary i piętnuje *modernitas* za jej hipokryzję, która, jak już pouczył nas hrabia de Rouchefoucauld, jest mimo wszystko hołdem składanym przez występki cnoty. Jej pesymizm intelektu jest zatem, by użyć terminów Antonio Gramsciego, nieodłącznym rewersem optymizmu wiary: to dwie strony tego samego medalu, jakim jest profetyczny schemat Nowej Ery. Ideały równości i braterstwa – skądinąd nieznane innym epokom, nawet idealizowanym obecnie wspólnotom pierwotnym – nie biorą się wszak znikąd, a już na pewno naiwnością byłoby sądzić *a la* Rousseau, że należą do naturalnego uposażenia ludzkości. Z drugiej strony jednak, tak, biorą się one „jakby znikąd” – z tego, jak to ujmował Schlegel, punktu zaczepienia, jaki daje wewnętrzność Ducha i jego wieszczo-proroczej mocy, stwarzającej się *ex nihilo*. Wykorzystać ten boski punkt jako punkt archimedesowego podparcia, raz jeszcze odzyskać płynność przejścia między wewnętrznym światem ducha i jego śmiałych marzeń a zewnętrznym światem społecznym, który poddaje je testowi aktualizacji – oto wciąż otwarte zadanie Nowej Mitologii. Nowoczesność, które od kilku dekad znajduje się w coraz głębszym kryzysie, potrzebuje jej dziś nawet bardziej niż w chwili swojego poczęcia.