

Marek Popielarski

(Uniwersytet Wrocławski)

Koncepcja chińskiego porządku Erica Voegelina

ABSTRACT

Eric Voegelin's concept of the Chinese order

The issues of Chinese civilization and political thought became an important part of Eric Voegelin's interests at the end of his life. It was her view in the *Ecumenic Age* in 1974 it gave rise to reflection on the unity of humanity, for which he was widely criticized by conservative circles in America. Chinese Ekumena, as he defined this civilizational and cultural area, is studied primarily in terms of Voegelin's most important political philosophy concepts such as order, soul and transcendence. From the self-determination of Chinese civilization as the only one within the known world, its specific features and way of thinking are derived. An incomplete breakthrough in the discovery of the human soul and its order turns out to be a key feature. The purpose of the article is to show the application of the conceptual workshop of Eric Voegelin and its category to study Chinese civilization, while showing the importance of sinological reflections for the entire output of the philosopher.

Słowa kluczowe: Chiny, ekumena, dusza, historia

Osoba i filozofia Erica Voegelina

Eric Voegelin jest uważany za jednego z najwybitniejszych filozofów polityki XX wieku. Określenie to wydaje się nawet zbyt wąskie biorąc pod uwagę zakres zainteresowań naukowych, obejmujący większość podstawowych dyscyplin humanistycznych¹. Za jego najważniejsze prace uchodzą *Nowa Nauka Polityki* (1952) oraz kilkutomowy *Porządek i Historia* (1956-1974). To pierwsze dzieło, w założeniu dotyczące problemu reprezentacji w społeczeństwie i stosunkowo krótkie (ponad 160 stron), wzbudziło olbrzymie zainteresowanie, nie tylko w kręgach naukowych, lecz również w szeroko pojętej kulturze². Voegelin, dawny uczeń Hansa Kelsena, sprzeciwia się w nim pozytywistycznej „ucieczce od

¹ J. Bartyzel, *Wielkość i problematyczność Erica Voegelina*, <https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-bartyzel-wielkosc-i-problematycznosc-erica-voegelina-1> data dostępu: 29.02.2019

² „The Time” w trzydziestą rocznicę powstania zatytułował główny artykuł „Journalism and Joachim’s Children”, nawiązując do *Nowej Nauki Polityki*

wartości” w naukach politycznych, proponując powrót do źródeł- Arystotelesa i przede wszystkim Platona³. W drugim ze wspomnianych dzieł, swoim opus magnum, przedstawia własną filozofię porządku, nierozzerwalną z zagadnieniem historii jako takiej. Początkowa koncepcja sześciotomowego dzieła zmienia się, po wydaniu tomu trzeciego- *Platon i Arystoteles* (1957) kolejny został opublikowany dopiero w 1974 i odbiegał od pierwotnego planu⁴. *Epoka Ekumeniczna* (1974) wzbudziła wielkie kontrowersje i konsternację wśród środowisk konserwatywnych i chrześcijańskich z uwagi na gruntowną zmianę koncepcji, w której chrześcijaństwo nie miało odgrywać roli przełomowego momentu w dziejach świata⁵. Było to spowodowane w dużej mierze podjęciem badań nad cywilizacjami Wschodu, przede wszystkim chińską⁶. Zmuszały one do nowego spojrzenia na problem istnienia jednej ludzkości, istniejących w zupełnie niezależnych od siebie pojęciach cywilizacyjnych, religijnych, społecznych i historycznych. W tym kontekście należy postrzegać przyczynę podjęcia przez Voegelina badań nad ekumeną chińską, jak i ich rezultat- mianowicie stanowią one asumpt do rozważania problemu uniwersalnego człowieczeństwa i prowadzą do pewnego rodzaju relatywizmu⁷. Omawianie tego zagadnienia nie może pomijać powyższego bagażu interpretacyjnego, gdyż warunkuje on zainteresowania badawcze amerykańskiego filozofa. Mianowicie, wydaje się, jakby cywilizacja chińska została przez Voegelina przedstawiona przede wszystkim jako egzemplifikacja problemu istnienia jednej ludzkości, dowód na występowanie więcej niż jednej ekumeny. To pojęcie trzeba będzie pokrótce rozważyć.

Ekumena (z gr. *oikumene*) oznacza stale zamieszkaną i wykorzystywaną gospodarczo część powierzchni Ziemi⁸. Termin ten, wywodzący się z historiografii greckiej, Voegelin postrzega jako jeden z symboli porządku w cywilizacji zachodniej, wskazując jednak na historyczną zmianę jego znaczenia⁹. Zarówno te znaczenia, jak i ich zmiana, skorelowane są z jego koncepcjami filozoficznymi, a ich zrozumienie jest niezbędne do właściwego odczytania interpretacji cywilizacji chińskiej. Według Voegelina pierwszym rodzajem symbolizacji doświadczenia porządku przez człowieka jest kosmos¹⁰. W porządku kosmicznym żyją Grecy epoki homeryckiej i ekumena ma w tym czasie znaczenie zgodne z nim- ”w doświadczeniu

³ E. Voegelin, *Nowa Nauka Polityki*, Warszawa 1992

⁴ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, Warszawa 2014, s.11-37

⁵ Frederick. D. Wilhelmsen, *Profesor Voegelin wobec tradycji chrześcijańskiej* [w:] *Problem Ładu Politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, A. Miętek, M. J. Czarnecki (red.) Warszawa 2010, s. 255-273

⁶ A. Wielomski, *Konserwatyzm- między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2010, s. 174

⁷ Tamże

⁸ Ekumena w: <https://sjp.pwn.pl/sjp/ekumena;2556355.html> data dostępu: 29.02.2020

⁹ E. Voegelin, *Epoka Ekumeniczna*, Warszawa 2016, s. 423-426

¹⁰ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie...* dz. cyt. s.27

kosmologicznym siedlisko człowieka na ziemi ma horyzont, poza którym znajduje się tajemnica śmierci oraz bogowie”¹¹. W tym znaczeniu może istnieć wiele równoległych do siebie ekumen¹². Ta sytuacja zmienia się w wyniku wielkich imperialnych podbojów. Oto „*oikumene*, która stała się terytorium możliwym do zdobycia wraz z zamieszkującą je ludnością, nie jest już otoczonym tajemnicą siedliskiem człowieka, lecz pozbawioną tajemnicy przestrzenią geograficzną, której zdobywcy wkrótce odkrywają, że jeśli ich zdobycz ma się stać takim ludzkim siedliskiem na ziemi, wymaga nowego horyzontu tajemnicy”¹³. Ten nowy horyzont nie może już znajdować się w terytorialnej przestrzeni, która została w wyniku podbojów „odczarowana”, musi on mieć charakter duchowy. Bogowie opuszczają ten świat w wyniku jego poszerzenia, a z drugiej strony teraz cały znajduje się pod ich opieką, gdyż „kiedy imperium będzie współdziałać z duchowym ruchem, struktura egzystencji powróci w sposób ekwiwalentny do integralności, jaką cechowała się w doświadczeniu *oikumene-okeanos*”¹⁴. Jednak ten nowy porządek jest już porządkiem duchowym, w którym to człowiek w swojej własnej duszy odnajduje źródło ładu¹⁵. Zatem w tym drugim znaczeniu ekumena nabiera swoistego, cywilizacyjnego pojęcia, staje się jednostką sensu, w której procesy historyczne doprowadziły do wyłonienia się nowego sposobu symbolizacji ludzkiego doświadczenia, prowadzącego w konsekwencji do konieczności nowej granicy między światem bogów a ludzi. Dla Voegelina proces historyczny wokół *oikumene* można przedstawić zatem następująco: znaczenie tego pojęcia jest uwarunkowane symbolizacją porządku, a moment jego zmiany następuje w czasie tworzenia się wielkich imperiów wchłaniających kilka dotychczas odrębnych cywilizacji. Wtedy to ekumena staje się synonimem istnienia uniwersalnej, ponadnarodowej, ponadcywilizacyjnej i ponadreligijnej ludzkości. Powstała ona w wyniku podboju, po którym „poszukuje się boskiego horyzontu, którego nie można już symbolizować w sposób kosmologiczny (...) epoka ekumeniczna może osiągnąć swe wewnętrzne spełnienie jedynie w drodze powrotu do horyzontu tajemnicy na poziomie zróżnicowania ustanowionym przez nową prawdę egzystencji”¹⁶. Tą nową formą egzystencji jest odkrycie transcendentnego Boga, który przemawia bezpośrednio do ludzkiej duszy, skok w istnieniu¹⁷. W „Epoce ekumenicznej” bardzo dużą rolę Voegelin przypisuje w

¹¹ E. Voegelin, *Epoka...* dz.cyt. s. 424

¹² tamże

¹³ tamże s. 425

¹⁴ tamże

¹⁵ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie...* dz. cyt. s.30-31

¹⁶ E. Voegelin, *Epoka...* dz.cyt. s. 425

¹⁷ A. Wielomski, *Konserwatywizm...* dz.cyt. s.181

rozwoju tego pojęcia wspomnianym wyżej podbojom, które rozszerzyły horyzont człowieka domagając się nowej symbolizacji nieznanego wcześniej doświadczenia. Zatem zmiana znaczenia ekumeny staje się równoważna ze zmianą porządku.

Jak było wspomniane wyżej, porządek Chin stanowi ilustrację zagadnienia uniwersalnej ludzkości. Problem pojawia się właśnie w momencie przekształcenia się pojęcia ekumeny. W pierwszym znaczeniu, kosmologicznym, może istnieć ich wiele równoległe obok siebie. Jednak po skoku w istnieniu termin ten staje się de facto synonimem ludzkości. Jednak ten sam proces, który odbył się na wybrzeżu Morza Śródziemnego, prowadzący do uniwersalizacji i nowych pojęć, wydarzył się również w obrębie cywilizacji chińskiej¹⁸. Według Voegelina doszło w niej do analogicznego przekształcenia *t'ien-hia*, które uznaje za równoważne terminowi *oikumene*¹⁹. Zatem mamy do czynienia z sytuacją w której równoległe w odległych od siebie miejsca ludzkość przeżywa epokę ekumeniczną mając świadomość swojej uniwersalności, nie wiedząc jednak o sobie nawzajem. Czy wielość epok ekumenicznych oznacza, że istnieje więcej niż jedna ludzkość, w znaczeniu świadomości samej siebie (wszak każda z nich wytworzyła pojęcie na tyle uniwersalne, że w założeniu obejmuje ona nim wszystkich ludzi)? Problem ten, dotyczący przede wszystkim filozofii historii, staje się powodem omówienia chińskiej ekumeny, jej rozwoju, swoistego dla niej skoku w istnieniu, podstawowych pojęć cywilizacyjnych i politycznych.

Interpretacja dziejów chińskich w ramach filozofii porządku

Analiza Voegelina obejmuje okres Chin starożytnych, do powstania cesarstwa Szy Huang-Ti, obejmując jeszcze kilkadziesiąt pierwszych lat jego istnienia. Porządek chiński interesuje go o tyle, o ile jest przykładem wykształcenia się drugiej epoki ekumenicznej, równoległego skoku w istnieniu, dlatego też ogranicza się do okresu wykształcenia się tych pojęć. W kwestii źródeł, które Voegelin uważa za kluczowe dla rekonstrukcji rozwoju chińskiego porządku, to najważniejszymi są zarówno kroniki historyczne- *Shinji* Sy-ma Ts'iena (145-86 p.n.e.), *Kronikę wiosen i jesieni* z początku V w. p.n.e.²⁰, rozprawy filozoficzne Konfucjusza²¹ i Mencjusza²², a także *Baihutong*, *Rozprawę z sali Białego Tygrysa* z I wieku n.e. przedstawiającą dyskusję nad dorobkiem chińskich filozofów. Sporo

¹⁸ E. Voegelin, *Epoka...* dz.cyt. s. 423-426

¹⁹ Tamże s. 440

²⁰ *Zapiski historyka. Fragmenty*. Warszawa 2000

²¹ Konfucjusz, *Księga Pieśni*, Warszawa 1995

²² Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędracch i naturze ludzkiej*, Warszawa 1999

miejsca Voegelin poświęca przedstawieniu chińskiej historiografii, którą określa mianem „wspaniałej”, dopatrując się w niej reprezentatywnego wyrazu porządku ówczesnego społeczeństwa²³. Wskazuje na dwie jej charakterystyczne cechy. Pierwszą z nich jest historiogeniczny charakter, czyli „opis legend, które śledzą wstecz historię ekumeny aż po jej bosko – kosmiczne korzenie” co Voegelin uznaje za drugi, równorzędny cel obok przekazania zdarzeń historycznych²⁴. Zwraca przy tym uwagę, że wraz z rozwojem sinologii wiarygodność faktograficzna *Shinji* raczej wzrasta- jej opis trzech dynastii (*san wang*) poprzedzających cesarskie *Han* i *Qin*, czyli *Czou* (1049- 256), Szang (1557-1050) i *Hia* (1989-1558) okazał się poprawny w świetle współczesnych badań archeologicznych- realną hipotezą staje się również istnienie jeszcze wcześniejszych Pięciu Cesarzy (*wu ti*)²⁵. Drugą charakterystyczną cechą chińskiej historiografii jest ujmowanie swojej historii w ramach mniej więcej pięćsetletnich cykli, co z jednej strony rodzi podejrzenie sztucznego dopasowywania chronologii wydarzeń pod nie, a z drugiej wskazuje na podstawowy symbol chińskiego porządku, związany z okresowym przyływem i odpływem *de*²⁶. Będzie on omawiany w dalszej części rozważań, jako jeden z kluczowych.

Jednak nie został jeszcze dotychczas określony przedmiot zainteresowania chińskiej historiografii- ”Tradycyjna historia jest historią czegoś, choć nie wiemy jeszcze, czego konkretnie”²⁷. Voegelin wskazuje na określenia, które dzisiaj stosują się do Chin, a swoją genezę mają w starożytności- *kuo*, jako określenie pojedynczego państwa, lub księstwa chińskiego, *chung-kuo* jako głównych, centralnych księstw „których sensem kosmologicznym było organizowanie całej ludzkości w centrum świata”²⁸. W pewnym momencie został do nich dołączony wyraz *hua*, oznaczający rozkwit, kwitnienie, co w połączeniu *chung-hua* (główny kwiat) jest oficjalną nazwą zarówno Chińskiej Republiki Ludowej jak i Tajwanu (dosłownie Republika Centralnego Kwiatu)²⁹. Różnica pomiędzy *kuo* a *t'ien- hia* jest kluczowa dla zrozumienia wagi poruszanego problemu. Otóż ten drugi termin Voegelin interpretuje jako „siedlisko społeczeństwa ludzi. Jest to, jeśli dobrze rozumiem, dokładny odpowiednik greckiego oikumene w sensie kulturowym”³⁰. Jedna cecha, powstała w wyniku izolacji cywilizacyjnej społeczeństwa chińskiego wyraża najlepiej specyfikę tego

²³ E. Voegelin, *Epoka...*dz.cyt. s. 427

²⁴ Tamże s. 428-429

²⁵ Tamże s. 434-435

²⁶ Tamże s. 436

²⁷ E. Voegelin, *Epoka...*dz.cyt. s. 439

²⁸ tamże

²⁹ Tamże s. 440

³⁰ Tamże

pojęcia- otóż „Chiny nigdy nie były społeczeństwem jednym z wielu; od samych swych początków historia społeczeństwa chińskiego była dla jego członków, wedle ich najlepszej wiedzy, historią ludzkości(...)To, co z zachodniej perspektywy nazywa się tradycyjną historią Chin, z punktu widzenia Chin stanowi historię cywilizowanej ludzkości, której społeczeństwo chińskie jest jedynym nośnikiem”³¹. Wzajemny stosunek *t'ien- hia* i *kuo* nie wydaje się być problematyczny. Od początku znanych dziejów istnieje świadomość istnienia jednego obszaru cywilizacyjnego, w ramach którego pojawiają się odrębne księstwa, nie ma żadnego śladu podboju, który dopiero doprowadziłby do wytworzenia się pojęcia ekumeny, jak na przykład zjednoczenie Egiptu przez Narmera. Owszem, samo królestwo obejmujące całość *t'ien- hia* niewątpliwie zostało utworzone metodą podboju, nic jednak nie wskazuje na to, aby świadomość ekumeniczna wytworzyła się w jego wyniku. Powstaje jednak pytanie w jakim znaczeniu możemy o niej mówić? Czy jedynie w symbolizacji kosmologicznej, obecnej w rozmaitych cywilizacjach Bliskiego Wschodu, czy również tej właściwej, od której tytuł zaczerpnął czwarty tom *Porządku i Historii*, a będącej oznaką skoku w istnieniu i egzystencji wobec Boga? Odpowiedź w przypadku Chin jest skomplikowana. Wynika ona z tego, że z jednej strony istnienie epoki ekumenicznej w drugim znaczeniu jest w dużej mierze powodem zainteresowania się przez Voegelina „równoległą ludzkością”, lecz z drugiej strony ten przełom w przypadku Państwa Środka prezentuje się jako „przytłumiony, wyciszony, tryb zróżnicowania, który z trudem poddaje się analizie”³². Z tego względu konieczne jest prześledzenie cech charakterystycznych, eidosu, chińskiego porządku, który w Voegelinowskiej interpretacji nabiera istoty niejednoznacznej, stanowiąc zarazem clue „kwestii chińskiej” w dziele amerykańskiego filozofa.

Warto rozpocząć od wspomnianego już wyżej spostrzeżenia Voegelina o „przytłumionym modelu chińskiego porządku”. Jego przypadek jest o tyle ciekawy i o tyle różny od cywilizacji kosmologicznych, że w nim do zróżnicowań charakterystycznych dla skoku w istnieniu właśnie doszło. Co jednak w takim razie odróżnia je od pneumatycznego doświadczenia Izraela i noczy greckich filozofów?³³. Odpowiedzi Voegelin szuka przede wszystkim w sytuacji geograficzno-historycznej, wspomnianej już wyżej, a polegającej na utożsamieniu się jednej cywilizacji z całą ludzkością. To utożsamienie sprawia, że forma kosmologiczna, która jest pierwotna dla Chin, w momencie próby wyjścia z niej w kierunku

³¹ Tamże s.442

³² Tamże s.446

³³ A. Wielomski, *Konserwatywizm..dz.cyt.* s.163-208

nowego rozumienia ekumeny wytwarza ogromną presję tłumiącą wszelkie ruchy duszy³⁴. „Struktura chińskiej świadomości porządku różni się więc gruntownie od bliskowschodniej, gdyż brakuje jej owego doświadczeniowego fermentu gwarantowanego przez różnorodność społeczeństw”³⁵. Z tego względu dla badaczy europejskich, wychowanych w kulturze od dawien dawna otwartej na Transcendencję, rozumienie porządku chińskiego jest tak rozmaite. Voegelin powołuje się na opinię Maxa Webera, który uznawał niepodzielne panowanie „konfucjańskiej biurokracji dla której konkurencji nie stanowiła żadna inna siła w rodzaju racjonalnej nauki, racjonalnej sztuki, racjonalnej teologii, teorii prawa, medycyny, nauk przyrodniczych, techniki czy wreszcie autorytetu boskiego lub równorzędnego mu ludzkiego”³⁶. Niemiecki socjolog tłumaczy to brakiem odpowiednich zjawisk i procesów społecznych, które mogłyby wytworzyć powyższe. Kluczowym słowem jest „racjonalny”, gdyż Voegelin uznaje, że tym określeniem Weber wyraża to co dla niego oznacza brak zróżnicowania symbolizacji doświadczenia charakterystyczny dla cywilizacji kosmologicznych. Jednak dla wielu badaczy z zachodu Chiny mogą poszczycić się wybitną filozofią, sztuką, literaturą, logiką, matematyką. Dla sporej grupy z kolei te zjawiska w ogóle w Państwie Środka nie występowały. Skąd takie rozbieżności? Dla Voegelina ich skutkiem jest właśnie niezwykle połączenie rzeczywistego zróżnicowania egzystencji (kulminujące w uznanie przeniesienia duchowego autorytetu z władcy na mędrca w konfucjanizmie i taoizmie) z „ugrzęźnięciem” w dawnej formie. Nie chce on odwoływać się jedynie do negatywnych przejawów tego stanu rzeczy, które przedstawił na przykładzie poglądów Webera, czyli czego w Chinach nie było. Pragnie on zrekonstruować w sposób pozytywny chiński porządek, używając do tego swojej podstawowej metody badawczej, czyli rozważenia chińskich symboli ładu politycznego. Aby właściwie zrozumieć intencje Voegelina należy przypomnieć jego rozumienie symbolizacji porządku. W zasadzie samo pojęcie rzeczywistości, a także tak podstawowe jak Bóg, dusza, świat, są symbolami doświadczenia ludzkiego, w które jest ono ujmowane. Główną i najważniejszą cechą wartościującą jest tutaj adekwatność. Jeżeli symbole w sposób odpowiedni wyrażają ludzkie doświadczenie, wtedy zasługują one na pochwałę, gdy wyprzedza ono dawne symbole, muszą one dostosować się do doświadczenia, które jest pojmowane jako najbardziej podstawowe „ogarnięcie” istnienia, w którym człowiek, jako określona egzystencja, partycypuje³⁷. Nie ma mowy tutaj o swoistej

³⁴ E. Voegelin, *Epoka...* dz.cyt. s. 443

³⁵ Tamże s.442

³⁶ M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych, t. I: Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000

³⁷ E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 266-267

subiektywizacji ani relatywizacji, gdyż nie się ma wpływu na to, kiedy i w jaki sposób transcendentny Bóg przemówi. Zatem symbolizacja nie jest dobrowolną zabawą, podobną alegorii porównującej przykładowo władcę z bogiem a prawo z siłami natury, lecz wyraża ona zawsze ludzkie doświadczenie istnienia, z tego względu nie może być nieprawdziwa, ale jedynie nieadekwatna³⁸. Omawiając chiński przypadek Voegelin nie zajmuje się poziomem rozwoju psychicznego ówczesnych ludzi, lecz w jaki sposób doznawali swojej egzystencji.

Rozważając symbolizację porządku amerykański filozof odwołuje się do powiązanych ze sobą pojęć króla (*i jen*), siły kulturotwórczej *t'ien- hia* (*wen*) oraz koncepcji cykli wyczerpywania się substancji. Zaczyna swoje rozważania od ponownej już konstatacji specyfiki chińskiej historii wynikającej z izolacji ich kraju od innych kultur. W jej wyniku o wiele trudniej prześledzić przełomowe momenty historyczne, gdyż „trudno je dostrzec pod tak niewinnie brzmiącymi nazwami jak rozpad imperium Czou, okres Królestw Walczących (...) wprowadzenie konfucjanizmu za panowania dynastii Han”³⁹. Myląca jest również periodyzacja w oparciu o dynastie, gdyż problematyczne jest „czy rzeczywiście przed imperium założonym przez Qin Shi Huang istniało inne imperium, tak że dynastię królewską i imperialną można w sposób uprawniony nazwać kolejnymi dynastiami zasadniczo tego samego społeczeństwa?”⁴⁰. Voegelin rozpoczyna badanie od symbolu króla, *Tianzi*, Syna Nieba, który rozpoczynając swoje rządy nad całym znanym światem musi „stworzyć piękne określenie” na swoje panowanie, gdyż jego władza zależna jest od woli Niebios, które powierzyły mu ekumenę- „Syn Nieba, najbardziej podniosłe z tych określeń, oznacza teraz władanie nad wszystkim poniżej Nieba oraz jedność dziesięciu tysięcy państw”⁴¹. Jako modelowy przykład takiego wydarzenia *Baihutong* podaje przejście władzy przez dynastię *Czou*. Problematyczne na tym tle było łączenie przez osobę *Tianzi* funkcji władcy pojedynczego kuo oraz stania na czele jednego z klanów. To spowodowało konieczność wyraźniejszego rozróżnienia tych stanowisk, a za stanowiskami roli, którą władca powinien spełniać na każdym z nich. Podstawowym wyróżnikiem króla całej ludzkości w przeciwieństwie do poszczególnej ziemi jest rodzaj siły używanej do zaprowadzania porządku- „*T'ien- hia*, ekumena w sensie kulturowym, jest związana z *wen*(...) zaczyna odnosić się do sztuk czasów pokoju, takich jak taniec, muzyka, literatura, przeciwstawianych sztukom wojny, *wu*. *Wen* i *wu*, kultura pokoju i wojny, mają prócz tego moce sprawcze: *wen*

³⁸ E. Voegelin, *Izrael i Objawienie...* dz. cyt. s. 21-37

³⁹ E. Voegelin, *Epoka...* dz. cyt. s. 447

⁴⁰ tamże

⁴¹ *Baihutong*, w: E. Voegelin, *Epoka...* dz. cyt. s. 450

działa poprzez powab swego prestiżu (*de*), wu poprzez siłę(*li*)⁴²”. W takich okolicznościach ekumena jawi się jako przestrzeń przede wszystkim kulturowa, cywilizacyjna, która oczywiście nie wyklucza użycia siły do utrzymania królestwa, jednak co do zasady władca oddziałuje przede wszystkim pokojowo. Zwłaszcza w czasach konfucjańskich, w jego filozofii, *t'ien- hia* nabiera znaczenia wręcz etycznego, jak pisze Mencjusz „byli ludzie pozbawieni dobroci, którzy osiągnęli kuo, nigdy jednak żaden człowiek pozbawiony dobroci nie osiągnął *t'ien- hia*”⁴³. Pozostaje pytanie, w którym momencie zaczęto w taki sposób interpretować władzę króla. Nie ulega wątpliwości, jak było już wyżej wspomniane, że nie miała ona pod początku charakteru wyłącznie prestiżowego i cywilizacyjnego, niczym władza cesarzy niemieckich po wojnie trzydziestoletniej, lecz stała za nią realna siła militarna. Aby właściwie odpowiedzieć na to zagadnienie, należałoby sięgnąć po trzeci z omawianych przez Voegelina symboli porządku chińskiego, czyli cykli politycznych. Dzieli je on na trzy rodzaje- cykl dynastyczny, cykl pięćsetletni oraz cykl ekumenicznego rozpadu⁴⁴. Są one oczywiście ze sobą powiązane, a ono właśnie może doprowadzić do rozjaśnienia kluczowych kwestii. Otóż specyfika chińska wyraża się między innymi właśnie w tym, że, w przeciwieństwie do innych cywilizacji kosmologicznych, jak egipska czy mezopotamska, właśnie występuje interpretacja historii jako następstwa kolejnych dynastii, które otrzymują *ming*, wezwanie Niebios. Gdy to wyzwanie dobiegnie kresu, dana rodzina nigdy już nie osiągnie podobnego zaszczytu. Nie ma więc żadnych ruchów legitymistycznych w tamtejszej cywilizacji. Sam niebiański mandat zależny jest od nagromadzenia się *de*, cnoty, w danej rodzinie, który gdy osiągnie wymagany poziom umożliwia sięgnięcie po władzę. Jej wyczerpanie się jest z kolei znakiem nadchodzącego upadku⁴⁵. Cykl kolejnych dynastii ujmowany jest w chińskiej historiografii w porządku pięćsetletnim, w których w momencie rozkładu pojawia się kolejna rodzina, otrzymująca *ming*. W ramach właśnie tego symbolu pojawia się prawdziwy skok w istnieniu. Otóż sam cykl, stworzony w czasach pokonfucjańskich, wskazuje na przejście mandatu z władców na mędrców, gdyż kolejny okres 500 lat zaczyna się wraz z Konfucjuszem. Oto gdy od VIII wieku p.n.e. władza *wang* (królów) staje się już tylko iluzoryczna, a realną siłą dysponują jedynie *kuo*, „zwarty porządek kosmologiczny rozdzielił się na władzę i ducha, co potwierdza pojawienie się, z jednej strony, polityków władzy i ich legalistycznych doradców w *kuo*, a z drugiej strony dwóch typów

⁴² E. Voegelin, *Epoka...*dz. cyt. s. 453

⁴³ Tamże s. 456

⁴⁴ Tamże s. 459

⁴⁵ Tamże s. 460

mędrca: konfucjańskiego i taoistycznego”⁴⁶. Mędrcy Ci zaczynają reprezentować powszechny porządek ludzkości, co wskazuje, że to ład przenikniętej dobrem duszy staje się nowym wzorcem. Analogiczne procesy zachodzą mniej więcej w tym samym czasie w Grecji. Trzeci rodzaj cyklu jest związany z drugim- „Królestwo ekumeniczne istnieje w dalszym ciągu, lecz jego porządkująca władza rozpadła się na siłę *kuo* i *de* mędrców”⁴⁷. Zatem odpowiedź na powyższe pytanie, dotyczące zrozumienia roli władcy w *t'ien- hia* może jawić się jako paradoksalna, gdyż do jej pełnego zrozumienia doszło, gdy wang z samej racji bycia królem przestał być już uważany za reprezentanta Niebios.

W czym jednak objawia się wspomniane kilkakrotnie wcześniej „przytłumienie” porządku chińskiego. Dla Voegelina „przekształcenia chińskiego uniwersum sensów, to, w jaki sposób kurczy się ono i rozszerza, mają w sobie coś amebowego.(...)Zróznicowane sensory są tu obecne, choć nigdy nie zostały precyzyjnie wyartykułowane, a symbole stworzone do ich wyrazu nigdy nie osiągnęły statusu pojęć analitycznych. W rezultacie na każdym kroku symbolizacja może się na powrót zsuwać z najwyraźniej już osiągniętego poziomu teoretycznego do poziomu skrajnej zwartości, a następnie znów rozwijać ku wglądom teoretycznym”⁴⁸. Następnie podaje przykład jak w literaturze konfucjańskiej opisy panowania monarchów „amebowo” właśnie przechodzą od symbolizacji kosmologicznej do antropologicznej i na odwrót.

Najważniejszym dla Voegelina powodem podjęcia badań nad cywilizacją chińską wydaje się być rozjaśnienie pojęcia ekumeny, w toku badań na problemem ich ilości. Rozważając tę problematykę można dostrzec wyraźną konsternację, podobną do tej wskazywanej u innych zachodnich badaczy. Chiny równocześnie dokonały skoku w istnieniu, lecz nie wyzwoliły się od kosmologicznej formy; równolegle Konfucjusz jest stawiany w jednym szeregu z greckimi filozofami, izraelskimi prorokami i Buddą, a z drugiej ukazuje się ugrzęźnięcie przez niego w dawnej symbolizacji. Charakteryzując chiński porządek Voegelin potwierdza niezwykłą trudność zachodniej nauki do scharakteryzowania tamtejszych pojęć podług tych wytworzonych w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, z czego amerykański filozof zdaje się doskonale zdawać sprawę. Problem tak odmiennej kultury jeszcze lepiej uwypukla kwestię tego, czy można mówić o istnieniu jednej ludzkości i zdaje się pozostawiać ją otwartą.

⁴⁶ Tamże s. 463

⁴⁷ Tamże

⁴⁸ Tamże s.458

Bibliografia:

- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Arystoteles*, Teologia Polityczna, Warszawa 2011
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Epoka ekumeniczna*, Teologia Polityczna, Warszawa 2016
- Weber. M., Zatorski T. (tłum.), *Etyka gospodarcza religii światowych, t. I: Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000
- Rodziński W., *Historia Chin*, Warszawa 1992
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Izrael i Objawienie*, Teologia Polityczna, Warszawa 2014
- Wielomski A., *Konserwatyzm- między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2010
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Nowa nauka polityki*, Aletheia, Warszawa, 1992
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *Platon*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015
- Czarnecki M. J., Miętek A. (red.), *Problem Ładu Politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, Warszawa 2010
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.) *Świat Polis*, Teologia Polityczna, Warszawa 2013
- Bartyzel J., *Wielkość i problematyczność Erica Voegelina*, w:
<https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-bartyzel-wielkosc-i-problematycznosc-erica-voegelina-1> [data dostępu: 29.02.2020]
- Voegelin E., Czarnecki M. J. (tłum.), *W poszukiwaniu ładu* Teologia Polityczna, Warszawa 2017

ABSTRAKT

Problematyka chińskiej cywilizacji i myśli politycznej stała się istotną częścią zainteresowań Erica Voegelina pod koniec jego życia. Właśnie jej ujęcie w "Epoce Ekumenicznej" z 1974 roku stało się przyczynkiem do rozważań nad jednością ludzkości. Ekumena chińska, jak określa ten obszar cywilizacyjno-kulturowy jest badana pod kątem najważniejszych dla filozofii politycznej pojęć Voegelina. Z samookreślenia się chińskiej cywilizacji jako jedynej w obrębie znanego świata wywodzone są jej specyficzne cechy i sposób myślenia. Kluczową cechą charakterystyczną okazuje się niepełny przełom w kwestii odkrycia ludzkiej duszy i jej porządku. W symbolach politycznych, kluczowych terminach jak *kuo* czy *tien-hia* próbuje Voegelin odkrywać specyficznie chińskie pojęcie polityczności. Celem artykułu jest ukazanie zastosowania warsztatu pojęciowego Erica Voegelina i jego

kategorii do badania chińskiej cywilizacji, ukazując równocześnie wagę refleksji dla całości dorobku stanfordzkiego filozofa.

E-mail: ma.popiela@gmail.com