

MATTHIAS RIEDL

**MODERNITA AKO IMANETIZÁCIA ESCHATÓNU –
KRITICKÉ ZHODNOTENIE GNOSTICKEJ TÉZY
ERICA VOEGELINA**

This essay was first published in English language as “Modernity as the Immanentization of the Eschaton – a critical re-evaluation of Eric Voegelin’s Gnosis-thesis”, in *Revolutions: Finished and Unfinished, From Primal to Final*, eds. Paul Caringella – Wayne Cristaudo – Glenn Hughes, Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing 2012, pp. 80–107. An earlier and shorter Hungarian version was published as „A modernség, mint az eszkaton immanentizációja – Eric Voegelin gnoszticizmus-tételének kritikai újraértékelése“, in *Századvég* 59/1 (2011), pp. 77–101.¹

Eric Voegelin formuloval jednu z najpodnetnejších téz o teologických základoch moderného progresivizmu a revolučného myslenia. Podľa neho je charakter modernity vo svojej podstate gnostický. Cieľom tejto eseje² je ukázať, prečo nie je prvá verzia Voegelinovej gnostickej tézy, tak ako bola rozpracovaná v *New Science of Politics* (1951; *Nová veda o politike*), presvedčivá. Argumentujem tým, že proces imanentizácie možno plne vy-

¹ Tato esej bola prvýkrát publikovaná v anglickom jazyku ako „Modernity as the Immanentization of the Eschaton – a critical re-evaluation of Eric Voegelin’s Gnosis-thesis“, in *Revolutions: Finished and Unfinished, From Primal to Final*, eds. Paul Caringella – Wayne Cristaudo – Glenn Hughes, Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 80 až 107. Predchádzajúca a kratšia maďarská verzia bola publikovaná ako „A modernség, mint az eszkaton immanentizációja - Eric Voegelin gnoszticizmus-tételének kritikai újraértékelése“, in *Századvég* 59/1 (2011), pp. 77–101.

² Táto esej je kombináciou dvoch prác prednesených na stretnutí *American Political Science Association* v Toronte, 3.–6. septembra 2009 a na konferencii *Translatio imperii in the 3rd Millenium* na univerzite v Hong Kongu, ktorá sa konala 18.–20. februára 2010. Ďakujem Glennovi Hughesovi a Waynevi Christaudovi za ich konštruktívnu kritiku, ktorá bola podnetom pre novo napísaný piaty oddiel tejto eseje. Takisto ďakujem Maxwelovi Staleyovi a Irine Denischenkovej za komentáre a korekcie.

svetliť v rámci vývoja západného ekleziastického (cirkevného) myslenia, bez odvolania sa na gnostické sektárstvo. V skutočnosti je gnosticizmus principiálne z historicko-empirickej perspektívy protikladný k imanentným eschatológiám. Joachim z Fiore, ktorý je podľa Voegelina pôvodcom moderného gnosticizmu, výstižne ilustruje túto nezlučiteľnosť. Esej si ďalej kladie za cieľ ukázať, že Voegelin si čím ďalej tým viac tento problém uvedomoval a na základe toho potom formuloval adekvátnejšiu a presvedčivejšiu verziu gnostickej tézy v diele *The Ecumenic Age* (1974; *Ekumenický vek*). Záverečná časť eseje sa vracia k otázke vzťahu gnosticizmu a revolúcie.

1. Gnostická téza v diele *New Science* a súvisiacich spisoch

V 40. rokoch 20. storočia sa Eric Voegelin začal s rastúcim záujmom zaoberať gnosticizmom, ako ukazujú posledné zväzky posmrtné publikovaných *History of Political Ideas* (*Dejiny politických ideí*). Študoval niektoré z posledných výskumov venovaných starovekým gnostikom a domnieval sa, že identifikoval gnostické symboly v diele Jeana Bodina a iných mysliteľov, ktorí hrali kľúčovú rolu pri formovaní západnej modernity.³ Gnostická téza sa stala pre Voegelina ústredným ak nie kľúčovým prvkom v jeho myslení až po tzv. *Walgreen Lectures*, prednáškach, ktoré vyslovil na univerzite v Chicagu roku 1951 a neskôr publikoval ako *The New Science of Politics*.

V skratke, táto téza stotožňuje podstatu modernity s nárastom gnosticizmu.⁴ Modernita, chápaná ako proces imanentizácie, sa vynára zo stredovekého sektárstva ako „pokračujúca evolúcia, v ktorej moderný gnosticizmus získava dominanciu nad civilizačnou tradíciou odvíjajúcou sa od stredomorských objavov antropologických a soteriologických právd“,⁵ to znamená nad gréckou filozofiou a kresťanským zjavením. Východiskový impulz formulovania gnostickej tézy pochádza od Voegelinovho štúdia pomerne krátkeho úvodu k Ireneovi z Lyonu od Hansa Urs von Balthasara,⁶ ide o vý-

³ Porov. Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. V: *Religion and the Rise of Modernity* (*The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 23), Columbia and London: The University of Missouri Press 1998, s. 221.

⁴ Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, in *Modernity Without Restraint* (*The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5), Columbia and London: The University of Missouri Press 2000, s. 75–241: 190; porov. Hans Otto Seitschek, Exkurs: Eric Voegelin's Konzept der "Gnosis", in Hans Maier (ed.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, vol. III: *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn: Schöningh 2003, s. 237–245.

⁵ E. Voegelin, *The New Science* ..., s. 196.

⁶ Paralelami medzi moderným gnosticizmom a gnosticizmom starovekého kresťanského obdobia sa zaoberá Hans Urs von Balthasar v úvode knihy *Irenäus: Die Geduld des Reifens* (pozn. prekl.).

ber Ireneových protignostických pasáží v diele *Adversus haereses*. V tomto texte odkazuje katolícky teológ Balthasar na gnostický princíp sebspásy, ktorý sa stal určujúcim pre uplatnenie kategórie gnosticizmu na moderné hnutia. Už Balthasar identifikoval gnostické elementy u Jakoba Böhma, F. W. J. Schellinga, G. W. F. Hegela a Martina Heideggera. Jeho popis gnosticizmu, ako mytického ekvivalentu soteriologických právd kresťanského evanjelia a ako opakujúceho sa fenoménu západného myslenia v mnohom pripomína formulácie, ktoré nachádzame vo Voegelinových prácach:

„Gnosticizmus sa vždy nanovo objavuje v každom momente okcidentálneho intelektuálneho vývoja, kedy sa človek unavený z existencie vo viere absurdným spôsobom pokúša stať vlastníkom tejto viery. Pokúša sa nahraďiť spásu Bohom, ktorý klesol do obyčajnosti (*Gewöhnlichkeit*), sebspásou človeka, pokúšajúceho sa pozdvihnúť nad túto obyčajnosť. Stret medzi slovom Boha a mýtom, ktorý sa prvýkrát odohral v druhom kresťanskom storočí a od tej chvíle sa odohráva znovu a znovu, je preto skutočným jadrom, dramatickým uzlom západných a zároveň univerzálnych dejín. Mýtus usiluje o výstup človeka, slovo Boha usiluje o vzostup Boha. Mýtus požaduje moc, slovo Boha požaduje prijatie bezmocnosti. Mýtus hľadá poznanie, slovo Boha hľadá vieru. Mýtus je náhlym zábleskom, mihnúcim sa medzi rozporuplnosťami, slovo Boha je láskyplnou trpezlivosťou v nevy-slovných napätiach existencie (*Dasein*).“⁷

Voegelin sa usiloval formulovať svoju gnostickú tézu v početných publikáciách až do začiatku 60. rokov. Najznámejšou z nich je esej *Science, Politics and Gnosticism (Veda, politika a gnosticizmus)*, vychádzajúca z jeho inauguračnej prednášky, ktorú mal na univerzite v Mníchove v roku 1958. V týchto spisoch Voegelin prehlboval psychologickú analýzu motivačných síl stojacich v pozadí gnosticizmu jednotlivých mysliteľov ako Karl Marx, Friedrich Nietzsche, G. W. F. Hegel a Martin Heidegger. Takisto objasnil, ktoré hnutia je možné kvalifikovať ako moderný gnosticizmus. „Gnostickými hnutiami,“ napísal v roku 1960, „máme na mysli také hnutia ako progresivizmus, pozitivizmus, marxizmus, psychoanalýzu, komunizmus, fašizmus a nacionálny socializmus.“⁸ Inými slovami, gnostická téza pokrýva všetko,

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Irenäus: Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, Klosterberg und Basel: Benno Schwabe & Co. 1943, s. 13 f. (preklad M. R.). Súčasťou Voegelinovho súkromného výtlačku knihy (momentálne sa nachádzajúceho v knižnici na univerzite v Erlangen-Nürnbergu) je aj účtenka potvrdzujúca, že Voegelin ju zakúpil v kníhkupectve v Cambridgi v štáte Massachusetts roku 1945. Preto je pôvod gnostickej tézy datovateľný. Za túto informáciu ďakujem Jürgenovi Gebhardtovi.

⁸ Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two essays*, in *Modernity Without Restraint (The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 5)*, Columbia and London: The University of Missouri Press 2000, s.243–313: 295.

čo sa spoločne označuje ako moderné ideológie, najmä (ale nie výlučne) tie, ktoré sa zameriavajú na revolučnú reorganizáciu sveta.⁹ To, čo ich spája, je gnostická imanentizácia, akt sebazbožštenia vyúsťujúci v znovuzbožštení sveta, ktorý bol predtým odbožštený filozofmi a židovsko-kresťanským zjavením.¹⁰ Nová politická veda bola chápaná ako exorcizmus a prostriedok nápravy, prispievajúci nástrojmi poznania (*epistémé*) k vypudeniu gnostických démonov, k znovu otvoreniu duše smerom k transcendentnému základu a nakoniec k znovunastoleniu pravdy existencie.¹¹

2. Joachim z Fiore: gnostický prorok?

Problémy spojené s Voegelinovou gnostickou tézou sú veľmi dobre viditeľné na príklade Joachima z Fiore. Joachimova ústredná úloha v príbehu *New Science* je zjavná. Voegelin ho charakterizuje ako gnostického proroka, od ktorého pochádzajú počiatky raného sektárstva a ktorý spúšťa vek moderného gnosticizmu. V ranom stredoveku pracujú gnostické sekty v tichosti a ilegalite. Po Joachimovi preberá gnosticizmus v západnom svete dominanciu. Ako Voegelin napísal, „v jeho trinitárnej eschatológii vytvoril Joachim agregát symbolov, ktoré ovládajú sebainterpretáciu modernej politickej spoločnosti až do súčasnosti“. Týmito symbolmi sú: 1) „bratstvo autonómnych osôb“, duchovne dokonalá spoločnosť bez inštitucionálnej autority; 2) vodca v treťom veku, neskôr identifikovaný so sv. Františkom rovnako ako s Adolfom Hitlerom; 3) gnostický prorok, Joachim z Fiore je sám jeho prvým príkladom; 4) tretí vek ako symbol imanentného naplnenia, ktorý neskôr nachádzame u A. J. R. Turgota, Augusta Comta, Karla Marxa a napokon v nacionálnom socializme.¹²

Zhodnotenie Voegelinových tvrdení môže byť úspešné len v takom prípade, pokiaľ bude vychádzať z nedávnych výskumov a štúdií. V súčasnosti je obrovský rozdiel v dynamike vedeckých prác o gnosticizme na jednej strane a o Joachimovi z Fiore na strane druhej. Významný objav celej gnostickej knižnice neďaleko egyptského mesta Nag Hammádí v roku 1945 viedol k ohromnému pokroku v oblasti vedeckého zhodnotenia starovekého

⁹ Pre Voegelina je modernita v podstate charakterizovaná revolúciou. Porov. *The New Science...*, s. 240 n. Pre analýzu nejasností vo Voegelinovom koncepte modernity pozri Hans-Jörg Sigwart, *Krise der Moderne und moderne Demokratie: Eric Voegelins neoklassische Interpretation des westlichen Zivilregimes*, in *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, vol. 18, no. 4 (2008), s. 471–499.

¹⁰ E. Voegelin, *The New Science ...*, s. 189 n.

¹¹ E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism ...*, s. 277.

¹² E. Voegelin, *The New Science ...*, s. 179 n.

gnosticismu. Dnes je bádateľ gnosticizmu konfrontovaný s impozantným množstvom primárnych zdrojov v rôznych edíciách a prekladoch.

Celkom odlišná situácia je v prípade bádania o Joachimovi z Fiore. Väčšina vydavateľskej práce bola realizovaná až po Voegelinovej smrti v roku 1985. Ani dnes nie je situácia uspokojivá. Hoci sa vydanie Jachimovho diela *Opera omnia* momentálne pripravuje, niektoré z jeho hlavných prác nie sú stále dostupné v kritických vydaniach. Dokonca žiadna z nich nebola preložená do moderného jazyka.¹³ Joachimovo najdlhšie písané dielo *Expositio in apocalypsim* je dostupné iba ako skorá benátska tlač z roku 1520, podobne je to aj s druhou polovicou jeho druhého hlavného diela *Liber de concordia novi ac veteris testamenti*.¹⁴ Kritické vydanie tretej významnej práce *Psalterium decem chordarum* bolo publikované až v roku 2009.¹⁵ Poznanie Joachimových pôvodných spisov je stále výlučne záležitosťou špecializovaných medievalistov.¹⁶

Z perspektívy nedávneho výskumu v tejto oblasti je dôležité upozorniť na tieto závery:

Za prvé: postaviť Joachima z Fiore do sektárskeho kontextu nie je vierohodné, hoci sa na neho odvoláva mnoho neskorších heterodoxných hnutí alebo, a to oveľa častejšie, sa odvolávajú na pseudonymné spisy publikované pod jeho menom. Joachim sám seba považoval za ortodoxného katolíka a vo svojom testamente predložil všetky svoje spisy dohľadu cirkvi. Bol poradcom pápežov a kardinálov. Po celú dobu svojej práce bránil primát rímskeho biskupského stolca proti všetkým požiadavkám kráľov, cisárov a východných cirkví. Keď bola na IV. lateránskom koncile v roku 1215 jedna z jeho prác odsúdená, jedinou problematickou záležitosťou bola Joachimova trinitárna špekulácia.¹⁷ Joachim viedol polemiku s Petrom Lombardským, vychádzajúcou hviezdou scholastiky, ktorý bol na tom istom koncile

¹³ Jedinou výnimkou sú niektoré talianske preklady, ktoré ale neobsahujú dve najrozsiahlejšie a najdôležitejšie práce, *Expositio in apocalypsim* a *Liber de concordia*.

¹⁴ Pre vydanie prvej polovice pozri Daniel E. Randolph, Abbot Joachim of Fiore: *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, in *Transactions of the American Philosophical Society* 73/8, Philadelphia 1983, s. 3–435.

¹⁵ Kurt-Victor Selge, *Joachim von Fiore: Psalterium Decem Chordarum* (Monumenta Germaniae Historica, vol. 20), Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2009.

¹⁶ Autor tejto eseje mal však príležitosť použiť nepublikované materiály vydania diela *Opera omnia* a takto mal úplný prístup ku všetkým dochovaným spisom Joachima z Fiore. Výsledky bádania sú publikované in Matthias Riedl, *Joachim von Fiore – Denker der vollendeten Menschheit*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004; anglické zhrnutie výskumu je dostupné in Matthias Riedl, *Joachim of Fiore as Political Thinker*, in Julia Eva Wannemacher (ed.), *Joachim of Fiore and the Influence of Inspiration. Essays in Memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003)*, Aldershot: Ashgate (pripravované vydanie).

¹⁷ Porov. Fiona Robb, *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy*, *Journal of Ecclesiastical History* 48/1 (1997), s. 22–43.

kanonizovaný. Paradoxne, Joachimova eschatológia a teológia dejín nebola považovaná za problematickú. Pápež Inocent III., ktorý zvolal koncil, prijal prvky Joachimovej eschatologickej špekulácie a dokonca v jednom zo svojich listov citoval rozsiahle pasáže z jeho *Expositio in apocalypsim*.¹⁸ Preto dekrét štvrtého lateránskeho koncilu hovorí o tom, že Joachim je rešpektovaný ako *vir catholicus* a že obvinenie sa nerozširuje na neho ako na osobu alebo na jeho ďalšie spisy.¹⁹ Pápež Gregor IX. silne podporoval Joachimov florentský rád a v roku 1234 ho prehlásil za jeden zo štyroch pilierov cirkvi.²⁰ O 20 rokov neskôr upadli opátové náuky do podozrenia z herézy po tom ako františkánsky radikál Gerardo z Borgo San Donnino svojimi prehláseniami spôsobil v Paríži ohromný zmätok (v rozpore so zámerom samotného autora) keď tvrdil, že Joachimove spisy by mali zakladať nové „večné evanjelium“ tretieho veku.²¹ Následne pápežská komisia odsúdila niekoľko Joachimových výrokov, ale až do dnešných dní nebol Joachim oficiálne odsúdený ako heretik. V skutočnosti sa zdá, že prevládajú opačné tendencie.

Vo svojej skoršej monografii o Bonaventúrovi Jozef Ratzinger, terajší pápež Benedikt XVI.,²² veľmi dobre videl problematickú časť Joachimovej eschatológie, ale takisto zdôraznil jeho pozitívnu úlohu. Bol to Joachim, ktorý ako prvý vnímal, že inkarnácia Krista jednoducho nespúšťa eschatologické udalosti, ale skôr vek cirkvi. Cirkev, nový ľud Boží, má svoje historické právo rovnako ako Izrael, starý ľud Boží. Ratzinger píše:

„Takto Joachim pripravil pôdu pre nové pochopenie dejín *presne v rámci cirkvi*. Toto pochopenie sa zdá byť tak zrejmé pre nás moderných ľudí, že to vyzerá ako náležité kresťanské pochopenie samotné a je len ťažké uveriť, že tomu mohlo byť niekedy inak.“²³

V roku 2001 arcibiskup diecézy Cosenza-Bisignano, Giuseppe Agostino, zahájil kanonizáciu Joachima z Fiore, ktorá podľa mojich informácií v sú-

18 Christoph Egger, Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie, in Roberto Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III.* Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti, Rome: Viella 2001, s. 129–162; 140 nn.

19 H. Denzinger – A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36th ed., Freiburg: Herder 1976, §807, s. 262 n.

20 Stephen E. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York: Lang 1990, s. 2 a 46.

21 Porov. Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart: Kohlhammer 1934, s. 244 nn.; David Burr, *Olivi's Peacable Kingdom*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1993, s. 14 nn.; Marjorie Reeves and Warwick Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford: Clarendon 1987, s. 7 nn.

22 Pápež Benedikt XVI. odstúpil z funkcie hlavy katolíckej cirkvi 28. februára 2013 (pozn. prekl.).

23 Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, nové vyd., St. Ottilien: EOS 1992, s. 108, preklad a kurzíva M. R.

časnosti stále prebieha.²⁴ Všetky tieto argumenty Joachimovej katolicity by sme mohli odmietnuť ako povrchné a vyhlásiť, že pápeži sa mohli v uznaní kalábrijského opáta zmýliť. V tejto chvíli sa preto zdá byť vhodné pozrieť sa na štyri symboly, ktoré Voegelin identifikoval ako kľúčové a porovnať ich s tým, ako ich vníma Joachim vo svojich spisoch.²⁵

1) *Bratstvo autonómnych osôb*. Voegelin sa mylí keď hovorí, že Joachim formuloval ideu komunity duchovne dokonalejších ľudí bez inštitucionálnej autority. Náčrt konštitúcie pre tretí vek, tak ako ho nachádzame v jeho *Liber figurarum*, ukazuje spoločenstvo budúcnosti ovládané malým počtom charizmatických osôb. Navyše celá spoločnosť vykazuje hierarchickú štruktúru, diferencovanú podľa tradičných rádov na mníchov, klerikov a laikov, ktorí sa navzájom nemiesajú. Skutočnou novinkou je to, že mnísi sú na najvyššom stupni hierarchie na rozdiel od klerikov. Navyše väčšina mníchov žije pod vládou osoby, ktorú Joachim nazýva *pater spiritualis* a ktorú možno interpretovať ako opáta alebo, v prípade že je táto konštitúcia aplikovaná na kresťanskú spoločnosť ako celok, mníšskeho pápeža.²⁶ Joachim takisto zachováva tradičné rozdelenie medzi klerikov a laikov, odmieta súdobé valdénske hnutie pokúšajúce sa o ich zjednotenie, čo spôsobuje zmätok medzi sférou posvätného a profánneho.²⁷

2) *Vodca alebo dux*. Joachim veľmi jasne ukazuje, že týmto vodcom nie je nikto iný ako pápež, najvyšší duchovný univerzálneho Jeruzalema, to jest Svätej matky cirkvi (*ascendet quasi nous dux de Babylone, universalis scilicet pontifex noue Ierusalem, hoc est sancte matris ecclesie*). On je *dux de Babylone*, pretože oslobodzuje cirkev z jarma nemeckých vládcov, podľa Joachimovej typológie nových babylonských kráľov. Navyše prorocstvo o vodcovi (*dux*) obsahuje v sebe ďalší element, o ktorom sa Voegelin nezmieňuje. Pápežský vodca „vstúpi do Jeruzalema“ nie zmenou miesta (*immutatio locorum*), ale skôr vnútornou reformou a následným rozšírením reformovanej cirkvi do celého sveta (*dabitur ei plena libertas ad innouandam christianam religionem et ad predicandum uerbum dei*).²⁸ Inými slovami, vodcovstvo tohto pápeža sa nezhmotní v krížovej výprave, ale

24 Pozri stanovisko arcibiskupa: Giuseppe Agostino, Arcivescovo Metropolita di Cosenza-Bisignano, Prefazione, in Fabio Troncarelli, *Gioacchino da Fiore – la vita, il pensiero, le opere*, Rome: Città Nuova Editrice 2002, s. 5–9: 8.

25 Porov. Matthias Riedl, Gioacchino da Fiore padre della modernità. Le tesi di Eric Voegelin, in Gian Luca Potestà (ed.), *Gioacchino da Fiore nella cultura dell'800 e del '900*. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, Rome: Viella 2005, s. 219–236.

26 Leone Tondelli, Majorie Reeves and Beatrice Hirsch-Reich (eds.), *Il libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, 2nd ed., Turino: Società editrice internazionale 1953, tav.12.

27 Francesco Santi (ed.), *Tractatus super IV evangelia* 1:9, (= Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 17), Rome: Istituto storico italiano per il medio evo 2002, s. 196.

28 *Liber de concordia* IV, 31, fol. 56^{rb}, ed. Daniel: 402, l. 1–9.

skôr znovu vybuduje chrám prostredníctvom duchovnej obnovy. Joachim prinajmenšom vo svojich starších spisoch jasne odmieta násilie ako nástroj eschatologického urýchlenia.²⁹ Predpokladom cirkevného (ekleziastického) rastu je vnútorná reforma.

3) *Gnostický prorok*. Joachim istotne nebol gnostikom. Doposiaľ neredigované *Expositio in apocalypsim* obsahuje jasné odmietnutie jedinej sekty Joachimových súčasníkov identifikovaných ako gnostikov, či už oprávne, alebo nie, albigéncov. Je zrejmé, že Joachim v žiadnom prípade nepatrí k rovnomernej línii gnostických hnutí a siekt, počnúc manichejcami pokračujúc cez pauliniánov a bogomilov až k albigéncom, ktorých bádatelia identifikovali ako gnostikov a na ktorých sa Voegelin odvoláva v knihe *The New Science of Politics*.³⁰ Joachimove odmietnutie albigéncov nie je iba protiheretickou reflexiou oddaného katolíka, ale zároveň poukazuje na jeho hlboké poznatky gnostických doktrín, získané či už prostredníctvom štúdia cirkevných Otcov alebo súčasnejších prameňov, a chápanie toho, v akom protiklade sú tieto doktríny voči jeho vlastnému učeniu. Omyl gnosticizmu spočíva podľa Joachima v chybnnej predstave vzťahu medzi telom a duchom. Ak by sme to chceli vyjadriť Voegelinovými slovami, mohli by sme povedať, že Joachim obviňoval gnostikov z pneumopatológie. Albigénci nesprávne definovali vykúpenie ako oslobodenie duchovnej substancie človeka z väzenia skazeného (zlého) tela (*disputando de corpore et spiritu, ut diceret omne corpus esse fugiendum*).³¹ Na druhej strane Joachim popisuje spásu v tradičných pavlovských pojmoch, pričom tvrdí, že Kristov spasiateľský akt spočíva v ukrižovaní tela, čo umožňuje človeku spojiť sa s mystickým telom Kristovým. Inými slovami, kresťanské vykúpenie je aktom božej milosti, transformáciou tela pozostávajúceho z mäsa na telo duchovné – *sóma pneumatikon*, teda nie ako únik z tela a sveta (*kosmos*).³² Spása je nevyhnutná nie preto, že by sa ľudská duša stratila v skazenom stvorení Démiurga, ako sa domnievajú gnostici, ale z dôvodu dedičného hriechu. Zlo

²⁹ Porov. E. Randolph Daniel, *Apocalyptic Conversion: The Joachite Alternative to the Crusades*, in Delno West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*, 2 vols., New York: Franklin 1975, vol. 2, s. 310–328; Brett Whalen, *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press 2009, s. 116–124.

³⁰ Ohľadne kritiky tohto konštruktu pozri Ioan P Coulianu, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco: Harper Collins 1992.

³¹ *Expositio in apocalypsim* III, ed. Venice 1527, fol. 130^{vb}.

³² „Seculum futurum quod erit post resurrectionem ascribendum est Spiritui sancto, quia ibi non solum anime, que natura subtiliores sunt, verum etiam corpora nostra spiritalia erunt et templa Spiritus sancti, quando et, consumptis universis corruptionibus carnis, solus idem Spiritus regnabit in eis.“ *Expositio in apocalypsim*, fol. 6^{ra}; (text benátskeho vydania korigovaný podľa doposiaľ nepublikovaného vydania od Kurt-Victora Selgeho).

preto nemá žiaden vonkajší zdroj nachádzajúci sa mimo Božieho stvorenia. Otec ako stvoriteľ, Syn ako spasiteľ a Duch, ktorý dokonáva akt spásy, sú tromi osobami tej istej božskej podstaty. Boh stvoril svet, ktorý aj zachráni.

Keď Joachim hovorí o „svete“, má na mysli ľudstvo a nie *kosmos*. V plnej zhode s katolíckou ortodoxiou odmieta všetky kozmologické špekulácie, ktoré je možné nájsť nielen v gnosticizme, ale taktiež aj vo východnej kresťanskej teológii, predovšetkým v teológii alexandrijského typu. Gnóza (*gnosis*), spásne poznanie gnostikov, je kozmologickým poznaním a v Joachimových spisoch nenachádzame žiadne obdobné poznanie. Všetko relevantné poznanie je vtesnané do Svätého Písma, predovšetkým do knihy Zjavenia, ktoré ale zostane skryté pre všetkých múdrych (*sapientes*) a rozumných (*prudentes*), teda pre tých, ktorí sú zaujatí kozmológiou.³³ Zaujal by gnostik takéto stanovisko? Ide tu o inverziu gnosticizmu. Joachimov koncept poznania (*scientia*) nemá vôbec žiaden vzťah ku gnosticizmu. Joachim by istotne tvrdil, že poznanie bude znásobené v nadchádzajúcom veku Ducha.³⁴ Za prvé, toto poznanie nie je ničím iným len dokonalejším porozumením mystérií Starého a Nového zákona. Po druhé, pramení z pôsobenia (*dispensation*) Ducha svätého a nie z úsilia jednotlivcov. Po tretie, nebude dané intelektuálom, ale pokorným veriacim (*fideles*).

4) *Tretí vek*. Joachimove učenie nemožno chápať v kontexte gnostického sektárstva, ale jedine v kontexte reformy katolíckej cirkvi. Tento reformný program, ktorý vyvolal spor o investitúru, obsahuje v sebe dve súčasť. Prvou je pápežský (gregoriánsky) reformný program *libertas ecclesiae* zameraný na oslobodenie cirkvi spod vplyvu laických vládcov alebo, povedané inak, vylúčenie svetských vládcov z charizmatického rádu cirkvi.³⁵ Nové poňatie cirkvi bolo prakticky redukované na *ordo ecclesiasticus*, vysvätené duchovenstvo, ktoré sformovalo hierokratickú cirkev riadenú pápežom.³⁶ Druhou je monastický reformný program, odvíjajúci sa od reforiem v Cluny a v ktorom pokračovali cisterciáni, zameraný na spiritualizáciu cirkvi. Bezprecedentné vzplanutie monasticizmu v 12. storočí, obdivuhodne úspešné snahy o spiritualizáciu a monastizáciu častí duchovenstva (premonštráti,

³³ „Quod si hi qui iuxta Salvatoris vocem norunt iudicare faciem celi et terre signa temporum, aut non cognoscunt aut non credunt agnoscentibus ea, non est meum iudicare de eis. [...] Confiteor tibi, Pater, domine celi et terre, quia abscondisti hec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis.“ *Expositio in apocalypsim*, fol. 2^{va}.

³⁴ „Et notandum quod in tercio statu nuda erunt misteria et aperta fidelibus, quia per singulas etates mundi multiplicatur scientia, sicut scriptum est: pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.“ *Liber de concordia*, V,67, ed. Venice 1519, fol. 96^{va}.

³⁵ Gerd Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart: Kohlhammer 1936.

³⁶ Friedrich Kempf, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, in *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, vol. 79, 1960, s. 104–123.

rehoľní kanovníci sv. Augustína, atď.), a morálne víťazstvo cirkvi v spore o investitúru, toto všetko by bolo možné považovať za znak toho, že reforma by mohla byť skutočne dokončená.

Joachimov prínos spočíva v rozhodne dôslednej úvahe o budúcom postavení cirkvi. V konečnom dôsledku by mali reformy skutočne uspieť: kresťanská spoločnosť by mala byť ovládaná cirkvou a nie svetskými panovníkmi, ktorí sa buď podvoľia, alebo zahynú. Cirkev by mala byť spirituálnou, monastickou a nemala by sa viac zaoberať svetskými starosťami. Sláva tejto cirkvi by žiarila ďaleko po celom svete a viedla k návratu východných cirkví rovnako ako ku konverzii Židov a neveriacich. Táto druhá premena ľuďí Boha by bola tak významná ako ich prvá transformácia z Izraela na kresťanskú cirkev. Počas vizionárskeho zachvátenia Joachim pochopil, že tento status, *tertius status ecclesiae*, by bol v skutočnosti novým vekom (*in initio tertii status positi sumus*).³⁷ Tento nový vek by však nebol až tak výsledkom ľudského reformného úsilia. Skôr je reforma cirkvi interpretovaná ako konečný výsledok pokračujúcej Božej prevýchovy a obnovy ľudstva, ktorej počiatok nastáva bezprostredne po Adamovom páde (*ut restituens commutaret in melius*).³⁸ V Joachimových spisoch nie je miesto pre gnostickú sebspásu a takisto neobsahujú ani náznak prométheovského postoja, ktorý Voegelin identifikoval ako podstatnú charakteristiku gnosticizmu.³⁹ Tento tretí vek by bol svetským vekom tak ako iné epochy a zanikol by v súžení na konci časov. Mystické telo Kristovo by našlo konečnú dokonalosť v Nadsvetskom (*Beyond*). Joachima možno najlepšie chápať ako apokalyptického mysliteľa, ktorý zachováva apokalyptickú vieru v božsky štruktúrované lineárne smerovanie dejín, ale ktorého pesimizmus hriešne-

³⁷ *Expositio in apocalypsim* I, fol. 39^b.

³⁸ Nasledujúci citát ilustruje ako dáva Joachim do súvislosti reformu (*reformare*) humanity po páde k predchádzajúcej formácii (*formare*) v stvorení. Pôvodcom reformácie je Boh a nie človek: „Si enim voluit et potuit *formare* corpus Ade, qui fuit pater omnium, de limo terre, cur non possit eodem modo corpora filiorum Adam *reformare* de terra? Eras aliquando pulvis terre et esse cepisti quod non eras – siquidem in Adam omnes fueramus a principio pulvis –, et non potest Deus reversum in pulverem *restituere in formam primam*, ut esse incipias sicut eras? An quia tunc erat Verbum Dei, per quem facta sunt ista, modo autem esse desiit, ne horum similia operetur? O stulta corda hominum et tarda ad credendum in omnibus que locuti sunt prophete! Nonne hec pati oportuit genus hominum propter malum superbie et sic per mortem carnis pertingere ad vitam eternam? [...] Voluit Omnipotens exercere iudicium hoc in genere humano, non ut dissiparet opus suum, sed ut ostenderet illi altitudinem magnitudinis sue et incuteret ei timorem discipline, ut non saperet alta, sciens quia, qui potens fuerat ad *formandum*, non erat impotens ad *reformandum*, non solum *ut restitueret quod dissolutum erat*, verum etiam *ut restituens commutaret in melius*.“ *Expositio in apocalypsim* I, fol. 67^b, kurziva M. R. (text benátskeho vydania korigovaný podľa doposiaľ nepublikovaného vydania od Kurt-Victora Selgeho).

³⁹ Eric Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism ...*, s. 269–271.

ho ľudstva je prekonaný optimizmom reformátorského pokroku. V každom prípade však pevne zostáva na pozícii katolíckej tradície.

Napriek tomu si stále myslím, že Voegelin mal pravdu, keď v Joachimovom myslení videl zlomový bod smerujúci k imanetizácii eschatológie. Avšak domnievam sa, že tejto imanetizácii a s ňou spätého progresivizmu máme rozumieť ako radikalizácii reformy katolíckej cirkvi a nie ako výsledku sektárskych tendencií. Je to výsledok nového konceptu cirkvi vytvoreného gregoriánskymi reformátormi. Augustín kedysi prehlásil, že pšenica a kúkoľ budú v cirkvi rásť vedľa seba po celý čas, kým bude cirkev putujúcim spoločenstvom na tejto zemi (*civitas peregrina*).⁴⁰ Jedine posledný súd ju očistí a spojí s Božou obcou.⁴¹ Gregoriánski reformátori sa však zamerali na očistenie cirkvi už počas dejín. Chceli oddeliť pšenicu od kúkoľ a dosiahnuť tak osobnú kontinuitu medzi dejinnou cirkvou a večným nebeským spoločenstvom. To je presne to, čo Joachim popisuje ako pokrok (*profectus*). Na konci reformného procesu, v tretej epoche alebo, podľa Augustínovej periodizácie, v siedmom veku sveta, bude cirkev sčasti odrazom nebeskej slávy (*pars quaedam claritatis Ierusalem manifesta erit in septima, et tota generaliter in octava*).⁴²

„... v siedmom veku, najmenší detail stavby Jeruzalema bude dokončený rovnako ako zhromaždenie všetkých ľudí, ktorí v ňom budú prebývať (*perficiatur in septima, quicquid minus erit in structura Ierusalem, et vocatione universi populi, qui futurus est in ea*) – do tej miery, že v budúcom svete, ktorý bude svetom ôsmeho veku, bude všetko zjavne naplnené čo sa vzťahuje k tomu [zhromaždeniu].“⁴³

Je potrebné poznamenať, že táto interpretácia Joachima sa zhoduje s Voegelinovými skoršími kapitolami venovanými Joachimovi v jeho knihách *Political Religions (Politické náboženstvá)* a *History of Political Ideas (Dejiny politických ideí)*, v ktorých nie je Joachim vnímaný v gnostickom kontexte.⁴⁴ Voegelin príležitostne cirkevný (ekleziastický) kontext Joachimovho myslenia spomína dokonca v *New Science*, kde je skúsenosť reformy popisovaná

40 “Nec tamen cum illo [Christo] regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant.” Augustine, *De civitate Dei contra paganos* XX, 9.

41 Augustine, *De civitate Dei contra paganos* XX, 9.

42 *Enchiridion super apocalypsim*, ed. Edward Kilian Burger, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1986, s. 9–90: 49.

43 *Expositio in apocalypsim* VIII, fol. 221^b, preklad M. R.

44 Eric Voegelin, *Political Religions*, in *Modernity Without Restraint (The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 5)*, Columbia and London: The University of Missouri Press 2000, s. 19 až 73: 50–52; Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. 2: *The Middle Ages to Aquinas (The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 20)*, Columbia and London: The University of Missouri Press 1997, s. 126–134. Obe kapitoly Joachima nevykresľujú v žiadnom gnostickom kontexte.

ako doplnková zložka v procese imanentizácie.⁴⁵ Avšak tieto postrehy sú prekryté všeobšahlym tvrdením gnostickej tézy. Z pôvodných Joachimových spisov nie je možné overiť gnostický vplyv. Jeho imanentizujúcu vieru v pokrok možno plne popísať v rámci židovsko-kresťanskej tradície a reformátorského úsilia vtedajšej doby. Navyše symboly imanentizácie, ako napr. duchovná cirkev alebo tretí vek, vyjadrujú skúsenosť rastúcej prítomnosti Boha v jeho cirkvi, zatiaľ čo gnostická etika úniku vyjadruje skúsenosť úplnej neprítomnosti Boha vo svete (*kosmos*) a ľudskej spoločnosti. Joachim očakáva budúcu monastickú cirkev, do ktorej bude plne začlenená jeho vlastná mníšska existencia. Naproti tomu gnostici považujú duchovnú integráciu v ľudskej spoločnosti za nemožnú a trpia najväčším možným stupňom od cudzenia. Celkovo sú si gnosticizmus a imanentizácia protikladné.

3. Voegelinova revízia gnostickej tézy

V lete 1973 poskytol Eric Voegelin sériu rozhovorov svojmu bývalému študentovi Ellisovi Sandozovi, ktoré neskôr vyšli ako *Autobiographical Reflections (Autobiografické úvahy)*.⁴⁶ V tom čase si už Voegelin nebol celkom istý ohľadne všeobecne objasňujúceho významu jeho gnostickej tézy:

„Od té doby, kdy jsem poprvé použil gnosticizmus k analýze moderných jevů v *The New Science of Politics* a roku 1959 ve své studii *Science, Politics and Gnosticism*, jsem musel svou pozici zrevidovat. Na použití samotné kategorie gnosticizmu k analýze moderních ideologií samozřejmě nemám co měnit. V úplnější analýze se však objevují ještě další činitelé, které je třeba také zvážit. Jedním z těchto faktorů je metastatická apokalypsa, pocházející přímo od izraelských proroků a tvořící přes Pavla trvalý proud na půdě sektářských křesťanských hnutí až do období renesance.“⁴⁷

Nejedná sa iba o nepatrnú revíziu. Nielenže Voegelin zmieňuje ďalšie prvky modernity, ktoré predtým prehliadol, ako napríklad nové budovanie vnútrosvetového rádu behom „neúspešnej“ obnovy platonizmu v renesanč-

⁴⁵ Voegelin pri jednej príležitosti prekvapujúco hovorí, že gnosticizmus nutne nevedie k imanentizácii. K tomu je potrebný ďalší komponent. Dodáva: „týmto ďalším komponentom je civilizačná rozpínanosť západnej spoločnosti v stredoveku. [...] Duchovný rast západu, umožnený rádmí počnúc Cluny, je sám vyjadrený v Joachimovej špekulácii, v idei Tretej ríše mnichov.“ E. Voegelin, *The New Science ...*, s. 191.

⁴⁶ Tieto autobiografické úvahy vyšli aj v českom jazyku. Pozri Eric Voegelin, *Vzpomínky na život a filosofii*, Brno: CDK 1998 (pozn. prekl.).

⁴⁷ *Tamtiež*, s. 77–78; Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections (The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 34), Columbia and London 2006, s. 93.

nej Florencii či „egofanickú revoltu“ vo Francúzsku 18. storočia.⁴⁸ Revízia mieri k hlbšej otázke. Totiž či možno prinajmenšom niektoré korene modernity pozorovať už v samotnom židovsko-kresťanskom zjavení. K tejto otázke sa vrátim neskôr.

Zdá sa, že Voegelinova revízia gnostickej tézy vyplýva z rôznych faktorov, z ktorých dva sú spôsobené nárastom a prehodnotením historického poznania.

1) Ako bolo spomenuté vyššie, staroveká koptská Knižnica z Nag Hammádí, pozostávajúca z množstva gnostických prameňov, bola objavená v roku 1945.⁴⁹ Redakčný proces bol bohužiaľ závažným spôsobom spomalený politickými turbulenciami, napr. suezskou krízou a ďalšími nešťastnými udalosťami.⁵⁰ Význam týchto objavov bude jasný v momente keď si uvedomíme, že v čase, kedy Voegelin písal *The New Science of Politics*, nepresahoval celkový počet primárnych zdrojov viac ako 50 tlačených strán.⁵¹ Dnes už len anglické brožované vydanie Knižnice z Nag Hammádí prináša viac ako 500 strán primárnych textov.⁵² Ako upozornil Hans Jonas, sotva existuje nejaká ďalšia oblasť bádania, v ktorej by jediný archeologický objav takým zásadným spôsobom zmenil celkový obraz.⁵³ „Svetové náboženstvo je nanovo odkryté,“ napísal holandský bádateľ Gilles Quispel, jeden z odborníkov na gnosticizmus, s ktorým Voegelin v 50. rokoch osobne konzultoval.⁵⁴

V prvej polovici 50. rokov však neboli nové texty ešte dostupné a všetky úvahy o podstate gnosticizmu sa museli stále opierať o hereziologické spisy cirkevných Otcov, to znamená o spisy nepriateľov gnosticizmu. Pre-

48 V rozhovore s Ericom O'Connorom roku 1976 posúva Voegelin svoju sebakritiku ešte ďalej: „Možno som vo svojej prvej knihe publikovanej v angličtine venoval až príliš veľa pozornosti gnosticizmu. [...] Na problém gnosticizmu som narazil počas môjho čítania Balthasara. Medzitým sme objavili, že rovnako dôležitá je aj apokalyptická tradícia, a neoplatónska tradícia, a hermetizmus, a mágia a tak ďalej.“ Citované z Danta Germino, *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, Munich: Eric Voegelin Archive 1998, s. 23.

49 Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, s. 40–58; v českom jazyku pozri Kurt Rudolph, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Vyšehrad: Praha 2010, s. 41–58.

50 Ďalší dôležitý primárny zdroj *Papyrus berolinensis 8502* bol objavený v roku 1898, ale vďaka celkom neuveriteľnému sledu peripetií a katastrof bol publikovaný až roku 1955. K. Rudolph, *Die Gnosis ...*, s. 33 n.

51 *Tamtiež*, s. 30.

52 James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library. The Definite Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, New York: Harper Collins 1990.

53 Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., London: Routledge 1992, s. xx.

54 Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich: Origo 1951, s. 1; porov. E. Voegelin, *Autobiographical Reflections ...*, s. 93.

to je Voegelinov pohľad v *New Science* hereziologickým pohľadom. Ako štandardnú prácu o gnosticizme odporúča spis *Adversus haereses* Irenea z Lyonu, napísanú v 2. storočí po Kr.⁵⁵ Počiatkom 70. rokov sa však situácia zmenila a väčšina nových textov bola dostupná vo vynikajúcich vydaniach a v prekladoch viacerých moderných jazykov. Ich vydanie bolo sprevádzané nárastom sekundárnej literatúry. Obsiahla poznámka pod čiarou v *The Ecumenic Age* ukazuje, že medzičasom sa Voegelin oboznámil s niektorými najnovšími prácami.⁵⁶ Je zrejme, že práve nová báza poznania bola jedným z hlavných faktorov Voegelinovej revízie gnostickej tézy. Nové pramene ukázali, že gnosticizmus bol vysoko zložitým javom, zahrňujúcim ohromné množstvo rozličných smerov.⁵⁷ Taktiež odhalili skutočnosť, že nemožno jasne vytýčiť deliacu čiaru medzi gnosticizmom a ortodoxným kresťanstvom, ako to prezentujú hereziologické spisy, v ktorých sú gnosticci, s cieľom vytýčiť vzájomné ostré hranice, vždy vykreslení ako „tí hereticky iní“.⁵⁸

V niektorých prípadoch zostáva stále nevyriešená otázka, či máme do činenia s kresťanskými alebo gnosticými textami. Jedným z najdiskutovanejších textov Knižnice Nag Hamadí je Tomášovo evanjelium, súbor 114 Ježišových výrokov formálne nie nepodobných hypotetickému prameňu Q, o ktorom sa väčšina novozákonných bádateľov domnieva, že sa jedná o spoločný prameň Ježišových tvrdení v Matúšovom a Lukášovom evanjeliu.⁵⁹ V skutočnosti sa mnoho výrokov zhoduje s tými, ktoré nachádzame v Novom zákone. Je pravdepodobné, že raná verzia evanjelia bola napísaná približne v rovnakom čase ako Markovo, Matúšovo a Lukášovo evanjelium.⁶⁰ V každom prípade sú Ježišove výroky v Tomášovom evanjeliu viac prispôsobiteľnejšie gnostickej teológii,⁶¹ nemožno ich však pripísať žiad-

⁵⁵ E. Voegelin, *The New Science* ..., s. 190 n.

⁵⁶ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV: *The Ecumenic Age (The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 17), Columbia and London: University of Missouri Press 2000, s. 71 n., pozn. 2.

⁵⁷ Z tohto dôvodu bolo dokonca navrhované, aby sa bádatelia úplne vzdali všeobecných koncepcií toho, čo je „gnóza“ a „gnosticizmus“. Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press 1996. Miernejšia diskusia tohto problému sa nachádza v Christoph Marksches, *Die Gnosis*, 3rd ed., Munich: Beck 2010, s. 9–35.

⁵⁸ Dôkladný rozbor a kritiku hereziologickej perspektívy pozri Karen L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge: Belknap/Harvard University Press 2003.

⁵⁹ *The Nag Hammadi Library*, cod. II,2, ed. Robinson, s. 124–138. Uvedený predpokladaný prameň Q sa týka všetkých troch synoptických evanjelií, to znamená, že aj Markovo evanjelium (pozn. prekl.).

⁶⁰ Porov. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York: Vintage 1989, s. xvi; porov. krátky úvod do Tomášovho evanjelia od Helmuta Koesterera v *The Nag Hammadi Library* ..., s. 124 až 126.

⁶¹ Porov. úvodné tri verše, zdôrazňujú dôležitosť poznania pre spásu a súpodstatnosť (*co-substantiality*) vnútornej a vonkajšej dimenzie Božského: „Toto jsou skrytá slova, která řekl živý

nej gnostickej skupine či škole. Tomášovo evanjelium súčasne vykazuje podobnosti s Jánovým evanjeliom. Je možné ho interpretovať ako jeden z prvých dôkazov existencie samostatnej gnostickej alebo protognostickej tradície, poskytujúcej alternatívne pochopenie Kristovej epifánie. Ako uvidíme, takáto interpretácia sa zhoduje s Voegelinovou reformuláciou gnostickej tézy v *The Ecumenic Age*.

2) Pôvodne plánoval Voegelin napísať šesť zväzkov svojho magnum opus *Order and History*, popisujúcich 5 typov rádu a symbolizácie. Prvé tri (*Israel and Revelation*, *The World of the Polis*, *Plato and Aristotle*), ktoré boli publikované, zahŕňujú kozmologickú formu starovekých blízkoýchodných ríš, historickú formu Izraela, helénsky mýtus a filozofiu objavujúcu sa v gréckej *polis*. V úvode k štvrtému zväzku *The Ecumenic Age* Voegelin vysvetľuje, že jeho narastajúce empirické poznanie ho prinútilo zmeniť plánovaný zámer. Pôvodný obsah štvrtého zväzku mal byť venovaný multi-civilizačným ríšam počnúc Alexandrom a vznikom kresťanstva. Rozvrh sa však ukázal byť príliš obmedzeným v momente, keď Voegelin začal vnímať Čínu ako paralelný a nezávislý svet (*oikúmené*) a Indiu s jej historicky samostatnými duchovnými vzplanutiami. Rovnako tak sa ukázal byť nemožný aj popis modernity na základe jedného typu [rádu],⁶² ktorým je národný štát, a gnosticizmu ako jej symbolickej formy. Navyše tento problém nebolo možné vyriešiť jednoduchým pridaním ďalších typov:

„Čo zásadným spôsobom narušilo projekt, však bola nemožnosť vôbec skĺbiť empirické typy [rádu a symbolizácie; M. R.] v akomkoľvek časovom úseku, čo by umožnilo nájsť opravdivé štruktúry objavujúce sa v dejinách ponímaných ako ‚kurz‘.“⁶³

Inými slovami, veľkolepý príbeh stojaci v pozadí celého projektu *Order and History* sa rozpadol. Tento príbeh hovoril o tom, že významné diferenciácie vedomia, zjavenie Izraela a helénsky logos, splynuli v kresťanstve v podmienkach multi-civilizačných impérií. Takto vzniknutá antropologická a soteriologická pravda bola neskôr nakazená gnosticizmom. A práve táto

Ježíš a napsal je Didymos Juda Tomáš. 1) A on řekl: „Kdo najde výklad těchto výroků, neokusí smrti.“ 2) Ježíš řekl: „Člověk, který hledá, ať nepřestává hledat, dokud nenajde. Když najde, bude ořesen a jakmile bude ořesen, bude se divit a stane se králem veškerenstva.“ 3) Ježíš řekl: „Když vám ti, kteří vás vedou, říkají ‚Hle, království je v nebi‘, pak vás tam předejdou ptáci. Když vám říkají ‚Je v moři‘, předejdou vás ryby. Ale království je ve vás [porov. Lukáš 17:21, pozn. M. R.] a mimo vás. Když poznáte sebe, budete poznáni a uvědomíte si, že jste dětmi živého Boha. Když však sami sebe nepoznáte, přebýváte v chudobě a sami jste chudobou.“ Cit. z *The Nag Hammadi Library* ..., s. 126, překlad podľa Jan A. Dus, Petr Pokorný (eds.), *Neznámá evangelia I., Novozákonní apokryfy*, Praha: Vyšehrad 2001, s. 89–90.

62 Pozn. prekl.

63 E. Voegelin, *The Ecumenic Age* ..., s. 46.

nákaza postupne umožnila príchod modernity. Akonáhle Voegelin odhalil „pluralitnú oblasť vzplanutí“ (*pluralistic field of outbursts*),⁶⁴ uvedomil si, že „proces dejín, a takisto rád, ktorý by sme v dejinách mohli rozpoznať, nie je príbehom, ktorý by mal byť rozprávaný od počiatku do šťastného či nešťastného konca“.⁶⁵ Pokiaľ je pravdou, že duchovné vzplanutia a z toho vyplývajúce diferenciacie vedomia vytvárajú pluralitnú oblasť namiesto unilinéarneho vývoja,⁶⁶ potom to isté platí aj pre deformačné procesy. Vyššie zmienenú revíziu gnostickej tézy možno čiastočne vysvetliť týmto spôsobom: modernita je zložená z rôznych prvkov a nie je výsledkom jediného procesu. Dva záverečné zväzky *Order and History*, venované rane modernému a modernému gnosticizmu, ohlásené v úvode *Israel and Revelation*, neboli nikdy napísané práve z uvedeného dôvodu.⁶⁷ Aj napriek tomu ako naznačuje vyššie uvedený citát, Voegelin nikdy od svojej gnostickej tézy úplne neupustil. Namiesto toho v úvode knihy *The Ecumenic Age* jej dal celkom nové obrisy.

4. Gnostická téza v *The Ecumenic Age*

Aj keď Voegelin zavrhol lineárnu konštrukciu dejín, neopustil základnú myšlienku, že „špecifická štruktúra v dejinách má svoj pôvod v rozvrstvení ľudského vedomia prostredníctvom procesu diferenciacie“.⁶⁸ Diferenciácia je dôsledkom „teofanických udalostí“, v rámci ktorých si človek nielenže uvedomuje transcendentnú božskú skutočnosť, ale takisto „objavuje vo svojej ľudskosti (*humanity*) niečo, čo je miestom a senzóriom božskej prítomnosti. Nachádza také pojmy ako *psyché*, *pneuma*, *nús*, ktoré sú symbolizáciou tohto niečoho“.⁶⁹ Avšak teofanické udalosti so sebou vždy prinášajú isté nebezpečenstvo, pretože vytvárajú tenziu medzi skúsenosťou z Nadvetského (*Beyond*) v duši na jednej strane a skúsenosťou božského Počiatku (*Beginning*) časopriestorovej existencie vo svete (*kosmos*) na strane druhej. Voegelin objasňuje, že ľudskí nositelia duchovných vzplanutí majú sklony obe skúsenosti zmiešavať:⁷⁰

64 *Tamtiež*, s. 50.

65 *Tamtiež*, s. 51.

66 Vyvíjajúceho sa jedným smerom, spravidla od jednoduchšieho k vyspelejšiemu (pozn. prekl.).

67 Eric Voegelin, *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation (The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 14)*, Columbia and London: University of Missouri Press 2001, s. 20.

68 E. Voegelin, *The Ecumenic Age ...*, s. 52.

69 *Tamtiež*, s. 53.

70 „Nová pravda sa týka vedomia človeka o jeho ľudskosti (*humanity*) nachádzajúcej sa v napätí smerom k božskému základu bytia, a táto pravda sa nevzťahuje k žiadnej realite mimo túto

„Hoci je božská realita jedna, jej prítomnosť je zakúšaná dvomi spôsobmi; Nadsvetkosť (*Beyond*) a Počiatok (*Beginning*). Nadsvetkosť je prítomná v bezprostrednej skúsenosti pohybov v duši, zatiaľ čo prítomnosť božského Počiatku je sprostredkovaná cez skúsenosť existencie a inteligibilnej štruktúry vecí v rámci sveta (*kosmos*). K tomu, aby sme mohli tieto dva spôsoby náležite vyjadriť, sú potrebné dva odlišné typy jazykov. Bezprostredná prítomnosť v pohyboch duše si vyžaduje zvestovateľský jazyk vedomia. Ide o jazyk hľadania, pátrania a pýtania sa, o jazyk neznalosti a poznania, týkajúci sa božského základu, márnosti, absurdnosti, úzkosti a odcudzenia sa existencii, pohnutia k hľadaniu a otázke, vŕahovania smerom k základu, otáčania sa, návratu, osvetľovania a znovuzrodenia. Prítomnosť sprostredkovaná existenciou a rádom vecí v rámci sveta (*kosmos*) si vyžaduje mytický jazyk boha stvoriteľa alebo Démiurga, jazyk božskej sily, tvoriacej, udržiujúcej a zachovávajúcej rád vecí.“⁷¹

Konfúzia jazykov však môže ľahko viesť ku konfúzií existencie. Voegelin ponúka príklad Jánovho evanjelia. Ján, konfrontovaný s epifániou Krista, to znamená prítomnosťou Božského slova vo svete, zmiešava Nadsvetkové (*Beyond*) a Počiatok (*Beginning*), keď stotožňuje zvestovateľské slovo z Nadsvetkého so stvoriteľským slovom Počiatku. To znamená, že stotožňuje slovo, ktoré sa stalo telom (*flesh*),⁷² so slovom „prostredníctvom ktorého všetky veci existujú“, ako sa píše v úvode tohto evanjelia. Avšak to isté slovo, ktoré stvorilo tento svet, sľubuje spásu mimo tohto sveta, hovorí pravdu, ktorá nie je z tohto sveta, chce ustanoviť kráľovstvo, ktoré nie je na tomto svete a zhromažďuje veriacich, ktorí prebývajú v tomto svete, ale nie sú z tohto sveta. Voegelin upozorňuje, že nasledujúca otázka je presným problémom gnosticizmu: „Prečo by mal vôbec *kosmos* (svet) existovať, pokiaľ človek nemôže urobiť nič lepšie, ako v ňom žiť spôsobom, akoby z neho nepochádzal, len preto, aby uskutočnil svoj únik z (tohto) väzenia prostredníctvom smrti?“

V *The Ecumenic Age* a čiastočne už v *Israel and Revelation* dosiahli Voegelinove filozofické a historické skúmania štádia, kedy viac neváhal identifikovať korene modernej spirituálnej deformácie v samotných biblických textoch. Jánovo evanjelium nie je poznačené iba gnosticými vplyvmi, ako o tom hovoril predtým, ale „samo o sebe je prejavom gnostickej manifestá-

obmedzenú oblasť (*restricted area*). Nositelia spirituálnych vzplanutí si nie vždy uvedomujú úzke hranice oblasti priamo zasiahnutej diferenciálnym procesom. Pretože diferenciácia vedomia nepriamo zasahuje obraz reality ako celku, a nadšení objavitelia pravdy majú občas sklony prezentovať takéto vedľajšie účinky, ktoré ako sa sami domnievajú, a nie vždy správne, vnímajú ako priame nahliadnutia.“ *Tamtiež* s. 53; porov. Eric Voegelin, *The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth, in What is History? And Other Late Unpublished Writings (The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 28)*, Baton Rouge: University of Louisiana Press 1990, s. 173–232.

⁷¹ E. Voegelin, *The Ecumenic Age ...*, s. 63.

⁷² Doslovný preklad by znel: slovo, ktoré sa stalo mäsom (*flesh*) (pozn. prekl.).

cie“.⁷³ To vysvetľuje, prečo moderný gnosticci ako Schelling či Hegel neodkazujú na symboly tvorcov starovekých gnostických systémov ako Valentína či Bazileida, ale priamo na evanjelistu Jána. Uvedomujúc si ako veľmi kresťanský sľub spásy mimo tohto sveta zvýšil riziko konfúzie Počiatku a Nadsvetského, zachádza Voegelin argumentačne ešte ďalej. Utvárajúci sa moment gnosticizmu totiž rozpoznal v epifánii Krista.⁷⁴

V nasledujúcom citáte Voegelin ukazuje, ako gnostická skúsenosť vedie k vytvoreniu špekulatívneho systému:

„Bludom stojacim v centre gnostickej odpovede na otázku [ohľadne neznesiteľnej existencie vo svete; pozn. M. R.] je rozšírenie vedomia z Nadsvetského (*Beyond*) k Počiatku (*Beginning*). V rámci gnostických systémov je bezprostredná skúsenosť božskej prítomnosti v stave Nadsvetského špekulatívnym spôsobom rozšírená tak, aby v sebe zahŕňala poznanie Počiatku, ktorý je však dostupný jedine v stave sprostredkovanej skúsenosti. V obraznosti expanzívnej špekulácie sa proces reality stáva inteligibilnou psychodramou, začínajúcou pádom v pneumatickej božskosti, pokračujúcou uväznením časti pneumatickej substancie vo svete (*kosmos*) vytvorením zlým Démiurgom a končiacom oslobodením uväznenej substancie prostredníctvom jej návratu k pneumatickému božstvu.“⁷⁵

Nie je tu priestor rozoberať detaily gnostickej psychodrámy. Väčší význam má podnecujúca skúsenosť. Gnosticci rovnako ako evanjelista Ján sú hnaní nesmierne intenzívnou skúsenosťou z Nadsvetského. Jánova skúsenosť „božskej jedinstvi a jej prítomnosti v človeku“ je tak silná, že skúsenosť sveta (*kosmos*) je do nej vtiahnutá. Podobnou „intenzívne zakúšanou prítomnosťou Nadsvetského“⁷⁶ je motivovaný aj gnostik. Čím viac gnostik zažíva Nadsvetské ako psychickú prítomnosť, tým viac sa cíti odcudzený od sveta (*kosmos*). Mimo svojho odcudzenia vytvára antikozmickú psychodramu, ktorá mu umožňuje včleniť skúsenosť nedostatočnej časopriestorovej existencie do skúsenosti z Nadsvetského.⁷⁷ Avšak psychodráma nie je

⁷³ *Tamtiež*, s. 67.

⁷⁴ „Prikláňam sa k názoru rozpoznať v epifánii Krista významný katalyzátor, ktorý dodal eschatologickému vedomiu historickú silu, a to jednak pri formovaní ale takisto aj pri deformovaní ľudskosti (*humanity*).“ *Tamtiež*, s. 66. Tieto slová sa zhodujú s tézou, ktorú vyslovil nemecký bádateľ Walter Bauer už v roku 1934 a ktorá sa v poslednej dobe stala znovu predmetom vedeckého záujmu. Jeho tézu možno formulovať nasledovne: v mnohých raných kresťanských komunitách bolo gnostické chápanie Kristovej epifánie vnímané ako pôvodné pochopenie a nie ako odchýlka od skoršieho „ortodoxného“ učenia. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1934; Kompletný anglický preklad knihy je dostupný na: <http://jewishchristianlit.com/Resources/Bauer>. (pozn. prekl.; kniha je dostupná na tejto adrese: <http://jewishchristianlit.com/Texts/Bauer/bauer01.htm>).

⁷⁵ E. Voegelin, *The Ecumenic Age ...*, s. 65.

⁷⁶ *Tamtiež*, s. 64.

⁷⁷ V tomto smere Voegelin súhlasí s Hansom Jonasom. H. Jonas, *The Gnostic Religion ...*, s. 49–51.

identická s mýtom v tradičnom zmysle, pretože interpretuje kozmogonické udalosti ako isté poznanie, ako spásne *poznanie* (*gnosis*).

V tejto chvíli je rozdiel medzi Voegelinovou prvotnou verziou gnostickej tézy a jej revidovaním zrejmy. Pätnásť rokov predtým Voegelin v *Science, Politics and Gnosticism* tvrdil, že „v gnostickej hnutí zostáva človek izolovaný od transcendentného bytia“.⁷⁸ Neskôr tvrdí presný opak. Gnostik má „vedomie pohybu smerom k Nadsvetkému takej intenzity a jasnosti, až sa toto vedomie stáva obsedantným osvietením“.⁷⁹ Každý čitateľ dokumentov z Nag Hamadí bude ochotne súhlasiť s tým, že primárne pramene dávajú za pravdu neskoršiemu stanovisku.

Psychologická dimenzia však stále nepostačuje k objasneniu miery odcudzenia sa od sveta (*kosmos*), nachádzajúcej sa v gnostickej textoch. Voegelin pridáva analýzu politického kontextu: „... v pragmatických dejinách povstáva gnosticizmus po šiestich storočiach imperiálneho rozmachu a civilizáčnej skazy.“ Jedno impérium ničí a víťazí nad iným. Izrael, Helada tak ako i mnohé ďalšie spoločnosti sa stali obeťami imperiálneho dobývania:

„Tento pragmatický dopad dobývania na tradičné formy existencie v spoločnosti je náhly. Jeho náhlosť ale nie je vyvážená rovnako prudkou duchovnou reakciou na vzniknutú situáciu. Keď spoločnosti, ktorých realita rádu, ktorého sú prejavom, stráca vlastnú politickú nezávislosť, je narušená božská autorita ich starších symbolov, zatiaľ čo nový imperiálny rád, aspoň spočiatku, nie je ničím viac ako mocenskou autoritou. Z tohto dôvodu sú potom duchovné a intelektuálne životy ľudí, vystavených daným udalostiam, v nebezpečenstve z odcudzenia sa od reality spoločensky usporiadanej existencie.“⁸⁰

Pokiaľ o psychologických a politických („pragmatických“) argumentoch uvažujeme spoločne, potom pôvod gnosticizmu možno vysvetliť ako intenzívnu skúsenosť Božského (*Divine*), ktorá ale nenachádza vlastné symbolické vyjadrenie a preto nenadobúda v nepriateľskom politickom prostredí žiadnu spoločenskú váhu. V podmienkach ekumenických impérií dosiahlo odcudzenie takej miery, že sa mení na rýdzu nenávisť voči svetu (*kosmos*). Takéto vysvetlenie gnostickej fenoménu poskytuje adekvátne vysvetlenie symbolizmu v pôvodných prameňoch. Úplne vysvetľuje, prečo gnostickej psychodráma rozšírila politický symbolizmus na kozmológiu, ako je to vyjadrené v symboloch archónov a zlého démiurga. Nielen spoločnosť je ovládaná cudzími panovníkmi, ale takisto aj všetkých osem Eónov sveta (*kosmos*). Spása, uskutočnená prostredníctvom vykupiteľa zoslaného zo

78 E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism ...*, s. 265.

79 E. Voegelin, *The Ecumenic Age ...*, s. 65.

80 *Tamtiež*, s. 67.

sféry Nadsvetského, znamená konečné víťazstvo nad svetom (*kosmos*). Ježiš v evanjeliu sv. Jána hovorí: „Vo svete (*kosmos*; pozn. prekl.) máte súženie, ale dúfajte, ja som premohol svet!“⁸¹

5. Revolučný charakter gnostickej mysle: Voegelin a Jonas

Otázkou teraz je, čo z gnostickej tézy zostalo. Mýlil sa Voegelin úplne, alebo stoja niektoré prvky tejto tézy za úvahu? Alebo, aby sme zasadili otázku do kontextu tejto časti eseje, môže nám gnostická téza pomôcť pochopiť moderné revolúcie? K odpovedi by sme sa mohli dopátrať porovnaním Erica Voegelina a Hansa Jonasa. Voegelin už v *Science, Politics and Gnosticism* otvorene odkazuje na Jonasovu priekopnícku štúdiu *Gnosis und spätantiker Geist*, hlavne na kapitolu „Revolučné prvky gnózy“.⁸² Dokonca Voegelinove príklady starovekých gnostických textov (Zósimos), poukazuje na prométheovský postoj gnostikov, pochádzajú práve z tejto kapitoly.

Revolučný charakter gnosticizmu, ako tvrdí Jonas, je na jednej strane nepriamo vyjadrený v totálnej devalvácii sveta (*kosmos*) opisovaného ako výtvor zlého boha a na strane druhej v podobe návrhu ontologickej alternatívy. Konkrétnejšie odkazuje Jonas na nasledujúce prvky gnostickeho myslenia:

a) Hermeneutika. Alegorická exegéza gnostikov sa neusiluje o zduchovenie mytologických tradícií, skôr sa zameriava na prevrátenie ich významov. Podľa nich potom nielen Prométheus, ale takisto aj Eva, Kain, Ezeu a dokonca aj had v raji sú pretvorení v kladných hrdinov vystupujúcich proti rádu a vláde zlého Démuirga.

„V alegorickom symbole rozpoznávame vo svete sa uskutočňujúcu dejinnú výmenu starého a všemocného otcovského náboženstva za náboženstvo syna, výmenu kozmického akozmickým náboženstvom. ‚Človek‘ a ‚Syn Človeka‘ sú vyvýšení nad starých bohov, sami sa stávajú najvyšším bohom či božským centrom vykupiteľského náboženstva. Duchovné (*pneumatic*) osebe prekonáva svet a vo svojom opovrhovaní

⁸¹ Jn 16:33 n., porov. E. Voegelin, *The Ecumenic Age ...*, s. 62.

⁸² Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* vol. I: *Die mythologische Gnosis*, 2nd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954, s. 214–251. Nanešťastie neskoršia Jonasova práca, *The Gnostic Religion*, ktorá bola najprv publikovaná v angličtine a v anglosaských krajinách a zostala po dlhšiu dobu uznávanou monografiou o gnosticizme, obsahuje iba skrátenú a zosťručenú verziu predchádzajúcej štúdie (s. 91–97). Podľa môjho názoru zostáva Jonasova nemecká skoršia práca najhlbšou štúdiou gnostickej mysle až do súčasnosti, navzdory jej obmedzenej a zastaranej empirickej báze. Voegelinov odkaz na Jonasovu kapitolu o revolúcií sa nachádza in E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism ...*, s. 271, pozn. 24.

božstvami (*numina*) samé seba rozpoznáva ako identické s transcendentným prvotným základom (*primordial ground*).⁸³

Alegorická exegéza sa v rámci gnosticizmu stáva „revolučným nástrojom prelomenia tradície.“⁸⁴

b) Fatalizmus. Gnosticizmus preberá helenistické zdôrazňovanie nevyhnutnosti a nepreniknuteľnej nutnosti osudu a dovádza ho až do extrému, avšak vyvodzuje opačné závery. Nahliadnutie osudových podmienok existencie nevedie k zbožnému prijatiu tragédie, ale k opovrhovaniu svetskou existenciou a k snahe prekonať tento osudom (*heimarmené*) ovládaný svet (*kosmos*). Jonas píše: „Jednota týchto dvoch prvkov [opovrhovanie a prekonanie; M. R.] je uvoľnenou totalitou gnosticizmu. Navyše počas ich postupného vývoja sa obe k sebe vzťahujú ako príprava a presadenie sa *revolúcie*.“⁸⁵ Extrémny fatalizmus gnostikov zároveň vysvetľuje, prečo je ich revolučný postoj v rozpore s imanentizáciou. Vykupiteľské pôsobenie spasiteľa znamená pre kresťanov novú, pozitívnu a trvalú dejinnú realitu, zatiaľ čo gnostici „majúci ahistorickú a mimočasovú predstavu spásy, boli nútení zmeniť čistou negáciu počiatočného revolučného momentu do trvalej podoby a samých seba zamestnávať v tomto neustálom opakovaní, ktoré nanovo začína u každého jednotlivca“.⁸⁶

c) Vnútrosvetské božstvo(á). Tradiční bohovia sa v gnostickom mýte menia na symbolické objekty revolučného zápasu. Z ich pohľadu sú bohovia tyranmi vládncami nad svetským poriadkom. Ako hovorí Jonas, gnostici podporujú súdoby vývoj smerom k henoteizmu či monoteizmu a preukazujú eminentný záujem na vytváraní a uzákonení suverénneho boha Židov. Robia to však len za účelom toho, aby sústredili a nasmerovali svoju antikozmickú (protisvetskú) nenávisť a nahromadený *resentiment* proti jedinému objektu.⁸⁷ Pevné presvedčenie gnostikov o tom, že prináležia k ešte vyššej duchovnej skutočnosti, im dodáva odvalu k revolte voči svetu a jeho bohu. Súčasne s tým sa gnostik obáva síl boha sveta. Gnostická spása preto nespočíva v skutočnej konfrontácii s kozmickým rádom, ale skôr v spásanosnom poznaní (*gnosis*) toho, ako skryte uniknúť vládcovi tohto sveta a dostať sa do sféry svetla. Gnostik sa odmieta podrobiť zákonu a jurisdikcii boha, zároveň sa ale snaží vyhnúť otvorenému stretu. Jeho revolučný postoj je „zvláštnou zmesou strachu a ľahkovážnosti, výčitkami

83 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* ..., s. 219, všetky preklady Jonasových citácií M. R.

84 *Tamtiež*, s. 222; porov. E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism* ..., s. 270.

85 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* ..., s. 226, dôraz je pôvodný.

86 H. Jonas, *Tamtiež*, s. 227, pozn. 2.

87 H. Jonas, *Tamtiež*, s. 228.

svedomia a zatvrdnutosti, čo spôsobom predchádzajúcich služobníkov spája slobodu so závratom z márnotratičnosti“.⁸⁸

d) Gnostická morálka. Gnostický duch (*pneuma*), symbol súpodstatnosti s pravdivým Bohom, funguje ako „aristokratické privilégium nového ľudského druhu“.⁸⁹ Z tohto dôvodu pre gnostikov nemá morálny rád tohto sveta žiaden význam. „Zákon“ je daný na upevnenie tyranie svetskej moci a zotročenie ľudskej slobody. Gnostický vzdor voči tomuto rádu môže mať formu libertinistickej výstrednosti alebo asketickej uzavretosti do seba. Vždy však ide o revolúciu proti stvoriteľovi a jeho nárokom vládnuť.⁹⁰

e) Gnostikove Ja. V klasickej antike myslenie je človek vždy chápaný ako súčasť väčšieho celku, ako časť sveta (*kosmos*) a ako časť obce (*polis*). Jeho Ja je začlenené do väčšej jednotky, ktorá prežije jeho osobnú existenciu. V momente, kedy sa vynorilo gnostikove „neporovnateľné, akozmické Ja“, musela sa táto koncepcia nutne a okamžite rozpadnúť. Duch (*pneuma*) ako symbol absolútneho Ja je „náležitým a ústredným revolučným konceptom celej ontológie“.⁹¹

f) Gnostický boh. Boh gnostikov sa môže z času na čas objaviť ako synkretický konštrukt, stále však zostáva novým a neznámym bohom. Jeho absolútnu „mimosvetskosť“ (*worldlessness, weltlosigkeit*) možno vyjadriť len v negatívnych predikátoch: „... nerozpoznateľný, nepomenovateľný, nevysloviteľný, nepochopiteľný, postrádajúci formu, neohraničený a dokonca ako nebytie.“⁹² Negativita gnostického boha vyjadruje nihilizmus, ktorý sa zameriava na úplné odmietnutie reality a nastolenie novej antikoziemkej reality. Revolučná ontológia je však len konečným produktom anihilácie sveta prebiehajúcej vo vnútri gnostickej duše. Epifánia Krista, zakúšaná ako akozmická realita vnikajúca do tohto sveta, nie je v tomto kontexte „prakticky ničím iným ako veľkolepou projekciou revolučne objaveného akozmického Ja“.⁹³

Ako sme uviedli vyššie, Voegelin odkazuje na Jonasovu analýzu, ktorá dáva za pravdu niektorým jeho tvrdeniam, ako napr. tvrdenie, že gnostici majú sklony vytvárať sekundárne reality. Avšak v línii svojej argumentácie sa Voegelin podstatným spôsobom rozchádza s Jonasom, aby preukázal (či skôr vnútil) paralely medzi gnosticizmom a marxizmom. Voegelin píše, že na gnostickú vieru, že „vykúpenie sa zo zla sveta je možné [...] nadväzuje viera, že rád bytia bude musieť byť zmenený v dejinnom procese“ a „viera,

88 *Tamtiež*, s. 233.

89 *Tamtiež*, s. 234.

90 *Tamtiež*, s. 236.

91 *Tamtiež*, s. 238 n.

92 *Tamtiež*, s. 248.

93 *Tamtiež*, s. 249.

že zmena rádu bytia prináleží oblasti ľudskej akcie“.⁹⁴ Tieto závery však vnášajú zmätok medzi gnosticizmus a imanentizáciu a dávajú vzniknúť nepresnosti stojacej v pozadí predošlej gnostickej tézy. Tento zmätok dovoľuje Voegelinovi nazývať marxizmus, pozitivizmus a rôzne ďalšie progresivistické koncepcie „gnostickými“. Lenže takéto pomenovanie diametrálne odporuje záverom Hansa Jonasa, ktorého Voegelin menuje ako svedka, a je v rozpore s dôkazmi gnostických prameňov. Jonas jasne pomenoval, že gnostická revolúcia nemá žiaden imanentný cieľ:

„Pokiaľ niekto chápe [pojem „revolučný“; M. R.] ako postoj, ktorý postuluje namiesto daných podmienok ľudskeho spoločenského života iné, rovnako objektívne podmienky, takto militantným spôsobom pretvára svet podľa modelu, ktorý je v zásade opäť len modelom sveta [...], potom gnóza podľa tohto moderného a politického konceptu určite nie je revolučná. Pretože jej cieľom nie je svet a nie je ani orientovaná proti vládnucemu spoločenskému rádu (*soziale Herrschaftsordnung*) ani sa ním nezaoberá. Dokonca by sme ju mohli nazvať „reakcionárskou“ do tej miery, ako sa pokúša prostredníctvom svojho deklarovaného upustenia od tohto sveta presvedčiť ľudí, aby sa stránili zmien a zlepšovania ich situácie.“⁹⁵

Je nepravdepodobné, že by taký dôkladný čitateľ ako Voegelin mohol prehliadnuť tieto rozpory. Inými slovami, nedostatky predchádzajúcej verzie gnostickej tézy nepramenili len z nedostatku empirického poznania. Ťažko sa možno vyhnúť záveru, že Voegelin v atmosfére studenej vojny a sprievodných ideologických konfliktov podľahol zvodom vše vyčerpávajúcej tézy a jej polemickej hodnote.⁹⁶

⁹⁴ E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* ..., s. 297 n.

⁹⁵ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, s. 214, dôraz je pôvodný.

⁹⁶ V tomto smere nebola vôbec prospešná popularizácia a vulgarizácia Voegelinovej gnostickej tézy časopisom *Time Magazine* počas studenej vojny. Vtedajšia paranoja pomohla vytvoriť obraz americkej spoločnosti presiaknutej gnostikmi na všetkých úrovniach. 9. marca 1953 zverejnil časopis *Time Magazine* na prvej strane článok „Journalism and Joachim's Children“. Išlo o recenziu Voegelinovej knihy *The New Science of Politics*. Ďalšími hlavnými témami tohto čísla boli kórejská vojna a McCarthyho výbor. Nebolo prekvapením, že sa recenzia zvrhla na radikálnu aplikáciu gnostickej tézy: „Ak má Voegelin pravdu, jeho analýza by mala vrhnúť svetlo na prítomnosť i budúcnosť. Žurnalistika môže uplatniť jeho teórie na niektoré oblasti „aktuálnych udalostí“.“ Následne všetci kritici politiky studenej vojny, všetky skeptické hlasy zaznievajúce na adresu kórejskej vojny, obhajcovia ruskej zahraničnej politiky, zástancovia „kultu OSN“, „hysterickí intelektuáli“ zveličujúci metódy McCarthyho výboru a záškodníci americkej medzinárodnej sebaaprezentácie boli označení za „gnostikov“. Následne článok pokračoval v analýze gnostickej situácie vo svete: „Záchrana sveta z gnostického zmätku závisí z veľkej časti od USA. Väčšina národov nadobudla svoj súčasný charakter pod vplyvom revolúcií, ktoré sa odohrali po veľkom gnostickom triumfe Francúzskej revolúcie. Americká revolúcia (podobne ako britská) sa odohrala ešte pred touto kľúčovou udalosťou. Preto sú hlavné americké inštitúcie a postoje relatívne imúnne voči gnostickému vplyvu.“ Cit. z on-line archívu časopisu *Time Magazine*, nachádzajúceho sa na stránke: <http://www>.

Na druhej strane je revízia gnostickej tézy v *The Ecumenic Age* plne v súlade s Jonasovou analýzou. Navyše je doplnená o novú politickú dimenziu, ktorá je v Jonasovej práci v úzadí.⁹⁷ Isté je, že vo všeobecnejšom zmysle nie je politický argument nový. Mnoho bádateľov gnosticizmu odkazuje na tézu Maxa Webera o „odpolitizovaní“ (*Entpolitisierung*) mestských elít ako tradičných nositeľov politickej angažovanosti, čo viedlo k odcudzeniu sa z politického sveta a vytvoreniu spasiteľskej religiozity.⁹⁸ Voegelin vsadil argumentáciu do širšej analýzy religióznych a politických podmienok ekumenického veku (*The Ecumenic Age*).

Voegelin poukazuje na ničivý dopad imperiálnych dobyvačných ťažení na duchovný život podrobených národov. Takisto však ukazuje, že gnosticke riešenie nie je jediným riešením. Možné sú ďalšie reakcie, ako napr. stoický kozmopolitizmus, snažiaci sa o zladenie ekumenickej vlády a helénskej filozofie polis, či skutočný politický odpor proti ekumenickým vládcom ako u Machabejcov alebo zelótov.

V tomto kontexte je najdôležitejšou možnosťou to, čo Voegelin nazýva metastatickou apokalypsou, ktorá vyjadruje tú istú nenávisť proti ekumenickým impériám, ale namiesto kozmického riešenia, ako je to v prípade gnosticizmu, sa sústreďuje na dejinné riešenie. V Danielových vidinách sú dejiny opisované ako sled nepriateľských impérií. Viera veriaceho je tak silná, že anticipuje budúcu transformáciu sveta uskutočnenú prostredníctvom metastatického činu, ktorý so sebou prináša úplný zánik imperiálnej reality.⁹⁹ Odcudzenie sa od reality je takmer rovnaké ako v prípade gnosti-

time.com/time/magazine/article/0,9171,890497-8,00.html, posledný prístup 28. júla 2010. Je zrejmé, že seriózne historické argumenty by mohli tento jednoduchý scenár jedine vyvrátiť.

97 Jonas robí politickému argumentu ústupky, ale napokon chce porozumieť gnosticizmu ako výsledku „vitálneho prebytku Orientu“ a „ofenzívneho orientálneho človeka“ proti otupenému Západu. Jonas neskrýva svoj obdiv k súdobým kultúrno-historickým teóriám Oswalda Spenglera. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist...*, s. 67–74.

98 „Eine Erlösungsreligiosität entwickeln sozial privilegierte Schichten eines Volkes normalerweise dann am nachhaltigsten, wenn sie entmilitarisiert und von der Möglichkeit oder vom Interesse an politischer Betätigung ausgeschlossen sind.“ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5th ed., Tübingen: J.C.B. Mohr 1980, s. 306. Už Weber do svojej tézy otvorene zahŕňa aj gnostikov. Porov. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* ..., s. 69 n.; Rudolph, *Die Gnosis* ..., s. 308–315; Marksches, *Die Gnosis* ..., s. 114 n., vyvracajú Weberove tvrdenie. Hans Kippenberg nakoniec vsadil Weberovu tézu do všeobecnej teórie vzniku spasiteľskej religiozity, zahrňujúcej kresťanstvo, gnosticizmus, apokalyptický judaizmus a šiitsky islam. Hans G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991; ohľadne jeho tvrdení o gnosticizme pozri s. 369–425.

99 „V momente keď sa konflikt medzi zjavenou pravdou rádu a konkrétnym ne-rádom nachádzajúcim sa v čase stane príliš intenzívnym, môže traumatická skúsenosť spôsobiť zmenu mystéria na metastatické očakávanie.“ E. Voegelin, *The Ecumenic Age* ..., s. 304.

cizmu. Avšak špecifická symbolická tradícia judaizmu volí skôr dejinné ako kozmologické špekulácie. Je to práve táto apokalyptická tradícia, ktorá bola oživená a obnovená v kontexte sporu o investitúru, do ktorej patrí aj Joachim z Fiore. V podmienkach cirkevnej reformy je jedinou rozhodujúcou novinkou to, že metastatická transformácia reality, teda stvorenie nového sveta, nie je očakávaná na konci času, ale je zažívaná v prítomnosti (*in hoc tempore videmus de novo dominum creasse celum et terram*).¹⁰⁰

Napriek tomu metastatická apokalypsa nevysvetľuje revolučný postoj. Apokalyptický prorok očakáva a predpovedá budúcu transformáciu, má však dôveru v pôsobenie stvoriteľa a pána tohto sveta. Joachim z Fiore napríklad veril v reformu kresťanskej spoločnosti a nie v revolúciu proti nej. Na druhej strane gnostik brojí proti stvoriteľovi a všetkému stvoreniu, a preto nedúfa v imanentné zmeny a vo vnútrosvetskom konaní nevidí žiaden zmysel.

Detailná analýza Hansa Jonasa nám ukazuje, že gnosticizmus v skutočnosti implikuje revolučný postoj. Avšak špecifický charakter tohto postoja je viditeľný len za predpokladu, že nie je spájaný s imanentizujúcimi trendmi iných typov religiozity, akou je napríklad joachimitská eschatológia.

Záver

Dospeli sme k rovnakému záveru ako Voegelin v *Autobiographical Reflections*, kedy rozpoznal nutnosť revidovania gnostickej tézy. Záver prinášal zistenie, že hľadanie teologických koreňov revolučného progresivizmu nemožno vzťahovať na jednu symbolickú tradíciu. Ako Voegelin správne poznamenal: „Od ekumenického veku (*Ecumenic Age*) sa objavuje nový typ ekumenickej humanity, ktorý sa, napriek svojim všetkým významovým komplikáciám, dostal ako miléniová konštanta do západnej civilizácie.“¹⁰¹ Avšak tento nový typ ekumenickej humanity nachádza vyjadrenie v rôznych symbolických formách artikulujúcich rôzne skúsenosti z ekumenickej situácie. Mnoho z týchto symbolických foriem, či už gnostickeho, apokalyptického, mystického a ekleziastického typu, má svoje dlhé dedičstvo v západnej civilizácii i mimo nej. Nemožno poprieť, že tieto symbolické formy často splyvajú a vzájomne sa ovplyvňujú. Avšak kvôli historickej jasnosti a presnosti by sme sa mali vyvarovať niektorým konfúziám, ktoré nie sú nevyhnutné, a to z toho dôvodu, že konfúzia symbolických artikulácií znamená takisto konfúziu skúseností, z ktorých tieto symboly vzišli. Preto predchádzajúca verzia Voegelinovej gnostickej tézy uviazla na mŕtvom bode.

¹⁰⁰ *Liber de concordia* V,21, fol. 70^{vb}; vgl. *Expositio in apocalypsim* VIII, fol. 215^{vb}.

¹⁰¹ E. Voegelin, *The Ecumenic Age* ..., s. 107.

Ako som sa pokúšal ukázať vyššie, vo Voegelinovej práci neexistuje iba jediná gnostická téza. Jeho stanovisko sa časom menilo. Čiastočne z dôvodu rozrastajúcich sa poznatkov v oblasti historického a filologického bádania a čiastočne preto, že sám Voegelin si uvedomoval vnútorné rozpory svojich predošlých tvrdení. Vše vysvetľujúce tvrdenie gnostickej tézy, tak ako ju podal v *New Science* a prácach, ktoré bezprostredne nasledovali, musel zanechať. Imanentizácia eschatológie a gnosticizmus sú dve diametrálne odlišné veci. Ich zmiešanie v prvotnej verzii gnostickej tézy môže viesť iba k zmätku. Gnostici neimanentizujú eschaton, skôr ho transcendentalizujú (*transcendentalize*) radikálnejšie ako iné staroveké náboženské skupiny.¹⁰² Problém nemožno riešiť diferenciaciou medzi transcendentalizujúcim „starovekým gnosticizmom“ a imenentizujúcim „moderným gnosticizmom“, pretože to by vyústilo v úplnú svojvoľnosť pri používaní pojmu gnosticizmus. Pokiaľ sú či už moderný teoretik alebo hnutie označovaní pojmom „gnostický“, tvrdenie musí odkazovať na to, čo gnóza alebo gnosticizmus historicky reprezentujú. V opačnom prípade toto pomenovanie nie je ničím iným ako výhodnou zbraňou v ideologickom zápase. Nanešťastie Voegelinova predošlá verzia gnostickej tézy ak aj nepodporuje, tak aspoň umožňuje takú „politizáciu“ tohto konceptu a jeho odtrhnutie od historického fenoménu, ktorý pôvodne označoval.

Voegelin si však vo svojej neskoršej práci uvedomil nedostatky gnostickej tézy a pokúsil sa ich odstrániť. *The Ecumenic Age* poskytuje presvedčivú, sofistickovanú a adekvátnu analýzu starovekého gnosticizmu. Podáva vysvetlenie psychologického a duchovného rovnako ako historického a politického kontextu. Verne pristupuje k prameňom a k súdobému bádaniu. Najvýznamnejším zistením je skutočnosť, že teologické korene modernity nie sú iba gnostické ani výlučne apokalyptické či kresťanské, ale možno ich spätne vystopovať k rôznym novátorským prúdom prebiehajúcich v rámci pulzujúcej religiozity ekumenického veku. Ericovi Voegelinovi nebol dopriaty čas k tomu, aby znovu zhodnotil dopad gnosticizmu na modernitu, aplikujúci pri tom svoje nové, historicky podložené pochopenie gnostického fenoménu. Túto prácu je ešte potrebné vykonať, pričom sľubuje zaujímavé výsledky.¹⁰³

Preklad Igor Pauliček

¹⁰² Porov. Rudolph, *Die Gnosis ...*, s. 312.

¹⁰³ V poslednom a nedokončenom zväzku *Order and History* sa nachádza niekoľko zaujímavých poznámok, ktoré ukazujú, že Voegelin pokračoval v úsilí identifikovať gnostické elementy v modernite. Nateraz ale jasne ponecháva gnostické, apokalyptické a mystické symbolické formy oddelené. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. V: *In Search of Order (The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 18), Columbia and London: University of Missouri Press 2000, s. 47 n. a 78. O pozoruhodný pokus interpretovať studenú vojnu ako gnostickú udalosť sa

**MODERNITY AS THE IMMANENTIZATION
OF THE ESCHATON – A CRITICAL RE-EVALUATION
OF ERIC VOEGELIN’S GNOSIS-THESIS**

Eric Voegelin formulated one of the most challenging theses about the theological foundations of modern progressivist and revolutionary thought: the character of modernity is essentially Gnostic. The aim of this essay is to show why the early version of Voegelin’s Gnosis-thesis, as proposed in his *New Science of Politics* (1951), is not convincing. I argue that processes of immanentization can be fully explained within the development of Western ecclesiastical thought, without invoking Gnostic sectarianism. From a historical-empirical perspective Gnosticism is, in fact, principally opposed to immanent eschatologies. Joachim of Fiore, who, according to Voegelin, is the originator of modern Gnosticism, aptly illustrates this incompatibility. This essay also aims to show how Voegelin became increasingly aware of this problem and, accordingly, formulated a much more adequate and convincing version of the Gnosis-thesis in *The Ecumenic Age* (1974). The final section of the essay returns to the question of the relation of Gnosis and revolution.

pokúsil Stefan Rossbach. Okrem analýzy samotnej studenej vojny kniha jasne sleduje Voegelinovu líniu, do úvahy však berie novšiu literatúru. Stefan Rossbach, *Gnostic Wars. The Cold War in the Context of a History of Western Spirituality*, Edinburgh: Edinburg University Press 1999.

