

Ewa Łukaszyk

Uniwersytet Warszawski

W poszukiwaniu kondycji transkulturowej. António Vieira i Giorgio Agamben jako czytelnicy Listów Pawłowych

„Nowy człowiek” jest jednym z centralnych, a zarazem ambiwalentnych mitów nowoczesności, ambiwalentnych ze względu na znaczenie, jakie przybrał w obu systemach totalitarnych XX wieku. To przede wszystkim mit sowiecki, choć także faszyzm marzył o triumfie eugenicznego oczyszczenia, chętnie zapożyczając od Friedricha Nietzschego wizję nadczłowieka. Nie jest to jednak wyłącznie dziedzictwo nowoczesności, ale głęboko zakorzeniony w przeszłości wątek kulturowy. Fakt, że mit ten nie wygasł ani wraz z końcem totalitaryzmów, ani z końcem nowoczesności, nie powinien właściwie zaskakiwać. Marzenie o „nowym człowieku” jest obecne w dobie ponowoczesnej i znajduje miejsce w różnie ujmowanych wizjach post- i transhumanistycznych.

Transhumanizm jest kojarzony z takimi tekstami, jak *Manifest cyborga* Donny Haraway, pierwotnie opublikowany w „Socialist Review” w 1985 roku i wielokrotnie wznawiany¹. Choć wyjściowo tekst ten stanowił rodzaj

¹ Por. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of*

intelektualnej prowokacji, dziś bywa traktowany całkiem serio². Warto jednak zredukować to wystąpienie do jego pierwotnej roli i z całą ostrością zadać pytanie, co rzeczywiście mogłoby być esencją rewolucji transhumanistycznej. W przeciwieństwie do późnonowoczesnych futurystów nie pociąga mnie rozszerzenie możliwości człowieka dzięki cyborgizacji. Może przydałby się wyostrzony wzrok, widzący w podczerwieni czy nadfiolecie, albo dodatkowa kostka pamięci podłączona wprost do mózgu. Ale nie podzielam przekonania, że dzięki temu można byłoby stać się mostem czy liną nad przepaścią, rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem, o jakiej u Nietzschego rozprawiał schodzący z gór Zaratustra³. Ponawiam więc kluczowe pytania. Co mogłoby mi dać takie poczucie? Co mogłoby być prawdziwym przejściem od człowieczeństwa do nadczłowieczeństwa?

Otóż takie przekroczenie aktualnej, historycznej, czyli preeschatologicznej, poprzedzającej apokaliptyczne „złamanie pieczęci” kondycji człowieka mogłoby polegać na przewyżczeniu jego uwięzienia w wymiarze kulturowym. W obecnym, historycznym stadium (po tej stronie Nietzscheańskiego mostu), człowiek osiąga pełnię człowieczeństwa zawsze w zanurzeniu w określonej kulturze. Bez wielkiej przesady można bowiem powiedzieć, że człowiek nie rodzi się w pełni człowiekiem, lecz tę pełnię człowieczeństwa rozwija w warunkach kulturowej immersji. Ale zarazem wraz z tą immersją wyłania się jego najpoważniejsze ograniczenie: dokonując tego, co nazywa się fachowo inkulturacją pierwotną, wrasta on w pojedynczą kulturę z jej systemem norm i nieuchronnie oddala się coraz bardziej od tych wszystkich ludzi, którzy wrastają w systemy odmienne. Ucząc się tej podstawowej ludzkiej własności, jaką jest mowa, zawsze uczy się określonego języka; im więcej w nim rozumie, tym większe ma poczucie niezrozumiałości innych języków. Im bardziej wrasta we własną kulturę, tym bardziej się oddala od obcych. Uczy się jeść z zachowaniem określonych manier; uczy się także przeżywać własną płęć w ramach określonego systemu kulturowego. Co więcej, na znacznie głębszym poziomie, wdraża się do przeżywania bólu i rozkoszy, postrzegania kolorów, reagowania na ciepło i zimno, światło i mrok w ramach tego systemu. Kulturowy filtr nieustannie pośredniczy w sposobie doświadczania świata. Raz

Nature, New York 1991, s. 149–181.

² Także, a nawet może zwłaszcza w Polsce, gdyż zacieranie się ironii jest typowym zjawiskiem w transmisji tekstów programowych z centrum do peryferii; tak samo jak Młoda Polska brała na poważnie *Sztukę poetycką* Verlaine’a, która była przecież auto-parodią, tak też obecne pokolenie skłonne jest brać na poważnie *Manifest cyborga*.

³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Kraków 2015.

przyobleczony w kulturę, człowiek nigdy nie zostaje zatem obnażony, żadne doznanie nie przychodzi do niego na warunkach czystej spontaniczności; nieustannie odgrywa tylko kulturową partyturę. Kultura staje się więc coraz grubszą gumową rękawiczką, przez którą dotykamy świata; co więcej, przez tę gumową rękawiczkę dotykamy także drugiego człowieka, niezależnie od tego, czy należy do naszej czy też – co gorsza – obcej kultury. Stąd też pokusa, żeby tę rękawiczkę zdjąć. Wyłania się zatem pragnienie, by stanąć jako nagi człowiek z pierwszych dni stworzenia, nie tylko sprzed wieży Babel i poplątania języków, ale sprzed pierwszego kulturowego podziału. I żeby w takim nagim człowieczeństwie spotkać się z obcym. U źródła ery nowożytnej był to ten obcy, którego fizyczną, a w domniemaniu także kulturową nagość Portugalczycy odkryli w Nowym Świecie⁴.

W jednej z możliwych definicji Zachodu wyróżnikiem jest to, że zachodnia świadomość wymyka się samej sobie, próbuje przewyciężyć własną kulturowość, nawet jeśli wynika to, zgodnie z sugestią zawartą w eseju George'a Steinera *W zamku Sinobrodego*, jedynie z jej pokutniczych i samooskarżycielskich skłonności⁵. Jednym słowem, to właśnie człowiek Zachodu pragnie stać się kimś innym, choćby joginem czy tybetańskim mnichem; bywa to jego najgłębszym, najdroższym pragnieniem. A przeciw spełnionym w kulminacyjnym momencie nowoczesności marzeniom wczesnej ery nowożytnej było coś wręcz odwrotnego: ukształtowanie wszystkich innych ludzi na zachodni obraz i podobieństwo, realizacja osławionej *mission civilisatrice*. Rysują się zatem dwie sprzeczne tendencje: propagacja własnej formy czy form kulturowości i pragnienie pozbycia się jej.

To właśnie stanowiło głęboki dylemat nowożytnego misjonarza, takiego jak António Vieira. Żył w latach 1608–1697, był portugalskim jezuitą, wizjonerem, błyskotliwym, lecz nieco kłopotliwym kaznodzieją. Stąd też w gruncie rzeczy dyscyplinarnie, pod groźbą całkowitego wykluczenia z zakonu, został oddelegowany do pracy w brazylijskim interiorze i realizacji tego, co stanowiło *mission civilisatrice* w XVII wieku, to znaczy do

⁴ Trzymam się tu tezy o „podwójnym odkryciu” Ameryki. Spotkanie Kolumba z Indianami w 1492 roku uznałam za głęboko naznaczone późnośredniowieczną mentalnością; w 1500 roku oficjalne „odkrycie” Ziemi Krzyża Świętego przez portugalską armadę Cabrala, jakie udokumentował w swoim liście do króla Pêro Vaz de Caminha, choć odległe w czasie o zaledwie kilka lat, wyznaczyło zwrot w porządku wyobrażeń. Szerszej na ten temat: E. Łukaszyk, *Imperium i nostalgia. „Styl późny” w kulturze portugalskiej*, Warszawa 2015, s. 62–66.

⁵ Por. G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. Olga Kubińska, Gdańsk 1993, s. 76.

nawracania Indian na chrześcijaństwo. W Maranhão zdarzyło się jednak coś, co w moim przekonaniu postawiło Vieirę w rzędzie wczesnych teoretyków kondycji transkulturowej i jednocześnie sprawiło, że wytrzymałe zestawienie z Giorgio Agambenem jako porównywalny z nim czytelnik Listów Pawłowych. Nawet jeśli różnice są oczywiste: Agamben czyta List do Rzymian trzysta lat później, a ściślej rzecz biorąc, analizuje ten tekst ze studentami na seminarium, w warunkach swobody myśli, na jaką Vieira, podsądny inkwizycji, nie mógł sobie pozwolić. Ale nie mniej istotne są tu punkty przecięcia.

Przede wszystkim wspólny jest powód, dla którego obaj sięgają po List do Rzymian. Jest nim pytanie o uniwersalizm, które trzeba ponownie otworzyć w krytyczny sposób, mimo że odpowiedź właściwie była już dana. I dla Vieiry, i dla Agambena, choć z różnych względów, uniwersalizm powinien być być oczywistością, tematem już omówionym i zamkniętym. Jezuicki misjonarz w Brazylii musiał wierzyć, że chrześcijaństwo jest religią powszechną; przyświecającym mu celem najwyższym było przecież dopełnienie dzieła apostołskiego, niesienie Dobrej Nowiny, która miała być dobra również dla Indian. Tymczasem po latach pracy w terenie Vieirę zaczęły ogarniać wątpliwości, którym dał wyraz w łacińskim dziele *Clavis Prophetarum*, mającym być jednocześnie wielkim podsumowaniem dzieła ewangelizacji, ale i jego własnych rozterek i refleksji. Być może nie było to więc wyłącznie kaprysem historii, iż rękopis przeleżał trzysta lat w archiwach watykańskich i ukazał się ostatecznie drukiem, po długim oczekiwaniu i nieustannych monitach portugalskich i brazylijskich badaczy, dopiero w 2000 roku⁶. Z kolei dla Agambena – z punktu widzenia ponowoczesności – miało być jasne, że żadnego uniwersalizmu nie ma; to pojęcie zostało nie tyle zdekonstruowane, ile wyczerpane w długim antropologicznym sporze o powszechniki kulturowe, których nie udawało się znaleźć. Mówiąc w uproszczeniu, nie było takiego tabu, które by obowiązywało we wszystkich kulturach bez wyjątku. Powszechne człowieczeństwo rysowało się zatem jako wisząca w powietrzu abstrakcja, pozbawiona fundamentu w obliczu konfrontacji z nieredukowalną różnorodnością kultur.

Z tą odmiennością, która nie da się sprowadzić do pojedynczego zbioru przesłanek, Vieira zetknął się na polu, zdawałoby się, trywialnym. Jako misjonarz i katecheta Indian musiał się zapewne stale zmagać z trudnością wy tłumaczenia im podstawowych spraw. Ale jak bardzo podstawowych? Oczywiście trudno było dotrzeć z przypowieściami o siewcy czy dobrym

⁶ Por. A. Vieira, *Clavis Prophetarum*, oprac. Arnaldo Espírito Santo, Lisboa 2000.

pasterzu do ludzi prowadzących łowiecko-zbieracki tryb życia w puszczy. Jednak z nieobecnością fundamentu Vieira konfrontuje się w całej ostrości dopiero wtedy, gdy przychodzi mu nauczać o Trójcy ludzi, którzy nie znają pojęcia liczby naturalnej i postrzegają jedynie różnicę między takimi kategoriami, jak pojedyncze, podwójne i wielość. Jeśli liczba trzy nie jest powszechna, to co z powszechnością dogmatu o Trójcy Świętej?

Vieira dochodzi do punktu w którym, aby uczyć Indian teologii, musiałby najpierw nauczyć ich matematyki. Ale nie idzie tą drogą. Wręcz przeciwnie, akceptuje założenie uwarunkowanej kulturą niewyuczalności, i co więcej, wbudowuje tę niewyuczalność w swoją argumentację. Dowodzi mianowicie, iż niemożliwa do przewyciężenia ignorancja Indian ma opatrnościowy charakter, gdyż zabezpiecza ich przed potępieniem, jakie łączyłoby się z popełnieniem przez nich grzechu świadomego odrzucenia Boga: „majus malum est ignorantia de eodem Deo vincibilis, hoc est cum culpa, quam invincibilis et innocens”⁷. Sam fakt geograficznego oddzielenia Nowego Świata od Europy stanowi dla Vieiry widomy znak Bożego miłosierdzia. Ocean Atlantycki miał istnieć po to, by Indianie nie mogli ściągnąć na siebie potępienia; nigdy zatem nie mieli okazji do zetknięcia się z tym, co przerastało ich pojmowanie. W ten sposób jezuita przewycięża wstrząs wynikający z odkrycia nowego człowieka, którego nagość, niezależnie od wcześniejszych o kilka lat reakcji Kolumba, skłaniającego się raczej ku animalizacji obcego, Portugalczycy docierający do lądu brazylijskiego w 1500 roku zinterpretowali w kategoriach stanu rajskiego.

Była to z pozoru kondycja Adama sprzed zjedzenia owocu z drzewa poznania, a więc i sprzed kultury. Podobnie jak berliński performance Vanessy Beecroft, analizowany przez Agambena, spotkanie z nieświadomymi swoich braków w garderobie Indianami „zakwestionowało [...] nagość ludzkiego ciała”⁸. Ten brak odzienia – *Unbekleidetheit* z przytoczonej przez włoskiego filozofa teologii Erika Petersona, różniący się od nagości (*Nacktheit*) obecnej dopiero po grzechu pierworodnym – skłonił portugalskich humanistów do stopniowego wyrobienia przeświadczenia, iż nowo odkryci ludzie stanowią *gens angelicum*, lud anielski. Być może paradujący z taką naturalnością na golasa Indianie nigdy nie otrzymali ubioru ze zwierzęcych skór po wygnaniu z raju. Musiało to rodzić nie tylko konstatację ogromnego dystansu, wypadającego na niekorzyść europejskiego

⁷ „Większym złem jest ignorancja Boga przewyciężalna, a więc zawiniona, niż nieprzewyciężalna, zatem niewinna” (ibid., s. 352).

⁸ G. Agamben, *Nagość*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 67.

człowieka, ale i tęsknotę za partycypacją w tym stanie, w którym historia upadku nigdy się nie wydarzyła.

Opierając się na tych przekonaniach, Vieira dopuścił myśl, że przepaść pomiędzy Indianami i Portugalczycami może być niemożliwa do przezwyciężenia, że ci pierwsi są „innej natury”. Właściwie nie powinien zatem ich nawracać, zwłaszcza że tak radykalny rozdział zdawał się mieć opatrnościowy charakter – ale takie stanowisko było przecież nie do przyjęcia, gdyż podważałoby samą rację bytu misjonarza. I ta aporia była właśnie momentem, w którym jezuita zwrócił się do Pawła. Z braku wspólnego gruntu, jaki nie wyłonił się z bezpośredniej interakcji z Indianami, jezuita odwołuje się do Listów Pawłowych i tylko dzięki nim, a ściślej: dzięki Pawłowemu rozróżnieniu dwóch jakościowo odmiennych czasów, *χρόνος* i *καιρός*, a także tezie o „czasowym odrzuceniu”, z którego „w obecnym czasie ostała się tylko Reszta wybrana przez łaskę” (Rz 11, 5) ratuje konkluzję, że chrześcijańska Ewangelia, mimo opatrnościowego zrządzenia izolującego Indian, jest ostatecznie przeznaczona dla wszystkich bez wyjątku.

Tymczasem w słynnym seminarium poświęconym interpretacji Listu do Rzymian, Giorgio Agamben dekonstruuje obraz Pawła jako apostoła uniwersalizmu i pierwszego, a zarazem paradygmatycznego przedstawiciela Kościoła powszechnego. Polemizuje w ten sposób z interpretacją tej postaci u Alaina Badiou, który w książce z 1997 roku, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, postrzegał Pawła jako wynalazcę uniwersalizmu opierającego się jednocześnie na rozplenieniu i zaniedbaniu różnicy⁹. U Badiou Paweł był przede wszystkim ustanowicielem i obrońcą podmiotowości, która miała wyznaczać osobliwość, rozumiany quasi-matematycznie punkt załamania wszystkich reguł. Podobne, quasi-matematyczne rozumowanie pojawia się u Agambena, ale włoski filozof idzie w kierunku odmiennej tezy. Paweł ma dokonać raczej „cięcia Apellesa”, wprowadzając nie osobliwość (*singularité universelle* Badiou), lecz rodzaj zasady fraktalnej, opartej na nieustannie ponawianym podziale na coraz mniejsze części. Anegdota znana z dzieła Pliniusza Starszego mówiła o rywalizacji między dwoma greckimi malarzami, Apellesem i Protogenesem. Gdy przybywszy do pracowni Protogenesa, Apelles wyrysował na jego malowidle niezwykle cienką kreskę, rywal odpowiedział na to wyzwanie, dzieląc ją wzdłuż jeszcze cieńszą linią innego koloru; Apelles zwyciężył go jednak, rysując trzecią, jeszcze subtelniejszą kreskę biegnącą przez środek tej wyrysowanej przez Protogenesa linii cieńszej od włosa. W podobny sposób, zdaniem Agambena, postąpił Paweł, nie dokonując anulowania

⁹ Por. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997.

kulturowego rozdziału między Grekami i Żydami w obliczu chrześcijańskiego Objawienia, lecz tworząc swoisty fraktal tej granicy, która nie jest zanegowana wprost, lecz dzielona w nieskończoność coraz cieńszą linią. W ten sposób „nowy człowiek”, jaki wyłania się wraz z chrześcijaństwem, nie staje się bynajmniej człowiekiem pozbawionym kulturowych właściwości. Objawienie nie prowadzi zatem do radykalnego obrażenia źródłowego człowieczeństwa. Anuluje nie same normy kulturowe, ale ich istotność; czyni je tylko, mówiąc językiem Agambena, czymś „nie działającym”, „nieskutecznym” (*inoperante*), pozbawionym konsekwencji w ramach ekonomii zbawienia. Innymi słowy, Paweł dokonuje więc „operacji, która dzieli same podziały nomistyczne i czyni je nieskutecznymi (*inoperanti*), nigdy jednak nie dochodząc do ostatecznego gruntu. W głębi Żyda i Greka nie ma uniwersalnego człowieka ani chrześcijanina, ani jako początku, ani jako punktu dojścia: jest tam jedynie reszta, jest tam jedynie niemożność nałożenia się na siebie Żyda i Greka. Powołanie mesjańskie oddziela każdą *klēsis* od samej siebie, stawia ją w napięciu wobec samej siebie, nie dostarczając ostatecznej tożsamości: Żyda jako nie-Żyda, Greka jako nie-Greka”¹⁰.

Inaczej niż w przypadku interpretacji dokonanej przez Badiou, uniwersalizm Pawłowy w ujęciu Agambena nie zasadza się zatem ani na rozpleceniu, ani na beznamiętnym zaniechaniu różnicy, pod którą miałyby się rzekomo kryć zasadnicza jedność człowieczeństwa. Wchodzi tu raczej w grę operacja dokonywana na samej granicy między porządkami kulturowymi, która staje się coraz mniej istotna, ale nigdy nie znika całkowicie. Zdaniem Agambena, „uniwersalne nie jest dla niego [Pawła] transcendentną zasadą, z której można spoglądać na różnice – nie dysponuje bowiem takim punktem widzenia”¹¹. Innymi słowy, kondycja transkulturowa nie jest dana, nie jest stanowiskiem ponad podziałem, które można byłoby zająć. Zgadza się to z tym, co powiedziałam na wstępie: nie ma miejsca „poza kulturą”, w którym objawiałoby się nagie, nieobleczone w kulturę człowieczeństwo. Przedkulturowy, rajski stan Indianina był oczywiście tylko złudzeniem; nie udało się też dotrzeć do powszechników absolutnego człowieczeństwa przez badanie coraz bardziej prymitywnych kultur. Pozostaje jednak Nietzscheański most, możliwość transhumanistycznego przewyciężenia kulturowości i wytworzenia nieistniejącej *a priori* kondycji transkulturowej. Innymi słowy, powszechność nie leży u wspólnego

¹⁰ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, s. 55.

¹¹ *Ibid.*, s. 54.

źródła ludzkości, lecz jest punktem dojścia. Mówiąc językiem Vieiry, mimo iż Indianie zostali wyłączeni z ekonomii zbawienia u początków ludzkości, mogą w niej uczestniczyć po wypełnieniu się czasu, u jej eschatologicznego kresu. Mówiąc z kolei naszym językiem, mimo iż antropologowie nie znaleźli powszechników, których szukali w kulturach pierwotnych, powszechność jest do osiągnięcia w transhumanistycznej perspektywie.

Łatwo byłoby dopatrzeć się rozbieżności między Vieirą a Agambenem, gdyż wydaje się, że jezuita mimo wszystko idzie w kierunku totalizującego dopełnienia. Po pierwsze, do końca życia był przecież misjonarzem; nigdy nie wyłamał się z Kościoła triumfującego. Nawet jako myśliciel heterodoksyjny, prześladowany przez inkwizycję, snuł wizję Piątego Imperium, mającego się ziszczyć za sprawą Portugalczyków państwa powszechnego, w którym zapowiadał dopełnienie nie tylko powszechnej ewangelizacji świata, ale i pojednania wśród potomstwa dwóch synów Noego, Sema i Jafeta, którzy razem rozpostarli płaszcz, aby okryć nagość swojego ojca i razem otrzymali jego błogosławieństwo. Toteż mimo wygnania Żydów z Portugalii Vieira udał się za nimi do Amsterdamu, by tam negocjować „ugodę teologiczną” z rabinami. Było to z pewnością jedno z najdziwniejszych i najbardziej utopijnych przedsięwzięć jezuitów; ale przecież najzupełniej realny charakter miało uzyskane przez niego w 1674 roku zawieszenie działalności trybunałów inkwizycyjnych w Portugalii, prześladowających *cristãos novos*. Mimo to, przynajmniej w ogólnie przyjętym przez badaczy rozumieniu, Piąte Imperium rysuje się jako spójna, wyczerpująca się w sobie całość bez marginesu, wypełniająca cały świat. Tymczasem u Agambena operacja nieskończonego podziału, dla której można byłoby szukać fraktalnej analogii, prowadzi do nietotalnej konceptualizacji „wspólnoty, która nadchodzi”¹². Być może podobnej subtelności fraktalnej struktury należałoby się też dopatrzeć w zarysach Piątego Imperium, by odejść od niepełnego i spłaszczonego rozumienia tej wciąż dla wielu ludzi żywotnej koncepcji. W końcu znamy ją jedynie z niedokończonej rozprawy *História do Futuro*, która zatrzymała się na wstępnych rozdziałach¹³, i z obrony przed trybunałem inkwizycyjnym¹⁴, co z samej natury rzeczy nie stanowi gwarancji dokładnego oddania subtelności heterodoksyjnej

¹² Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008.

¹³ Por. A. Vieira, *História do Futuro*, oprac. Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa 1992.

¹⁴ Por. A. Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, t. 2, introdução e notas do Hernâni Cidade, Baía 1957.

myśli. Spuścizna Vieiry zawiera bez wątpienia niezliczone luki wymuszonego milczenia, zmuszając nas do rekonstrukcji refleksji potencjalnej, czytania między wierszami zachowanych dokumentów. Niewykluczone, że konfrontacja z koncepcją „nadchodzącej wspólnoty” Agambena może się przyczynić do nowej rekonstrukcji i interpretacji uwzględniającej głębię i złożoność nigdy niewyłożonych do końca idei jezuity.

Ludzkość stojąca pod znakiem różnicy, a także *ignorantia invincibilis* Indianina należy do *χρόνος*, czasu historycznego, który musi zostać przezwyciężony. Jednak spełnienie *καιρός*, czasu mesjańskiego, wprowadza element, który Agamben określa zapożyczonym od Pawła, ale opracowanym w typowy dla siebie sposób pojęciem reszty, pozostałości (*il resto*). Stąd też wielokrotnie przewijająca się u tego filozofa, a pozornie tak absurdalna ze współczesnej perspektywy kwestia fizjologii błogosławionych i niedającej się zbawić zawartości trzewi, dla której średniowieczni teologowie nie znajdowali miejsca w raju; „maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!” miał wykrzyknąć przytoczony przez Agambena Wilhelm z Paryża¹⁵. U Vieiry problem niezabawialnej reszty można wydedukować z argumentacji dotyczącej Indian jako *gens angelicum*, części ludzkości zachowanej od grzechu, a więc jednocześnie stojącej poza ekonomią odkupienia. Totalizacja jest zatem możliwa wyłącznie dzięki przejściu *χρόνος* – *καιρός* i konceptualizacji nowego, jakościowo odmiennego czasu. Wypełnienie Piątego Imperium, powiązane z zakończeniem dzieła ewangelizacji, wymaga przekroczenia kondycji niewiedzy, możliwego jedynie u kresu historii, kiedy to długotrwałe dojrzewanie skutkuje przemianą ludzkości zgodnie z zapowiedzią, jaką Vieira wyczytał z Księgi Daniela, a ściślej z wersetu Dn 12, 4, gdzie mowa o „pomnożeniu wiedzy” w czasach ostatecznych¹⁶. W tej wizji, podobnie jak w *Otwartym (L'Aperto)* Agambena można się doszukać swoistej, transhumanistycznej eschatologii, przekroczenia kategoryzacji i podziałów zasadzających się w kulturowej kondycji człowieka historycznego.

Heterodoksja Piątego Imperium została poddana nie tylko dawnej cenzurze, ale i ortodoksyjnej interpretacji w XX i XXI wieku, wypełniającej dużą część niezwykle bogatej bibliografii Vieiry, pisanej i wydawanej częstokroć przez współczesnych członków jego kongregacji. Dlatego też niepodlegająca zbawieniu częśćka, *il resto irredimibile* Agambena, jest rozmywającym się, a jednocześnie zasługującym na wyostrzenie elementem

¹⁵ „Przeklęty raj, w którym tyle się będzie srało!” (G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, s. 27).

¹⁶ Por. A. Vieira, *Clavis Prophetarum*, op. cit., s. 177.

koncepcji Vieiry. Piąte Imperium w ortodoksyjnej interpretacji, jaką być może częściowo narzucał sobie sam misjonarz po niełatwych doświadczeniach procesu inkwizycyjnego, było pozbawione marginesu, miało objąć całą dostępną przestrzeń i całą ludzkość, a także całość czasu, skoro powszechne państwo miało trwać aż do końca świata. Ruszająca z „pępka świata” ewangelizacja miała ostatecznie objąć cały glob, dokonując wręcz reorganizacji geograficznego świata, nastawienia jego połamanych i przemieszczonych członków¹⁷ dzięki transoceanicznej żegludze, której pionierami byli Portugalczycy. Łatwo zrozumieć to jako proste wpisanie wszystkich ludów w schemat podyktowany przez europejską wyobraźnię, zapominając o nigdy nienapisanych, a jedynie wyłożonych we wstępnym zarysie, dalszych rozdziałach *História do Futuro*, gdzie Vieira mógł sugerować raczej przeistoczenie Europejczyka w Mundanusa niż przemianę świata na obraz i podobieństwo Europy. Dlatego też Portugalia nie miała się stać hegemonem Piątego Imperium, lecz świętym zaczynem, który inicjuje przemianę, by się w niej wyczerpać i rozpląnąć jak w Pawłowej mądrości: „jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto” (Rz 11, 16). Jednocześnie w planowanej kwestii szóstej drugiej księgi *História do Futuro*, znanej tylko z zarysu¹⁸, Vieira zakładał, że urzeczywistnienie Piątego Imperium nie będzie polegało na podboju czy przymusie, lecz na powszechnym rozpoznaniu prawdy. Był więc kontynuatorem *ars lulliana*, zakładającym powszechność intelektualnych predyspozycji człowieka, co pozwalało zwracać się do obcego i przekonywać go za pomocą argumentacji. Żyjąc w epoce, kiedy Europejczycy nagromadzili już tyle różnorodnych doświadczeń w kontaktach z wielością obcych ludów, napotykanych w toku globalnej ekspansji morskiej, Vieira nie mógł jednak podzielać dawnego optymizmu Ramóna Llulla, któremu zdawało się, że trzeba tylko z dostateczną subtelnością wyłożyć prawdę chrześcijaństwa innowiercom, aby została ona przyjęta. Tą wiarą, zachowaną do późnej starości, nie zdołała nigdy wstrząsnąć wściekłość tłumu rzucającego w niego kamieniami¹⁹. Z drugiej strony, zaprawiona w studiach nad Al-Ghazalim wizja mistyczna Llulla

¹⁷ Por. A. Vieira, *História do Futuro*, op. cit., s. 60–61.

¹⁸ Por. *ibid.*, s. 34.

¹⁹ Żyjąc w dobie krucjat, Ramón Llull wierzył, że nawrócenie muzułmanów jest możliwe dzięki argumentacji, a nie przemocy. Toteż wyuczył się języka arabskiego i doprowadził do założenia szkół tego języka w wielu europejskich ośrodkach. Wielokrotnie podróżował do Afryki Północnej, wdając się w spory z muzułmańskimi uczonymi. Mimo wielu rozczarowań wypłynął w tym kierunku jeszcze w 1314 roku jako osiemdziesięcioletni starzec; tym razem w Bugii oburzony jego kazaniem tłum obrzucił go kamieniami.

przekraczała ciasne granice ortodoksji. Wyprawa Vieiry do Amsterdamu, trzysta lat po dysputach prowadzonych przez Katalończyka, była kontynuacją tej samej nieśmiertelnej linii, prowadzącej po kolejnych trzech stuleciach do współczesnej refleksji nad kondycją transkulturową, której nie przerywa najbardziej nawet gorzkie rozczarowanie obcymi. Trwałość tej linii, tworzącej podskórny nurt płynący przez dzieje Zachodu, zasadała się właśnie na przewycięzeniu jednoznaczności i dopuszczeniu do kontaminacji obcością.

Vieira szukał oparcia nie tylko w przeświadczeniu o dojrzewaniu ludzkości, ale i o nadprzyrodzonej przemianie w samej tkance czasu. *Ignorantia invincibilis* była więc zarazem opatrnościowym dobrem i zadaniem do przewycięzenia, a misjonarz musiał unieść ciężar tej aporii. Wymaga się od niego urzeczywistnienia niemożliwości i przekroczenia granicy między czasem historycznym i czasem mesjańskim. Zawarty tu element transgresji wybija Vieirę z katolickiej ortodoksji, w której obrębie zapewne szczerze pragnęłyby pozostać. Warto tu przywołać raz jeszcze uwagi o tragicznej kondycji człowieka nowożytnego z eseju *W zamku Sinobrodego*, ustanowionej przez maksymalizm moralny chrześcijaństwa, tyranie utopii, którą Steiner nazywał nieznośnym brzęczeniem, „nutą bezustannie brzmiącą w uchu wewnętrznym”²⁰. Właśnie to rozdarcie można uznać za źródłowy dyskomfort czyniący z człowieka Zachodu prekursora kondycji transkulturowej. Ten sam mechanizm wybija Vieirę z pewników, jakie w zasadzie powinny mu towarzyszyć w jego misjonarskiej pracy. Wykonując ją, jezuita pokonuje opatrnościową granicę, niejako wdziera się siłą w *καipός*, za „przyładek czasu”, gdzie – jak starał się dowieść w *História do Futuro* – czymś możliwym i uprawnionym staje się tworzenie dyskursu profetycznego. Można tu dostrzec nie tylko transhumanistyczną nadzieję, ale i swoisty przymus transhumanistyczny, którego pierwotnym źródłem było chrześcijańskie wezwanie człowieka do naśladowania Chrystusa, a zatem wzrośnięcia nie tylko na ludzką, ale i na bożą miarę. To brzemie misji, które stanie się później Kiplingowskim „brzemieniem białego człowieka”, było zapewne na tyle przytłaczające, że rodziło tęsknotę za tym, by wejść w *gens angelicum*, stopić się z zachowaną od skażenia, przedkulturową ludzkością. Wytknięte już przez pierwszych cenzorów błędy Vieiry wiązały się z gotowością do adaptacji w liturgii obcych rytuałów, jaka miała stanowić konieczny element na drodze do urzeczywistnienia „jednej owczarni”. Z pewnością poglądy Vieiry miały wiele wspólnego z ówczesną praktyką misjonarską w Nowym Świecie, gdzie zarówno jezuici, jak

²⁰ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, op. cit., s. 53.

i franciszkanie, przynajmniej we wczesnym okresie, dążyli do wytwarzania form synkretycznych. Taką syntezą był niesprowadzalny do europejskich wzorców teatr misyjny czy chrześcijańskie pieśni wyrosłe z tradycji poetyckiej w języku nahua, jakie Bernardino de Sahagún zebrał w *Rapsodia Christiana*. Jednak, co poniekąd paradoksalne, właśnie ciężar odpowiedzialności za *passagium* w czas mesjański blokował każdy ewentualny ruch ku rajskim prapoczątkom. Vieira nie stał się Indianinem, lecz pozostał prorokiem końca czasów.

W ten sposób Vieira jako prekursor refleksji o przekroczeniu kulturowości wyznaczył zarysy aporii, która stała się możliwa do przewyciężenia dopiero w perspektywie postsekularnej i postteologicznej, w jaką wpisuje się Agamben. Kondycja transkulturowa była nie do pogodzenia ze statusem misjonarza Kościoła, którego Vieira, mimo inkwizycyjnych zaszłości, bynajmniej nie był gotów się wyrzec. Nie odstąpił więc od swojego perswazyjnego zamierzenia i nie wyrzekł się zakorzenionego w kulturze języka; kondycja transkulturowa musiałaby wszak prowadzić do zamilknięcia, z jakim kaznodzieja nie mógł się pogodzić. Vieira nie widział możliwości prostego cofnięcia się do przedkulturowych początków, jakie zdawał się obiecywać zachowany od skażenia grzechem pierworodnym *gens angelicum*; nie było możliwości uchylecia się od historii odkupienia i zbawienia, a bolesna operacja „nastawiania członków” nie mogła zostać przerwana. Jezuicki misjonarz nie mógł zatem opuścić swoich wiernych, nawet jeśli ich stan postrzegał jako opatrnościowy, ani też stać się jednym z nich. Nie pozostawało mu więc nic innego, jak w dalszym ciągu przemawiać do nich językiem ukształtowanym przez ortodoksyjne chrześcijaństwo, operującym niepowwszechnym pojęciem liczby trzy. To *gens angelicum* musiał zostać wciągnięty w obręb ekonomii odkupienia, a nie misjonarz w obręb *gens angelicum*. Vieira ilustruje jeden z wielkich paradoksów zarazem chrześcijaństwa i Zachodu: przymus bytowania w cieniu Apokalipsy, w wiecznym „ostatnim rozdziale historii świata”, w niecierpliwym oczekiwaniu na złamanie pieczęci i objawienie wiedzy czasów ostatnich, która nie pokrywa się nigdy z tym, co było wiadome od początków.

Abstract

In Search of the Transcultural Condition: António Vieira and Giorgio Agamben as the Readers of Paul's *Epistle to the Romans*

António Vieira, a seventeenth-century Portuguese Jesuit, heterodox thinker persecuted by the Inquisition, and missionary working in the Brazilian province of Maranhão, stands

comparison with Giorgio Agamben as a reader of Paul's *Epistle to the Romans*. In spite of dissimilar historical circumstances, both ask the crucial questions concerning universalism and may be regarded as theoreticians of the transcultural condition, understood in this essay as a state of naked, prelapsarian humanity beyond any cultural distinction. This primordial undressed condition – *Unbekleidetheit* that Agamben found in the theology of Erik Peterson – might become available again due to the passage into the eschatological time, the *kairós* of Paul. As one can imagine, Vieira might have lacked sufficient intellectual freedom to fully verbalize all the implications of his vision of the spiritual Fifth Empire unifying mankind. These silenced views that the inquisitorial archives failed to transmit to our times may be recuperated, at least as a hypothesis, through the confrontation of the two readers of Paul and the reflection on the possible transcultural horizons as well as shortcomings of Vieira's visionary thought.

Bibliografia

- Agamben Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000.
- Agamben Giorgio, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002.
- Agamben Giorgio, *Nagość*, przeł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Agamben Giorgio, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008.
- Badiou Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997.
- Haraway Donna, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991.
- Łukaszuk Ewa, *Imperium i nostalgia. „Styl późny” w kulturze portugalskiej*, Warszawa 2015.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Kraków 2015.
- Steiner Georges, *W zamku Sinobrodęgo. Kilka uwag w kwestii przeddefiniowania kultury*, przeł. Olga Kubińska, Gdańsk 1993.
- Vieira António, *Clavis Prophetarum*, oprac. Arnaldo Espírito Santo, Lisboa 2000.
- Vieira António, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, t. 2, introdução e notas do Hernâni Cidade, Baía 1957.
- Vieira António, *História do Futuro*, oprac. Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa 1992.