

Jacek Bartyzel

## O METAFIZYCZNY SENS POLITYKI. METAPOLITYKA ESCHATOLOGICZNA PRIMA SIENY

PRZYSTĘPUJĄC DO PREZENTACJI koncepcji metapolitycznej nieznanego dotąd w Polsce myśliciela włosko-chilijskiego, Prima Sieny, należy podkreślić, że obszar refleksji obejmowany mianem *metapolityki*, nie jest już zupełną *terra incognita*. Odkąd terminu *Metapolitik* użył po raz pierwszy (w 1793 roku) niemiecki kameralista August Ludwig von Schlözer – zresztą w sensie bardzo wąskim, ściśle praktycznym, toteż odległym od nadanego mu później znaczenia – o metapolityce rozprawiali na różne sposoby tacy m.in. myśliciele, jak Carl Wenzel von Rotteck, Joseph de Maistre, Józef Maria Hoene Wroński, Benedetto Croce, Peter Viereck. Współcześnie cenione są zwłaszcza rozważania zarówno teoretyka Nowej Prawicy Alaina de Benoista<sup>1</sup>, jak teoretyka Nowej Lewicy Alaina Badiou<sup>2</sup>, fenomenologa Manfreda Riedela<sup>3</sup>, neotomisty Alberta Bueli<sup>4</sup> i neoidealisty Attilia Meliadò<sup>5</sup>. Poszczególni autorzy różnią się oczywiście co do sensu i zakresu pojęcia – co dotyczy w szczególności traktowania metapolityki już to jako synonimu filozofii polityki, już to jako jej subdyscypliny, już to wreszcie jako jej praktycznej aplikacji. Niemniej, można ją

---

<sup>1</sup> Zob. A. de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 1977; *Orientations pour des années décisives*, Paris 1982.

<sup>2</sup> Zob. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris 1998.

<sup>3</sup> Zob. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien in Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main 1975, 1988<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Zob. A. Buela, *Ensayos de »Disenso« (sobre metapolítica)*, Barcelona 1999; *Metapolítica y filosofía*, Buenos Aires 2003.

<sup>5</sup> Zob. A. Meliadò, *La Comunità dell' Irreparabile. Saggio di metapolitica del Terzo*, Milano 2001.

<sup>6</sup> Przegląd tej problematyki i głównych stanowisk daję w artykule *Co to jest metapolityka?*, „Templum Novum” 2004, nr 2, s. 55–62; krótsza wersja, w postaci hasła *Metapolityka* (*Encyklopedia „Białych Plam”*, Radom 2003, t. XII, s. 57–61), dostępna jest także na mojej witrynie: <http://haggard.w.interia.pl/metapolityka.html>

zdefiniować najogólniej jako interdyscyplinarną, teoretyczno-praktyczną wiedzę o przedpolitycznych zasadach podstawowych i celu finalnym polityki, rozważanej w oglądzie całokształtu ludzkiej kultury, w świetle prawa naturalnego oraz przez odniesienie do nadprzyrodzoności, intencjonalnie określającą także konieczne dla istnienia dobrego społeczeństwa reguły ładu politycznego. Jeśli jest ona pojmowana i uprawiana jako synonim filozofii polityki, to zawierać musi i teorię bytu (metafizykę), i teorię poznania (epistemologię), i teorię wartości (aksjologię), a zazwyczaj także teologię polityczną.

### W KRĘGU NEOGIBELINIZMU

Primo Siena (ur. 1927) dojrzewał intelektualnie podczas studiów we Florencji, gdzie jego „mistrzem myślenia” był Attilio Mordini (1923–1966) – autor, którego myśl przepajały niezwykle antynomie. Z jednej strony bowiem, Mordini pozostawał pod przemożnym wpływem Juliusa Evoli (1897–1974) – najwybitniejszego, a zarazem radykalnie antychrześcijańskiego, teoretyka „tradycjonalizmu integralnego” we Włoszech<sup>7</sup>. Z drugiej strony, był gorącym katolikiem – wychowankiem salezjanów, absolwentem Gregorianum, współpracownikiem Giovanniego Papiniego i tercjarzem franciszkańskim, którego życie i twórczość stanowiły jedność ideału „królewskiego ubóstwa” (*povertà regale*)<sup>8</sup>. Mordini zamierzył rzecz niezmiernie trudną – „katolizację evolianizmu”. Drogą do tego miało być odnowienie „teologii imperialnej” epoki chrystianizmu, od nawrócenia się cesarza Konstantyna Wielkiego do XIII-wiecznych obrońców sztaufijskiego *Sacrum Imperium Romanum* (aż po wizjonera *Monarchia Universalis* Dantego), zwanych gibelinami, a wspierających cesarzy w rywalizacji z propapieskimi gwelfami. Ów „neogibelin” – czy też jak po latach nazwie go Siena – „gibelin w pełni lat 1900-nych”<sup>9</sup> odrzucił evoliańską apologię „imperializmu pogańskiego”. Gromadzeniu w Panteonie przez Rzym przedchrześcijański, z synkretyczną intencją, symboli wszystkich bóstw pogańskich, czczonych w obrębie *Pax Romana*, Mordini nadawał sens prefiguracji, albowiem – jak twierdził

<sup>7</sup> Polska literatura naukowa nt. Evoli jest wciąż niewielka: zob. Z. Mikolejko, *Mity tradycjonalizmu religijnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998; J. Bartyzel, *Julius Evola*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, Radom 2001, t. VI, s. 9–22; A. Wielomski, *Rewolucja tradycjonalistyczna. Julius Evola a faszyzm*, „Studia nad faszyzmem i zbrodniami hitlerowskimi” 2001, t. XXIV, s. 141–178; idem, *Teoria ras ludzkich Juliusa Evoli*, „Studia nad faszyzmem i zbrodniami hitlerowskimi” 2002, t. XXV, s. 5–33.

<sup>8</sup> Zob. pośmiertny wybór jego pism: A. Mordini, *Povertà regale. Secondi inediti dai quaderni e altre pagine francescane*, Siena 2001.

<sup>9</sup> Zob. P. Siena, *Mordini, un ghibellino in pieno '900*, „Secolo d'Italia” 9.03.2002, [www.libreriatheseus.it/page69/html](http://www.libreriatheseus.it/page69/html)

– chociaż Rzym pogański tworzył w ten sposób „falszywą kopię autentycznej Boskości”, to jednak bezwiednie „ścielił drogę religii Boga prawdziwego”<sup>10</sup>. Od Mordiniego przejął Siena przeświadczenie, że *romanizacja* chrześcijaństwa oraz *chrystianizacja* Rzymu były procesami wzajemnie się ubogacającymi, co stawiało ich obu w opozycji do mniemania Evoli, iż wszystko, co wartościowe w katolicyzmie średniowiecznym (i tylko średniowiecznym), było rzymskie, albo nawet, iż średniowieczny katolicyzm (imperialny, gibeliński) to po prostu *romanità* w kostiumie chrystianizmu. Mordini uważał, że Rzym cezariański był, w sensie duchowym, jedynie oczekiwaniem „prawdziwego Imperium”, tworzono sukcesywnie od Konstantyna, który „ufunduje je na prawdzie chrześcijańskiej, wychodzącej z katakumb, gdzie wiara męczenników i wyznawców przygotowała spotkanie pomiędzy tradycją przechrześcijańską a teandrycznym [bosko-ludzkim – J. B.] misterium »Słowa, które stało się ciałem«”<sup>11</sup>.

Od 1954 do 1963 Mordini i Siena wydawali we Florencji neogibeliński przegląd „Carattere”, pozostający w ostrej opozycji do lewicującej ideologii i polityki chrześcijańskiej demokracji, reprezentowanej tu przez charyzmatycznego burmistrza Florencji, Giorgia La Piry. W latach 60. i 70. Siena stał się już uznanym autorytetem w dziedzinie włoskiej kultury średniowiecznej i renesansowej (Dante, Petrarca, Pico della Mirandola, Machiavelli) oraz nowożytnej i współczesnej filozofii (Giambattista Vico, Giovanni Gentile). Opublikował m.in. książki: *Le alienazioni del secolo* (Padova 1959), *Il profeta della Chiesa proletaria* (Torino 1966), *Riforma organica della scuola italiana nel tempo europeo* (Roma 1972). Z Giovannim D’Aloe i Silvanem Panunzio założył w 1976 roku periodyk „Metapolitica. Rivista di Studi Universali”. Już wówczas interesował się też tradycjonalistyczną myślą hiszpańską, publikując wybór dzieł Juana Donoso Cortésa<sup>12</sup> oraz – pierwszy we Włoszech i również poprzedzony własnym wstępem – przekład wyboru pism i przemówień José Antonia Prima de Rivery<sup>13</sup>. Warto podkreślić, że Siena przeciwstawiał się mniemaniu, jakoby twórca Falangi Hiszpańskiej był faszystą. Faszizm, jego zdaniem, stanowił fenomen czysto włoski, identyczny z cesarystycznym „mussolinizmem”, natomiast wszystkie powierzchownie pokrewne mu zjawiska miały zawsze swoją specyfikę narodową i kulturową. Myśl założyciela Falangi, zdaniem Sieny, więcej niż z faszyzmem miała wspólnego z profetyczną eschatologią katolicką Donosa i Marcelina Menéndeza y Pelayo.

Od 1978 roku Siena związał się z działalnością włoskich placówek kulturalnych i edukacyjnych w Ameryce Łacińskiej, naprzód jako dyrektor Szkoły Włoskiej

<sup>10</sup> Idem, *In Hoc Sign Vinctes. La romanización del Cristianismo (desde las catacumbas a la era de Constantino)*, „Arbil”, nr 101, [www.arbil.org/101sien.htm](http://www.arbil.org/101sien.htm) – 60k

<sup>11</sup> A. Mordini, *Il tempio del Cristianesimo. Per una retorica della storia*, Torino 1963, s. 38.

<sup>12</sup> Zob. P. Siena, *Donoso Cortés*, Roma 1966.

<sup>13</sup> Zob. J. A. Primo de Rivera, *Scritti e discorsi di battaglia*, Roma 1967.

w Santiago de Chile, następnie w Limie, a od 1988 ponownie w Chile. Obecnie jest rektorem prywatnego Uniwersytetu „Leonardo da Vinci” w Santiago, doradcą Włoskiego Instytutu Kultury oraz sekretarzem Federacji Włoskich Instytucji Szkolnych w Ameryce. Traktując Chile jako swoją drugą, przybraną ojczyznę, powiada o sobie, że jest Włochem z Ameryki Łacińskiej, a raczej Ameryki Romańskiej (*América Románica*) – gdyż od lat lansuje tę nazwę, aby zaakcentować cywilizacyjną różnicę pomiędzy katolicką Ameryką Hiszpańską i Portugalską a protestancką Ameryką anglojęzyczną<sup>14</sup>.

### **POLITYKA – KRYPTOPOLITYKA – METAPOLITYKA**

Refleksja metapolityczna Prima Sieny oscyluje wokół trzech kategorii: polityki, kryptopolityki (*criptopolítica*) i metapolityki.

Polityka, w jego ujęciu, to sens i funkcja dobrego ustroju – *Politei*. Może być ona rozpatrywana w trzech aspektach: jako temat nauki politycznej (współcześnie: politologii), która studiuje znaczenie faktów politycznych, rozpoznaje plany, dążenia i cele akcji politycznej; następnie, jako temat filozofii polityki, która traktuje o pojęciach używanych w nauce politycznej, widzianych w ich charakterze substancjalnym, poprzez ich wartościowanie i artykulację, wyrażającą się jako doktryna polityczna lub ideologie polityczne (te ostatnie w znaczeniu, jakie od 1796 roku nadał słowu *ideologia* Destutt de Tracy, w intencji zastąpienia nim słowa *metafizyka*); wreszcie, jako temat polityki w rozumieniu „działania rozważnego” (*actividad reflexiva*), odniesionego do form i struktur rządzenia oraz instytucji społecznych w ogóle.

Kryptopolityka to przejście „od naturalnego ładu politycznego (*el orden político natural*) do współczesnego rozdarcia (*la conflictividad moderna*)”, powodującego „kryzys wartości i instytucji”.

Metapolityka to „odzyskanie (*recuperación*) metafizycznego znaczenia polityki” i „przywrócenie (*restauración*) wartości sakralnych *Politei*”<sup>15</sup>.

Kwintesencją dziejów od narodzin nowożytności jest, według Sieny, przejście od teologicznej do czysto antropologicznej (*puramente antropológica*) koncepcji polityki, które zbiega się z „ześlizgiem” (*el deslizamiento*) polityki od „słonecznego szczytu” (*la cumbre soleada*) metapolityki do „poziomych i posępnych nizin” (*los niveles inferos y sombríos*) kryptopolityki. Płynie stąd nauka, iż „kiedy rdzeń (*el tuétano*) polityki gubi się w procesie postępującej korupcji (od doktryny do ideologii i od

<sup>14</sup> Zob. C. Ferlito, *Un veronese nel Cile di Pinochet*, „Il Veronese” 15.12.2006, [http://ilveronese.it/sito/vedi\\_articolo.php?id=189](http://ilveronese.it/sito/vedi_articolo.php?id=189)

<sup>15</sup> P. Siena, *Categorías de la política: Política, Criptopolítica y Metapolítica*, „Arbil”, nr 100, [www.arbil.org/100siena.htm](http://www.arbil.org/100siena.htm)

wartości idealnych do interesów materialnych), kiedy zanurza się ona w mętnych wodach kryptopolityki, to aby móc odzyskać dla polityki jej pierwotną godność (*dignidad primordial*) i jej funkcję pozytywną, trzeba wznieść się do inspiracji metapolitycznej<sup>16</sup>.

## OD „TEOKRACJI” DO „AUTOKRACJI”

Aby odpowiedzieć na pytanie czym jest w swojej istocie polityka, należy, zdaniem Sieny, poszukać pomocy w semantyce klasycznej: w greckim słowie *politiké* (należącym do sfery *tekné*), które znaczy „sztuka rządzenia”. Następnie, konfrontując to znaczenie z podanym w słowniku współczesnym (*Pequeño Larousse Ilustrado*, Santiago de Chile 1986), który definiuje politykę jako „sztukę, doktrynę oraz poglądy odnoszące się do rządzenia państwami”, dostrzega natychmiast pomiędzy nimi sprzeczność. Dotyczy ona owych „poglądów” (*opiniones*), których włączenie do definicji polityki jest ewidentnym wpływem mentalności demokratycznej, psującej pierwotny sens słowa. To dyskusyjny „wkład” kultury oświeceniowej, według której polityka musi być podporządkowana panowaniu opinii większości, kwalifikowanej przez J.-J. Rousseau`a jako „wola powszechna”. Tymczasem, o ile uprawianie polityki dopuszcza możliwość wyrażania poglądów i dyskusowania, o tyle *polityka* sama w sobie nie może być, twierdzi Siena, zidentyfikowana po prostu z „opinią”; byłoby to jej znizaniem do poziomu sofizmu. W sensie klasycznym, szlachetnym i autentycznym, polityka żywi się zasadami i wartościami, a nie zwykłymi opiniami (przez Greków nazywanych *doξαι*), które dzisiaj są wytwarzane przez manipulatorskie mass media.

Klasyczny sens polityki wyraził najdoskonalej Platon w *Państwie*, *Polityku* i *Prawach*. Platońska *Politeia* nie była „utopią”, jak to się pospolicie mniema w naszych czasach, lecz „architekturą państwa i jego cywilizacji, wzniesioną według najwyższej miary mądrości (*sabiduría*) i harmonii (*armonía*)”<sup>17</sup>. Siena utrzymuje, że Platon wiedział, iż *polis* (w tym samym znaczeniu, jakie Rzymianie nadali potem słowu *civitas*), ma swój korzeń semantyczny w sanskryckim *chit*, które znaczy „myśl powszechna”. Dostrzega też u greckiego filozofa nostalgię za mądrością „złotego wieku” cywilizacji Atlantydy: cywilizacji sakralnej, która uległa zagładzie, gdy zmysł świętości uległ w niej zagubieniu, a w konsekwencji zdegenerował zasadę harmonii.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

Od czasów Pitagorasa i eleatów Platon zbudował pierwszy system całkowicie antymaterialistyczny. Jego filozofia polityczna miała głęboki sens religijny, jak dowodzą tego ściśle regulacje w *Prawach* tańców sakralnych, kalendarza religijnego i ustanowienie liturgii obrzędów składania ofiar bogom (*Prawa* 798c-799b). Jak podkreśla – aprobatywnie cytowany przez Siena – hellenista Luigi Gallinari, mędrzec z Akademii uważał, że „bezpieczeństwo wewnętrzne państwa musi być ściśle podporządkowane jedności religijnej poddanych”<sup>18</sup>, albowiem niezgoda w kwestii tak zasadniczej prowadzi do nieładu społecznego i wojny domowej. W przeciwieństwie do sofisty Protagorasa Platon był głęboko przekonany, że to nie człowiek, lecz Bóg jest miarą wszystkich rzeczy, toteż Bogu musi być podporządkowane nie tylko życie jednostek, lecz i państwa. Zdaniem, z kolei, Silvana Panunzia, „nie jest przypadkiem, że Platon nie używa w swoim wielkim dziele technicznego i abstrakcyjnego określenia *metafizyka*, lecz żywej nazwy *Politeia*, w znaczeniu prawdziwej cywilizacji i państwa doskonałego. Jest to państwo mędrców i mądrość prawdziwego państwa”<sup>19</sup>.

Zmysł świętości dostrzegła Siena także w rzymskiej koncepcji polityki, jak na przykład w *De re publica* Cyserona, który zwłaszcza w alegorycznym *Śnie Scypiona* daje sakralną interpretację przeznaczenia Rzymu. Żeby zapewnić *civitas* „pokój Boży” (*pax deorum*), Rzymianie w całej swojej aktywności politycznej i społecznej oddają się pod boską protekcję. Wówczas dzieła ludzkie (polityczne) pozostają w zgodzie z harmonią kosmiczną. Dla ich skuteczności nie wystarczy jednak, żeby ceremonie religijne były sprawowane w duchu pobożności (*devotio*), przesiąkniętej zbożnością (*pietas*). Muszą one być celebrowane według rytów przepisanych prawem dotyczącym liturgii, obserwowanych z najwyższą skrupulatnością. Dla Rzymian porządek religijny jest zawsze porządkiem jurydycznym.

Odnosnie do całej epoki przechrześcijańskiej Siena konkluduje, iż „wszystkie cywilizacje przedchrześcijańskie – tak Wschodu, jak Zachodu, a także prekolumbijskie w naszej Ameryce – miały głębokie rysy teokratyczne (*hondos rasgos teocráticos*), ponieważ wszystkie fundament władzy politycznej wywodziły ze źródła boskiego; i we wszystkich władza suwerenna (*la autoridad soberana*) była wykonywana w imię woli boskiej, reprezentowanej przez ludzi, uważanych w tej interpretacji za najbardziej godnych. W cywilizacjach tych ład polityczny opierał się o założenie zgodności porządku naturalnego z transcendentnym porządkiem kosmicznym (*el orden cósmico trascendente*)”<sup>20</sup>. We wszystkich cywilizacjach starożytnych religia była pojmowana jako fundament społeczeństwa ludzkiego, co w XIX wieku uwypuklił także w *Ensayo*

<sup>18</sup> L. Gallinari, *Platone, politica ed educazione (governo dei migliori)*, Roma 1986, s. 85–86.

<sup>19</sup> S. Panunzio, *Epilogo: ABC della metapolitica*, [w:] idem, *Metapolitica. La Roma eterna e la nuova Gerusalemme*, Roma 1979, s. 823–824.

<sup>20</sup> P. Siena, *Categorías...*, op.cit.

*sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo* Juan Donoso Cortés: „Całe ustawodawstwo ludów starożytnych zasada się na lęku przed bogami. Polibiusz stwierdza, że ta «święta bojaźń» (*sacro temor*) jest bardziej potrzebna narodom niż książki. Ażeby Rzym mógł być Wiecznym Miastem, król Numa je poświęcił. Ze wszystkich ludów starożytnych naród rzymski osiągnął najwięcej, ponieważ był najbardziej religijny”<sup>21</sup>.

Fundamentalną zmianą – acz wciąż w obrębie teocentrycznej wizji ładu – wpływającą bezpośrednio na sens polityki było nadejście chrześcijaństwa. Władza religijna i władza cywilna zostają w nim oddzielone, w następstwie (pozornego) paradoksu Syna Bożego, który oznajmia: *Nie przyniosłem zsyłać pokoju, ale miecz* (Mt 10, 34). Ten paradoks jest „kamieniem węgielnym (*la piedra angular*) Nowej Świątyni i prawdą Logosu Jana: Chrystusa teandrycznego, który zamieszkał między nami, aby przybliżyć nam nową Ziemię i Niebo”<sup>22</sup>.

W średniowieczu władza najwyższa (*el poder supremo*) manifestuje się w dwóch zwierzchnościach odrębnych (*distintas*), lecz komplementarnych: we władzy pontyfikalnej papieża rzymskiego, który wykonuje ją jako najwyższy nauczyciel religijny, otrzymując bezpośrednio prawdę Chrystusową; i we władzy cesarza Świętego Imperium Rzymskiego, który wykonuje ją za pomocą polityki i prawa podporządkowanego (*ajustado*) magisterium chrześcijańskiemu. Kwestią kardynalnej wagi, na którą Siena kładzie nacisk, jest to, że papież, następca Apostoła Piotra i najwyższy kapłan Kościoła, partycypuje w godności królewskiej (*la dignidad real*) cesarza, który atoli partycypuje również w godności kapłańskiej (*la dignidad sacerdotal*) papieża. Władza polityczna i władza religijna są zatem oddzielone, lecz nie przeciwstawne (*contrapuestas*), ponieważ mają to samo pochodzenie<sup>23</sup> i wspólne źródło w Bogu (wszakże: *omnis potestas a Deo*). Te słowa św. Pawła Apostoła są, jak wiadomo, wyjaśnieniem ewangelicznego nakazu oddawania cesarzowi tego, co cesarskie, a Bogu, tego, co boskie. Skoro władza cesarza jest emanacją władzy Boskiej, to ów nakaz zyskuje w *Liście do Rzymian* subtelną interpretację: „oddawać” poprzez posłuszeństwo cesarzowi należy również to, co należy do Boga: „Poprzez niego zaprasza się samego Cezara do rozpoznania w boskim Logosie swojego własnego autorytetu, wraz z jego zobowiązaniami, uprawnieniami i ograniczeniami”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Idem, *Donoso Cortés...*, s. 28.

<sup>22</sup> Idem, *Categorías...*, op.cit.

<sup>23</sup> Boskie pochodzenie autorytetu i władzy było ponadto przypominane w słowach, które od wieku XII towarzyszyły rytowi namaszczenia królów i cesarza, aby podkreślić, że monarcha ziemski jest administratorem władzy otrzymanej od Monarchy niebieskiego. Formuła konsekracji wypowiedziana przez biskupa brzmiała: „Wasza Miłość jest uczestnikiem naszej posługi: tak jak my sami, w sferze duchowej, jesteśmy pasterzami dusz, Wasza Miłość musi być, w tym, co doczesne, szczerym sługą Boga. Ta władza jest Ci dana nie aby panować, lecz aby służyć” – cyt. za: ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

Siena powołuje się w tym miejscu na Romano Guardiniego, który ów fakt sięgania obu władz w dziedzinę transcendencji komentuje następująco: „Papież nosi potrójną koronę i dzierży klucze Piotrowe; cesarz ubiera się przy koronacji w płaszcz niebieski, haftowany gwiazdami, symbol sklepienia niebios – a w ręku trzyma jabłko, które wyobraża ziemię. (...)”

Niebiosa i ziemię, w której mieści się Kościół i państwo, łączy wiele stosunków oraz idea jedności, która się urzeczywistnia w hierarchii”<sup>25</sup>.

Jednakowoż, „między Kościołem i państwem powstają gwałtowne napięcia, o czym świadczy cała historia średniowiecza. Walka<sup>26</sup> pomiędzy cesarzem i papieżem ma jednak sens głębszy, niż by się wydawało na pierwszy rzut oka. Nie toczy się ona wyłącznie o zewnętrzną władzę polityczną, tylko o wewnętrzną jedność<sup>27</sup> świata”<sup>28</sup>.

Pomimo tych napięć i sporów, średniowiecze było zdominowane przez przekonanie, że cała struktura egzystencji ludzkiej musi być zorganizowana według zasady transcendentnej suwerenności Boga (*la soberanía trascendente de Dios*). Ta zasada, wyrażająca teologiczny sens polityki (*el sentido teológico de la política*), została podważona dopiero w XIV wieku przez Marsyliusza z Padwy, który – aby wesprzeć pretensje dynastyczne Ludwika Bawarskiego – w traktacie *Defensor pacis* postawił tezę, iż źródłem władzy politycznej nie jest Bóg, lecz lud. W konsekwencji, państwo tworzy się z powodu ludzkiej potrzeby życia we wspólnocie zapewniającej każdemu bezpieczeństwo i ochronę. Odrzucając zasadę „monarchii prawa boskiego” Padewczyk ufundował porządek ustrojowy państwa na zasadzie „prawnonaturalnej”, którą może narzucać tylko autorytet monarchy. Samą religię natomiast zredukował do wnętrza jednostki, jako „sprawę prywatną”, którą państwo musi ochraniać, przyznając każdemu wolność wybierania sobie wyznania. Nadto postulował on „socjologiczną”, a nie teologiczną koncepcję samego Kościoła.

Marsyliusza przeto wskazuje Siena jako autora przejścia od *teologicznego* do *czysto antropologicznego* pojmowania polityki: „Jeżeli polityka w starożytności i w średniowieczu przejawiała się jako »teokracja«, to w epoce nowożytnej – zainaugurowanej marsyliuszowskim naturalizmem prawnym – objawia się jako »autokracja«, która ignoruje jedność transcendentną, metafizykę i duchowość rytu religijnego. Polityka nowoczesna redukuje się do poszukiwania wyłącznie racjonalności; odrzucając ramy religijne, zachęca do prowokującej egoizm jednostkowy lub grupowy walki o władzę,

<sup>25</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, przeł. Z. Włodkova, [w:] idem, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 29–30.

<sup>26</sup> Siena stosuje tu określenie „słabsze” niż w przekładzie polskim, z którego korzystamy: „spór” (*la disputa*).

<sup>27</sup> Przekład hiszpański Sieny jest tu z kolei szerszy: chodzi nie tylko o jedność (*unidad*), ale również o ład (*orden*).

<sup>28</sup> R. Guardini, *op.cit.*, s. 30.



a w skrajnych przypadkach ma jako swoją jedyną motywację pragnienie chorobliwej (*enfermizo*) dominacji<sup>29</sup>.

Ta walka o władzę, jako jedyny istotny cel, nadaje polityce nowożytnej i ponowoczesnej charakter permanentnego konfliktu, rozpoznanego przez Carla Schmitta – w jego analizie nowoczesnej idei suwerenności – jako konflikt typiczny: „przyjaciel – wróg” (*amicus – hostis*). Aczkolwiek wielkie europejskie monarchie absolutne chciały zabezpieczyć stabilność swojej „zasady decyzyjnej” autorytetu suwerennego za pomocą formuły „boskiej inwestytury”, to jednak, koniec końców, zasada ta uległa transformacji w charyzmatyczny autorytet, wyprowadzany od poddanych. Znana wcześniejszym wiekom jedynie „komisaryczna” dyktatura *pro tempore* (jak rzymskiego Cyncynata), podczas rewolucji francuskiej została zastąpiona przez Konwent dyktaturą „suwerenną”, ustanawiającą autokratycznie zupełnie „nowy porządek”. Ten wzór stał się w XX wieku matrycą wszelkich rewolucji, tak proletariackich, jak nacjonalistycznych, dla których *hostis* stał się „wrogiem absolutnym” – na przykład „wrogiem klasowym” u Lenina.

Częstokroć wskazuje się inspirację decyzyjonistycznej teorii Schmitta myślą Donoso Cortésa, osobiście krytyką tegoż parlamentaryzmu burżuazyjnego „klasy dyskutującej” (*la clase discutidora*) oraz zwątpieniem hiszpańskiego reakcjonisty w zdolność legitymizmu monarchicznego do zatrzymania rewolucji, a w konsekwencji opowiedzeniem się za dyktaturą<sup>30</sup>. Zdaniem Sieny jednak, obok podobieństw do Donosa, są w decyzyjonizmie Schmitta cechy odrębne. U Donosa jest wyłącznie *polityczna teologia*, dla której jedynym kryterium prawdy społecznej jest „nauka boska”, obejmująca wszystkie nauki oraz wszystkie prawa społeczne i moralne. W donosiańskiej socjologii również „ukoronowana dyktatura” wyraża koncepcję sakralną i transcendentną autorytetu suwerennego, co upodabnia ją do marzenia Dantego o chrześcijańskiej monarchii powszechnej. Natomiast decyzyjonizm filozofa niemieckiego przedstawia się bardziej jako *polityczna antropologia*<sup>31</sup>, która (samo)ogranicza się do wskazania konieczności wyłonienia *szefa politycznego*, utożsamiającego się ze swoimi decyzjami. Źródła decyzyjonizmu Schmitta Siena postrzega w XVIII- i XIX-wiecznej zasadzie „woluntarystycznej”, promującej rozwód pomiędzy niemieckim „duchem woli” a rzymską tradycją prawną. Schmitt był świadom tego, że polityka współczesna nie jest inspirowana – ani w motywacjach, ani w celach – zasadami i wartościami wiecznymi i transcendentnymi, co nadaje akcji politycznej aspekt „mroczny i demo-

<sup>29</sup> P. Siena, *Categorías...*, op.cit.

<sup>30</sup> Zob. J. Donoso Cortés, *O dyktaturze*, przeł. N. Łuczyńska, W. Przybylski, „Res Publica Nowa” 2007, nr 1(191), s. 150–160.

<sup>31</sup> Chociaż Schmitt, jak wiadomo, zrewitalizował antyczne pojęcie *teologii politycznej*, to jednak ma ono u niego zastosowanie jedynie socjologiczne i juredyczne – jako *analogia* pojęć polityczno-prawnych świata epoki sekularyzacji do kategorii teologicznych *sensu proprio*.

niczny” (*tenebroso y demoníaco*) – podobny do mitycznej Meduzy, zamieniającej w kamień wszystkich, którzy spojrzeli w jej oblicze. Lecz pozostając na gruncie samej antropologii Schmitt nie sięgnął po „szpadę metapolityki Perseusza ścinającego Meduzie głowę”<sup>32</sup>.

## „ŚWIĘTA NAUKA”

Przewodnikiem po drodze powrotu do religijnej koncepcji polityki, na którą nie zdecydował się wejść Schmitt<sup>33</sup>, okazał się dla Sieny włoski myśliciel – „evolianista”, ale również „katolik integralny”<sup>34</sup> – Silvano Panunzio (ur. 1918). Od Panunzia<sup>35</sup> właśnie przejął Siena przeciwstawienie metapolityki *kryptopolityce*. Słowo to

<sup>32</sup> P. Siena, *Categorías...*, op.cit.

<sup>33</sup> Pomimo tego, iż – do czego jeszcze wrócimy – niemiecki myśliciel, katolik tak samo „jak drzewo jest zielone”, krążył nieustannie myślami wokół Pawłowej idei *κατεχων* („tego, który powstrzymuje”) i uważał ją za jedyne wyjaśnienie tajemniczego związku pomiędzy chrześcijańską eschatologią a polityką. Świadczy o tym dowodnie m.in. następujący fragment z *Glossarium*: „wierzę w istnienie *kat-echonu*; daje on mi jako chrześcijaninowi jedyną możliwość zrozumienia sensu historii”, jak również z *Der Nomos der Erde*: „[tylko dzięki] wierze w siłę powstrzymującą koniec świata da się zbudować pomost łączący eschatologiczny bezwład wszelkiego ludzkiego działania z tak imponującymi formami historycznej potęgi jak chrześcijańskie cesarstwo niemieckich królów”. Rzecz jednak w tym, że o ile „każdy wielki cesarz chrześcijańskiego średniowiecza uważał siebie z pełnym przekonaniem i wiarą za *katechon*, i był nim”, toteż „nie można napisać historii średniowiecza, pomijając ten centralny fakt”, o tyle Schmitt czuje się bezradny, by wskazać „kto jest dzisiaj *κατεχων*? Nie jest nim przecież Churchill czy John Foster Dulles” [pisane u progu zimnej wojny, w 1947 roku]. Wprawdzie „to miejsce nigdy nie pozostało puste, w przeciwnym razie już dawno by nas nie było”, lecz niemożność pewnej personifikacji *katechonu* paraliżuje zdolność do przejścia do teologii politycznej [wszystkie fragmenty ze Schmitta w tym miejscu podaję za: M. A. Cichocki, *To katechon*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2004, nr 8, s. 105–106].

<sup>34</sup> Możliwość złączenia obu „integralizmów” – katolickiego i evolianckiego – Panunzio wyjaśnia stanem „spustoszenia metafizycznego Chrześcijaństwa i horyzontalnego zubożenia Chrystusa i Ewangelii” we współczesnym Kościele. Mnożenie się „fałszywych chrześcijan, którzy kłonią się na wszystkie wiatry”, skłania go do pewności, że „należymy do Chrześcijaństwa metahistorycznego i apokaliptycznego – *ostatniego* – które jest tym, które właśnie się przygotowuje z widokiem na Wielkanoc Świata, który będzie miał niebawem Wielki Piątek, ale następnie Sobotę Zmartwychwstania”. Dlatego, w tej apokaliptycznej „perspektywie jesteśmy pewni, że ludzie Ducha i dziedzice Ewangelii bez zdrad będą umieli zaczerpnąć rozum, w najbliższych strasznych latach opanowanych przez Smoka, z najlepszych stron doktrynalnych Juliusa Evoli” – S. Panunzio, *Iniziati e metafisici della crisi*, [w:] (zb.), *Testimonianze su Evola*, Roma 1985<sup>2</sup>, s. 157–158.

<sup>35</sup> Siena odwołuje się także do ojca Silvana – Sergia Panunzia, jako autora, którego, jego zdaniem, w opublikowanym w 1930 roku dziele *Lezioni di dottrina dello Stato* rewitalizował słowo *metapolityka* w znaczeniu „sensu transcendentnego historii” (*el sentido trascendente de la historia*); niestety nie udało nam się dotrzeć do tej pracy, której nie notują nawet dostępne nam bibliografie, mimo iż autor – teoretyk „konserwatywnej rewolucji” syndykalistycznej – był eminentną postacią kultury i polityki włoskiej epoki faszyzmu.

u włoskiego myśliciela oznacza władzę ukrytych sił, pozostających w służbie oligarchii finansowych, korumpujących świat współczesny. Do środków owej korupcji zalicza Panunzio między innymi: niwelującą ideologię praw człowieka, homogenizację kulturową, wyłączenia, globalizację środków komunikowania i handlu, *New Age* i pseudoreligijny ekumenizm. Wszystkie one, wyrażając „ducha nowoczesności”, rozkładają systematycznie organizmy tradycyjne i desakralizują instytucje religijne, polityczne i społeczne, sprowadzają politykę do wnętrza „puszczy kryptopolityki” (*la selva criptopolitica*).

Metapolityka jest natomiast rozważana przez Panunzia jako dział filozofii, zajmujący się studiowaniem „mądrości pierwotnej” (*sapienza primordiale*), objawionej i wspólnej wszystkim tradycyjnym cywilizacjom. To nauka syntetyczna, która łączy metafizykę (wiedzę o zasadach), politykę (wiedzę o środkach) i eschatologię (wiedzę o celach ostatecznych). *Metapolitica* jawi się tu jako „metafizyka stosowana” (*metafisica aplicada*), która nie osłabia polityki realnej, konkretnej, lecz dokonuje na niej „operacji estetycznej”, podnoszącej ją do godności „szlachetnego działania” (klasyczne: *recte agere*), albo „myśli w działaniu”. Czyni ją to miejscem spotkania Wschodu i Zachodu, kontemplacji i działania, bytu (*essere*) i powinności (*dovere*). Dlatego metapolitykami są wielcy myśliciele: Platon i św. Augustyn, Dante i św. Tomasz, św. Bonawentura i Vico, Leibniz i de Maistre, Sturzo i Pius XII. „Wszystkie wielkie duchy nie są tylko kultywatorami czystej metafizyki, albo nauki o zasadach pierwszych, lecz świadkami i interpretatorami «metafizyki stosowanej», czyli nauki o celach środkach: ściśle mówiąc: metapolityki”<sup>36</sup>.

W perspektywie eschatologicznej metapolityka jest natomiast „tworzeniem cywilizacji powszechnej podług praw Opatrzności Boskiej i przygotowywaniem ludzi, w czasie zwiastowania Królestwa Bożego na ziemi, do stawania się obywatelami Niebios, gdyż nie ma jednego bez drugiego. Dlatego fundamentalnymi przedmiotami i stałymi punktami odniesienia dla metapolityki są Dwa Słońca: Imperium i Kościół. Wszystko pozostałe krąży wokół nich w hierarchii miłości na podobieństwo satelitów (*si come rota ch'ugualmente é mossa*)”<sup>37</sup>. Panunzio wyznaje wiarę w metapolitykę jako środek konieczny i niezbędny dla pokonania „lucyferycznej pokusy nowoczesności (prometejskiej rebelii człowieka przeciwko Opatrzności Bożej), zwabiającej do głębokich podziemi kryptopolityki, gdzie może rozleć się tylko potężny głos *Adama Powszechnego*, *Logosu* Janowego, *Chrystusa teandrycznego*, który wzywa: «Łazarzu wstań!». Każdy człowiek – zwłaszcza współczesny człowiek polityczny – jest bowiem

<sup>36</sup> S. Panunzio, *Metapolitica...*, s. 826.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 822.

Lazarzem, który ma nadzieję na zmartwychwstanie metapolityczne (*risurrezione metapolitica*)”<sup>38</sup>.

Od tego miejsca eschatologiczny wątek metapolityki Panunzia podejmuje Siena, dla którego „transcendencja i metapolityka są pojęciami korelatywnymi, ponieważ istotą metapolityki jest prawdziwa ekspresja nauki nie świeckiej (*ciencia profana*), lecz świętej (*ciencia sagrada*); nauki wznoszącej się przeto na szczyt sztuki królewskiej i wieszczkiej (*arte regia y profética*), która zgłębiając tajemnicę eschatologiczną historii (*el misterio escatológico de la historia*) rozpoznaje ją jako projekt opatrnościowy (*proyecto providencial*), obejmujący życie ludzi i narodów. W konsekwencji, metapolityka wyraża projekt, który – dzięki pośrednictwu Niebios – ludzie prawi odważają się spełniać na ziemi, przeciwstawiając się siłom piekielnym (*las fuerzas infernales*), które próbują im w tym przeszkodzić”<sup>39</sup>.

Siena zakłada, iż krocząc drogą metapolityki będzie można odrzucić abstrakcje „woli powszechnej”, czy to w interpretacji liberalnej czy socjalistycznej, albowiem fundamenty społeczeństwa: rodzina, sprawiedliwość, religia są dla niego niedyskutowalne, toteż nie mogą być przedmiotem „umowy”. Metapolityka wskazuje jak odnowić platońską *Politeję* (miasto i cywilizację wzniesione na szczyt harmonii i mądrości) i cyceroniańską *res publica* (naród pojęty nie jako prosty agregat przypadkowych jednostek, lecz jako wspólnota obywateli, stowarzyszonych według zgody co do wspólnego prawa); jak odbudować wspólnoty naturalne (rodziny, ciała profesjonalne, stowarzyszenia kulturalne) i terytorialne (municipia, prowincje, regiony) w „dynamicznej równowadze pomiędzy przestrzeniami sakralnymi a instytucjami socjopolitycznymi”<sup>40</sup>, bez anarchii i bez tyranii.

## TO KATECHON JAKO IDEA METAPOLITYCZNA

Jak już napomknęto (w związku z dokonaną przez Sienę interpretacją Schmitta), eschatologiczny i teologiczno-polityczny aspekt metapolityki naprowadza na koncepcję „tego, który powstrzymuje” (το κατεχων; łac. *qui tenet*)<sup>41</sup>. Pojęciu temu, które w klasycznej grece nie miało żadnego głębszego znaczenia, sens tajemniczy i kluczowy dla zrozumienia celu historii świętej i boskiego planu zbawienia nadał,

<sup>38</sup> Ibidem, s. 827.

<sup>39</sup> P. Siena, *La metapolítica y el destino superior de nuestra América románica*, [w:] *Conferencia en III Encuentro Iberoamericano de metapolítica*, Viña del Mar, agosto 1995, s. 2.

<sup>40</sup> Idem, *Una filosofía del disenso*, „Arbil”, nr 102, [www.arbil.org/102sien.htm](http://www.arbil.org/102sien.htm) – 27k

<sup>41</sup> W literaturze przedmiotu szczególnie polecić należy dzieło R. Spaemanna – *Ten, który powstrzymuje – i ostatni bój*, przeł. X. Dolińska, [w:] *Koniec tysiąclecia*, Kraków 1999; zob. także powoływany już esej M. A. Cichockiego.

w *Drugim Liście do Tesaloniczan*, św. Paweł Apostoł. Kontekstem dla *katechonu* są, z jednej strony, również zreinterpretowane w duchu eschatologii chrześcijańskiej, greckie pojęcia *chronos* (czas fizyczny, przedmiotowy, świecki) i *kairos* („czas” – koniecznie w umownym cudzysłowie – boski, absolutny), przecinający się z *chronosem* wskutek wyjątkowego „wtargnięcia” wiecznego absolutu w świat fizyczny, tj. Wcielenia i Objawienia Słowa; z drugiej zaś figura Antychrysta, którego złowroga działalność poprzedzi kres dziejów, atoli „do czasu” jest on powstrzymywany. Jako że św. Paweł nie wyjaśnia kogo (lub co<sup>42</sup>) ma na myśli, mówiąc o *katechonie* (napomyka jedynie, że adresaci już znają jego wcześniejsze, ustne wyjaśnienia), ustęp ów stał się jednym z najtrudniejszych nawet dla najuczestszych egzegetów *Biblii*. Sam św. Augustyn powiada: „ja przyznaję, że zupełnie nie rozumiem, co Apostoł chciał tu powiedzieć”<sup>43</sup>.

Jak przypomina Marek A. Cichocki, znaczenie nadane przez Pawła słowu *katechon* „interpretowano najczęściej w trojaki sposób: w znaczeniu teocentrycznym, ewangeliczno-kościelnym i politycznym”<sup>44</sup>. W tym pierwszym zakładano, że siłą powstrzymującą jest „po prostu sam Bóg, w tym sensie, że siła ta, jako czysto formalna zasada stworzenia, funkcjonuje z woli Boga”<sup>45</sup>. W interpretacji drugiej *katechonem* była Ewangelia i ewangeliczna rola Kościoła w świecie. W trzeciej – siłą powstrzymującą zło staje się państwo oraz władza cesarza. Żadna z tych interpretacji nie musi być (co podkreśla Cichocki<sup>46</sup>) traktowana oddzielnie, albo jako konkurencyjna względem pozostałych, jednocześnie jednak żadna z nich nie wyjaśnia w pełni zadowalająco, dlaczego właściwie Bóg odwleka moment swojej paruzji, która ma być przecież, mimo chwilowego, lecz pozornego triumfu Antychrysta, Jego triumfem ostatecznym i spełnieniem planu zbawczego.

Te niedomówienia, niejasności, a zarazem możliwości wieloaspektowej interpretacji stają się również pokarmem dla spekulacji metapolitycznych w wykonaniu Sieny oraz – gdyż nie jest on w tym odosobniony – innych myślicieli z tego rejonu świata, jak Argentyńczycy: hellenista i teolog Carlos A. Disandro oraz filozof Alberto Buela<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Apostoł wprzód mówi o *katechonie* bezosobowo („i wiecie, co go teraz powstrzymuje” – 2 *Tes* 2, 6), dopiero w następnym zdaniu wprowadza formę osobową (męską): „tylko ten, co teraz powstrzymuje – niech powstrzymuje” – 2 *Tes* 2, 7).

<sup>43</sup> Święty Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. W. Kornatowski, ks. XX, r. 19, Warszawa 1977, t. 2, s. 473.

<sup>44</sup> M. A. Cichocki, op.cit., s. 97.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Zob. ibidem, s. 106.

<sup>47</sup> Zob. C. A. Disandro, *Reasunción del principio hyperbóreo*, „Ciudad de los Césares”, Santiago de Chile 1992, nr 5(23), s. 11–15; A. Buela, *El katechon como idea metapolítica*, „Revista de la Hermandad del Valle de los Caídos” septiembre–octubre 2002, nr 82; [www.hermandadvalle.org/article.php?sid=4225](http://www.hermandadvalle.org/article.php?sid=4225)

Wspólną dla wszystkich tych autorów ideą jest próba włączenia Ameryki Łacińskiej (*América Hispánica* u Disandra, *Iberoamérica* u Bueli, *América Románica* u Sieny), jako wspólnoty cywilizacyjno-duchowej, w eschatologiczny sens historii. Jak głosi Disandro, na Ameryce ciąży „historyczny obowiązek odnowienia swojego zasadniczego korzenia” (*la tarea histórica de recuperar su raíz principal*)<sup>48</sup>, tj. sensu ontycznego zasady hiperborejskiej (*principio hyperbóreo*), która nawiedziła myśl grecko-rzymską, była załączkowo przechowana w autochtonicznych kulturach prekolumbijskich, została wzniesiona wysoko w epoce chrystianizacji i hiszpanizacji, lecz od epoki oświecenia i niepodległościowej emancypacji została zatracona.

W przeświadczeniu Sieny znaczenie eschatologiczne przestrzeni „romańsko-amerykańskiej”, jej „świętej geografii” (*geografía sagrada*), zostało objawione przez Czarną Dziewicę z Gwadelupy, kiedy to „po raz pierwszy raz, w całym tysiącletnim ciągu objawień maryjnych, zjawił się obraz Naszej Pani brzemiennej, jak w podróży do Betlejem opowiedanej przez Ewangelistów, i jako efekt cudownego obrazu słonecznego, przedstawionego w Apokalipsie przez ucznia umiłowanego. Istnieje korespondencja (...) pomiędzy Dziewicą z Gwadelupy a «Niewiastą obleczoną w Słońce» z tekstu profetycznego”. Dla Sieny jest bardzo prawdopodobne, że to objawienie jest „tajemnicą wielkiej polityki, która musi dać nowy *katechon*, którym ma być Nasza Ameryka (*Nuestra América*)”<sup>49</sup>.

Wydaje się, że ta interpretacja stanowi próbę nawiązania do użytego przez Apostoła, w pierwszym zdaniu odnoszącym się do *katechonu*, sensu bezosobowego. Sens podmiotowy bowiem (jak to już konstatawał Schmitt) we współczesnym świecie, dogłębnie przeorany przez kontraktualizm i egalitaryzm, staje się wielką niewiadomą. Dzisiaj, zauważa Siena, „totalitaryzm partiokratyczny (*totalitarismo partitocrático*) globalistyczne ujednoczenie, bezojczyźniany ekonomizm (*un economicismo apátrida*), który chce zgasić całe poczucie mityczno-religijne życia osobowego i zbiorowego ludzi” są silniejsze niż kiedykolwiek. „Aktualny stan człowieka, konsumenta ostatnich środków swojej racjonalności, zbliża nas do ostatniej granicy, która oddziela nas od nieuniknionego (*inminente*) barbarzyństwa przyszłości”. Dlatego ocalającym *katechonom* może być tylko metapolityczna „rekonstrukcja dynamicznej syntezy między *Verum* i *Factum*, mitem i rzeczywistością, religią i prawdą”<sup>50</sup>.

\* \* \*

<sup>48</sup> Cyt. za: P. Siena, *Juan Bautista Vico y el Sentido de América Románica*, „Arbil”, nr 104, [www.arbil.org/104vico.htm](http://www.arbil.org/104vico.htm) – 57k

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

Na zakończenie nie od rzeczy będzie odnieść się do – bardzo nieprzychylnego południowoamerykańskim metapolitykom (Sienie i Bueli) – komentarza C. Dufoura, zamieszczonego na łamach pisma „Tierra y Pueblo”, wyrażającego poglądy „neopogańskiej ortodoksji” Nowej Prawicy. Według Dufoura, Siena „plądrując (*saqueando*) Ewolę i mieszając (*mezclándolas*) go z *Civitas Dei* św. Augustyna, mówi nam, że metapolityka jest przestrzenią »metafizyki sakralnej«, legitymizującą politykę, podczas gdy polityka bez niej jest kryptopolityką w stanie grzechu”<sup>51</sup>. Takie podejście nakazuje krytykowi Sieny widzieć w tej idei „gwałtowny (*impetuoso*) «recykling» teorii Dwóch Mieczów: teologii jako trybunału legitymizującego konkretną władzę polityczną”<sup>52</sup>. W szczególności sprzeciw Dufoura budzi przeciwstawianie Stanom Zjednoczonym papieskiego Rzymu, a „królestwu pieniądza” – „teokracji”: „Widzimy zatem, że jako remedium na internacjonalizm amerykański oferowana jest geopolityka watykańska [podkr. moje – J. B.]. Dlatego propozycję dokonywaną pod mianem metapolityki postrzegamy jako wypaczenie prawdy (*tergiversación*)”<sup>53</sup>.

Jest zrozumiałe, że prokatolicka interpretacja sensu historii wzbudza niechęć przedstawiciela „szkoły neopogańskiej”, nawet wówczas, gdy źródła tej teologii politycznej (tj. ewolianizm) są faktycznie co najmniej heterodoksyjne wobec nauki Kościoła. Interesujący atoli jest fakt, że nazywając swoich adwersarzy „nowymi gwelfami” sygnalizuje Dufour, być może w sposób niezupełnie zamierzony, możliwość wygaśnięcia, w obliczu dominacji wspólnego przeciwnika: sekularystycznej „kryptopolityki”, starego sporu propapieskich gwelfów i proimperialnych gibelinów. Tym samym rację należałoby przyznać Nicolásowi Gómezowi Dávili, który twierdził, że „w średniowieczu to gibelini byli inteligentnymi obrońcami papieżstwa”<sup>54</sup>.

## SUMMARY

**THE MATTER OF** this essay is the metapolitical conception of Italian-Chilian thinker Prima Siena. Origins of this conception are philosophy of Attilio Mordini and thought of Silvano Panunzio – thinkers who tried to renew the medieval “imperial theology”. There are three rudimental categories in Siena’s conception: politics, crypto-politics and metapolitics. Politics

<sup>51</sup> C. Dufour, *AUFHEBUNG. El fin de la metapolítica*, „Tierra y Pueblo” Julio 2005, nr 9, <http://es.geocities.com/paginatransversal/pensamiento/dufourmetapolitica>

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> N. Gómez Dávila, *Na straconym posterunku*, przeł. (z niem.) T. Gabiś, Bielsko-Biała 2004, s. 45.

is the core of ideal state (Politea), that is seen from three perspectives: as a subject of political science, as a subject of political philosophy, as a subject of reasonable practical acting (governing). Crypto-politics is the transition from natural political order to the contemporary crisis of values and institutions – this crisis manifests itself, *inter alia*, in cultural homogenization, economic materialism and totalitarianism of participacy. Metapolitics is – intentionally – a recapture of metaphysical and sacred meaning of politics. In panoramic view Siena shows the slip off (*el deslizamiento*) the theological and metaphysical meaning of politics (which dominated in Christian tradition and medieval *Christianitas*) and a fall down into the anthropological and naturalistic meaning of politics. The question of Siena is: is there any possibility to recapture the metapolitics as a “sacred science” which can bring nearer politics and transcendence. This question is the continuation of the thread from the Second Letter to the Thessalonians – the idea of “what withholdeth” (το κατεχων; *qui tenet*) the Antichrist’s coming. Siena interprets the idea of “what withholdeth” (το κατεχων) as an eschatological destination of Roman America civilization (*América Románica*).