

## **Tomasz Herbich: Objawienie a utopia. O antyutopijnym rysie apokaliptyki**

Jeżeli zgodzimy się, że to, co „apokaliptyczne”, musi być przede wszystkim objawione i zakorzenione w transcendencji, to nie ulega wątpliwości, że nie da się znaleźć żadnego rzeczowego, treściowego związku między apokalipsą a utopią, która stopniowo zamyka myślenie o dziejach w perspektywie immanentnej oraz która w toku swojego rozwoju coraz ściślej wiązuje się z nowożytnym ideałem wiedzy, zbudowanym na idei autonomii – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Pomiędzy Alfą i Omegą.

„Mówi Ten, który o tym świadczy: «Zaiste, przyjdę niebawem». Amen. Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22,20). Przywołane słowa, zapisane na końcu Apokalipsy według świętego Jana, stanowią jeden z jej znaków rozpoznawczych. Gdyby ktoś chciał skatalogować elementy, które składają się na postawy religijne tradycyjnie wiązane ze słowem „apokalipsa”, to oczekiwanie mającego nadejść zbawienia mógłby uznać za jeden z najważniejszych. To charakterystyczne wychylenie w przyszłość stało się także przyczyną, która pozwoliła powiązać chrześcijańską i żydowską apokaliptykę z nowożytnymi projektami utopijnymi. Próby takiego skojarzenia mogły być prowadzone zarówno z pozycji liberalnych, jak i nieliberalnych, wspólny ich efekt był jednak ten sam – to, co najczęściej samo siebie prezentowało w języku i w formach nowożytnej racjonalności, wypychano poza jej obręb, w otchłań irracjonalnej przestrzeni (zsekularyzowanego) religijnego mitu. W ten sposób albo broniono wiary w rozum w obliczu kompromitacji

niektórych projektów utopijnych, albo odzyskiwano myślenie utopijne dla innych władz człowieka, takich jak choćby wola czy pewna postać zmysłu religijnego. Jedno z najważniejszych dzieci nowożytności i jej racjonalizmu, czyli utopijne projekty społeczne, chciano uczynić elementem dawnego, przednowożytnego świata, który w zmienionej formie przetrwał do naszych czasów.

Choć powiązanie apokalipsy i utopii nie dawało się w zasadzie wykazać w sposób rzetelny i ścisły, to mimo tego fundamentalnego braku uzyskało sobie prawo obywatelstwa w świecie historii idei. Przykładowe świadectwo takiego sposobu myślenia można znaleźć choćby w jednej z książek Johna Gray'a: „Przekonanie, że ludzkość stoi u progu nowej ery, choć mające pozory nauk społecznych, było niczym innym jak najnowszą wersją apokaliptycznej wiary, której korzenie sięgają aż starożytności”[1]. Nieco dalej ten sam autor wyraża swą myśl jeszcze dobitniej, gdy m.in. wprost wskazuje na średniowieczną genezę świeckiego terroru naszych czasów: „Utopijne projekty przetwarzały religijne mity, które rozpały masowe ruchy wiernych w średniowieczu, wzniewały też podobną przemoc. Świecki terror czasów nowoczesnych jest mutacją tej przemocy, która towarzyszy chrześcijaństwu przez całą jego historię. W ciągu dwustu lat wczesnochrześcijańska wiara w koniec czasów dokonany Bożą ręką zmieniła się w przekonanie, że utopię można osiągnąć dzięki ludzkim działaniom. Chrześcijańskie mity o apokalipsie, występujące tym razem w kostiumie nauki, dały początek nowemu rodzajowi przemocy religijnej”[2].

W zacytowanych wypowiedziach Johna Gray'a możemy odnaleźć charakterystyczne połączenie elementów, które składają się na obiegowe pojęcie apokalipsy. Równocześnie filozof nie dostrzega, że

„nauka” nie była „kostiumem” czy „pozorem”, jaki przybierały utopie (nasza dzisiejsza ocena ich „naukowości” nie ma tu w zasadzie nic do rzeczy), a przekonanie, że pewien pożądany stan społeczny można osiągnąć ludzkim działaniem, nie jest rzeczą drugorzędną, lecz kluczową zmianą, jaka dokonała się w nowożytnej Europie, fundamentalnie reorientującą cały sposób myślenia o polityce. Z perspektywy, którą zarysowuje Gray, w zasadzie nie sposób prowadzić jakąkolwiek poważną lekturę ostatniej księgi Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś – lekturę polityczną. Myślenie apokaliptyczne staje się tym elementem dziedzictwa religijnego, którego należy się pozbyć, a apokaliptycznemu „Maranatha!” (jako nieredukowalnemu elementowi chrześcijaństwa) należy nadać inną, akceptowalną w liberalnym społeczeństwie formę, najlepiej zaś całkowicie zrelatywizować je do sfery prywatnej, do jednostkowych oczekiwań i pragnień poszczególnych wierzących, pozbawionych jakiegokolwiek znaczenia dla tego, jak myśli o sobie określona wspólnota religijna.

Jeżeli chcemy w sposób prawomocny posługiwać się pojęciem tego, co „apokaliptyczne”, w badaniach nad światopoglądami (w tym światopoglądami zbiorowymi) i analizach z zakresu historii idei, musimy skonstruować to pojęcie nie w oparciu o pewne zjawiska z religijności średniowiecznej, lecz nawiązując do danych, których dostarcza nam starożytna literatura apokaliptyczna. Nie dysponujemy zamkniętym i zupełnym katalogiem pism apokaliptycznych, samą apokalipsę jako gatunek literacki wyodrębniono bowiem nie w starożytności, lecz dopiero w XIX-wiecznej biblistyce, niewątpliwie możemy jednak stwierdzić, że jedno z tych pism posiada wyróżnioną rangę. Tym jedynym w swoim rodzaju dziełem jest Apokalipsa według świętego Jana, która ze względu zarówno na swoją pozycję konfesyjną, jak i zakres recepcji kulturowej oraz fakt, że sama siebie określa jako „apokalipsę” (Ap 1,1), posiada rangę „paradygmatycznej” apokalipsy. W

jej tle pozostają pisma z różnych względów do niej podobne, najczęściej apokryficzne, zarówno żydowskie, jak i wczesnochrześcijańskie, dzięki którym łatwiej i precyzyjniej możemy określić, co powinno składać się na „apokaliptyczność” jako prawomocną, a nie wyłącznie obiegową kategorię. W gruncie rzeczy musimy jednak zdać sobie sprawę z tego, że nawet taka prawomocna kategoria będzie pewną konstrukcją – skoro autorzy pism uznawanych przez nas dzisiaj za apokalipsy nie postrzegali siebie jako tworzących w ramach jednego nurtu, to tym bardziej nie należy uważać, że z ich pism wydobędziemy jakąś podzielaną przez nich wszystkich intuicję dotyczącą tego, czym jest to, co „apokaliptyczne”.

Nie oznacza to jednak, że nie możemy wskazać przynajmniej pewnych elementów obrazu świata, który wyłania się z pism uznawanych za apokaliptyczne (a zazwyczaj także z innych ksiąg biblijnych, apokalipsy często bowiem zbierają i rozwijają tematy i motywy obecne we wcześniejszej literaturze). Nie sposób w ramach krótkiego artykułu przeanalizować to zagadnienie w sposób drobiazgowy, niech zatem wystarczy zwrócenie uwagi na te cechy charakterystyczne starożytnych pism apokaliptycznych, które czynią z nich teksty o wymowie jednoznacznie antyutopijnej (choć oczywiście ową „antyutopijność” narzucam na nie retrospektywnie; nie należy jej rozumieć jako polemiki ze starożytnymi postaciami utopii, lecz jako obiektywną opozycję wobec nowożytnych projektów utopijnych, które są zdecydowanym zerwaniem z myśleniem o historii w sposób bliski Objawieniu, w tym zwłaszcza – Apokalipsie). W tym celu warto nawiązać do zapewne najbardziej wpływowej definicji apokalipsy we współczesnej biblistyce: „Apokalipsa to gatunek literatury «objawieniowej» ze strukturą narracyjną, w której objawienie jest przekazywane przez istotę z innego świata ludzkiemu odbiorcy, odsłaniając transcendentną rzeczywistość, która jest zarówno czasowa

– jako że obejmuje zbawienie eschatologiczne, jak i przestrzenna – jako że zakłada inny, nadprzyrodzony świat”[3]. W przywołanej definicji wyraźnie zwracają uwagę dwa elementy: silnie wyeksponowany w niej komponent objawienia oraz transcendencja przedmiotu tegoż objawienia. Dodajmy do tego, że niewątpliwie transcendentne jest również pochodzenie owego objawienia, które przekazywane jest najczęściej przez istoty pozaziemskie (warto na marginesie zauważyć, że charakterystyczne dla apokalips rozbudowywanie tego planu pośredniego i związany z tym rozwój angelologii i demonologii również wzmacnia odczucie transcendencji podczas lektury pism apokaliptycznych). Przedmiot objawienia jest z kolei transcendentny zarówno w czasie – dotyczy bowiem pewnej rzeczywistości eschatologicznej, do której prowadzi nie immanentny rozwój dziejów, lecz zewnętrzna ingerencja Boga – jak i w przestrzeni, zakłada bowiem nadprzyrodzony świat.

Jeżeli zgodzimy się, że to, co „apokaliptyczne”, musi być przede wszystkim objawione i zakorzenione w transcendencji, to nie ulega wątpliwości, że nie da się znaleźć żadnego rzeczowego, treściowego związku między apokalipsą a utopią, która stopniowo zamyka myślenie o dziejach w perspektywie immanentnej oraz która w toku swojego rozwoju coraz ściślej wiązuje się z nowożytnym ideałem wiedzy, zbudowanym na idei autonomii. Również apokaliptyczny dyskurs o dziejach, niezależnie od tego, czy w ogóle możliwe jest zrekonstruowanie na podstawie pism uznawanych za apokaliptyczne jednej spójnej teologii historii, jest podporządkowany owej „objawieniowej” funkcji apokalipsy i skoncentrowany wokół idei rządów sprawowanych przez Boga nad dziejami. Tymczasem zdecydowanie antropocentryczna wymowa nowożytnych projektów

utopijnych powstaje w wyniku zanegowania owego teocentrycznego modelu świata, którego jednym z najbardziej jednoznacznych wyrazów w dziejach całej kultury zachodniej jest właśnie apokaliptyka.

Jeżeli opozycja między apokalipsą a utopią jawi się jako aż tak źródłowa, ponieważ dotycząca samych obrazów rzeczywistości, które za nimi stoją, to trudno zgodzić się, że jakiegokolwiek zewnętrzne podobieństwa mogą powiązać je ze sobą. Skoro nawet relacja dziedziczenia między średniowiecznym millenaryzmem a nowożytną utopią jest bardzo wątpliwa[4], to tym bardziej uznawanie utopii za zsekularyzowane apokalipsy jest nie do utrzymania. Być może ramy argumentacji zawartej w tym krótkim artykule przekroczy stwierdzenie, że nie do utrzymania jest również intencja rozerwania związków między myśleniem utopijnym a nowożytnym racjonalizmem, warto poświęcić jednak nieco miejsca tej tezie. Rację ma Fiodor Stiepun, który komentując teorię Szygalewa, powołanego do życia przez Dostojewskiego w *Biesach*, przekonywał, „iż prawdziwym źródłem utopijnego szaleństwa jest konsekwentny w swojej logice, bezkompromisowy racjonalizm, w sposób nader nierozumny negujący irracjonalne pierwiastki ludzkiej duszy, a tym samym negujący irracjonalny wymiar historii ludzkości”[5]. W opozycji między racjonalizmem a irracjonalizmem utopia znajduje się zdecydowanie po stronie racjonalizmu, apokalipsy zaś – a zwłaszcza ta „paradygmatyczna”, czyli Apokalipsa według świętego Jana – są świadectwem świata myślowego, którego nie organizuje nasza dychotomia tego, co racjonalne, i tego, co irracjonalne, świata, w którym po prostu nie ma ona żadnego znaczenia. I choć to tylko pewien wątek poboczny, marginalny wobec nadrzędnego i w gruncie rzeczy jedyne go tematu Apokalipsy – objawiającego się misterium Jezusa Chrystusa[6] – to również on sprawia, że nie sposób przejść obojętnie obok tej księgi (i innych jej podobnych), możemy bowiem czerpać z niej

radość z przynajmniej chwilowego znalezienia się poza zasięgiem wspomnianej dychotomii, która tak bardzo ograniczyła nasze zdolności poznawcze i naszą wrażliwość wobec świata.

[1] J. Gray, *Czarna Msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 9.

[2] Tamże, s. 12.

[3] J.J. Collins, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, [w:] *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, red. J.J. Collins, Missoula-MT 1979, s. 9. Definicję cytuję za: W. Pikor, *Eschatologia i apokaliptyka*, [w:] *Teologia Starego Testamentu*, t. 4: *Księgi Prorockie*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 237–238.

[4] Taki związek podaje w wątpliwość m.in. S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojca nasz Augusta Cieszkowskiego* [w:] *August Cieszkowski w setną rocznicę śmierci*, red. B. Markiewicz, S. Pieróg, Warszawa 1996, s. 125–126.

[5] F. Stiepun, „Biesy” a rewolucja bolszewicka, „Kronos” 2007, nr 4, s. 47.

[6] Na temat tego oraz kilku innych zagadnień podjętych w tekście por. artykuł z tego numeru „Teologii Politycznej Co Tydzień”: W. Linke, *Jak czytać apokaliptykę? I po co?*

