

NELLI SOŁONKO

APOKALIPSA BEZ MESJASZA

WSPÓŁCZESNE FRANCUSKIE REFLEKSJE O KATASTROFACH I KOŃCU ŚWIATA

NELLI SOŁONKO

Romanistka, adiunkt w Instytucie Literatury i Nowych Mediów na Uniwersytecie Szczecińskim. Pracę doktorską poświęciła ascezie słowa w pismach Simone Weil. Obecnie przygotowuje rozprawę habilitacyjną na temat personalizmu Charlesa Péguy'ego. Jej ostatnie opublikowane prace to między innymi: *Les antimodernes contemporains face à la question du progrès et de la révolution* (2018), *Une singulière espérance de Charles Péguy* (2018), *La simplicité de l'enfant dans les mystères de Charles Péguy* (2019), *Filozofia Henriego Bergsona w poezji Charlesa Péguy'ego* (2019). ORCID: 0000-0001-7482-2080.

APOKALIPSA – BOŻA TAJEMNICA

Wśród licznych opinii i sądów na temat końca świata jedno jest pewne: czas nadejścia apokalipsy jest okryty tajemnicą. Przed różnego typu spekulacjami dotyczącymi kresu ziemskiego bytowania, przed wyznaczeniem terminu czasów ostatecznych chroni biblijne słowo:

W owe dni, po tym ucisku, słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku. Gwiazdy będą padać z nieba i moce na niebie zostaną wstrząśnięte. Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą. [...] Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn tylko Ojciec (Mk 13, 24–26; 32).

Apokalipsa, *apokalypsis*, etymologicznie oznacza objawienie, odsłonięcie, wyjawienie, a czasownik *apokalupto* przywołuje na myśl hebrajski rdzeń *ghl*¹. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament odnoszą się do

1 M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 38. Na etymologię słowa „apokalipsa” naprowadza również Jacques Derrida: „*Apokaluptō* bez wątplenia było dobrym słowem dla hebrajskiego *gala*. *Apokaluptō* – wyjawiam, odsłaniam, odkrywam, ujawniam rzecz, która może być częścią ciała, głową lub oczami, częścią sekretną, picią lub czymkolwiek, co może być ukryte, rzeczą tajemną, rzeczą zakrytą, rzeczą, która pozostaje w ukryciu i nie jest artykułowana, może być wyrażona, ale która nie potrafi, albo której nie wolno odsłaniać ani wyprowadzać na światło dzienne” (J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie, przyjętym niedawno w filozofii*, [w:] tegoż, *O Apokalipsie*, tłum. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, red. J. Szafrąńska, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2018, s. 16).

objawienia, ponieważ królestwo Boże i Bóg są tajemnicą stopniowo objawianą ludowi wybranemu oraz wierzącym w Chrystusa². W Nowym Testamencie występują liczne odwołania do czasów ostatecznych. Ale duchowo-symboliczna historia ludzkości i Kościoła opisana jest przede wszystkim przez Świętego Jana. Gatunek apokaliptyczno-prorocki, w który wpisuje się ostatnia księga Nowego Testamentu, nawiązuje do apokaliptyki judaizmu w tym sensie, iż posługuje się symboliką określającą rzeczy ostateczne³. Częstokroć tekst apokaliptyczny parafrazuje księgi prorockie⁴. Jan naśladuje starotestamentową wyrocznię Pana: upomina grzesznych oraz dodaje otuchy wiernym.

Księga Apokalipsy przeplata wizje katastrof z wizjami niebiańskimi, opisuje zatem wstrząsające wydarzenia poprzedzające triumfalne zwycięstwo Baranka.

Apokalipsa wieńczy objawienie Boże⁵. Pismo Święte odsłania tajemnicę Królestwa Bożego, które nastąpi w czasach ostatecznych, gdy zostanie pokonany Książę Ciemności: „On będzie «BOGIEM Z NIMI». I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 3–4).

APOKALIPSA BEZ APOKALIPSY

Współczesna myśl francuska nie jest obojętna wobec nasilenia kataklizmów, pandemii, terroryzmów, wypadków technologicznych, wojen oraz powszechnej wizji katastrofy ekologicznej. Apokalipsę kojarzy się z katastrofą, której „uciełka” perspektywa eschatologiczna. Bywa, że jej interpretacja daleko odbiega od biblijnego przesłania. Językową grę z apokalipsą podjął onegdaj Jacques Derrida. Na końcu tekstu *O apokaliptycznym tonie, przyjętym niedawno w filozofii* zaproponował przewrotne podejście do pism o charakterze apokaliptycznym. Zasugerował, aby „wywrócić” ich sens, odczytać „apokalipsę bez apokalipsy”:

Co jednak czyni ktoś, kto mówi wam: powiadam wam, przybyłem, by powiedzieć wam to – nie ma, nigdy nie było i nigdy nie będzie apokalipsy, „apokalipsa jest rozczarowaniem”? Istnieje owa apokalipsa bez apokalipsy. Słowo sans, bez, wymawiam tutaj w tej jakże koniecznej składni Blanchota, który nieraz powiada X bez X. Owo bez znamionuje wewnętrzną oraz zewnętrzną katastrofę apokalipsy, wywrócenie sensu, które nie staje się jednością z katastrofą zapowiadaną czy opisywaną w pismach apokaliptycznych, nie będąc zarazem czymś obcym wobec nich. Tutaj katastrofa byłaby katastrofą w samej apokalipsie, jej zagięciem i końcem, zamknięciem bez końca, końcem bez zakończenia⁶.

Derridiańskie odwrócenie sensu przejawia się we współczesnym myśleniu o apokalipsie. Wydaje się, że katastrofa semantyczna nie jest obojętna dla

2 Zob. *Wstęp do Apokalipsy św. Jana*, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, red. A. Jankowski, T. Hergesel, S. Stachowiak, K. Romaniuk, R. Rubinkiewicz, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000, s. 1605.

3 Tamże.

4 M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana...*, dz. cyt., s. 59.

5 Por. *Tajemnica*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, red. X. Leon-Dufour, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 978–982.

6 J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie...*, dz. cyt., s. 127.

niektórych francuskich filozofów. Chantal Delsol, René Girard, Régis Debray czy Bruno Latour nie tylko rozprawiają o kresie cywilizacji, ale też upominają się o biblijne znaczenia.

Wśród wzmożonego niepokoju, związanego z możliwością końca świata, rodzi się pytanie o paruzję. Czy w apokaliptycznej trwodze nie zapomniano o Mesjaszu?

SUBSTYTUT APOKALIPSY

Dla Chantal Delsol katastrofa ekologiczna jest realna i nieuchronna, zapowiada koniec istniejącego świata. Jednak trudno wyznaczyć ramy czasowe tej oczekiwanej katastrofy⁷. Nie wiadomo, kiedy się wydarzy. Wyczekiwanie katastrofy ekologicznej, według francuskiej myślicielki, przypomina chrześcijańskie wyczekiwanie na ponowne przyjście Mesjasza, lecz jest ona tylko substytutem nowotestamentowej apokalipsy. Kultura europejska została określona przez oczekiwanie. Religia judaistyczna i chrześcijańska nadały kierunek kulturze europejskiej, zorientowały ją na przyszłość, nakreśliły linearną oś czasu, w opozycji do kultur definiujących się poprzez czas cykliczny. Czas chrześcijański jest ukierunkowany na ponowne przyjście Mesjasza, jest nieustannym czekaniem. Jednak współczesne oczekiwanie europejskie nie jest już w sensie kulturowym pragnieniem Chrystusa. Skoro aspekt objawienia nie jest już istotny, zmieniła się wizja nieuchronnego końca świata. Jawi się on wyłącznie negatywnie, związany jest z jakimś zagrożeniem, zagładą, katastrofą. Dlatego nasza apokalipsa kojarzy się z kataklizmem nuklearnym bądź klimatycznym⁸.

To ciągle oczekiwanie na katastrofę warunkuje europejskie spojrzenie na przyszłość. Stosunek do katastroficznego końca wpływa bowiem na naszą wizję tej przyszłości. Rzadko kto dopatruje się w wydarzeniach Bożego prowadzenia, Bożej opatrności⁹, Bożego kierowania losem człowieka i dziejami świata. Katastrofa ekologiczna jest wynikiem działalności człowieka. Na człowieku więc spoczywa odpowiedzialność za mający nadejść koniec. Tymczasem trudno jednoznacznie odróżnić katastrofy naturalne od tych, które są skutkiem działalności człowieka¹⁰. Jest coś niejasnego w podejściu do tego zjawiska. Nasze rozumienie katastrof zdaje się niespójne¹¹, a niepokój związany z klimatem nie sprzyja funkcjonowaniu społeczeństw. Według autorki *Kamieni węgielnych...* w ciemno rysującej się perspektywie katastrofisci rezygnują na przykład z idei rodzicielstwa, z chęci posiadania dzieci¹². Ukierunkowanie na przyszłość powinno budzić nadzieję¹³. Nadzieja w rozumieniu Delsol nie gwarantuje jednak stabilizacji, ale otwiera na ryzyko¹⁴

7 Ch. Delsol, *L'Âge du renoncement*, Cerf, Paris 2011, s. 154–158.

8 Tamże, s. 159.

9 Tamże, s. 154–158.

10 Tamże, s. 156.

11 Tamże, s. 169. Delsol zauważa, że podchodzimy wybiórczo do modeli katastrof, chcąc zapobiec ich powtórzeniu. Według francuskiej myślicielki nie sięga się pamięcią do pewnych zbrodni (takich jak: ludobójstwo Ormian i Ukraińców, sowieckie gułagi, terror Mao Zedonga i totalitarne przestępstwa Pol Pota).

12 Ch. Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2018, s. 205.

13 Tamże, s. 206.

14 Tamże, s. 212.

oraz na to, co nieoczekiwane¹⁵. Delsol zauważa bowiem, że Abraham, wyruszając w drogę, zostawił na zawsze Ur chaldejskie¹⁶ i skierował się do nieznanego kraju obietnicy. W krajach chrześcijańskich nadzieja wypływała z wiary w życie wieczne¹⁷, której dzisiaj brakuje.

Według Delsol żyjemy w kulturze ukształtowanej przez judaizm i chrześcijaństwo, ale zobojętnieliśmy względem wiary w Boga. Proces sekularyzacji wybrzmiewa w pełnym strachu dyskursie o końcu świata, w którym zapomniano o nadziei płynącej ze zbawienia.

APOKALIPSA I PRZEMOC

René Girard twierdzi, że konsekwencją odrzucenia ofiary Chrystusa są rozpętana przemoc i klimatyczna katastrofa. Apokaliptyczny niepokój filozofa wzbudzają trzy zasadnicze problemy: ekologia, manipulacje biologiczne oraz nuklearna destrukcja¹⁸. W wywiadzie opublikowanym w formie książkowej Girard tak artykułuje swoje przerażenie: „Globalne ocieplenie i ten wzrost przemocy są dwoma zjawiskami połączonymi w sposób niezaprzeczalny. Kładę mocny nacisk na to zamieszanie w porządku naturalnym i sztucznym, które jest być może najsilniejszą kwestią, jaką przynoszą teksty apokaliptyczne”¹⁹. Apokalipsa jest zarówno obnażeniem ludzkiej przemocy²⁰, jak i objawieniem prawdy.

Wywiad toczy się wokół traktatu *O wojnie* pruskiego generała Carla von Clausewitza (1780–1831). Autor ten, po klęsce Prus w walce z Napoleonem w bitwie pod Jeną (1806), próbuje zdefiniować wojnę jako formę „poszerzonego pojedynku”: „Wojna jest tedy aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli”²¹. Clausewitz przedstawia dwóch partnerów wojennych, Prusy i Francję, nadając wojnie czysto ludzki charakter: wojna wydarza się między ludźmi. Pojedynek, który u Clausewitza jest rzekomo tylko conceptem, próbą określenia rozpętanej i wzmagającej się przemocy, zmierza do wojny absolutnej. Niedokończony traktat *O wojnie* budzi ciekawość Girarda właśnie z uwagi na podjęcie w nim problemu pojedynku. Rywalizacja od dawna stanowiła element namysłu i źródło refleksji Girarda. W pojedynku naśladowuje się bowiem przemoc, a w jej rezultacie dochodzi do eskalacji zła. Jak pisze: „Terroryzm jest kulminacją tego, co Clausewitz rozpoznał i opracował teoretycznie pod nazwą «wojny partyzantów»: jej sprawność wywodzi się z pierwszeństwa obrony przed atakiem. Jest zawsze usprawiedliwiona, gdyż stanowi odpowiedź na agresję, a tym samym

15 Tamże, s. 215.

16 Tamże, s. 157.

17 Tamże, s. 208.

18 *L'apocalypse peut être douce* [rozmowa R. Brague'a z R. Girardem], „Le Figaro”, 8 listopada 2008, <https://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce.php> (11 lutego 2020).

19 R. Girard, *Apokalipsa tu i teraz* [rozmawiał B. Chantrel, tłum. C. Zalewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 349. Warto zauważyć, że tytuł oryginału *Achever Clausewitz* nie anonsuje apokalipsy, choć w wywiadzie są do niej liczne odniesienia. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie autorki artykułu.

20 Por. tamże, s. 182.

21 C. von Clausewitz, *O wojnie*, tamże, s. 34.

zostaje ufundowana na wzajemności”²². Wiedzę o strategii Clausewitza Girard przykłada do wydarzeń rozgrywających się we współczesnym świecie.

Zamach na wieże World Trade Center, według Girarda, rozpoczął XXI wiek. Od 11 września 2001 roku świat zmienił się radykalnie, a Europejczykom przyszło zmierzyć się z całkiem nową sytuacją. Wojna i przemoc przybrały inną formę, nie można ich już kontrolować, przeciwnik jest bowiem niewidoczny i ukryty. Współczesną formą przemocy jest terroryzm: „Nie wiemy, czy te zjawiska należą do jakiejś specjalnej psychologii, czy też nie. Jesteśmy w obliczu totalnej klęski; nie potrafimy o tym mówić, jak również nie potrafimy niczego się dowiedzieć, ponieważ terroryzm jest sytuacją oryginalną, która wykorzystuje kodeks islamski, chociaż zupełnie nie należy do klasycznego islamu”²³.

Girard próbuje zrozumieć eskalację terrorystycznej przemocy oraz niekorzystne zmiany klimatyczne poprzez odniesienie do opracowanego przez siebie modelu mimetycznej społeczności i odkupieńczej ofiary. Model „pragnienia trójkątnego” ilustruje ludzkie relacje oparte na przemocy. Zaczynają się one zawiązywać poprzez naśladowanie cudzych pragnień. Mord lub przemoc w stosunku do osoby posiadającej pożądany przedmiot zdają się najprostszym sposobem na osiągnięcie celu. Kryzys mimetyczny wzrasta wraz z intensyfikacją naśladowania cudzych pragnień i przemocy. Dochodzi do tego, że cała wspólnota walczy, nie wiedząc już nawet o co. Wzrost przemocy w danej społeczności domaga się znalezienia przyczyny konfliktu. Winą zostaje obarczony kozioł ofiarny. To na nim skupia się cała przemoc. Wypędzenie lub zabicie go w społeczności pierwotnej przynosiło oczyszczenie i pokój, a także prowadziło do zacieśnienia więzi między ludźmi.

Dla Girarda nowa jakość społecznych więzi zrodziła się wraz z dobrowolną, całkowicie niewinną ofiarą Chrystusa. Śmierć na krzyżu samego Boga zdemaskowała przemoc rządzącą ludzkimi relacjami. Chrystus, niczym kozioł ofiarny, wziął na siebie winę świata i tym samym zdemaskował wszelką przemoc. I właśnie w *Apokalipsie tu i teraz* Girard wyraża, zaskakujący dla chrześcijańskiej przecieć jeszcze Europy, pogląd, że odkupieńcza śmierć Chrystusa została całkowicie zapomniana i wyparta z ludzkiej świadomości.

Apokalipsa, według Girarda, nie jest tylko metaforą końca czy obrazem piętrzących się i zintensyfikowanych klęsk lub katastrof naturalnych. Rozpętana apokaliptyczna przemoc jest konsekwencją odrzucenia ofiary Chrystusa, która dla chrześcijanina ma moc zbawczą. Współcześnie o niej zapomniano, choć według antropologii Girarda jej przyjęcie ma siłę przezwyciężenia przemocy tkwiącej w relacjach ludzkich. Świat nadal uwikłany jest w przemoc, nadal reguluje problemy społeczne prawem siły. Rozpętane zło ma zatem charakter apokaliptyczny. „I to Duch Święty nas uczy, że historyczne chrześcijaństwo nie sprostało wyzwaniu, a teksty apokaliptyczne będą teraz przemawiać do nas bardziej niż kiedykolwiek przedtem”²⁴. W antropologii Girarda to nie Bóg zsyła zapowia-

²² Tamże, s. 43–44.

²³ Tamże, s. 346.

²⁴ Tamże, s. 182.

dające kres świata kataklizmy, lecz człowiek wyzwala przemoc²⁵. Dla niego apokalipsa, zgodnie z etymologią tego słowa, jest objawieniem, odkrywa elementy przemocy rządzące światem. Chrześcijaństwo demistyfikowało i demistyfikuje przemoc tkwiącą w społecznościach, instytucjach, religiach. Apokalipsa nie jest zapowiedzią złej, lecz dobrej nowiny. Stąd Girard podkreśla, że nie jest tak, jak myślą fundamentaliści – apokalipsa nie uwalnia boskiej przemocy, lecz obnaża jej narastanie wśród ludzi²⁶.

Tylko ci chrześcijanie, którzy wciąż mówią o apokalipsie, pozostają ortodoksyjni, ale przyjmują kompletnie mitologiczną jej koncepcję. Uważają, że przemoc na końcu czasu będzie pochodzić od samego Boga. Nie potrafią obejść się bez okrutnego Boga. To dziwne: nie wiedzą, że przemoc, która teraz gromadzi się wokół nas i która unosi się nad naszymi głowami, zupełnie wystarcza do spowodowania najgorszego²⁷.

I w tych poglądach ujawnia się oryginalne dla wątków apokaliptycznych myślenie Girarda, wywiedzione z jego teorii mimetycznej: współczesna apokalipsa, tak jak tradycyjna, zapowiada ponowne przyjście Chrystusa. „To dlatego ruch apokalipsy polega na przewrotnym ujęciu wszystkich ludzkich fundamentów: jedności, płynącej ze wspólnej zgody co do ofiary, dwoistości wojny, nieuchronnej eksplozji całości. To już nie ludzie stwarzają bogów – to sam Bóg, który przyszedł, aby zająć miejsce ofiary²⁸”.

Girard jednak nie zakłada, że żyjemy w czasach bez wyjścia, bez nadziei, bez ratunku. Owa beznadziejność może być powstrzymana przez zawieszenie odwetu, zaniechanie wojen i przemocy, właśnie przez Chrystusa, Jego ofiarę. Girard bliski jest sugestii, że ewangeliczna propozycja rezygnacji z przemocy, odwetu i zemsty może zatrzymać eskalację zła.

PRZEMYŚLEĆ KONSTRUKTYWNE KATASTROFY

Régis Debray polemizuje z wizją nadchodzącej, unicestwiającej świat apokalipsy Girarda. Owszem, nazywa go „mistrzem francuskiej szkoły apokaliptycznej²⁹” oraz podkreśla niekwestionowaną uczciwość intelektualną oraz siłę perswazji, krytykuje jednak jego wizję pragnienia ograniczoną do charakteru mimetycznego. Według Debraya Girard niesłusznie sprowadza różne formy przemocy do jednego mianownika.

W *Du bon usage des catastrophes* Debray również podejmuje próbę pozytywnego rozumienia piętrzących się aktualnie katastrof. Można rzec, że jesteśmy

25 Podobną myśl dotyczącą bliskiego końca świata, mającego się wydarzyć z winy człowieka, przedstawił Jean-Marie Lustigier. Według kardynała racjonalny sposób myślenia wskazuje na to, że zniszczenia świata dokona człowiek. Zob. J.-M. Lustigier, *La nouveauté du Christ et la post-modernité*, [w:] tegoż, *Dieu merci, les droits de l'homme. Articles, conférences, homélies, interviews 1984–1989*, Criterion, Paris 1990, s. 456.

26 *L'apocalypse peut être douce*, dz. cyt.

27 R. Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, dz. cyt., s. 27.

28 Tamże, s. 183.

29 Tamże, s. 77.

ostatnim ziemskim pokoleniem, które konfrontuje się z „chmurami radioaktywnymi, trzęsieniami ziemi, dziurą ozonową, tsunami, huraganami, upałami, powodzią, ludobójstwami, bankructwami, upadkami giełd, zburzeniem wież Manhattanu, pandemią, manipulacjami genetycznymi, wyciekami oleju”³⁰. Dzięki nowym technologiom współczesny człowiek, niezależnie od miejsca, jest błyskawicznie informowany o światowych kataklizmach. Debray nie stroni jednak od ironizującego tonu, gdyż sam nie wierzy w mającą nadejść ostateczną katastrofę.

Przypomina, że od czasów spisania Ewangelii chrześcijanie mierzą się z interpretacją i wypełnieniem słów Apokalipsy. Katastrofy ekologiczne i przemysłowe wpływają na doświadczenia ludzi i uczą ich rozmaitych sposobów przetrwania. W tej optymistycznej wizji zderzenie z katastrofą jest rozumiane bardzo realistycznie, przypomina zasadnicze prawa natury, prowokuje poszukiwanie sensu, krótko mówiąc, ostrzega. Z tego punktu widzenia podejście Régisa Debraya jest filozoficzne i egzystencjalne, a zarazem pedagogiczne.

Jak zaznacza filozof, w dramatycznych i trudnych momentach historii Izraela głos zabierają prorocy. Jeremiasz prorokuje w czasach zniszczenia świątyni przez Babilończyków, Izajasz – w okresie inwazji asyryjskiej, Ezechiel – w epoce zesłania do Babilonu. Jednak czasy, w których wszystko się załamuje i upada, mogą jednocześnie zapowiadać czas dobrej nowiny. Apokalipsa łączy się poniekąd ze zwiastowaniem nadziei³¹. Dlatego też czasy współczesne wymagają wzmożonej czujności³².

W swoich rozważaniach, opisując czasy ostateczne, Debray przywołuje fragment Ewangelii według św. Łukasza (Łk 21, 25–27). Dodajmy do jego cytatu jeszcze jeden wers (28), by wypuklić kwestię nadziei:

Będą znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, a na ziemi trwoga narodów bezradnych wobec szumu morza i jego nawałnicy. Ludzie mdleć będą ze strachu, w oczekiwaniu wydarzeń zagrażających ziemi. Albowiem moce niebios zostaną wstrząśnięte. Wtedy ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku z wielką mocą i chwałą. A gdy się to dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie.

POSTAPOKALIPSA I KRYTYKA NOWOCZESNOŚCI

Filozofowie upominający się o pełną wizję apokalipsy stawiają jednocześnie opór nowoczesności³³. Z tego punktu widzenia winą za zniszczenie świata nie jest obciążony jedynie człowiek. W swej najnowszej książce *Le siècle vert : un changement de civilisation* Régis Debray nazywa nowoczesność „doktorem Faustusem”³⁴.

30 R. Debray, *Du bon usage des catastrophes*, Gallimard, Paris 2011, s. 19.

31 Tamże, s. 32–33.

32 Tamże, s. 34.

33 W języku francuskim słowo *la modernité* określa zarówno nowożytność, jak i i nowoczesność. *Les modernes* to nowożytnicy i modernści. Częstokroć *la modernité* odnosi się do idei postępu oraz określa moment zerwania z zakorzenioną w kulturze tradycją chrześcijańską. Można zatem przyjąć, że istnieją różne *modernités*, różne nowoczesności.

34 R. Debray, *Le siècle vert : un changement de civilisation*, Gallimard, Tracts, Paris 2020, s. 5.

Biały człowiek dał się zwieść kłamstwu, że jest panem świata i natury. Tym samym zakończył się czas refleksji historycznej i rozpoczęła się „zielona era” myślenia przez pryzmat natury³⁵.

Zbliżone stanowisko przyjął Paul Virilio w *Wypadku pierwotnym*: katastrofa naturalna jest konsekwencją założeń pozytywistycznego postępu. „Dramat eschatologiczny”³⁶ wywołany jest zatem postępowaniem cywilizacyjnym i technologicznym. Zasięg tego dramatu ogarnął środowisko naturalne i przekroczył granice o charakterze lokalnym.

Według Brunona Latoura natomiast ochronie środowiska przeciwstawia się liczne grono sceptyków, których charakteryzuje myślenie nowoczesne, kwestionujące zasadność wiary oraz związek człowieka z Bogiem. Latour przywołuje między innymi Erica Voegelina, który wykazuje stopniowe zacieranie się żydowskiego i chrześcijańskiego źródła „apokaliptycznego przesłania” na rzecz ery nowoczesności³⁷. Moderniści wbrew pozorom nie zrezygnowali z odniesienia do Transcendencji, ale dokonali jej przemieszczenia. Myślenie nowoczesne łączy się paradoksalnie z gnostycyzmem, przejawiającym się w lekceważącym stosunku do materii. Gnostycyzm ten określa również pewną grupę chrześcijan, którzy troszcząc się o zbawienie duszy ludzkiej, banalizują odpowiedzialność człowieka za stworzenie.

Dla Latoura ekosceptycy reprezentują myślenie postapokaliptyczne, nie wierzą w możliwość apokaliptycznego wydarzenia. W tym sensie koniec świata jest dla nich jedynie ideą³⁸, a tym samym apokaliptyczny dyskurs ekologów nie jest w stanie ich przestraszyć³⁹. Są oni jakby pogrążeni we śnie, w przekonaniu, iż dynamika (chrześcijańskiego) świata ustała wraz z nastaniem nowoczesności. Postapokaliptyczni ekosceptycy zmierzają więc ku unicestwieniu⁴⁰.

Latour zespala eschatologię i ekologię w celu ratowania ziemi – Gai⁴¹. Jest to dla niego strategia, która odzwierciedla racjonalną troskę o środowisko naturalne. Koncepcja apokalipsy ekologicznej jednocześnie oddala koniec świata. Apokaliptyczna świadomość, która zakłada katastrofę ekologiczną, mobilizuje do wzięcia odpowiedzialności i podjęcia działania w ter a ż n i e j s z o ś c i. Latour wywodzi myślenie apokaliptyczne z Biblii. Słowa Świętego Pawła⁴² z Listu do Koryntian⁴³ są dla niego wskazówką do życia w czasie apokalipsy.

35 Tamże, s. 11.

36 P. Virilio, *Wypadek pierwotny*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 20.

37 B. Latour, *Comment (ne pas) finir avec la fin des temps ?*, [w:] tegoż, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015, s. 256.

38 Tamże, s. 269.

39 Tamże, s. 252.

40 Tamże, s. 281.

41 Tamże, s. 283.

42 Tamże, s. 275.

43 W Liście do Koryntian czytamy: „a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, którzy się radują, tak jakby się nie radowali; ci zaś, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemijają bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 30–31).

W rzeczywistości namysł wspomnianych filozofów toczy się wokół idei Chestertona, jakoby nowoczesność została ukształtowana przez chrześcijaństwo⁴⁴, mimo że zerwała ona z wiarą. Dlatego posługuje się zniekształconą wersją Dobrej Nowiny. Współczesny dyskurs apokaliptyczny przywraca więc świadomość nieuchronnego końca świata, choć częstokroć traktuje wymijająco kwestię paruzji. Wspomniani filozofowie nie ulegają naciskom nowoczesności. W diagnozie rzeczywistości nie pozostawiają nas zatem bez cienia nadziei. Dla Girarda światło tli się w zaniechaniu aktów przemocy, dla Debraya – w biblijnym sposobie odczytywania znaków, jakby czas proroków anonsował zwiastowanie. Latour zachęca zaś do wiary w realność ekologicznej apokalipsy. Według Delsol nie można żyć bez nadziei, która jest *spiritus movens* świata. Pozwala ona bowiem funkcjonować w społeczeństwie, we wspólnocie ludzi.

KONKLUZJE

Próbę nazwania i zrozumienia katastrof, a zwłaszcza katastrofy ekologicznej, podejmowało w ostatnim czasie wielu francuskich myślicieli, wśród nich są wspomniani Chantal Delsol, René Girard, Régis Debray, Bruno Latour. Zainteresowanie tym tematem zdaje się zatem próbą interpretacji dyskursu apokaliptycznego. Jednocześnie wzmożony terroryzm i kryzys klimatyczny XXI wieku zmuszają do obrania etycznego stanowiska oraz konfrontacji z nowotestamentową Apokalipsą, która roztacza przed ludzkością zarówno katastroficzne, jak i niebiańskie wizje. Epilog do księgi zapowiada bliską paruzję i Chrystusową łaskę. Świadomy powrót do biblijnych znaczeń przywołanych filozofów stanowi jednocześnie krytykę zakorzenionych w europejskiej myśli idei oświecenia, pozytywizmu oraz wiary w cywilizacyjny postęp ludzkości.

Delsol zauważa, że współczesność posługuje się pojęciem apokalipsy pozbawionej chrześcijańskich odniesień. Tym samym zamiast radosnego oczekiwania na dopełnienie boskiej tajemnicy współczesny człowiek drży ze strachu i trwogi przed nieuchronnym końcem. Girard upatruje apokalipsy w odrzuceniu ofiary Chrystusa oraz jego przesłania o zaniechaniu przemocy. Debray usiłuje przewartościować w tym względzie myśl Girarda, bo piętrzące się katastrofy mogą zwiastować nadzieję. Proponuje przemyśleć zagrożenie, nadać mu sens, wyciągnąć konstruktywne wnioski z destrukcyjnych wydarzeń. Latour natomiast wraca strategicznie do wiary w Apokalipsę i możliwy koniec świata, aby opóźnić tym samym moment katastrofy ekologicznej.

Widać wyraźnie, że wspomniani filozofowie próbują łączyć refleksję naukową z refleksją religijną, a rzeczywistość przesiąkniętą pesymizmem i targaną niepokojem usiłują przezwyciężyć poprzez odniesienie do nowotestamentowej nadziei.

⁴⁴ Myśl ta została przywołana w audycji radiowej przez Jeana-Pierre'a Dupuya: J.P. Dupuy, *Des choses cachées depuis la fondation du monde et d'Achever Clausewitz*, France Culture, 1 stycznia 2013, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/rene-girard-24-des-choses-cachees-depuis-la> (11 lutego 2020).

BIBLIOGRAFIA

- Debray, Régis. *Du bon usage des catastrophes*. Paris: Gallimard, 2011.
- Debray, Régis. *Le siècle vert : un changement de civilisation*. Paris: Gallimard, 2020.
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* Tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków: Wydawnictwo „Znak”, 2018.
- Delsol, Chantal. *L'Âge du renoncement*. Paris: Cerf, 2011.
- Derrida, Jacques. „O apokaliptycznym tonie, przyjętym niedawno w filozofii”. W: Jacques Derrida. *O Apokalipsie*. Tłum. Iwona Boruszkowska, Krzysztof Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2018.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Des choses cachées depuis la fondation du monde et d'Achever Clausewitz*. France Culture, 1 stycznia 2013. <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/rene-girard-24-des-choses-cachees-depuis-la>.
- Girard, René. *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoît Chantre*. Tłum. Cezary Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Girard, René, Rémi Brague. *L'apocalypse peut être douce*. Le Figaro, 8 listopada 2008. <https://www.lefigaro.fr/livres/2007/11/08/03005-20071108ARTFIG00119-rene-girard-lapocalypse-peut-etre-douce-.php>.
- Jankowski, Augustyn, Tomasz Hergesel, Lech Stachowiak, Kazimierz Romaniuk, Ryszard Rubinkiewicz, red., „Wstęp do Apokalipsy św. Jana”. W: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 2000.
- Latour, Bruno. „Comment (ne pas) finir avec la fin des temps?”. W: *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- Léon-Dufour, Xavier, red., *Słownik teologii biblijnej*. Tłum. Kazimierz Romaniuk. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1985.
- Lustigier, Jean-Marie. „La nouveauté du Christ et la post-modernité”. W: *Dieu merci, les droits de l'homme. Articles, conférence, homélies, interviews 1984–1989*. Paris: Criterion, 1990.
- Virilio, Paul. *Wypadek pierwotny*. Tłum. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2007.
- Wojciechowski, Michał. *Apokalipsa Świętego Jana*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012.

Data wpłynięcia: 28 lutego 2020 r. Data zatwierdzenia do druku: 18 maja 2020 r.

**APOCALYPSE WITHOUT THE MESSIAH. CONTEMPORARY FRENCH REFLECTIONS
ON DISASTERS AND THE END OF THE WORLD**

The apocalyptic discourse in modern French thought tends to revolve around environmental crisis. However, in its reflection upon the end of the world it breaks with the biblical vision of the Apocalypse which describes the last turbulent days on earth and announces the triumphant return of the Messiah. According to Delsol, catastrophic thinking has adopted an equivocal approach to the Parousia. The hope of eternal life, as conveyed by the New Testament, is suppressed by

the fear of climate catastrophe. Girard says that the rejection of the Gospel message of non-violence has resulted in increased terrorism and environmental pollution. Debray argues that times of crisis need to be given a meaning while disasters must be positively thought through; the prophetic books discuss the difficult present to announce the heavenly future. Latour observes that environmental sceptics live in the post-apocalyptic times. The return to biblical references is therefore to delay an imminent catastrophe. Ultimately, the entire discussion about the apocalypse without the Messiah is essentially a critique of modernity which, blinded by the ideology of growth, has plunged the world into a climate crisis.

SŁOWA KLUCZOWE: apokalipsa, katastrofa ekologiczna, przemoc, nadzieja

KEY WORDS: Apocalypse, environmental disaster, violence, hope