

# Lekcje ciemności.

## Dwa spojrzenia na Apokalipsę

Dariusz Czaja

### 1. A imię jej: 666

W marcu tego roku, jedna z naszych gazet codziennych zamieściła poruszającą wiadomość z zagranicy. Oto na ulicach Bukaresztu, informuje krótka notatka, pojawiła się nowa linia autobusowa. Jej numer – 666 – wzbudził, zupełnie nieoczekiwanie, gwałtowne i zdecydowane negatywne reakcje mieszkańców. W atmosferze bojaźni i drżenia, zgodnym protestem, wymusili oni na władzach miasta usunięcie z autobusów inkryminowanego numeru.<sup>1</sup>

Z dość przemyślnych i skomplikowanych wyliczeń pewnego numerologicznie uzdolnionego mieszkańca Ugandy, możemy dowiedzieć się – korzystając z pomocy odpowiedniej strony internetowej – że imię i nazwisko Billa Gatesa, założyciela Microsoftu i równocześnie postaci notowanej od pewnego czasu notorycznie na pierwszym miejscu listy najbogatszych, jest w istocie literowym kryptonimem liczby 666. Tym sposobem, obsadzony został wakujący od jakiegoś czasu etat dyżurnego potwora dziejów, którego niechlubnymi inkarnacjami bywały już w minionej historii osobistości tak znaczne, jak cesarz Neron, papież Leon X,<sup>2</sup> a w czasach nam bliższych Adolf Hitler czy Saddam Hussein.

Położona w bliskim sąsiedztwie Instytutu Etnologii UJ kawiarnia, nazywająca się *nomen omen* Nietoperz (złowrogie konotacje symboliczne tego ssaka nie wymagają chyba specjalnych komentarzy) wzbogaciła ostatnio, dobrze już znaną stałym klientom, ofertę alkoholowych delicji o nową pozycję. Od kilku miesięcy podawany jest tam, obok standardowych drinków, nowy specjał pod zwracającą uwagę nazwą: „Tchnienie szatana”. Cena tego napoju, który, po prawdzie, więcej wrażeń obiecuje, niż realnie daje, wynosi dokładnie: 6 złotych 66 groszy.

Jeśli zgodzimy się, że zdroworozsądkowe wyjaśnienia opisanych zdarzeń za pomocą paru pozostających zawsze pod ręką wytrychów – tutaj, odpowiednio: myślenie magiczne, zwyczajna głupota, postawa ironiczna – są trywialne i niczego naprawdę nie tłumaczą, że, przeciwnie, same domagają się interpretacji, to być może dostrzeżemy w tych drobiazgach, oprócz materiału na smaczną anegdotę, także i skrótowy zapis całkiem realnych dylematów współczesności.

Przywołane tu emblematicznie fakty dotyczące popularnych wykładni imienia apokaliptycznej Bestii – a przykłady tego rodzaju można by niemal dowolnie mnożyć – zdają się sugerować, że kultura współczesna, nie ta, oczywiście, spod znaku biblijnej egzegezy czy intelektualnego namysłu, ale ta jej część, której przejawy odnajdujemy w życiu codziennym, nie jest jednoznaczna w swoich próbach uporania się z pytaniami eschatologicznymi. Dwa głosy brzmią tu szczególnie donośnie; są przy tym wyraźnie wobec siebie kontradycyjne. Pierwszy, z czytelnymi oznakami strachu i hysterii, po-

brzmiewa dobitnie i stanowczo. Nie może być już żadnych wątpliwości: to właśnie teraz nadchodzi nieodwołalny Koniec. Wszystkie dotychczasowe przepowiednie, wszystkie poprzednie wskazania czasów ostatecznych były błędne. Pokazujące się w obecnej chwili znaki są aż nadto czytelne. Wielokształtna Bestia swobodnie przechadza się po gościńcu. Musimy być czujni. Katastrofa tym razem nas nie ominie. Zaiste, „czas jest blisko” (Ap, 1,3 tłum. C. Miłosz).

Drugi grozę tego czarnego scenariusza rozbraja śmiechem i ironią. Przekonuje, że do natury przepowiadanych co jakiś czas apokaliptycznych proroctw w wydaniu popularnym należy to, że się nie spełniają, że, innymi słowy, tak pojmowany „koniec świata” ma naturę wciąż uciekającego horyzontu, nigdy nie jest tu, w miejscu, gdzie teraz jesteśmy, ale zawsze tam, gdzie nas jeszcze nie ma i gdzie, jak niektórzy z uporem utrzymują, uda się wreszcie komuś dotrzeć. Ten głos jakby chciał powiedzieć umysłom nazbyt gorącym i niecierpliwym: spokojnie bracia, trochę luzu, napijcie się, to wam przejdzie. Osobliwe przy tym, że wyznawcy tego poglądu wcale często łączą kpiący dystans wobec inspirowanej religijnie wizji końca z wiarą w apokalipsę w jej rozlicznych świeckich wersjach. Zamiast więc straszyć wielogłową Bestią wychodzącą z morza, obrazem odesłanym już do krainy bajek, gładzą oni z równym przejęciem o rozszerzającej się dziurze ozonowej, o wciąż ocieplającym się klimacie, o wyczerpywaniu się zasobów naturalnych itp.; nagromadzenie tych okropieństw spowodować ma w efekcie planetarną zagładę.<sup>3</sup>

Co charakterystyczne, postawy te nie są tak odległe od siebie, jak można by z pozoru sądzić. Zauważmy bowiem, że obydwie, choć w różny sposób, w zasadzie uchylają wizję „końca świata” zawartą w Apokalipsie św. Jana. Pierwsza, bo prostodusznie interpretując jej tekst, a także przesuwając *ad infinitum* jego nadejście, skutecznie kompromituje i ośmiesza samą ideę, druga, bo uznaje ją za myślowy anachronizm i z tego względu po prostu nie wykazuje najmniejszego zainteresowania całą kwestią; unieważnia problem tak, jak unieważnia się zagubiony dokument.

Przywołane na początku kulturowe reakcje na jeden z bardziej poruszających i mających za sobą już sporą bibliotekę apokaliptycznych obrazów,<sup>4</sup> nie obejmują, rzecz jasna, pełnego spektrum możliwych współcześnie postaw eschatologicznych. Są natomiast instrukttywne o tyle, że, jak sądzę, wskazują na jego „górną” i „dolną” kraniec. Po jednej stronie, mamy więc religijność naiwną zastygłą w dosłownym, literalnym traktowaniu tekstu Pisma, tropiącą gorliwie znaki rychło mającego nadejść końca; po stronie przeciwnej, ducha sceptycznego z właściwym mu świeckim rezonerstwem i prześmiewczym dystansem wobec przekazu biblijnego.

A co znajduje się w rozległym obszarze „pomiędzy”? Oczywiście, gdy chodzi o materię tak delikatną i trudno mie-

rzalną, jak wyobrażenia eschatologiczne, trudno o twarde konstatacje, wszelkie ustalenia muszą mieć charakter mniej lub bardziej precyzyjnych przybliżeń. Zaryzykowałbym jednak hipotezę (nieduże to ryzyko), że spośród postaci wypełniających ową przestrzeń „środka” relatywnie dużą grupę stanowią dzisiaj ci, którzy przyznają się co prawda do dziedzictwa chrześcijańskiego, ale dla których ta identyfikacja nie obywa się jednak bez istotnych trudności. Tak więc, chociaż, z jednej strony nie biorą oni na serio gorączki milenijnej, są też wyraźnie nieufni wobec jarmarcznych przepowiedni i internetowych spekulacji, to, z drugiej strony, chcieliby uwierzyć słowom Apokalipsy św. Jana i traktować je poważnie, ale tak naprawdę nie bardzo wiedzą, co począć z dość dla nich egzotyczną, trudno przekładalną na pojęcia, wieloznaczną mową proroctwa z Patmos. Wolni są od skrajności: ani nie trawia ich przesadnie pokusy chiliastyczne ani też nie dotknęła ich szczególnie mocno, nicująca do szczętu tradycyjne wyobrażenia, choroba podejrzliwości. Dla nich wyrażenia takie jak „koniec czasu”, „koniec świata” – choć problematyczne – nie są z pewnością pustymi hasłami.

## 2. Dwie lekcje z *Idioty*

Odsuwając zatem na bok lęki związane z rokiem 2000, którego „eschatologiczność” zdaje się mieć przede wszystkim wymiar medialny, nie frustrując się też zanadto tym, czy obecny kurs euro we Francji (1 euro = 6,66 FF)<sup>5</sup> nie zwiastuje szybkiego nadejścia Armageddonu, spróbujmy poważniej zastanowić nad kilkoma kwestiami dotyczącymi całkiem realnego, przynajmniej dla części z nas, problemu: jak rozumieć dzisiaj tajemniczą wizję Widzącego z Patmos. Czy język symbolu, obrazu, metafory, z których utkana jest materia proroctwa, przemawia jeszcze do nas? A jeśli tak, to co – wchodząc w ten „las ciemny” – chcemy i co umiemy z niego wyczytać? Czy nie jest czasem tak, że wzrost wiedzy o tekście Apokalipsy, o jego genezie, przynależności gatunkowej, strukturze itd., osłabia równocześnie promieniowanie jego misteryjnej treści; że, paradoksalnie, im więcej o nim wiemy, tym mniej z niego rozumiemy? Jakiej rzeczywistości dotyka zagadkowa mowa Janowego proroctwa i jaki status skłonni bylibyśmy jej przyznać? Jak rozumieć dzisiaj wizję „końca świata”, którą przynosi Apokalipsa?

Zanim sięgniemy do dwóch, w moim przekonaniu, niezwykle pouczających i „dających do myślenia” komentarzy, dwóch współczesnych odczytań Apokalipsy, by z ich pomocą szukać możliwych odpowiedzi, warto przypomnieć na początek kilka fragmentów z tekstu jeszcze jednego proroka.

To w dziele Dostojewskiego – i, całkiem niezależnie, u Nietzschego – precyzyjnie został opisany konflikt pomiędzy tradycyjną religijnością a mentalnością poświeceniową z jej kultem wątpliwego rozumu, ekspansją nauki i wiarą w nieograniczony postęp. Efektem tego spotkania, którego skutki dziedziczymy dzisiaj, było poważne nadkruszenie fundamentów wiary religijnej, a w planie najbardziej nas interesującym – erozja wyobraźni eschatologicznej. Chrześcijańskie zaświaty zaczęły stopniowo, acz konsekwentnie, popadać w ruinę. Niebo i piekło poczęły opuszczać jego stali mieszkańcy, a tradycyjna identyfikacja przestrzenna tych miejsc stawała się coraz bardziej problematyczna. Ikonograficzne wizje Sądu Ostatecznego miast napominać i przerażać, budzą

już tylko pobłażliwy śmiech.<sup>6</sup> Dostojewski był świadkiem i przenikliwym komentatorem tego procesu odparowywania treści z żywych niegdyś symboli religijnych, procesu, który w naszym stuleciu przypomina już zjazd po równi pochyłej. Jego konsekwencje dla życia duchowego opisywano i opłakiwano później wielokrotnie.

W roku 1874 opublikowana zostaje po raz pierwszy w postaci książkowej powieść *Idiota*. Zarejestrował w niej Dostojewski pogląd, wolno sądzić, że nie całkiem wtedy odosobniony, zgodnie z którym wydarzenia dziejące się w ówczesnej rosyjskiej i szerzej: europejskiej rzeczywistości, noszą wyraźne znamię czasów ostatecznych. Misję świadczenia o spełniającej się właśnie apokalipsie otrzymuje w powieści urzędnik sądowy Łukian Timofiejcz Lebediew. Ten rzadko trzeźwiejący osobnik uchodzi, w oczach własnych rzecz jasna, za wtajemniczonego w arkaną egzegezy biblijnej: „jestem mocny w komentowaniu Apokalipsy i robię to już piętnaście lat... jestem równy największym potentatom”.<sup>7</sup> Wedle jego wykładni słów Pisma: „jesteśmy przy trzecim koniu, wronym, i przy jeźdźcu trzymającym w ręce miarę, ponieważ w dzisiejszych czasach wszystko jest oparte na miarach – na umowach, i wszyscy ludzie dochodzą tylko swoich praw: ‘miarka pszenicy za grosz, a trzy miarki jęczmienia za grosz’... i jeszcze ducha wolnego, i serce czyste, i ciało zdrowe, i wszystkie dary Boże chcą przy tym zachować. Ale samym tylko prawem nie zachowają i potem nastąpi koń płowy i ten, któremu na imię Śmierć, a za nim już piekło...”<sup>8</sup>

Powiada się też o Lebediewie, że sławny wersem mówił o gwieździe, która spadła na ziemię i zatrała źródła wód (Ap 8,10), oznacza w jego interpretacji sieć kolei żelaznej, która właśnie zaczęła pokrywać ówczesną Europę. Co ciekawe, ów pijaczyna, portretowany w powieści z sarkazmem, ale i z wyraźną sympatią, zmuszony przez dyskutantów, by wytłumaczyć się, czy rzeczywiście uważa, że kolej jest przekleństwem ludzkości, odpowiada całkiem trzeźwo: „Nie koleje żelazne, nie, proszę panów! (...) Właściwie same koleje żelazne nie zamącają źródeł życia, ale wszystko to w sumie jest przeklęte, cały ten kierunek naszych ostatnich wieków, ogólny ich charakter, naukowy i praktyczny, jest może istotnie przeklęty, proszę łaskawych panów”.<sup>9</sup> Z jednej strony, Dostojewski dystansuje się od „egzezy” Apokalipsy opartej na dość luźnych skojarzeniach, a właściwie wzmówieniach w Tekst najzupełniej dowolnych treści, z drugiej zaś, w tej ostatniej wypowiedzi nietrudno rozpoznać poglądy samego pisarza, upatrującego w emancypacji rozumu naukowego i technicznego źródeł kryzysu duchowego współczesności. W każdym razie, z wykładów potentata egzegezy Lebediewa, wynika niezbicie, że czas jest bliski, jeszcze tylko koń płowy i Śmierć oznajmi ponuro: *proszczajcie rzebiata, zabawa skończona*.

Ale jest w *Idiocie* również i inne rozumienie, w zasadzie przecucie głębszego sensu apokaliptycznej wizji, łatwo je przeoczyć, bo zanotowane jest niejako „przy okazji”, na marginesie całkiem innej kwestii. Nie jest tak spektakularne jak to wcześniejsze, nie odwołuje się w ogóle do tradycyjnego instrumentarium symbolicznego Apokalipsy św. Jana, a przecież jest to odważna próba przeniknięcia jednego z jej najbardziej zagadkowych sformułowań. Książę Lew Nikołajewicz Myszkina, rozmyślając nad szczególnym przeżyciem czasu poprzedzającym zazwyczaj jego napady epilepsji, dochodzi nieoczekiwanie do konkluzji, która rzuca trochę światła na

ten fragment z księgi (Ap 10, 8), w którym mowa o nastaniu końca czasów:

„Zamyślił się między innymi nad tym, że w jego epileptycznych stanach była pewna krótka faza prawie tuż przed atakiem (jeśli tylko atak przychodził na jawie), kiedy nagle wśród smutku, ciemności duchowych i przygnębienia chwilami jakby rozplomieniał się jego mózg i z niezwykłą mocą natężyły się jednocześnie jego siły vitalne. Odczuwanie życia, uświadomienie sobie swojej jaźni wzrastały niemal dziesięciokrotnie w owych momentach, krótkich jak błyskawica (podkr. DC). Umysł, serce, rozjarzały się niezwykłym światłem, wszystkie wzruszenia, wszystkie wątpliwości, wszystkie niepokoje od razu jakby się uciszały, przechodziły w jakiś idealny błogostan, pełen jasnej, harmonijnej radości i nadziei, łączyły się z Najwyższym Rozumem i Ostateczną Przyczyną. Ale te momenty, te przebliski były dopiero zapowiedzią owej decydującej sekundy (nigdy nie trwało to dłużej niż sekunde), w której zaczynał się atak. Ta sekunda była oczywiście trudna do zniesienia. Rozmyślając nad ową chwilą później, już będąc zdrowym, mówił sobie często, że przecież te wszystkie błyskawice myśli i przebliski wyższego odczuwania i wyższej świadomości, a więc i 'doskonalszego bytu', nie są niczym innym, tylko chorobą, naruszeniem normalnego stanu, a jeśli tak, nie jest to wcale doskonalszy byt, przeciwnie, trzeba to uważać za byt podrzędny, niższy. (...) Cóż z tego, że to jest nienormalne napięcie, jeżeli rezultat, chwila odczuwania, którą się potem przypomina i rozpatruje, będąc już zdrowym, okazuje się najwyższą harmonią, pięknem, daje niesłychane i niespodziewane dotychczas uczucie pełni, miary, pojednania (...). W owym momencie (...) stają się dla mnie jakoś zrozumiałe słowa, że czasu więcej nie będzie”.<sup>10</sup> Inaczej niż u Lebidiewa, brak tu odniesień do poszczególnych obrazów Apokalipsy i próby ich przełożenia na „ludzki” język, przetestowania niejako ich prawdziwości przez odniesienie do wydarzeń historycznych. Nie ma jednak wątpliwości, że Myszkin wchodzi w samo sedno wizji Janowej. Stara się zrozumieć niemożliwe. I daje własną interpretację owych tajemniczych słów o „zwinieciu czasu” u kresu dziejów. W miejsce wszystko tłumaczącej, racjonalizującej wykładni – niejasna sugestia, przeczucie, intuicja, owoc chwilowego jasnowiedzenia. Co istotne: to nie widzialna, dotykalna przestrzeń jest tu kluczem do tekstu, ale czysta abstrakcja: czas.

Mając w pamięci te dwa, zaczerpnięte z powieści, różniczne sposoby rozumienia tekstu Apokalipsy, dwie idące w różnych kierunkach próby wnikięcia w jego ciemną mowę, przyjrzyjmy się teraz bliżej anonsowanym już wcześniej współczesnym świadectwom. Pierwszym jest film dokumentalny Wernera Herzoga *Lekcje ciemności*, drugim filozoficzny esej Krzysztofa Michalskiego *Krótką historią Apokalipsy i jej zeświecczenia*. Tu istotne zastrzeżenie: nie są to, oczywiście, dokładne repliki wspomnianych odczytań, raczej ich twórcze, nieintencjonalne rzecz jasna, rozwinięcia; przy pewnych jednak retuszach, zmianach akcentów, wyraźnie można w nich odnaleźć ducha tych komentarzy.

### 3. Okropności wojny

W lutym 1991 roku zakończyła się wojna w Zatoce. W parę dni później przestała być już, co przyjęliśmy z obojętnym

zrozumieniem, atrakcją medialną. Jak w wierszu Szymborskiej *Koniec i początek*: „wszystkie kamery wyjechały już / na inną wojnę”. Ale dla tych, którzy pozostali na miejscu, koniec wojny oprócz ulgi przynosi również całkiem prozaiczne problemy. Choćby takie: „Po każdej wojnie / ktoś musi posprzątać (...) Ktoś musi zepchnąć gruzy / na pobocza dróg (...) Ktoś musi grzęznąć / w szlamie i popiele”,<sup>11</sup> jak mowa jest o tym we wcześniejszym fragmencie tekstu.

Werner Herzog rozpoczyna swój film dokumentalny *Lekcje ciemności* w takim właśnie momencie. Przyjeżdża z kamerami wówczas, gdy pierwsze ekipy strażackie rozpoczynają kilkutygodniowe, jak się miało później okazać, próby gaszenia płonących szybów naftowych. Już początkowe motto z Pascala – „Upadek światów gwiazdnych dokona się tak jak ich stworzenie – w doskonałej piękności” – wyraźnie jednak sugeruje, że nie będzie to reportaż o ofiarnej pracy strażaków w walce z żywiołem, ale raczej próba metaforycznego uogólnienia. Filmowa parabola.

W podzielonej na 13 odsłon opowieści filmuje Herzog krajobraz po bitwie. Kamera wydobywa ślady po niegdysiejszym życiu. Oto miejsce, w którym rósł las, teraz zamienione w jezioro ropy. Nagie szkielety zwierząt, spalone samochody, ruiny domów, podziurawione pociskami bunkry, nieczynne urządzenia przemysłowe, zdezelowane obiekty, niedawno jeszcze latające, jakaś smutna resztką po tym, co kiedyś było radarem. Ciężarówka-widma snujące się po drogach. Oglądamy narzędzia z izby tortur. Słuchamy opowieści kobiety, której dziecko oniemiało z przerażenia. Inna chce coś powiedzieć, ale straciła mowę, widząc na własne oczy śmierć najbliższych. Obrazy z „krajiny milczenia i ciemności” – by przywołać tytuł jednego z pierwszych dokumentów Herzoga. Co warto zauważyć: dojmujący i niepowątpiewalny realizm tych po-wojennych obrazów stoi w jaskrawej sprzeczności z przekłamanym, całkowicie aseptycznym i odrealnionym obrazem rzeczywistości tej „dziwnej wojny” znanym nam z telewizyjnych przekazów.

Ze szczególną predylekcją, w której pomieszana jest groza z fascynacją, filmuje Herzog żywioły. Grafitowe połączenie spopielałej ziemi, gęste od czarnego dymu powietrze, strumienie ognia wydobywające się z dogaszanych szybów, wulkaniczna lava, którą tu naśladują rozlewiska pulsującej ropy. Wszystko to filmowane z lotu ptaka, można by rzec: z niezziemskiej perspektywy, oglądane jakby nieludzkim okiem. Czasem obraz puszczony jest na zwolnionych klatkach, co potęguje jeszcze wrażenie. Jego siłę wzmacnia również sugestywne tło muzyczne (Schubert, Wagner, Mahler, Pärt). Niektóre z tych wizyjnych kadrów komentowane są fragmentami Apokalipsy św. Jana.

Części piątej, zatytułowanej *Rezerwat szatana*, towarzyszą końcowe fragmenty rozdziału 16:

„I nastąpiły błyskawice i głośnie, i gromy, i wielkie trzęsienie ziemi, jakiego nie było, odkąd ludzie są na ziemi, trzęsienie ziemi tak wielkie. Miasto wielkie rozpadło się na trzy części i miasta narodów runęły. (...) A wszelka wyspa zniknęła i nie można było znaleźć gór”. (Ap 16, 17-19)

W części siódmej, komentarzem do obrazu ognia wydobywającego się z płonącego szybu są słowa:

„Piąty anioł zatrafił. I widziałem gwiazdę, która z nieba spadła na ziemię, i dano jej klucz od studni przepaści. I otworzyła studnię przepaści, i wydobył się dym z głębi jak dym

z wielkiego pieca, i pociemniało słońce i powietrze od dymu ze studni. (...) I w owe dni szukać będą ludzie śmierci, ale jej nie znajdą, i będą chcieli umrzeć, ale śmierć będzie od nich uciekała". (Ap 9, 1-2, 6)

Nie ma więc wątpliwości, jakie znaczenie filmowanej wizji stara się nadać Herzog. Nawet bez tych cytatów, wprowadzonych tu nazbyt może ostentacyjnie, trudno byłoby o pomyłkę. Scenografia zupełnie jak z biblijnej wizji Końca: czarne od dymu słońce, pokrywające ziemię popioły, ogniste jeziora. I towarzyszące tym znakom: tortury, cierpienie, wszechobecny brak nadziei...

W pierwszym odruchu można by przypisać autorowi naiwność. Co to bowiem za apokalipsa, skoro – jak widzieliśmy – po wojnie ktoś posprzątał, szyby wygaszono i życie, choć z trudem, toczy się jednak dalej, powoli powraca do normy. W dodatku mógł zostać jeszcze nakręcony o tym film. Trudno jednak sądzić, by Herzog naprawdę wierzył, że na pustyniach Kuwejtu rozegrała się ostateczna walka pomiędzy siłami Światła i Ciemności a ich upostaciowaniem byli generał Schwarzkopf i Saddam Hussajn; że właśnie czas się skończył i że gdzieś nieopodal na pustynnej oazie zakwitła Niebieska Jeruzalem. W tej filmowej hermeneutyce znaków czasu chodzi chyba o co innego.

Tekst Apokalipsy służy tu jako narzędzie interpretacji wydarzeń historycznych. Herzog nie jest oczywiście pierwszym, który posługuje się tą matrycą wyobraźniową. Robiono to już przed nim wielokrotnie i, co ciekawe, w podobnych sytuacjach. Dwa przykłady z niedalekiej przeszłości: oto poeci opisujący grozę polskiej rzeczywistości II wojny w porównaniach i obrazach zaczerpniętych wprost z Apokalipsy,<sup>12</sup> zupełnie serio dostrzegający w wydarzeniach, które działy się na ich oczach, widome znamiona czasów ostatecznych; oto Francis Ford Coppola przedstawiający w swoim filmie wojnę wietnamską w duchu spełniającej się apokalipsy, którego już sam tytuł *Czas Apokalipsy* (w oryginale jeszcze mocniej: *Apocalypse Now*), wyraźnie steruje wrażliwością odbiorców i podpowiada, czy wręcz: narzuca, klucz interpretacyjny do rozumienia pokazanego obrazu wojny.<sup>13</sup>

Jest tak, jak gdyby niemożliwe przyciągało niemożliwe: jak gdyby po to, by opisać naturę świata niemożliwego, choć przecież całkiem realnego, świata, który „wypadł z formy”, trzeba było koniecznie sięgnąć do „niemożliwego” języka prorockiej wizji, bo tylko taki język jest w stanie temu zadaniu sprostać.

I ta powtarzająca się ze stałą regularnością okoliczność powinna przynajmniej zastanawiać. Powstaje więc pytanie: czy nakładanie obrazów apokaliptycznych na rzeczywistość empiryczną jest zaledwie artystycznym chwytem, a więc decyzją mieszczącą co najwyżej w granicach estetyki, czy może inercją wyobraźni, która nie umie uciec od zapadających głęboko w pamięć (tak kulturową, jak i jednostkową) wyobrażeń albo zwyczajną modą (tak właśnie postrzegał Miłosz sporą część poezji okupacyjnej, pisząc przekornie w roku 1944 swoją *Piosenkę o końcu świata*<sup>14</sup>), czy też za skłonnością do myślenia o wojnie w terminach apokaliptycznych, dyspozycją, jak się wydaje, powszechną i trwałą, nie kryje się jakaś prawda o historii i naszej w niej egzystencji. Czy zatem, przywołany *in extenso* w *Lekcjach ciemności* tekst Apokalipsy jest zaledwie retorycznym ornamentem, przypadkowym komentarzem, bez którego film i tak by się tłumaczył, czy też

pełni on rolę poznawczą: wydobywa i nazywa pewne warstwy portretowanej rzeczywistości inaczej niewidoczne?

Odpowiedzi Herzoga nie znamy, domniemania na temat jego intencji muszą, z natury rzeczy, pozostać wątpliwe. Wykorzystując jednak hermeneutyczną regułę przekraczania intencji przez sens „tekstu”, można pokusić się o pewną hipotezę. Jedną z możliwych wykładni byłaby więc następująca. Apokalipsa św. Jana to nie jest scenariusz przyszłych wydarzeń historycznych, tego, co wydarzy się w trudnej do przewidzenia i wyobrażenia przyszłości. Apokalipsa jest opowieścią o świecie, w którym teraz mieszkamy, w którym mieszkaliśmy i mieszkając będziemy. Widziana w tej perspektywie wojna, każda wojna, okazuje się czymś daleko głębszym, niż sugeruje to sławna formuła Clausewitza; wojna rozumiana jest tu nie tylko i nie przede wszystkim jako wydarzenie natury militarnej i politycznej, ale jako sytuacja, w której z wyjątkową intensywnością dochodzi do fundamentalnego pogwałcenia porządku powinności, elementarnego zanegowania sensu, wyzwolenia sił zła. Wojna jest szkłem powiększającym, które wydobywa na jaw potencje, które tkwią immanentnie w „normalnej”, zwyczajnej, codziennej rzeczywistości. Jest taką sytuacją, w której proroctwo Janowe aktualizuje się w empirycznej historii. Spod obrazów wielogłowych bestii i spadających z nieba krwawych deszczów przebija myśl o trwałej obecności zła w świecie, o tym, że mimo wszystkich naszych wysiłków „świat w złem leży” (1J 5,19) i że jest to stan nieuleczalny. Porządek społeczny, jak i nasza egzystencja to kruche konstrukcje ustawicznie zagrożone rozpadem. Apokalipsa wciąż i na nowo spełnia się w historii. Ten scenariusz na trwałe wpisany jest w struktury naszej rzeczywistości.

Toteż dokument Herzoga nie jest w żadnym razie utworem terapeutycznym, jakąś przestrogą (tacy naiwni to już nie jesteśmy), ale raczej trzeźwym świadectwem ontologicznej ułomności tego świata. Opowiada o rzeczywistości eschatologicznej o tyle, o ile w przymiotniku *eschatos* będziemy akcentować znaczenia takie jak „krajcowy”, „graniczny” i odnosić je do ekstremalnych wymiarów ludzkiego doświadczenia. W naturze tego typu doświadczeń leży to, że ludzkie spotyka się tu z nieludzkim, czas historyczny jakby sam siebie przekracza, wskazując na inną, już nie mieszczącą się w porządku czasowym rzeczywistość. Klucz apokaliptyczny miał ten stan rzeczy wydobyć na światło dzienne, „odsłonić”, „ujawnić”, „objawić”. Czy nie do takich właśnie znaczeń odwołuje grecki czasownik *apokalyptein*?

#### 4. Chronos i kairos

Esej Krzysztofa Michalskiego ukazał się najpierw w formie osobnego artykułu; nieco później został dołączony jako aneks do powtórnej edycji jego książki *Heidegger i filozofia współczesna*,<sup>15</sup> co, jak zobaczymy, nie jest okolicznością bez znaczenia. Punkt wyjścia tych rozważań może wydać się dość osobliwy w zestawieniu z tematem głównym, jakim jest próba odczytania przesłania Apokalipsy św. Jana. Jest to pytanie o sposób istnienia nauki w świecie nowożytnym. Autora interesuje nie to, czy rezultaty badań naukowych przynoszą pozytywne czy negatywne skutki dla współczesnego życia, ale o to, czy w samym fakcie uprawiania nauki, w przeniknięciu życia codziennego przez myślenie naukowe nie da się dostrzec jakiejś ważnej odpowiedzi na pytania o sprawę ostateczną. Pretekstem

do tych uwag stała się przenikliwa sentencja Nietzschego, wedle którego nauka jest przebraniem moralności.

Wyróżnia Michalski dwie radykalnie rozbieżne możliwości interpretacji Apokalipsy. Wedle pierwszej, bodaj najbardziej powszechnej, dotyczy ona wydarzeń z bliżej nieodgadnionej przyszłości. Jest opowieścią o potężnej katastrofie, końcu znanego nam świata, po którym nastąpi Sąd Ostateczny. W tym scenariuszu jest jednak moment pewności: mimo że samo zakończenie jest niepewne, mimo że nie wiem, jak i kiedy nastąpi, wiem przynajmniej to, że nastąpi w jakimś niezidentyfikowanym bliżej „kiedys” i że ta sytuacja dotyczy w tym samym stopniu mnie, jak i wszystkich innych. Mam więc czas, by się do tego traumatycznego zdarzenia przygotować i nie obawiać się przesadnie, o ile przygotowania wypadły dobrze. Druga możliwość wydaje się daleko bardziej dramatyczna. Wyrażenie z Ap 1,3 „czas jest bliski”, nie oznaczałoby już jakiegos niezwykłego zdarzenia z nieokreślonej przyszłości, jakiegos wyróżnionego momentu czasu, ale odnosiłoby się do każdego momentu czasu z osobna, co oznacza, „że każda chwila kryje w sobie możliwość końca, granicy, kresu, zamknięcia świata, jaki jest – i nowego początku, wyjścia poza granice tego, co zastane, możliwość świata radykalnie nowego”.<sup>16</sup> Jeśli zaś tak, to Apokalipsa nie jest odłożona na później, ale zdarza się już, teraz, w każdym momencie mojego życia. W tej interpretacji nie odnosi się ona do przyszłego wydarzenia, które z konieczności, dotyczyć będzie wszystkich, ale dotyczy mnie, personalnie i bezpośrednio, tu i teraz. W takim rozumieniu czas Apokalipsy nie da się przesunąć ani odwlec. To czas, w którym właśnie żyję. Pierwsza wykładnia otwiera przed nami nadzieję względnego spokoju i bezpieczeństwa, druga – wytrąca nas z codziennego letargu i nakazuje, by czuć, by – jak w *Starożytnym torcie Apollina* Rilkego – „swoje życie zmienić”, bo w każdym jego momencie decyduje się nasze zbawienie lub potępienie.

I w tym miejscu pojawia się nauka. Odwołując się do Pascala, Nietzschego i Heideggera – trzech najważniejszych filozoficznych punktów odniesienia w tym tekście – kreśli autor mało budującą perspektywę, w której nauka jawi się jako współczesna forma rozrywki, owa pascalska *divertissement*, podobna polowaniu czy grze w piłkę. Jest tak dlatego, że każda z tych działalności, acz w różny sposób (nauka byłaby tu rozrywką wielce wyrafinowaną) wciąga nas w życiowe, doczesne problemy, skutecznie tym samym odciągając od fundamentalnych pytań egzystencjalnych; nie chodzi naturalnie o to, co nauka ma do powiedzenia o świecie, ale o to, co robią naukowcy, o cały zinstytucjonalizowany aparat nowożytnej nauki i codzienną mrówczą pracę jej etatowych funkcjonariuszy. Tak rozumiana nauka, projektując świat uporządkowany, zrozumiwały, w pełni wytłumaczalny, zapewnia – próżno dodawać, że złudne – poczucie stabilności i bezpieczeństwa. Nade wszystko zaś oferuje spokój w kwestii przyszłości. Nauka więc, tak jak widzą ją Nietzsche i Heidegger, to największa iluzja nowożytności, krótko: narzędzie samooszustwa. „Gdy (...) pracując dla pewnej i nieskończonej przyszłości w trybach nowożytnej maszyny naukowej śnicie sen o świecie jako ogrodzie, tracicie z oczu inną postać świata: świat niepokojący – bo świat, którego przyszłość jest stale, z konieczności, pod znakiem zapytania, świat groźny – bo świat, z którego konfliktów nie da się usunąć. Świat, gdzie nie ma czasu na sen – bo w każdej chwili, ciągle, na nowo,

rozstrzyga się sens każdego z nas”.<sup>17</sup> Świat jest ciągle zagrożony wymykaniem się sensu, który pozostaje wciąż *in statu nascendi*, wciąż tworzy się i rozpada na naszych oczach, czyniąc naszą egzystencję nieuleczalnie problematyczną. Nauka rozumiana jako pewien sposób organizacji życia, tęskniąc za ładem i bezpieczeństwem, nieustannie zamazuje to elementarne doświadczenie. Buduje wokół grozy i niepewności życia strefę zapomnienia, dostarcza narzędzia konsolacji. „Nauka – a ściślej biorąc instytucja nauki – przejmuje więc funkcję, którą pełniło kiedyś, dziś już nieprzekonujące apokaliptyczne opowiadanie o kosmicznej katastrofie, jaką sprowadzą kiedyś jeźdźcy, trąby i plagi; funkcję odsunięcia przeznaczenia, pocieszenia i oparcia. Robi to nawet skuteczniej niż jej mitologiczna poprzedniczka: obiecując dominację nad światem, instytucja nauki obiecuje też opanowanie przyszłości, podporządkowanie jej, zapewnienie jej nam. A tym samym odłożenie końca świata, jaki znamy (i początku nowego), *ad calendas Graecas* i korzystanie, póki co, ze świata bez apokaliptycznych obaw”.<sup>18</sup>

Jest we wspomnianej książce Michalskiego krótki rozdział dotyczący źródeł inspiracji heideggerowskiej ontologii. Destruując zachodnią tradycję filozoficzną, zwracał się Heidegger początkowo ku myślicielom, którzy sami sytuowali się na jej obrzeżach. Oni to właśnie – św. Paweł, Luter, Kierkegaard, Dilthey – uporczywie i na różne sposoby tę tradycję nadkuszali. Poszukując odpowiedzi na pytanie, czym jest dziejowość, czym jest pierwotne doświadczenie dziania się bycia i w jakim języku dałoby się je opisać, przywołuje Heidegger w jednym z wykładów słowa św. Pawła o tym, iż „dzień Pański jako złodziej w nocy, tak przyjdzie” (1 Ts 5,2). Ze słów tych wynika jasno, że nie da się obliczyć daty Drugiego Przyjścia, jako że nie jest to wydarzenie z porządku chronologii, ale dzieje się w błysku (gr. *kairos* – błyskawica), okamgnieniu, chwili, należy do porządku „kairologicznego”, stąd też żadnych ludzkich miar nie da się w tym przypadku zastosować.<sup>19</sup> Nadzieja na powrót Chrystusa nadaje szczególną wagę każdej przeżywanej chwili; jest ona otwarciem na to, co nadejdzie niespodziewanie. *Krótką historią Apokalipsy* zdaje się powrotem do tych intuicji i ich rozwinięciem po latach.

Bo czym jest Apokalipsa rozumiana, jak się tu powiada, niemitologicznie? Nie jest zapewne ostatnim „wydarzeniem historycznym”, tak jak Stworzenie nie jest pierwszym w porządku czasu. Tego rodzaju myślenie zakłada bowiem szczególne rozumienie czasu. To, co zmienne, przemijające, znikliwe jest tu pojmowane z punktu widzenia wieczności, bez takiego odniesienia, czas sam w sobie jest zupełnie niezrozumiały. Historia, czas historyczny, dają się pojąć jedynie przez relatywizację do nieczasowej podstawy; wówczas dopiero historia nabiera sensu. Takie myślenie obecne jest w pokaźnej części wielkiej tradycji filozoficznej (Platon, Plotyn). Tu inaczej: warunkiem możliwości rozumienia czasu okazuje się nie jakaś aczasowa, jak powiadały: wieczna, struktura, ale jego najdrobniejszy, niepoliczalny moment. W tej perspektywie czas nie jest „zewnętrznym” wobec życia układem odniesienia, ale sposobem, w jaki „świat przeżywany” wychodzi na jaw. Tym samym wieczność zostaje uczasowiona, czas przeniknięty wiecznością. „Początek i Koniec, Alfa i Omega, Potępienie i Zbawienie byłyby wówczas składnikami każdej chwili z osobna – a nie zewnętrznymi klamrami czasu jako procesu, co kiedyś się zaczyna i kiedyś się kończy”.<sup>20</sup> Apoka-

lipsa zatem to możliwość, która aktualizuje się w każdym momencie mojego życia. Jest więc dokładnie, tak jak chce Miłosz w *Piosence o końcu świata*: żadnych błyskawic, gromów, trąb oraz jak dopowiada Michalski: żadnych popisów hippicznych. Apokalipsa bowiem dzieje się **już**, spełnia się permanentnie w nieefektywnej prozie codzienności. Tak: „Innego końca świata nie będzie”<sup>21</sup>

W związku ze zreferowanym tu pokrótce trybem lektury apokaliptycznego tekstu nasuwa się jednak pewna wątpliwość. Oprócz wspomnianych myślicieli jest, jak sądzę, jeszcze jeden ważny, choć nie wymieniony z nazwiska, intelektualny patron *Krótkiej historii Apokalipsy*: Rudolf Bultmann. Jego idea demitologizacji pobrzmiewa wyraźnie w całym eseju. Dla Michalskiego czytać dzisiaj Apokalipsę, to w znacznym stopniu uprawiać lekcję martwego języka. Wyraźny jest w tekście dystans wobec mitologicznej, czytaj: anachronicznej warstwy Apokalipsy. Trudno, twierdzi autor, trzeba pogodzić się z tym, że opowieści o bestiach, koniach i jeźdźcach są symbolami pozbawionymi niegdysiejszej mocy, nie przemawiają już do nas. W związku z czym współczesna lektura tekstu Apokalipsy, jeśli chce uchodzić za sensowną, winna pozbyć się tego kłopotliwego dziedzictwa, w przeciwnym razie brnąć będziemy w jawne niedorzeczności. Trzeba zatem przełożyć powstałe w innych okolicznościach historycznych i kulturowych wyobrażenia na bliższe nam mentalnie pojęcia. Nie wydaje mi się to jednak ani tak proste, ani całkiem możliwe.<sup>22</sup>

Przy całej finezji wywodu Michalskiego jest coś obezwładniającego w tak szybkiej i łatwej rezygnacji filozofa z całego, tak przecież bogatego, dziedzictwa egzegetycznego odnoszącego się do Apokalipsy, z licznych (czasem – to prawda – dość bałamutnych, czasem – najzupełniej dowolnych<sup>23</sup>) prób uporania się z jej profetycznym szyfrem. Ale czy sama skala i intensywność zjawiska: wciąż ponawianego w dziejach gestu odczytywania Janowego przekazu, od alegorezy pierwszych tekstów patrystycznych po współczesną hermeneutykę teologiczną<sup>24</sup> oraz interpretacje gematryczne<sup>25</sup> nie jest dowodem na jego trwałą obecność w naszym myśleniu?; czy przytoczone na początku przykłady – niechby nawet uznać je za naiwne i karykaturalne<sup>26</sup> – nie świadczą jednak o żywotności symbolicznej mocy tekstu Apokalipsy? Czy rzeczywiście, po to aby dotrzeć do semantyki głębokiej i jej metafizycznego rdzenia, trzeba koniecznie pozbyć się warstwy symbolicznej, traktowanej tu jako zbędny balast? Rozumowanie Michalskiego jest konsekwentne wobec przyjętego założenia, tyle tylko, że samo to założenie nie jest poddane jakiegokolwiek procedurze weryfikacyjnej; ma moc heurystycznego dekretu. Lektura demitologizująca ma swoje racje (i przynosi, jak widzieliśmy, wymierne efekty), ale nie jest tak, by obywało się to całkowicie bez pewnych strat własnych.

## 5. Co należy zrobić przed końcem?

Przy wszystkich, widocznych „gołym okiem” różnicach, obydwie zaprezentowane tu świeckie (w znaczeniu: nie będące dziełem teologów) interpretacje Apokalipsy spotykają się w jednym: obydwie mianowicie, choć przy użyciu innych środków, optują za jakąś wersją religijnie rozumianej eschatologii realizującej się w czasie.

W wyprowadzonym z filmu Herzoga pojmowaniu wydarzeń historycznych, niewątpliwie zakłada się odnośnienie hi-

storii świeckiej do historii świętej, jako że dopiero w perspektywie tej ostatniej empiryczna rzeczywistość staje się zrozumiała; wyraźnie przy tym widać, że *eschaton* nie oznacza (a w każdym razie nie musi oznaczać) w tym wypadku jakiegoś wielkiego katastroficznego wydarzenia, które ostatecznie kończyłoby trwanie świata. Jest raczej tak, jak gdyby realizował się on wszędzie tam, gdzie dochodzi do radykalnego załamania się porządku powinności, wszędzie tam, gdzie ma miejsce eskalacja zła i cierpienia. O wojnie jako zwiastunie końca pisał Mikołaj Bierdiajew w głębokim i, co może zaskakiwać, niezwykle zdystansowanym jak na czas powstania (początek II wojny) tekście: „Historia zawsze była *par excellence* wojną, zapełniona jest wojnami. Istniały jedynie dość krótkie okresy pokoju, względnej równowagi, którą łatwo było naruszyć. Historia toczyła się jak na wulkanie i okresowo rozlewała się lawa. Historia powinna się skończyć, ponieważ historia jest wojną. W historii występuje moment eschatologiczny, jakby wewnętrzna apokalipsa historii. Ten eschatologiczny moment jest szczególnie mocno odczuwany podczas katastrof, wojen, rewolucji i kryzysów cywilizacyjnych. Wojna jest więc zjawiskiem historycznym *par excellence*, ale okropności wojny dają ludziom ostre eschatologiczne poczucie zbliżającego się końca. (...) Wojna jest historią *par excellence*, ale zarazem wojna jest zawsze dotknięciem końca historii”<sup>27</sup>. Nie jest więc tak, by wojna, niechby najbardziej krwawa, wieszczęła nieodwołalny koniec świata (Bierdiajew przywołuje słowa Mt 24,6), ale w jakimś sensie usprawiedliwione jest myśleć o niej w kategoriach apokaliptycznych. Wojna jest sygnałem, że historię można rozumieć jako permanentny kryzys, jako serię wciąż powtarzających się przesileń, jako koniec nieustannie rodzący z siebie początek. Akcent padałby tu nade wszystko jednak na demoniczny wymiar rzeczywistości empirycznej, tak spektakularnie obecny w Apokalipsie.

O ile w tej wykładni przeważałby ton pesymistyczny, tradycyjnie zresztą i najczęściej bodaj łączony z Apokalipsą (jak gdyby zarysowana w niej rzeczywistość świata przemienionego nie mogła przebić się przez sugestywne wizje rozmaitych okropności), ton, który może nawet ociera się o fatalizm, o tyle w drugiej interpretacji, nie mniej przecież dramatycznej, nacisk położony jest co najwyżej na możliwość, potencjalność spełnienia się czarnego scenariusza. Akcentowany jest natomiast bardzo wyraźnie wymiar jednostkowej wolności. W tym przypadku Apokalipsa nie jest rzeczywistością, która przychodzi do nas z zewnątrz, czymś, co nas zaskakuje i na co nie mamy wpływu. Przeciwnie: to każdy z nas, na własną rękę, tworzy rzeczywistość eschatologiczną. Jakże bliskie jest to innej intuicji Bierdiajewa: „Koniec świata i historii jest procesem Bogocześnym i zakłada aktywność oraz twórczość człowieka. Koniec nie jest oczekiwany, lecz przygotowywany. Nie należy rozumieć końca świata jedynie jako immanentnej kary i zniszczenia. Koniec jest także zadaniem dla człowieka, jest zadaniem przemienienia świata”. I dalej: „Każdy autentycznie twórczy akt jest nastaniem końca świata, jest przejściem do królestwa wolności, wyjściem z ograniczoności świata”<sup>28</sup>.

W obydwu interpretacjach, choć w każdej inaczej, dochodzi do głosu taka perspektywa rozumienia czasu, która pozwala wyjść poza wykładnię czysto linearną i dostrzegać w nim gęsty splot sprzeczności. Widać wyraźnie, że spojrze-

nie apokaliptyczne przemiana czas w paradoks. W metahistorycznym wymiarze Apokalipsy czasu są zawsze pierwsze i zawsze ostatnie. Zawsze zawierają w sobie, jako immanentną możliwość, ciemność końca i blask początku.

W tych rozważaniach o Końcu, czas na końcowy midrasz.

Dwa przedstawione tu świadectwa wydają mi się niezwykle wzbogacające również i dlatego, że proponowana w nich lektura tekstu Apokalipsy jest niezależna od zaczynającego się roku 2000 i doraźnych dywagacji z tym faktem związanych. Z tego, że mnich Dionizy Mały pomylił się kiedyś w swoich obliczeniach – co tak bardzo poruszyło Stephena Jay Goulda, że aż napisał o tym demistyfikacyjną książkę<sup>29</sup> – wynikają tylko kwestie związane z umownością chronologii historycznej; z tego, że pierwszy dzień przyszłego roku przyniesie nam zapewne spodziewaną niemoc, nie wynika zgoła nic poza wątpliwą satysfakcją z tej samosprawdzającej się przepowiedni. W żaden jednak sposób okoliczności te nie likwidują aktualności sporu o to, co tekst prorocтва z Patmos

znaczy i jak znaczy; nie usuwają z pola widzenia pytań o apokaliptyczną wizję końca wszystkich rzeczy. Nie chodzi, rzecz jasna, o to, że ktoś kiedyś wyczerpująco na nie odpowie i że wreszcie będziemy mieli z tym spokój. Upierałbym się jednak, że podtrzymywanie pytań tego rodzaju jest dla żywotności kultury istotne. Zarówno bowiem pierwsi anachoreci chrześcijańscy jak i wielu późniejszych ascetów i kontemplatyków, twierdziło zgodnie, że nic tak dobrze nie nastraja do życia jak uważny namysł nad sensem spraw ostatecznych. Chyba że uznamy, iż cała ta kwestia religijnie myślanego „końca świata” jest już mocno przedawniona. Wówczas jednak trzeba się liczyć z tym, że jedyny trwały kontakt z eschatologią zapewnić nam już będzie mogła tylko codzienna lektura opakowań produktów spożywczych, na których anonimowy nadawca przypomina nam uprzejmie, acz stanowczo, że: „należy spożyć przed końcem”. Ale myśl to poznawczo jałowa. O tym, że należy spożyć przed końcem, wiedzieliśmy już przecież skądinąd.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> Podaję za: „Życie”, \*\*\* marzec 1999
- <sup>2</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 182
- <sup>3</sup> Eco wręcz twierdzi, że współczesna myśl o końcu czasów jest bardziej obsesją świata laickiego niż chrześcijańskiego, U. Eco, C. M. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998, s. 16
- <sup>4</sup> Liczne przykłady egzegetyczne podaje A. Wierciński, 666: *liczba imienia Bestii*, „Nomos” nr 10:1995, s. 5–29
- <sup>5</sup> Na ten bulwersujący (oczywiście jego zdaniem) fakt zwraca uwagę G. Bodson w popularnej książce *Les Secrets de l'Apocalypse*, cyt. za: Ch. Makarian, *La verite sur l'Apocalypse*, „L'Express”, 5–11 sierpnia 1999, s. 38
- <sup>6</sup> Znamienna jest w tym względzie uwaga Gustawa Herlinga-Grudzińskiego o genezie jego opowiadania *Pożar w Kaplicy Sykstyńskiej A.D.1998*: „Pytasz, jaki był impuls do napisania tego opowiadania? Otóż wchodząc kiedyś do Kaplicy Sykstyńskiej zauważyłem coś, co mnie bardzo poruszyło, a mianowicie niechętny stosunek młodych ludzi do religijnych znaczeń 'Sądu Ostatecznego' Michała Anioła. Byłem świadkiem śmiechów, ironicznych uwag, żartów, nieprzyjemnych komentarzy dotyczących nagości i tak dalej. Jednym słowem drwin z tego, co namalował Michał Anioł, z tego, co nie tylko jest wielkim arcydziełem sztuki, ale co jest przede wszystkim jakąś sumą wiary – bo 'Sąd Ostateczny' jest przecież artystycznym ukoronowaniem chrześcijaństwa”, G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Dragonei*, Warszawa 1997, s. 227
- <sup>7</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 225
- <sup>8</sup> *Ibidem*
- <sup>9</sup> *Ibidem*, s. 414
- <sup>10</sup> *Ibidem*, s. 252; Enzo Paci w swojej interpretacji *Idioty* niezwykle trafnie zwraca uwagę na podobieństwo przeżycia intensywności chwili Myszkina do tego, co o dialektyce chwili i wieczności pisał Kierkegaard, E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył S. Kasprzyński, Warszawa 1980, s. 253
- <sup>11</sup> W. Szyborska, *Koniec i początek*, Poznań 1993, s. 10
- <sup>12</sup> Motywy apokaliptyczne w twórczości poetów okupacyjnych analizuje wnikliwie Paweł Rodak w artykule *Apokalipsa. Wyobrażenia pokolenia wojennego*, „Twórczość”, nr 1:1998, s. 43–65
- <sup>13</sup> W takim duchu interpretuje film Coppola np. Krzysztof Stanisławski, inkrustując swój tekst licznymi odwołaniami do Apokalipsy, *Podróż w mroki duszy*, w: *Sztuka na wysokości oczu. Film i antropologia*, red. Z. Benedyktowicz, D. Palczewska, T. Rutkowska, Warszawa b.d., s. 265–275
- <sup>14</sup> Por. uwagi Aleksandra Fiuta o eschatologii w poezji Miłosza w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, Kraków 1985, s. 174–188
- <sup>15</sup> Pierwodruk eseju Michalskiego w: „Gazeta Wyborcza”, 8–9 sierpnia 1998, s. 18–20; przedruk w: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 267–283
- <sup>16</sup> Michalski, *op. cit.*, s. 270
- <sup>17</sup> *op. cit.*, s. 278,
- <sup>18</sup> *op. cit.*, s. 282
- <sup>19</sup> *op. cit.*, s. 53–55; por. charakterystykę pojęcia *kairos* w: X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1986,

- s. 207; analizę kategorii chwili przeprowadza Kierkegaard w rozprawie *Pojęcie lęku*, przełożyła i posłowiem opatrzyła A. Djakowska, Warszawa 1996, s. 102–108; adaptację kierkegaardowskiej koncepcji chwili do charakterystyki *kairos* znaleźć można u teologa protestanckiego Paula Tillicha: „*Kairos* zawiera ingerencję wieczności w chronologię czasu, zawiera w sobie element konieczności wyboru i losu, dający znać o sobie w historycznej chwili, ale zawiera też świadomość tego, że żaden stan wieczności nie może istnieć w czasie, że to, co wieczne, z istoty swej wprawdzie daje znać (*ist das Hereinbrechende*) o sobie w czasie, ale nigdy nie może być w nim zafiksowane”, P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1963, t.VI, cyt. za: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 124
- <sup>20</sup> K. Michalski, *Rok 2000*, „Tygodnik Powszechny” nr 33:1998; tekst ten, idealnie współbrzmiający z wywodami z *Krótkiej historii Apokalipsy*, był pomyślany jako wprowadzenie do „Rozmów w Castel Gandolfo”, VIII międzynarodowego kolokwium organizowanego przez wiedeński Instytut Nauk o Człowieku w dniach 17–18 sierpnia 1998
- <sup>21</sup> Jak bliska jest Michalskiemu wyłożona w wierszu Miłosza wizja „pełni czasu”, może świadczyć umieszczenie tego utworu w zakończeniu książki o filozofii Husserla, K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 216
- <sup>22</sup> Na podstawowe trudności związane z bultmannowską ideą demitologizacji Nowego Testamentu zwracał uwagę Leszek Kołakowski w eseju *Iluzje demitologizacji*, w: *idem*, *Cywilizacja na tawie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 215–236
- <sup>23</sup> Mikołaj Bierdajew stwierdza dobitnie: „Istnieje specjalistyczna literatura dotycząca egzegezy Apokalipsy, ale stojąca na dość niskim poziomie. Zwycię literatura ta w dowolny sposób tłumaczy symbolikę Apokalipsy i ma obskurantki charakter”; M. Bierdajew, *Głoszę wolność*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 260
- <sup>24</sup> Zob. np. niezwykle odkrywczą, sofistyczną interpretacją księgi Apokalipsy pióra wybitnego teologa prawosławnego Sergiusza Bułhako-wa, o której wspomina Jerzy Nowosielski; J. Nowosielski, *Od współczesności do ikony*, „Opcje” nr 4(23):1998, s. 81
- <sup>25</sup> Przykładem wspomniany artykuł Wiercińskiego, przy całej świadomości interpretacyjnego ryzyka jakie przy tego rodzaju odczytaniach powstaje; w ogóle na dużą uwagę zasługują poszukiwania niejawnych, ezoterycznych sensów tekstów nowotestamentowych przy zastosowaniu procedury tzw. retrowersji (przekładu tekstu greckiego na hipotetyczny pierwowzór hebrajski), por. znakomity tekst Ireneusza Kani, *Nowy Testament a Kabala. Kilka uwag w kwestii pierwotnego języka Ewangelii*, „Znak” nr 430 (3):1991, s. 62–70
- <sup>26</sup> Wierciński wspomina np. o wielce intrygującym fakcie nadania komputerowi Euronet Wspólnoty Europejskiej (Bruksela) figlarnej nazwy „Bestia”: „Czy nazwa 'Bestia' (...) dla brukselskiego komputera jest tylko 'kaczką dziennikarską', czy też faktem, tego nie wiem. Jeśli to fakt, to można rzecz uznać za *practical joke* kogoś z obsługi, czy nadzoru. Jakby nie było, widać, jak silny jest nacisk symboli APK na mentalność nawet ludzi współczesnych”, Wierciński, *op. cit.*, s. 26–27
- <sup>27</sup> Bierdajew, *op. cit.*, s. 258
- <sup>28</sup> *Ibidem*, s. 264 i 266
- <sup>29</sup> S. J. Gould, *Pytania o millenium. Ścisłe umowne zasady odliczania*. *Przewodnik racjonalisty*, przeł. D. Kozińska, Warszawa 1998