

Łukasz Kołoczek

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

## Mesjańska maszyna – szkic teorii mesjanizmu

### Problem

Pretekstem do napisania tego eseju stała się książka Pawła Rojka<sup>1</sup> poświęcona mesjanizmowi polskiemu. Nie będę jednak podejmował bezpośredniej polemiki z tezami tej książki, zaniepokoiła mnie jednak pospieszna definicja mesjanizmu, jaka się tam pojawia<sup>2</sup>. Niezależnie

Łukasz Kołoczek – doktor filozofii. Zajmuje się współczesnymi teoriami kultury oraz późną myślą Heideggera. Opublikował dwie książki *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”* (Kraków 2013) oraz *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* (Kraków 2016).

<sup>1</sup> P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016. Niniejszy tekst powstał w wyniku skojarzenia ze sobą tekstów Rojka (także *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012 nr 28, s. 20–49) z książką Gershoma Scholema *O podstawowych pojęciach judaizmu* (przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015, w szczególności chodzi o rozdział ostatni, pt. *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, s. 169–236). Opiera się również na moich wcześniejszych zainteresowaniach figurą mesjasza, zapisanych m.in. w: *Figura mesjasza. Próba rekonstrukcji pojęcia* („Kwartalnik Filozoficzny” 41 [2013], s. 55–80).

<sup>2</sup> „Po pierwsze, mesjanizm głosi konieczność radykalnej przemiany świata w duchu chrześcijańskim, po drugie – uznaje istnienie misji dziejowych narodów i – po trzecie – przyjmuje wartość cierpienia zbiorowego. Te trzy idee będą nazywał krótko (i prowizorycznie) millenaryzmem, misjonizmem i pasjonizmem” (P. Rojek, *Liturgia dziejów*, dz. cyt., s. 30). Rojek powołuje się na dwie syntetyzujące (choć nie teoretyczne) prace na temat mesjanizmu: Józefa Ujejskiego (J. Ujejski, *Romantycy*, Warszawa 1963) i Andrzeja Walickiego (A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 oraz A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006). Zob. „[...] analizy Ujejskiego prowadzą do wniosku, że polski mesjanizm, podobnie jak mesjanizm żydowski, składał się z trzech fundamentalnych idei: realizacji stanu szczęśliwości, szczególnej roli pewnych podmiotów w tym dziele i konieczności cierpienia dla realizacji tego stanu. Jest to – jak sądzę – bardzo trafna charakterystyka. Te trzy elementy łączą się ze sobą logicznie, faktycznie można je odnaleźć w tekstach

od tego, czy słuszna w dziedzinie swego obowiązywania (polski romantyzm) czy nie, właśnie ta dziedzina wydała mi się niezwykle wąska. Mesjanizm jest bowiem obszernym kompleksem idei religijnych, utopii społecznych, projektów politycznych, ich realizacji i reakcji na nie, niemal niewyczerpanym rezerwuarem rozmaitych emocji, poczynawszy od doznawanego na wielu poziomach ucisku poprzez nadzieje aż po religijną ekstazę. Mesjanizm stanowi terytorium tak szerokie, że nawet próba historycznej prezentacji byłaby przedsięwzięciem niezwykle rozbudowanym. Mesjanizmu nie można ograniczyć ani do jednego narodu, ani do jednej religii, ani do jakiejś epoki w dziejach. Rojek tymczasem ogranicza mesjanizm do polskiego romantycznego projektu, w zasadzie tylko Mickiewicza (z ekskursami ku innym romantykom), oraz do kontynuacji tego pomysłu u Jana Pawła II. Ten partykularyzm w podejściu do mesjanizmu dał mi do myślenia, a w szczególności rzucający się od razu w oczy fakt, że brak osadzenia tej idei w szerszym kontekście nie pozwala uchwycić istotnych związków zachodzących w ramach mesjańskiego kompleksu. Zdałem sobie jednak sprawę, że to osadzenie książki Rojka w pewnej lokalnej realizacji mesjanizmu nie jest w żadnym wypadku „grzechem” tej tylko książki, lecz że jest ono istotnym skutkiem mesjanizmu. Na podobny zarzut naraża się każdy niemal pomysł realizacji idei mesjańskiej. Doszedłem w związku z tym do przekonania, że potrzebna jest „teoria” mesjanizmu, która próbowałaby uchwycić istotne związki, jakie pojawiają się wraz z jakimkolwiek myśleniem podług figury mesjasza. W eseju tym chciałbym zaproponować zarys takiej „teorii”. Teoria mesjanizmu miałaby za cel uchwycenie najważniejszych rysów mesjanizmu, a więc elementów, z którymi mamy do czynienia zawsze, gdy pojawia się mesjanizm. To ambitne zamierzenie chciałbym wszakże złągodzić – proponuję tu jedynie zarys, nie dążąc do kompletności teorii.

mesjanistów, a na dodatek – jak spróbuję pokazać dalej – można je zintegrować na gruncie teologicznym” (P. Rojek, *Liturgia dziejów*, dz. cyt., s. 34n) oraz: „Walicki w swoich badaniach zwracał uwagę przede wszystkim na pierwszy z tych wyróżnionych elementów: dążenie do zbudowania Królestwa Bożego na ziemi” (P. Rojek, *Liturgia dziejów*, dz. cyt., s. 35).

## Jaka teoria?

Mój pomysł polega na tym, aby pomyśleć mesjanizm nie jako pojęcie, nurt myślowy, tradycję myślenia, nie jako pewien statyczny układ idei, ale jako w szczególny sposób rozumianą maszynę, to znaczy „dynamiczną strukturę” – jeśli tak można powiedzieć – która zachowuje wprawdzie pewne powiązania, pewien formalny kościec, ale przy każdej realizacji poszczególne abstrakcyjnie zrazu określone schematy przybierają konkretne, każdorazowo odmienne postaci. Historycznie zrealizowane postaci mesjanizmu tworzą struktury, które wszelako nie muszą być izomorficzne. Powstają one jednak w wyniku działania jednej maszyny. Te konkretne postaci mesjanizmu będę nazywał produkcjami maszyny. Będę mówił również o pracy maszyny mesjańskiej w rozmaitych trybach (na różnych biegach), poprzez którą w konkretnych produkcjach zaakcentowane zostają jedne elementy w przeciwieństwie do innych, tych, które w realizacji mesjanizmu pojawić się powinny, ale akurat w tym trybie działania maszyny, przyjmują postać mocno zredukowaną.

Mówiąc o mesjanizmie jako maszynie, wzoruję się na maszynie antropologicznej, którą opisał Giorgio Agamben w książce pt. *Otwarte. Człowiek i zwierzę*<sup>3</sup>. Maszyna antropologiczna produkuje każdorazowo jakieś rozumienie człowieka, ale wraz z tym również jakieś rozumienie zwierzęcia (dodałbym: również pewne rozumienie boga<sup>4</sup>). Maszyna antropologiczna wytwarza granicę między człowiekiem i zwierzęciem (dodałbym: również między człowiekiem i bogiem, między bogiem i zwierzęciem). Granica ta jest czymś, co należy do maszyny, ale jej historyczne realizacje zmieniają się w czasie, przebiegającą raz w tym miejscu,

<sup>3</sup> G. Agamben, *Laperto. Uomo e l'animale*, Torino 2002, korzystam z przekładu na niemiecki: *Das Offene. Der mensch und das Tier*, przeł. D. Giuriato, Frankfurt am Main 2003. Fragmenty tej książeczki zostały przełożone na język polski i znaleźć je można w: G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 15, s. 124–138. Zob. Ł. Kołoczek, *Czy maszyny mogą umierać?*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1: *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2014, s. 122–137.

<sup>4</sup> Zgodnie z sentencją Heideggera zapisaną w *Przyczynkach do filozofii*: „«Człowiek» i «bóg» są bezdziejowymi łupinami werbalnymi, gdy nie dochodzi w nich do głosu prawda Bycia” (M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 436).

raz gdzie indziej, zawsze jednak rozgraniczającą i łączącą ten kompleks człowiek–zwierzę(–bóg). Nie ma pojęcia człowieka bez pojęcia zwierzęcia (obu bez pojęcia boga), a wszelkie korekty pojęcia człowieka skutkują korektami w pojęciu zwierzęcia (i boga). Maszyna antropologiczna to matryca za każdym razem wytwarzająca ten związek, chociaż na poziomie maszyny nie zostaje on tak lub inaczej określony. Dopiero w historycznych realizacjach: biblijnym obrazie stworzenia, kartezjańskiej wizji *cogito*, dzisiejszych *animal studies*, otrzymuje konkretną postać. Od innej strony można powiedzieć również: maszyna działa w ten sposób, że transformacja jednego z elementów tego związku (człowieka, zwierzęcia lub ich relacji, dodam: boga i jego związków z człowiekiem lub przyrodą) pociąga za sobą transformacje pozostałych elementów.

Agamben zapożyczył pojęcie maszyny od Gilles'a Deleuze'a. Pojęcie maszyny jest jednym z podstawowych terminów jego filozofii (tworzonej we współpracy z Felixem Guattarim), dlatego jego prezentacja wymagałaby podania zarysu całej tej filozofii. Ponieważ chciałbym zająć się jednak mesjanizmem, prezentacja taka wykracza poza ramy mojego eseju, z drugiej strony skoro sądzę, że mesjanizm trzeba pomyśleć jako maszynę, zatem kilka słów na ten temat wydaje się konieczne, przynajmniej w takim zakresie, w jakim posługuję się tym pojęciem<sup>5</sup>. Zasadniczą intuicją, jaka kryje się za pojęciem maszyny, jest spostrzeżenie, że sama struktura, porządek społeczny, forma czy postać, którą można byłoby realnie zaobserwować, nie może sama wyjaśnić swej genezy. Bynajmniej jednak nie chodzi tu o porządek chronologiczny, ale genezę transcendentálną, a więc o warunki możliwości zaistnienia pewnej realności. Nie można jednakże powiedzieć, że owe struktury społeczne są wytworem człowieka lub jakiejś nadludzkiej podmiotowości. W tym sensie Deleuze przeciwstawia się Kantowi, choć przecież interesują go „transcendentálne” warunki możliwości struktur społecznych. Warunki te nie leżą jednak po stronie jakkolwiek rozumianego podmiotu. Deleuze nazywa warunki te mianem transcendentalnego pola genezy, i jest to właśnie

<sup>5</sup> Szczegółowe omówienie tego rozumienia maszyny zob. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, zwłaszcza rozdział II.

określenie maszyny. Maszyna w tym sensie nie przypomina maszyn w potocznym znaczeniu, odpowiada raczej procesom wytwarzania się struktur społecznych (a więc zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, politycznych i religijnych itd. – słowem obejmujących całość zjawisk zachodzących w społeczeństwie).

Wydaje mi się, że nawet pobieżny rzut oka na dzieje mesjanizmu budzi podejrzenie, że mamy tu do czynienia z maszyną właśnie w powyższym znaczeniu. Po pierwsze jest czymś oczywistym, że mesjanizm nie jest wytworem pojedynczego człowieka – i to pomimo olbrzymiej zawartości w poszczególnych projektach mesjanistycznych ludzkiej, zabarwionej indywidualistycznie lub środowiskowo fantazji<sup>6</sup>. Jednostka wrasta w pewną tradycję mesjańską, którą może wprowadzić twórczo przetwarzać, nie może jednak opuścić pewnego horyzontu sensu, wyznaczonego właśnie przez mesjanizm. Każda postać mesjanizmu oferuje zatem pewną strukturę, w którą konkretny człowiek już został zanurzony: ta struktura określa jego pozycję wobec innych jej elementów (np. relację jednostka–wspólnota, jednostka–czas (szczególnie przyszłość), jednostka–mesjasz itd.), ale wytwarza ona również horyzont sensu, a więc obszar i reguły, w ramach których można sensownie formułować wypowiedzi, oraz zespół możliwych uczuć i pragnień, które zasadnie można odczuwać.

Opis mesjanizmu nie może być opisem z pozycji jednostki, ale także – po drugie – nie może być opisem strukturalnym. Problem polega na tym, że nie ma jednej postaci mesjanizmu. Jest on czymś, co przepoczwarza się, transformuje, a jednocześnie w różnych obszarach kultury przyjmuje zupełnie odmienne postaci. Mamy zatem do czynienia z grupą struktur, które wcale nie są względem siebie izomorficzne. Praca strukturalistyczna, ani tym bardziej komparatystyczna nie wystarczy, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest mesjanizm jako pewien kompleks przybierający rozmaite realizacje w różnych czasach, w różnych kulturach i różnych religiach. Pytanie o mesjanizm – po trzecie – nie może dotyczyć tej lub tamtej formy (czy też struktury) mesjanizmu,

<sup>6</sup> Zob. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 193.

ani zestawiania, porównywania tej formy z tamtą czy przekładu jednej na drugą; kwestia mesjanizmu dotyczy raczej maszyny – transcendentalnego pola genezy – wytwarzającej poszczególne postaci mesjanizmu. Maszyna mesjanizmu jest zatem tematem mojego eseju.

## Szkic teorii

Rozpocznę od uwagi dość chyba trywialnej, która wszelako umyka naszym dzisiejszym mesjanistom, choć jest oczywista dla religioznawców. Jej sens polega przede wszystkim na tym, aby rozszerzyć pole badawcze poza chrześcijaństwo. Jest to uwaga na temat mesjasza. Może precyzyjniej: figury mesjasza – ponieważ nie tyle chodzi mi o samego Jezusa z Nazaretu, ile raczej o fakt, że Jezus jest mesjaszem. Co oznacza, że w osobie Jezusa z Nazaretu przychodzi mesjasz?

### a) Mesjasz

Paweł Rojek o mesjaszu ma do powiedzenia tylko tyle, że nazwa ta pochodzi z hebrajskiego słowa, które oznacza namaszczenie<sup>7</sup>, a w starożytnym Izraelu namaszczało się na króla, na kapłana i na proroka, zatem mesjasz Jezus to ten, który pełni te trzy funkcje<sup>8</sup>. Dodaje przy tym, że Sobór Watykański II naucza, że każdy ochrzczony włączony jest w te funkcje Chrystusa. To oczywiście prawda, trochę jednak niepełna. Warto przy tym zauważyć, że najkrótszym wyznaniem wiary chrześcijańskiej jest formuła: Jezus jest Chrystusem, a więc, że ten konkretny człowiek Jezus z Nazaretu, syn Marii i Józefa, on właśnie jest mesjaszem, czyli po grecku chrystusem<sup>9</sup>. Dla przeciętnego chrześcijanina w Polsce słowo „Chrystus” oznacza chyba nazwisko Jezusa (nawet mój edytor tekstu poprawia mi słowo „chrystus” na wielką literę, choć nie robi tego ze słowem

<sup>7</sup> hebr. מָשִׁיחַ (מְשִׁיחַ; Mešiah, Meszjah) = gr. Χριστός (Christós) – „namaszczoney”, „pomazaniec”.

<sup>8</sup> P. Rojek, *Liturgia dziejów*, dz. cyt., s. 31.

<sup>9</sup> Zob. Dz 18, 5 i 28; por. 1 J 2, 22.

„mesjasz”<sup>10</sup>). Tymczasem Jezus z Nazaretu owszem został ochrzczony w Jordanie, ale nie ma w przekazach biblijnych wzmianki o tym, że został namaszczoney na którykolwiek z tych urzędów. Chrześcijańska wiara w Jezusa jako Chrystusa nie jest wiarą w to, że pomimo wszystko namaszczenie jednak nastąpiło. Funkcje te przynależą Jezusowi z racji Jego boskiej natury, namaszczenia Duchem Świętym (zob. np. Dz 10, 38). Jezus jako Bóg miałby być źródłem tych funkcji. Jest więc kapłanem, królem i prorokiem, choć nie w porządku historycznym, lecz boskim, i dlatego nie potrzebuje namaszczenia jako obrzędu włączenia w ten urząd czy nadania tej funkcji. Mesjasz wg Nowego Testamentu jest Bogiem, ale sens nazwy „mesjasz” nie oznacza Boga. Innymi słowy, Izraelici czasów międzytestamentalnych oczekiwali na przyjście mesjasza, ale nie wiedzieli, że będzie nim sam Bóg. Aby uwypuklić tę różnicę, można powiedzieć, że wielu przyszło mesjaszy, tylko raz Bóg. Tych wielu chrześcijanie nie nazywają mesjaszami, lecz uzurpatorami, ale czynią tak z pozycji chrześcijańskiej wiary w Jezusa: Mesjasza, o którym wierzą, że jest Bogiem. Żydzi zaś – ci, którzy nie poszli za żadnym z nich – mają dość dobry powód, aby każdego pretendenta uznawać za uzurpatora, nawet Jezusa z Nazaretu. Otóż mimo chrześcijańskiej wiary, że przez zmartwychwstanie została pokonana śmierć, w rzeczywistości nie zniknęła ona z naszego życia. Żaden uzurpator do tytułu mesjańskiego nie przyniósł wyzwolenia z ucisku. Opowiada o tym Gershom Scholem, który twierdzi, że każdy bez wyjątku ruch głoszący, że mesjasz przyszedł, ponosi porażkę na polu historii, potem albo zanika, albo sublimuje się w ruch na płaszczyźnie duchowej<sup>11</sup>. Co oznacza zatem, że Jezus jest Chrystusem?

<sup>10</sup> Nie jest to wyłącznie moje spostrzeżenie, pojawia się również w praktyce duszpasterskiej (jako wyzwanie), zob. np. ks. T. Jaklewicz, *Chrystus znaczy namaszczoney*, „Gość Niedzielny” 2015 nr 17, <http://gosc.pl/doc/2443401.chrystus-znaczy-namaszczoney> (1.02.2018).

<sup>11</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 169n. Spór z tym poglądem podejmuje Jacob Taubes w *Mesjanizm i jego cena*, w: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Warszawa 2013, s. 3–9.

## b) Figura mesjasza

Problem polega na tym, że niezależnie od tego, czy mesjasz, który przychodzi, jest uzurpatorem czy też okazuje się prawdziwym Mesjaszem (dla jego wyznawców), już samo przyście wyznacza pewien horyzont sensu, w ramach którego można mówić o mesjaszu. Dlatego żydowska mądrość w tej materii powinna być dla mesjanistów ważna. Chrześcijanie zatracili – albo w każdym razie przykryli dość głęboką warstwę interpretacji i reinterpretacji – sens samego doświadczenia przyścia mesjasza. Rozpisują go – jak czyni to między innymi Rojek, ale przecież nie czyni tego dowolnie – na millenaryzm (odróżniając go od apokaliptyzmu), misjonizm i pasjonizm, przyjmując jednak skutki (efekty, produkty) przyścia mesjasza za istotę. Jeszcze pół biedy, gdyby taka rekonstrukcja zbierała wszystkie skutki, niestety te ważniejsze w ogóle znikają z pola widzenia.

Mądrość żydowska jest tu istotna dlatego, że gromadzi ona różne doświadczenia przyścia mesjasza. Jest w pewnym sensie poligonem, na którym tę ideę się testuje. Chrześcijaństwo tymczasem uznawszy Jezusa za Chrystusa, nie ma możliwości obserwowania tej idei w różnych realizacjach i z czasem zapoznaje podstawowe treści tego wydarzenia. Z perspektywy ortodoksji nic w tym złego, przeciwnie nawet, wiara w to, że Mesjasz już przyszedł, wyklucza możliwość wypełnienia tej idei inną treścią. A jednak co jakiś czas – co ciekawe: zawsze w warunkach, dla których można znaleźć wspólny mianownik: ucisk tak dojmujący, że aż rodzący nadzieję wybawienia – pojawiają się w chrześcijaństwie tendencje mesjańskie, które niezależnie od samoświadomości owych mesjanistów zawsze jakoś wpisują się w maszynę mesjańską. Oczywiście, większość (wszyscy albo wszyscy za wyjątkiem jednego, albo wszyscy za wyjątkiem skończonej liczby) mesjaszy to uzurpatorzy, nie chodzi mi jednak o formułowanie warunków prawdziwości, to znaczy zasady dowodzenia, czy dany pretendent do godności mesjańskiej jest mesjaszem prawdziwym czy fałszywym. Próbuje raczej wskazać, że uzmiennianie pewnej idei, wypełnianie jej różnymi konkretyzacjami może uświadomić użytkownikom tej idei, co w niej jako takiej jest ważne, co jest dodatkiem



przygodnym, a co domieszką zaprzeczającą tej idei. Mądrości żydowskiej w tej materii nie sposób niczym zastąpić. Wniosek? Myślenie dziś o mesjanizmie w oderwaniu od tej mądrości to – przynajmniej do pewnego stopnia – poruszanie się po omacku<sup>12</sup>.

### c) Przełącznik pierwszy: spełniony/niespełniony

Zacznijmy od tego: chrześcijaństwo (chryścianizm) jest mesjanizmem. Co to znaczy? Nazwa ta wskazuje na to, że podstawową prawdą tej wiary jest uznanie Jezusa za mesjasza. A więc wiara w to, że meszjasz już przyszedł. I co za tym idzie, przekonanie, że egzystencja człowieka toczy się w czasach ostatecznych, w których obietnice Starego Przymierza się wypełniły. Nad sensem tych formuł jeszcze się zatrzymam, na razie chcę zwrócić uwagę tylko na dokonany charakter tej wiary: przyszedł, wypełnił przymierze. Jest to o tyle ważne, że także żydów, którzy oczekują na meszasza, lecz jeszcze nie rozpoznali go w żadnym z uzurpatorów, można nazwać mesjanistami. Dla przejrzystości dalszego wywodu nazwę jeden mesjanizm spełnionym – meszjasz już przyszedł; drugi zaś jeszcze niespełnionym – oczekiwanie na pierwsze przyjsie meszasza (choć to dystynkcja tylko na potrzeby tego rozważania). To rudymentarne rozróżnienie pokazuje, że słowo to ma dwa radykalnie różne znaczenia, co sprawia, że już na tym poziomie może dojść do niejasności: mesjaniści czekają na meszasza czy też już rozpoznali jego przyjsie? No właśnie,

<sup>12</sup> Mądrość żydowska, choć z całą pewnością pierwsza w porządku chronologicznym, nie jest jedynym poligonem. Idea mesjańska pojawia się także w islamie, choć wedle mojej skromnej wiedzy na ten temat dominują w tu wątki polityczne – zob. P. Kłodkowski, *Polityczny mesjanizm w islamie*, „Teologia Polityczna” 2006–2007 nr 4, s. 149–159. Takim poligonem może być także literatura, a niedoścignionym pod tym względem utworem są *Kroniki Diuny* Franka Herberta – zob. A. Szyjewski, *Kiedy Meszjasz wie, że jest Meszjaszem. Koncepcja religii w Diunie Franka Herberta*, [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/01\\_szyjewski\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/01_szyjewski_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017); K. Mech, *Meszjasz Diuny – karykatura Meszasza?* [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/02\\_mech\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/02_mech_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017); R. Lis, *Prorok czasu, bóg przepowiedni. Człowiek wobec trybu czasu przyszłego przepowiedzianego w Kronikach Diuny Franka Herberta*, [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03\\_lis\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03_lis_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017).

nawet pomimo tej poważnej różnicy, oba znaczenia mają jednak coś ze sobą wspólnego. Nawet jeśli mesjasz już przyszedł, dwa tysiące lat temu bądź kiedykolwiek indziej, a zbawienie w naszym doczesnym życiu nie dokonało się w sposób widoczny (bo się nie dokonało! wciąż cierpimy, umieramy, doświadczamy zła), to przecież nadal wyznawcy mesjasza czekają na jego drugie przyjście. Wspólne dla obu – skądinąd odmiennych – znaczeń mesjanizmu jest więc oczekiwanie i nadzieja na rychłe przyjście (pierwsze, drugie lub ponowne). Oczekiwanie i gotowość na przyjście jest istotą mesjanizmu, niezależnie czy spełnione czy nie.

#### **d) Efekt zasadniczy: wytwarzanie oczekiwania**

Z tych pobieżnych i chyba dość trywialnych uwag wynikają pierwsze określenia maszyny mesjańskiej. Zawsze produkuje ona oczekiwanie i gotowość na nadejście. To, co (ten, kto) ma nadejść, jest do pewnego stopnia określone (określony), ale do pewnego stopnia niejasne (niejasny). Wiadomo, ma przyjść mesjasz (po raz pierwszy lub wtóry). Ale to, na czym ma to przyjście polegać, staje się polem działania pobożnej fantazji. Maszyna wobec tego produkuje wizje przyjścia (ponownego przyjścia) mesjasza, wszystkie te teksty i wyobrażenia, interpretacje starych zapowiedzi i aplikacje tych interpretacji do czasów współczesnych, metafory i fantazje. Produkuje jednak coś jeszcze: mianowicie otwartość i gotowość na nadejście tego, co całkowicie nieznane. Gotowość do zaakceptowania, że mesjasz przyjdzie w sposób nieprzewidziany i zaskakujący. Innymi słowy, maszyna produkuje oczekiwanie (jako stan, nastawienie człowieka), oczekiwania (wyobrażenia), gotowość (w znaczeniu przygotowywanie się człowieka, aby w odpowiednim momencie mesjasz zastał go w należyтым stanie) oraz gotowość na to, że mesjasz jednak przyjdzie inaczej, niż się go spodziewamy. Być może istnieją również inne maszyny wytwarzające społeczne oczekiwanie i gotowość na nadejście obiecanego, ale maszyna mesjańska jest szczególnie pod tym względem i niezwykle skuteczna.

### e) Efekt drugi: podział wspólnoty

Zarazem, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że przyście mesjasza ziszcza nadzieje w nim pokładane, a następnie – wobec niespełnienia wszystkich – wytwarza oczekiwanie wtórne i rozbudza kolejne nadzieje, to ujawni się, że mesjasz pełni w maszynie mesjańskiej funkcję zasadniczego przełącznika, uruchamiającego transformację jednych postaci mesjanizmu w inne (w mojej nomenklaturze: uruchamia spełnienie mesjanizmu). W czasach, gdy mesjasz przychodzi, nadzieje się intensyfikują i ziszczają – jest to proces, który nie może nie wywołać skutków w strukturze wspólnoty oczekującej mesjasza. Boska obietnica podlega procesowi weryfikacji. Ponieważ jednak nigdy nie ziszcza się w taki sposób, jak się jej spodziewano, musi wytworzyć się podział. Maszyna mesjańska zawsze – co jest dość zaskakujące i stoi w opozycji z innym trybem działania – produkuje podział na tych, którzy pójdą za mesjaszem, i na tych, którzy uznają go za fałszywego mesjasza. Ci drudzy pozostaną wierni dotychczasowej formie swojej religii, ci pierwsi zaś założą sektę. Maszyna mesjańska wytwarza zatem nowe formy religii, jest w pewnym sensie maszyną do rozmnażania się mesjanizmu. Zapewne istnieją także inne mechanizmy schizmatyczne i „rozrodcze” w obrębie religii, ale mesjanizm w tej materii jest niezawodny.

### f) Efekt trzeci: produkcja przyszłości

Należy jeszcze podkreślić kwestię nadziei, jaką pokłada się w mesjaszu – niezależnie czy tym, który już przyszedł, czy tym, który nadchodzi. Nadzieja zawsze dotyczy zbawienia w znaczeniu wyzwolenia z ucisku, choć za każdym razem przyjmuje ona inne treści (od innego historycznie ucisku, inna wizja wyzwolenia). Jak już powiedziałem, maszyna mesjańska wytwarza społeczną nadzieję i oczekiwanie spełnienia się obietnicy. Oznacza to teraz, że maszyna produkuje szczególnie rodzaj przyszłości, takiej mianowicie, która niesie ze sobą zapowiedź poprawy, polepszenia się losu. Warto z tego zdać sobie sprawę. Zapewne istnieją inne maszyny wytwarzające przyszłość, ale obietnica poprawy jakości życia,

wyswobodzenia się ze złego położenia, życia w idealnym stanie – jest ważnym efektem działania maszyny mesjańskiej. Partykularna nadzieja polskich mesjanistów – np. nadzieja życia w wolnej Polsce (żywiona nawet w III RP!) – jest co do treści inną nadzieją niż nadzieja restauracji Królestwa Dawidowego żywiona przez setki lat przez żydów w diasporze, i inną niż islamska nadzieja zbudowania jednego kalifatu obejmującego wszystkie ziemie i wszystkie ludy, a jednak te postaci nadziei są efektem działania tej samej maszyny. Jeszcze inaczej mówiąc: maszyna mesjańska produkuje wyobrażenia idealnego porządku, stanu zbawienia, a idee te mają moc wyzwalania w ludziach energii do działania, by te utopie przygotowywać, a czasem nawet na drodze rewolucji urzeczywistnić.

#### g) Przelącznik drugi: konserwatywny/rewolucyjny

Oczekiwanie na mesjasza – niezależnie czy na jego pierwsze, czy wtóre przyście – ma inny jeszcze aspekt. Ortodoksyjni i konserwatywnie nastawieni żydzi owszem oczekują na mesjasza, ale ze sceptycyzmem przyjmują wszelkie doniesienia o jego pojawieniu się na ziemi. Dlaczego? Ponieważ jego przyście znosi oczekiwanie na niego. Wypełnienie obietnicy i nadejście oczekiwanego musi powodować transformację tradycyjnej postaci religii. Chrześcijanie mogą mówić coś strukturalnie podobnego, choć odmiennego w treści, mianowicie mogą wierzyć, że powtórne nadejście Chrystusa przyniesie ostateczny koniec tego eonu (doczesności). A więc koniec religii, jaką znamy. Konserwatywna siła w ramach religii powinna więc zasadniczo studzić nadzieje rychłego przyścia mesjasza, a w konsekwencji kontestować wszelkie działania mające jakoby przyspieszać to przyście<sup>13</sup>. Zachowawcza perspektywa będzie sprzeciwiała się takiemu rozumieniu mesjanizmu, które ingerowałoby w doczesny porządek oczekiwania: przyspieszania przyścia poprzez historyczną zmianę instytucji zapewniających odpowiednie oczekiwanie i przygotowywanie – to znaczy zmianę struktury wspólnoty religijnej. Jeśli jednak przeciwnie – ziemia i zamieszkująca ją ludzkość ma się jakoś

<sup>13</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 173.

przygotować na to przyjście, to taki pogląd będzie wzmacniał frakcję reformującą wspólnotę wierzących, czasem być może dążącą do rewolucji społecznej. Różnica polega na rozumieniu sensu oczekiwania: czy ma ono być pasywne (mesjasz i tak przyjdzie, chodzi tylko o to, aby zastał nas wewnątrznie przygotowanych – warunki zewnętrzne, takie jak kondycja i konstytucja wspólnoty, sposób zarządzania nią i ci, którzy podejmują się tego trudu, są odpowiedni, skupiamy się na naszym zbawieniu) czy też aktywnie (mesjasz zlecił nam jakieś zadanie na ziemi, a jego przyjście jest jakoś zależne od naszego wykonania tego zadania – wspólnota, która czyni zło, tolerując grzech, trzymając z bogatymi, a nie biednymi, krępując wolność, przynosząc ucisk jakimś grupom itd., nie jest gotowa na przyjście mesjasza i wymaga reformy)<sup>14</sup>. Scholem pokazuje, że w judaizmie tendencje mesjanistyczne raczej są nieobecne wśród konserwatywnej siły, nasilają się natomiast, gdy do głosu dochodzą siły restauratywne – skupione na przywróceniu pierwotnego stanu, np. odbudowie Świątyni w Jerozolimie – lub siły utopijne – nastawione na tworzenie w przyszłości jakiejś niezastniałej dotychczas jakości.

W związku z tymi kwestiami – czy przyjście mesjasza domaga się aktywności człowieka czy nie, a jeśli tak, to jakiej ono miałoby być natury – otrzymujemy kolejne określenia maszyny mesjańskiej: produkuje ona stanowiska wobec dotychczasowych instytucji religijnych. To, czy mesjasz nadejdzie rychło czy nie, czy trzeba współdziałać z tym przyjściem czy nie, jest wajchą, która może przestawić maszynę z trybu konserwatywnego w tryb rewolucyjny (albo odwrotnie). Mesjasz zatem pełni rolę bezpiecznika/wyzwalacza, który wprawia maszynę w ruch przemiany świata lub ruch ten zatrzymuje.

#### h) Efekt czwarty: przepracowanie ucisku

Jeszcze raz powrócę do oczekiwania. Mesjanizmy oczekują na zbawienie, które jeszcze się nie dokonało (nie dokonało w pełni). W przypadku mesjanizmu spełnionego oczywiście już zaistniało mesjańskie dzieło

<sup>14</sup> Zob. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 194–197.

zbawcze, wyznawcy już wiedzą mniej więcej, na czym ono polega (np. wcielenie Boga, śmierć i zmartwychwstanie; albo zdrada Tory i konwersja na islam – jak w przypadku Sabataja Cwiego), ale samo dzieło musi się jeszcze dopełnić, bo póki co wciąż panuje śmierć, cierpienie i zło. Ale mesjanizmy – spełnione i nie – nierozzerwalnie związane są z tym cierpieniem, śmiercią i złem, w tym mianowicie sensie, że nadzieja mesjańska wzrasta, gdy pogłębia się ucisk. Scholem w odniesieniu do mesjanizmu żydowskiego powiada nawet, że jest on „teorią katastrofy”<sup>15</sup>. Rozumiem to w ten sposób, że mesjanizm zawsze produkuje jakąś strategię obchodzenia się ze złem, cierpieniem i śmiercią: albo wytwarza obietnicę nieśmiertelności i idealnego stanu bez cierpienia i zła tu na ziemi (który nastąpi wraz z nastaniem mesjasza), albo – kiedy te nadzieje zawiodą – transponuje je w inny wymiar, włączając te pozostałości niezbanionego świata w jakąś strategię oczekiwania i przygotowywania się na pełne zbawienie. W tym sensie zawsze w mesjanizmie kwestia cierpienia i śmierci ma ważne, czasem nawet centralne miejsce. Nasilenie cierpienia – jak już wspominałem – intensyfikuje nadzieje na wyzwolenie. Nigdy jednak cierpienie nie jest daremne: mesjanizm zawsze produkuje jakiś jego sens: do Królestwa Bożego wchodzi się przez wielki ucisk. Cierpienie może być wręcz dziełem zbawczym, który członkowie wspólnoty muszą wziąć na siebie albo symbolicznym włączaniem się w cierpienie mesjasza. Pasjonizm – a więc nadawanie wysokiej rangi cierpieniu – jest jednym z produktów mesjanizmu, ale wydaje się, że niekoniecznym: możliwy jest inny efekt, mianowicie traktowanie cierpienia jako skutku grzechu, o tyle tylko koniecznego, o ile domaga się przyjścia mesjasza i zgładzenia grzechu.

### g) Przelącznik trzeci: historyczny/eschatologiczny

Warto jeszcze krótko zastanowić się nad różnicą dzielącą mesjanizmy spełnione od niespełnionego. Oba oczekują, ale pierwszy z wymienionych czeka jako spełniony, drugi oczekuje spełnienia. Co z tego wynika? Mesjanizm spełniony transponuje powtórne przyjście mesjasza

<sup>15</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 182.

w sferę duchową, niezwiązaną bezpośrednio z rzeczywistością doczesną<sup>16</sup>. Często rozróżnia się w tym kontekście dwa wymiary rzeczywistości: historyczny i eschatologiczny. Mesjanizm spełniony będzie raczej skłonny uważać, że w wymiarze historycznym mesjasz już nie przyjdzie po raz drugi, że powtórne przyjście związane jest z wymiarem eschatologicznym. Ale w ramach chrześcijaństwa pojawiają się dość często ruchy, które znoszą rozłączność tych dwóch wymiarów i w jakiś sposób je ze sobą łączą. Scholem wskazuje nawet, że takie ruchy – milenarystyczne – zawsze są „judaizujące”<sup>17</sup>. Zasadniczo ruchy takie nie mieszczą się

<sup>16</sup> To jest teza Scholema wypowiedziana na otwarcie jego rozważań: „Zespół problemów mesjańskich dotyczy materii delikatnej. To przecież w tej dziedzinie zrodził się i nadal istnieje zasadniczy konflikt między judaizmem a chrześcijaństwem. [...] Postawę judaizmu i chrześcijaństwa wobec mesjanizmu określa zupełnie różne pojęcie odkupienia [...]. Judaizm we wszystkich swoich formach i postaciach głosi zawsze takie pojęcie mesjanizmu, które ujmowało go jako proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności – krótko mówiąc, jako zachodzący w świecie widzialnym i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie do pomyślenia. Przeciwstawia się temu ujęcie chrześcijańskie, które widzi w odkupieniu proces w sferze «duchowej», niewidzialnej, rozgrywający się w duszy, w świecie każdego indywidualnego człowieka, i sprawiający tajemną przemianę, której nie musi nic odpowiadać w świecie zewnętrznym” (G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 169n). Odminną wykładnię stosunku mesjanizmu do historii proponuje Walter Benjamin w swoim słynnym *Fragmentie teologiczno-politycznym* (przeł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 2004–2005 nr 2, s. 341–342), twierdząc, że królestwo Boże nie jest celem historii. Jako że celem tym może być tylko szczęście człowieka tu na ziemi, porządek polityczny i religijny są zupełnie odmienne. Benjamin proponuje obraz dwóch wektorów – jeden wskazujący na cel ziemski, drugi na mesjańską moc – o różnych kierunkach, które jednak mogą wzmacniać się nawzajem. Podobną koncepcję przedstawia Giorgio Agamben, wskazując, że czas mesjański jest naddatkiem w każdej chwili *chronosu* – zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje*. *Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

<sup>17</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 197n: „Ten mesjański aktywizm tkwi zresztą w tej osobliwej podwójnej linii wzajemnego oddziaływania na siebie judaizmu i chrześcijaństwa, które ściśle towarzyszy wewnętrznym tendencjom rozwojowym obu tych religii. Polityczny i chiliastyczny mesjanizm poważnych ruchów religijnych chrześcijaństwa jawi się często jako odbicie mesjanizmu w rzeczywistości żydowskiego. Wiadomo, jak energicznie tendencje takie były przez ich ortodoksyjnych przeciwników w katolicyzmie i protestantyzmie piętnowane jako judaizujące herezje, i patrząc na sprawę z czysto fenomenologicznego punktu widzenia, było niewątpliwie w tych zarzutach coś słusznego – jakkolwiek w rzeczywistości historycznej tendencje te wynikają zarazem spontanicznie z prób brania mesjanizmu na serio, z poczucia niedostateczności takiego królestwa Bożego, które miałyby znajdować się nie wśród nas, lecz w nas. Im bardziej mesjanizm chrześcijański [...] występował jako «owa cudowna pewność wyłącznej koncentracji na życiu wewnętrznym», tym silniej powodowane tym poczucie niedosytu musiało kierować ludzką

w katolickiej ortodoksji, chyba że zastosują pewne „sztuczki”, aby jednak uzasadnić konieczność przemieszania się wymiaru eschatologicznego z historycznym, ale zarazem nie ogłosić oczekiwania na przyjsie mesjasza w historii. Można na przykład wyrugować mesjasza z mesjanizmu, zastąpić go „budowaniem Królestwa Bożego na ziemi”, królestwa, które jest w jakiś ekwilibrystyczny sposób różne od Królestwa Bożego, czyli tego nie z tego świata, a jednak z nim tożsame w tym znaczeniu, że jest ideą przemieniania świata. „Królestwo Boże” to coś, co należy do eschatologii, a „budowanie... na ziemi” – do historii<sup>18</sup>. Ruchy milenarystyczne często przejmują dzieło Mesjasza na siebie – albo twierdząc, że każdy członek wspólnoty jest mesjaszem (np. że włączony jest w potrójną funkcję mesjańską), albo że pojawiają się wybitne postaci, bynajmniej nie sam Bóg, lecz obdarzeni nadzwyczajną charyzmą ludzie, którzy zdolni będą powstrzymać niepożądane procesy społeczne czy polityczne i pchnąć je na nowe tory. W mesjanizmach XIX wieku często za taką postać uważany był Napoleon<sup>19</sup>, proroczo zapowiadał się jako mesjasz Mickiewicz pod kryptonimem „Czterdzieści i cztery”. Czyż taką opatrnościową postacią nie był Jan Paweł II? Może także Lech Kaczyński?

Mogłoby się wydawać, że rozróżnienie trybu historycznego i eschatologicznego powieli wcześniejsze rozróżnienie na tryb rewolucyjny i konserwatywny. Zapewne najczęściej tak jest: maszyna mesjańska ustawiona jest w trybie rewolucyjnym i historycznym albo eschatologicznym i konserwatywnym. Niekoniecznie jednak tak musi być.

spojrzenie ku wizji żydowskiej. Przecież ten chiliastyczny i rewolucyjny mesjanizm, jaki widzimy np. u taborytów, anabaptystów czy w radykalnym skrzydle purytanów, czerpie stale inspirację głównie ze Starego Testamentu, a nie ze źródeł chrześcijańskich” (podkreślenie moje, Scholem w tym zdaniu cytuje protestanckiego teologa Karla Bornhausena, *Der Erlöser*, Leipzig 1927, s. 74).

<sup>18</sup> Uwaga ta zainspirowana jest wywodem Pawła Rojka, który dowodzi – powołując się zresztą na Henriego de Lubaca (*Kopuła Świętego Piotra*, przeł. P. Herbach, P. Napiwodzki, „Kronos” 2014 nr 2, s. 227–246) – że mesjanizm Adama Mickiewicza był ortodoksyjny i że katolicka nauka społeczna jest blisko spokrewniona z nauką wieszczą. Według wykładni Rojka kluczowe jest właśnie „budowanie Królestwa Bożego na ziemi”, a więc szczególne zmieszanie historii z eschatologią.

<sup>19</sup> Zob. np. M. Janion, *Mesjanizm i militarizm*, w: *Żebro Mesjasza*, red. M. Janion, M. Rudaś-Grodzka, Warszawa 2009, s. 87–95.



Można wyobrazić sobie maszynę mesjańską ustawioną na tryby historyczny i konserwatywny: ucisk identyfikowany jest z działaniem sił bezbożnych, antychrytusowych, a wyobrażenie wyzwolenia tworzy się wokół ukonstytuowania się państwa bożego na ziemi (tryb historyczny), zarazem jednak rewolucja nie dokonuje się pod wodzą samego mesjasza, lecz kogoś, kto występuje w jego imieniu tylko na potrzeby tej zmiany, aby w spokoju oczekiwać potem na ostateczne przyjście Mesjasza<sup>20</sup>. Mesjanizm może być więc konserwatywną zasadą ingerencji w doczesność.

### i) Przełącznik czwarty: anarchizm/absolutyzm

Należy rozważyć w końcu, co dzieje się, gdy przychodzi mesjasz. Po pierwsze przyjście mesjasza związane jest z obietnicą jego przyjścia. Wiadomo, że mesjasz został obiecany, ma przynieść wyzwolenie z ucisku, jeśli Izraelici będą przestrzegać Prawa Mojżeszowego. Można powiedzieć, że te trzy rzeczywistości: Prawo–Obietnica–Mesjasz są ze sobą ściśle związane. Prawo zawiera obietnicę, mesjasz jest jej wypełnieniem. Rzecz jasna, wyobrażenia Izraela na temat tego, na czym ma polegać wyzwolenie z ucisku i wypełnienie się obietnicy bywały bardzo różne<sup>21</sup>. Mamy tego przykłady w ewangeliach, kiedy Żydzi mówią „a myśmy się spodziewali...”, wiemy o wielu innych uzurpatorach do tytułu mesjańskiego w historii żydów. Był nawet mesjasz, który niczym Mojżesz chciał przeprowadzić swoich wyznawców z Krety przez morze (tym razem Śródziemne) do Ziemi Obiecanej. Być może z faktu, że wszyscy potonęli, można wyciągać wniosek, że był fałszywym mesjaszem, ale

<sup>20</sup> Sądzę, że przykładem takiego działania maszyny mogłaby być rewolucja Chomeiniego w Iranie. Występował on przeciwko Cesarstwu w Iranie w imię Islamskiej Republiki, zarzucając cesarstwu między innymi bezbożność. W swojej retoryce mobilizującej do rewolucji posługiwał się szyicką koncepcją mesjańską, która polega na oczekiwaniu „ukrytego imama”. Zob. P. Kłodkowski, *Polityczny mesjanizm w islamie*, dz. cyt., s.154.

<sup>21</sup> Scholem wskazuje na to, że konstytutywnym momentem mesjanizmu jest utopia, która w judaizmie nie ma związku z realnym doświadczeniem przyjścia mesjasza, przez co w idei tej lokowane są rozmaite fantazje. Zob. G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 193.

można też dziwić się potędze maszyny mesjańskiej, która produkuje taką wiarę, która pozwala ludziom rzucić się w morze<sup>22</sup>.

Wglądem w konstytucję czasów ostatecznych są oczywiście listy Pawła z Tarsu, który jako wykształcony rabin wierzył, że Jezus z Nazaretu był mesjaszem. A więc mesjasz przyszedł, wypełniły się dni, spełniała się obietnica. Co się dzieje, gdy obietnica się wypełnia, gdy prawo, którego sensem jest ta obietnica, ziszcza się na naszych oczach? „Mesjasz jest kresem prawa” (por. Rz 10, 4) powiada Paweł w Liście do Rzymian. Jego listy są odpowiedzią na to właśnie pytanie: jak żyć po tym, gdy wszystko, co miało się stać, już się stało.

Agamben czyta Pawłowy List do Rzymian właśnie w tej perspektywie. Odślania u apostoła wszystkie te momenty, w których mierzy się on z ostatecznością czasu mesjańskiego. Tora wypełniła się, dochodzi do swego kresu, ale nie oznacza to, że odchodzi w zapomnienie, albo zostaje zastąpiona nowym prawem. Paweł używa słowa *katargein* – co można byłoby przełożyć jako „u-nie-czynienie”, to znaczy wprowadzenie w stan nieczynności<sup>23</sup>. Odpowiadałoby to Hegłowskiemu pojęciu

<sup>22</sup> „Jakoż istotnie wystąpił za czasów r.[abiego – Ł.K.] Aszego na Krecie taki marzyciel, który objechawszy w ciągu roku wszystkie gminy żydowskie tej wyspy, zjednał sobie wszędzie stronników. Przyrzekł im, że jak Mojżesz, przeprowi ich pewnego dnia suchą nogą przez morze do ziemi obiecanej; [...]. Uwiódł liczne rzesze zapowiedzią cudów, które miał uczynić. Wielu z tych otumanionych znalazło śmierć w morzu, innych ocalili żeglarze, a fałszywy Mojżesz zniknął bez śladu” – tak relacjonuje to zdarzenie Heinrich Graetz, pierwszy historyk, który przedstawił historię Żydów od czasów biblijnych do XIX wieku. Zob. H. Graetz, *Historja Żydów*, t. 4: *Od powtórnego zburzenia Jerozolimy do epoki Gaonów*, przeł. S. Szeniak, Kraków 1929, s. 180 (reprint KAW, 1990).

<sup>23</sup> G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 115–119. Czasownik *katargeo* pojawia się w NT 27 razy, z czego 26 u Pawła, a raz w Liście do Hebrajczyków – zob. ks. Remigiusz Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 327). Słowo to występuje w różnych znaczeniach i kontekstach (oznacza: „czynić bezużytecznym, beczynnym”, „unieważniać”, „znosić, odsuwać, obracać wniwecz, niweczyć”) i nie zawsze odnosi się do Prawa Starego Testamentu. Agamben jednak korzysta przede wszystkim z tych fragmentów, w których czasownik ten wskazuje na to, co dzieje się z Prawem u jego kresu. Wydaje mi się, że instruktywne użycie tego słowa pojawia się w Rz 7, 2 (Agamben go nie przytacza): „Podobnie też i kobieta zamężna, na mocy Prawa, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc (*katergetai*) prawo męża”. Formuła „κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός” może zostać przełożona – jak robi to wydanie interlinearne – jako „jest uwolniona od prawa męża” (wtedy jednak ginie etymologia słowa *katargeo* – zaniechanie czynu), albo też wedle interpretacji Agambena: kobieta, gdy umrze jej mąż, zostaje unieczynniona,

*Aufhebung* – zniesieniu w znaczeniu „zanegowania”, a zarazem „zachowania na wyższym poziomie”. Zresztą nie bez powodu, ponieważ w przekładzie Lutra słowo *katargein* brzmi właśnie tak: *aufheben*<sup>24</sup>.

Nie jest moją intencją omawianie w tym miejscu Agambenowskiej interpretacji nauki Pawła<sup>25</sup>, chciałbym jednak mocno podkreślić ten moment dopełnienia się dotychczasowego porządku. Przyjście mesjasza wyznacza czas ostateczny, doprowadza do „unieczynnienia”, zniesienia, zawieszenia Prawa, nie wprowadzając na jego miejsce prawa nowego, lecz transsubstancjalizując je w „prawo” miłości. A zatem wskazuje na istotę Prawa i sprowadza je całe do tej istoty. Agamben myśli o tej przemianie jako o „beztreściowej”: nie nakazuje ona człowiekowi zmienić swojego statusu prawnego (np. niewolnika wyzwolić), a zarazem wytworza taki wymiar, w którym zasadnie można powiedzieć: nie ma już Greka, nie ma już Żyda (ani kobiety i mężczyzny – to znaczy zniesiona

to znaczy zniesiona jako żona, przez prawo męża. Dokładnie w ten sposób Agamben czyta fragment z tego samego rozdziału, w którym *katargeo* współgra ze swym przeciwieństwem *energeo*: „Jak długo bowiem wiedliśmy życie cielesne, grzeszne namiętności [pobudzone] przez Prawo działały w naszych członkach (διὰ τοῦ νόμου ἐνργεῖτο), by owoc przynosić w śmierci. Teraz zaś straciło moc nad nami Prawo (κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου), gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery”. Agamben rzezoną frazę przekłada tak: „teraz zaś zostaliśmy unie-czynnieni przez Prawo” (s. 116). W tym i następnym przypisie polski tekst Nowego Testamentu podają za Biblią Tysiąclecia, grecki za *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. ks. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

<sup>24</sup> Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 119. Agamben przytacza zdanie z Rz 3, 31: „Czy przez wiarę obalamy Prawo? (νόμου οὐν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;) Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy”. Przekład Lutra w tym miejscu rzeczywiście używa czasownika *aufheben*: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auff / durch den glauben? Das sey ferne / sondern wir richten das Gesetz auff” (korzystam z wersji online: [http://www.bibel-online.net/buch/luther\\_1545\\_letzte\\_hand/roemer/3/#1](http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/roemer/3/#1) [31.01.2018]). Agamben myli się jednak twierdząc, że Luter w ten sposób przekłada czasownik *katargein* „w większości przypadków” – jest tak tylko w Rz 3, 31 i jeszcze Rz 3, 3 (poza tym używa czasowników *aufhören* lub *vernichten*). Zatem twierdzenie o wpływie tego przekładu na Heglowskie użycie pojęcia *Aufhebung* domaga się mocniejszego uzasadnienia. Odrzucając nawet tezę o genetycznym powiązaniu *katargein* z *aufheben*, intuicja Agambena: „mesjańska *katargesis* nie jest zatem zwykłym zniesieniem, lecz zachowaniem i wypełnieniem” (s. 119), pozostaje w mocy. Heglowska definicja *Aufhebung*: G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967, s. 133.

<sup>25</sup> Zrobiłem to gdzie indziej, zob. Ł. Kołoczek, *Figura mesjasza*, dz. cyt., s. 63–66.

zostaje wszelka różnica). Ten moment zniesienia prawa przez jego istotę został zagubiony w Kościele Katolickim, który bardziej upodabnia się w tym względzie do potępianych w ewangeliiach faryzeuszy niż naśladuje bezkompromisową walkę Pawła z „ciałem” i „literą” Prawa. Chciałbym jednak mocno to wyartykułować, ponieważ antynomizm jest częstym momentem ruchu mesjańskiego. Pisze o tym Scholem: „w naturze utopii mesjańskiej leży pewien element anarchiczny, rozkład dawnych więzi, które w nowej sytuacji mesjańskiej wolności tracą sens”<sup>26</sup>.

Wyjaśnienie anarchizmu jako momentu mesjańskiego, jakie daje Scholem, jest historyczne i ujawnia możliwość odmiennej realizacji. Otóż dla żydów w sytuacji diaspory istnieją przepisy Prawa, które nie mogą zostać wypełnione, ponieważ może się to stać wyłącznie w Świątyni w Jerozolimie. Przejściową formą Prawa, wyjaśniającą, jak je praktykować w tej sytuacji, jest Halacha. Utopia mesjańska może zapowiadać czas, kiedy będą mogły być wypełnione wszystkie nakazy Prawa – Talmud nazywa tę nową Halachę Halachą mesjańską. Wiąże się z tym intuicja, że doskonale Prawo można urzeczywistnić wyłącznie w świecie odkupionym. To piękna myśl, ale dialektycznie przechodzi ona w swoje przeciwieństwo, ponieważ praktykowanie Prawa ma sens tylko w świecie oczekującym na zbawienie, a więc w świecie dotkniętym przez grzech. Dwie drogi – dobra i zła – dane są człowiekowi do wyboru właśnie dlatego, że na świecie istnieje zło. Dlatego w świecie odkupionym, wyzwolonym od zła „nakaz czy zakaz nie mógł już przecież być ten sam, skoro nie miał już za przedmiot rozprawy między dobrem a złem, do której człowiek jest zwywany, lecz wynikał raczej z mesjańskiej wolności, która niejako z natury urzeczywistnia już tylko dobro, i dlatego nie potrzebuje ono właściwie tych wszystkich «plotów» i ograniczeń, którymi otoczyła ją Halacha dla ochrony przed pokusami zła”<sup>27</sup>. I dalej: „W postaci Pawłowej «wolności dzieci Bożych» zwrot taki [do utopii Prawa w czasie mesjańskim – Ł. K.] prowadzi do porzucenia judaizmu. Ale nie była to jedyna postać takich wyobrażeń pojawiających się ciągle w mesjanizmie z dialektyczną

<sup>26</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 204.

<sup>27</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 206.

koniecznością. Do elementu anarchicznego dochodzą przy tym również możliwości antynomiczne, utajone w mesjańskiej utopi<sup>28</sup>.

Można w tym miejscu wskazać oczywiście na Sabataja Cwiego, mesjasza (uzurpatora?), który nie rezygnując ze swych mesjańskich roszczeń, w roku 1666 przechodzi na islam. Mesjasz dokonuje zatem apostazji – antynomizm w najczystszej postaci. To samo można powiedzieć o Jakubie Franku, który kontynuując mesjańskie dzieło Sabataja niemal sto lat później, przechodzi na katolicyzm. Apostazje nie są jednak w obu przypadkach odkryciem prawdy w nowo przyjętych religiach (islamie lub katolicyzmie), ale realizacją mesjańskiej utopi poprzez odejście od Prawa. Nieodmiennie pojawia się tu element wolności, podobnie jak w listach Pawła: „Do wolności wyswobodził nas mesjasz”! (por. Ga 5, 1).

Można wobec tego postawić kolejne pytania: czy mesjanizm jest anarchiczny, antynomiczny, czy też absolutyzuje prawo Boże. Maszyna mesjańska może tu działać znów na różnych biegach, choć właśnie w tym miejscu rządzi zasada dialektyki, a więc przesilenia, które jedną formułę może transformować w jej przeciwieństwo. Mesjańskie może być kwestionowanie prawa stanowionego w imię prawa Bożego (np. powoływanie się na klauzulę sumienia), które może spełnić się w postaci ustanowienia nowego prawa stanowionego, tym razem zgodnego – w mniemaniu mesjanisty – z prawem Bożym. Antynomizm przechodzi w stanowienie prawa. Podobnie, gdy w wyniku nasilenia się nadziei mesjańskich, np. tak, jak w środowisku Pawła z Tarsu, początkowy anarchizm („nie ma już kobiety ani mężczyzny”) staje się nie do utrzymania w kontekście rozrastania się wspólnoty ochrzczonych i koniecznie musi przemienić się w coraz bardziej restrykcyjne prawo.

W każdym razie maszyna mesjańska nie tylko wytwarza prawo i pewien polityczny porządek we wspólnotcie, ale także nadaje i odbiera – w zależności od ustawienia odpowiednich parametrów – prawo legitymację do konstytuowania życia wspólnot i jednostek. Jest oczywiście, że także inne maszyny produkują prawo, ale prawo z maszyny mesjańskiej jest albo ugruntowane niezwykle mocno albo niezwykle słabo.

<sup>28</sup> G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 207.

### j) Przełącznik piąty: uniwersalny/partykularny

Kolejnym związkiem, który tworzy maszynę mesjańską, jest relacja jednostka–wspólnota–cała ludzkość. Pomimo wcześniej zaznaczonego produkowania podziału, mesjanizm w wersji Pawła z Tarsu ujawnia potencjał uniwersalizacji idei mesjańskiej<sup>29</sup>. Owszem, mesjasz obiecany został jednemu narodowi i przychodzi z jego łona, ale dokonuje swego zniszczenia owej partykularności, zbawienie nie oznacza już więcej zbawienia Izraela, ale dotyczy całej ludzkości, Nowego Izraela, czyli wszystkich, którzy uwierzą, że Jezus jest mesjaszem. W wersji nowożytnej nauka ta oznacza nie tyle, że cała ludzkość *en masse* zostanie zbawiona, ile że zbawienie odnosi się do każdej jednostki, każdego poszczególnego „ja”, które zdobędzie się na wyznanie wiary. W innym trybie uniwersalizacja dokonuje się zapewne w islamie, gdzie mesjasz – mahdi – który przyjdzie w przeddzień Sądu Ostatecznego, zbuduje jedną wspólną polityczną wypełniającą w sposób idealny szariat. Uniwersalność, która pojawia się wraz z przyjściem takiego mesjasza, byłaby poddaniem wszystkich ludzi jednej zwierzchności. W judaizmie pojawiały się ruchy, jednoznacznie o podłożu mesjańskim, zmierzające do odtworzenia Królestwa ze stolicą w Jerozolimie, które skutecznie walczyłyby z innymi narodami, a więc w ogóle element uniwersalności tu się nie pojawiał. Natomiast Joachim z Fiore być może „spodziewał się, że Chrystus powróci w duchowym Kościele trzeciej ery jako mesjasz zbiorowy”<sup>30</sup>.

Pytanie: jak mesjanizm realizuje uniwersalizm zbawienia? Maszyna mesjańska może także tu działać w różnych trybach, ale z całą pewnością produkuje społeczność wspólnie oczekującą mesjasza. Jest to oczywiście wspólnota jednego Prawa albo jednego sprzeciwu wobec prawa, ale czasem jest to wspólnota tak ścisła, że aż nazywa się narodem<sup>31</sup>, a znowu

<sup>29</sup> Zob. A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007, passim.

<sup>30</sup> M. Riedl, *Mesjasz zbiorowy. Konstytucja społeczeństwa przyszłości według Joachima z Fiore*, „Kronos” 2004 nr 2, s. 110.

<sup>31</sup> „Świecki mesjanizm narodów zachodnich pozostaje w każdym razie w związku ze świadomością narodowego powołania, które ma źródło w wierze religijnej, że jest się przeznaczonym przez

kiedy indziej na tyle nieokreślona, że zwie się ludzkością lub przypisuje sobie przydomek „katolicka”.

### k) Przełącznik szósty: religijny/sekularny

Idea mesjańska w końcu ulega procesowi sekularyzacji. Nie ma tu miejsca na opisywanie, jak ten proces przebiega – zresztą brak mi w tej materii wystarczających kompetencji. A jednak fakt, że mesjanizm ulega sekularyzacji, wprowadza jeszcze jedną zmienną w maszynę mesjańską. Otóż można rozróżnić dwa zasadnicze tryby działania tej maszyny: religijny i „sekularny”, przy czym rozróżnienie to należałoby objaśnić. Mesjanizm w trybie religijnym ma potencjał głębokiego ingerowania w świat, a więc w wymiar doczesności – *saeculum*. Być może zatem zawsze tam, gdzie mesjanizm nie zadowala się jedynie wymiarem eschatologicznym, ale ingeruje w tu i teraz, jest on „sekularny”. Może być więc religijny i sekularny zarazem. Kiedy jednak twierdzi się, że np. komunizm ma bardzo wiele z mesjanizmu<sup>32</sup>, albo – jak próbowałem pokazać gdzie indziej – Heideggerowska filozofia przewyższania metafizyki jest rodzajem mesjanizmu (produktem maszyny mesjańskiej), albo wskazuje się na Derridowski mesjanizm bez mesjasza – i za każdym razem mówi się o sekularyzacji mesjanizmu, to oczywiście chodzi o coś zgoła innego niż tylko o przywiązanie do doczesności. Mamy tu zarazem do czynienia z rezygnacją z momentu transcendentnego, mesjasza jako kogoś, kto przychodzi nie z tego świata: mesjasza jako męża bożego, jeśli nie Boga samego. Nie chcę zajmować stanowiska w sprawie tego, jak dochodzi do zeświecczenia mesjanizmu. Rojek wspomina, że zsekularyzowane mesjanizmy są wynikiem tego, że po rozprawie z Joachimem z Fiore

Boga do szczególnego zadania o uniwersalnym znaczeniu. Dotyczy to Anglii, Stanów Zjednoczonych, jak też Francji, Włoch oraz Rosji. Jakąkolwiek postać może przybrać opaczna przemiana powołania religijnego w świeckie roszczenie, samo religijne przekonanie, że świat tonie w złu i musi być odnowiony, pozostaje fundamentalne” (K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 9, przypis 1).

<sup>32</sup> Interpretację filozofii Marksa w kategoriach żydowskiego mesjanizmu przedstawia K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 35–51, szczególnie s. 44–46.

Kościół Katolicki wypychał poza swoje ramy wszelkie ruchy o nastawieniu milenarystycznym. Być może jest to prawda, ale jeśli tak, to prawdą być musi również, że są one wynikiem tego, że po rozprawie z pelagianizmem Kościół wypychał poza swoje ramy wszelkie ruchy, które chciały na siebie wziąć choćby częściowe zbawianie świata. Być może człowiek, aby postawić sobie za cel zmianę świata, potrzebuje boskiej sankcji. Jeśli tak, to mesjanizm taką sankcję wytwarza. A być może jest tak, że człowiek, aby rzeczywiście poczuć się odpowiedzialny za świat, musi z siebie zrzucić boskie jarzmo. Jeśli tak, to mesjanizm może być maszyną uwalniającą go od takiego jarzma. Jedno wszelako w tej materii jest pewne: mesjanizm stwarza sytuację wyjątkową, polegającą mianowicie na sprowadzeniu instancji boskiej w doczesność. Maszyna na biegu religijnym zawsze ocala boskość z tego kenotycznego doświadczenia, ale w którymś momencie – nagle, a może wcale nie, tylko po wielokroć testowany – przełącznik biegu się luzuje i maszyna wskakuje na bieg „sekularny”: potrafi aktywować oczekiwania i nadzieje, dyspozycyjność i gotowość, produkować utopie i wytwarzać czas biegnący ku polepszeniu, wytwarzać wspólnoty i legitymizować jej prawa – słowem potrafi wytwarzać wszystkie swoje efekty bez powoływania się na boską sankcję.

Powie ktoś: ale jaką cenę płaci ludzkość za przestawienie maszyny w tryb sekularny – ileż ofiar pociągnęły za sobą komunizm i nazizm – dwa wielkie sekularne mesjanizmy. Rzeczywiście, cena jest kolosalna. Trzeba dołożyć wszelkich starań, aby nigdy więcej nie została zapłacona. Niestety jednak ta cena – cena ludzkiego życia w hurtowych ilościach – wpisana jest w działanie maszyny mesjańskiej. Produkując głęboki podział na zwolenników i przeciwników, w którym stawką jest zbawienie i/lub wyzwolenie z ucisku nie do zniesienia, maszyna mesjańska może również produkować wystarczający powód do eksterminacji.

### **Zakończenie**

Wydaje mi się, że konkretna postać mesjanizmu zawsze jest odpowiedzialnością – daną w konkretnym czasie i w konkretnych warunkach, a więc w określonym kontekście, a ponadto przez konkretnych ludzi,



a zatem w ramach określonej tradycji i jako efekt działania określonej wyobraźni – na problemat wynikający z pytania o to, jak wyglądałoby zbawienie, gdyby dokonało się dzisiaj. Nie jest to pytanie, które domagałoby się wyłącznie intelektualnej odpowiedzi, choć bez wątplenia każda postać mesjanizmu potrzebuje „apostoła” – takiego Pawła z Tarsu lub Natana z Gazy – który nada odpowiedni wyraz tendencjom mesjańskim. Mesjański problemat organizuje wszelako całe pole ludzkiej egzystencji, nie tylko sferę duchową, religijną, nie tylko indywidualnej praktyki życia, a więc także moralności, ale też praktyk społecznych, aż po sferę polityczną: kto z kim, w imię czego i przeciwko komu. Odpowiedź na pytanie o kształt zbawienia dokonującego się (mogącego się dokonać) tu i teraz nie zamyka się zatem w tej lub tamtej formule – np. Jezus z Nazaretu jest mesjaszem – ale jest horyzontem sensu, w ramach którego wszystko, co człowieka otacza – rzeczy, osoby, świat nadprzyrodzony, społeczeństwo i jego instytucje – otrzymuje swoje mesjańskie znaczenie. O tym chyba myślał Agamben, nazywając powołanie mesjańskie w wykładni Pawła z Tarsu „beztreściowym”: kobieta po przyjściu Mesjasza Jezusa nie przestaje być kobietą, a niewolnik niewolnikiem, a zarazem zarówno „bycie kobietą”, jak i „bycie niewolnikiem” (odpowiednio też „bycie mężczyzną” i „bycie panem”) nabiera nowego mesjańskiego znaczenia – nieważności ze względu na Mesjasza. Wraz z mesjańskim horyzontem sensu pojawiają się nowe nadzieje i oczekiwania, nowe dążenia i przedsięwzięcia, nowe rozumienie historii i tradycji, nowy stosunek do prawa i instytucji społecznych. Historyczna postać mesjanizmu zawsze jest konkretnym projektem tego horyzontu sensu. Jedna postać mesjańskiego sensu może się diametralnie różnić od innej postaci, jak dla przykładu mesjanizm Jana Pawła II różni się od mesjanizmu chińskich tajpingów. Zarazem jednak sam mesjanizm – a więc transcendentalne pole genezy sensu – nie jest tą lub tamtą wersją mesjanizmu, lecz raczej maszyną, która wytwarza mesjańską różnicę, a więc matrycą, która w zależności od ustawienia przekładni produkuje tę lub inną formę. O ile konkretna postać mesjanizmu jest odpowiedzią na mesjański problemat i w związku z tym rozstrzygnięciem wielu kwestii, o tyle sam mesjanizm – a więc transcendentalne pole genezy sensu – jest przestrzenią,

w której sens ma stawianie pewnych pytań: co domaga się jeszcze zbawienia? na jaki ucisk odpowiedzią jest mesjanizm (na diasporę narodu wybranego, na ucisk polityczny, na biedę egzystencjalną, czy też – jak sugeruje Scholem w odniesieniu do Majmonidesa – na niemożliwość całkowitego poświęcenia się studiowaniu Tory) i w jaki sposób można zapobiec niemożliwemu do wytrzymania uciskowi? w jakim „eonie” ma się dokonać/dokonało się zbawienie? jaka jest w związku z tym natura styku eschatologii i historii? czy pracować na rzecz starego porządku społecznego, czy też dążyć do jego zmiany? W końcu: czy mesjasz jest w ogóle potrzebny (skoro raz już przyszedł lub: skoro samo oczekiwanie ma tak wielki sens, że nie może ono się spełnić), a może czy nie wystarczą „mali mesjasze”, to znaczy wielcy ludzie, którzy przyspieszają, uobecniają, budują ziemskie królestwo mesjasza, albo po prostu pobudzają w ludziach ducha nadziei i zagrzewają ich do czynu?

W innym polu transcendentalnej konstytucji sensu, a więc w ramach innej maszyny te pytania nie mają sensu, a co za tym idzie, także każda odpowiedź na nie pozostaje bezsensu. Może się też zdarzyć, że jakaś społeczność artykułuje swoją wiarę w przyjście mesjasza (pierwsze lub powtórne), ale horyzont sensu, w jakim egzystuje, organizuje zupełnie inna maszyna, nie mesjanizm. Mesjanizm tymczasem ustala nierozzerwalny związek między uciskiem a wyobrażeniem o wyzwoleniu z ucisku a czasem/przestrzenią dokonania się wyzwolenia. Maszyna mesjańska może działać w trybie eschatologicznym, produkując wyobrażenia o wyzwoleniu z ucisku poza historią, a wraz z tym szczególnie rodzaj duchowości, który za każdym razem będzie wytwarzał mechanizmy radzenia sobie z tym uciskiem (np. katolickie włączanie swojego cierpienia w zbawcze cierpienie Chrystusa); może jednak działać w trybie historycznym, identyfikując ucisk tu na ziemi i wytwarzając nadzieję na wyzwolenie z tego ucisku w doczesności (*saeculum*) – w trybie tym maszyna będzie produkowała siłę dążącą do zmiany; zmiana może być albo progresywna, dążąca do wprowadzenia nieznanego dotychczas ładu, albo zachowawcza, restaurująca jakiś przeszły porządek – w zależności od tego, czy maszyna mesjańska pracuje w trybie rewolucyjnym czy konserwatywnym; może też wytwarzać hierarchię religijną, która osłabia wszelkie oczekiwanie i utrwala bieżący porządek

społeczny – wtedy gdy maszyna funkcjonuje w trybie eschatologicznym i konserwatywnym; maszyna mesjańska może wytwarzać ponadto wspólnotę mesjańską – która czasem pokrywa się z narodem (gdy działa bieg partykularny), a czasem z całą ludzkością (na biegu uniwersalnym).

Powyższy przegląd zapewne nie jest kompletny i nie wszystkie tryby działania maszyny mesjańskiej zostały tu odnotowane. Sądzę jednak, że zasadniczy cel został osiągnięty, mianowicie udało mi się pokazać, że można myśleć o mesjanizmie jako o polu transcendentalnej konstytucji sensu i że taki sposób myślenia pozwala uchwycić zasadnicze rysy mesjanizmu.

## Bibliografia

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Das Offene. Der mensch und das Tier*, przeł. D. Giuriato, Frankfurt am Main 2003.
- Agamben G., *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 15, s. 124–138.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Benjamin W., *Fragment teologiczno-polityczny*, przeł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 2004–2005 nr 2, s. 341–342.
- Biblia w tłumaczeniu Martina Lutera, [http://www.bibel-online.net/buch/luther\\_1545\\_letzte\\_hand/roemer/3/#1](http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/roemer/3/#1) (31.01.2018).
- Bornhausen K., *Der Erlöser*, Leipzig 1927.
- Graetz H., *Historja Żydów*, t. 4: *Od powtórnego zburzenia Jerozolimy do epoki Gaonów*, przeł. S. Szenhak, Kraków 1929, s. 180 (reprint KAW, 1990).
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przeł. ks. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1967.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.
- Jaklewicz T., *Chrystus znaczy namaszczoney*, <http://gosc.pl/doc/2443401.chrystus-znaczy-namaszczoney> (1.02.2018).
- Janion M., *Mesjanizm i militaryzm*, w: *Żebro Mesjasza*, red. M. Janion, M. Rudaś-Grodzka, Warszawa 2009, s. 87–95.
- Kłodkowski P., *Polityczny mesjanizm w islamie*, „Teologia Polityczna” 2006–2007 nr 4, s. 149–159.
- Kołoczek Ł., *Czy maszyny mogą umierać?*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1: *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2014, s. 122–137.
- Kołoczek Ł., *Figura mesjasza. Próba rekonstrukcji pojęcia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013) z. 3, s. 55–80.
- Lis R., *Prorok czasu, bóg przepowiedni. Człowiek wobec trybu czasu przyszłego przepowiedzianego w Kronikach Diuny Franka Herberta*, [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03\\_lis\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03_lis_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017).
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Lubc H. de, *Kopuła świętego Piotra*, przeł. P. Herbich i P. Napiwodzki, „Kronos” 2014 nr 2, s. 227–246.
- Mech K., *Mesjasz Diuny – karykatura Mesjasza?* [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/02\\_mech\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/02_mech_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017).
- Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego*, opracował zespół biblistów Polskich (Biblia Tysiąclecia), Poznań–Warszawa 1977.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Riedl M., *Mesjasz zbiorowy. Konstytucja społeczeństwa przyszłości według Joachima z Fiore*, „Kronos” 2004 nr 2, s. 105–121.
- Rojek P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Kraków 2016.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012 nr 28, s. 20–49.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Szyjewski A., *Kiedy Mesjasz wie, że jest Mesjaszem. Koncepcja religii w Diunie Franka Herberta*, [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/01\\_szyjewski\\_ptfr\\_2016\\_1\\_\\_18-10-2016.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/01_szyjewski_ptfr_2016_1__18-10-2016.pdf) (24.02.2017).
- Taubes J., *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Warszawa 2013.
- Ujejski J., *Romantycy*, Warszawa 1963.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.

Walicki A., *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.

## **Abstrakt**

### **Mesjańska maszyna – szkic teorii mesjanizmu**

Artykuł jest próbą stworzenia zarysu teorii mesjanizmu, która obejmowałaby zarówno rozmaite wersje żydowskich mesjanizmów, chrześcijańskich i islamskich, jak i świeckich. Proponuję pomyśleć mesjanizm jako transcendentalne pole genezy, a więc jako maszynę w rozumieniu zaproponowanym przez Deleuze'a. Taka teoria ujawnia słabe punkty polskiej współczesnej myśli mesjańskiej, której reprezentantem jest Paweł Rojek.

### **Słowa kluczowe**

mesjanizm, maszyna mesjańska, Paweł Rojek, Gershom Scholem, Giorgio Agamben

## **Abstract**

### **Messianic Machine – the Outline of the Theory of Messianism**

This article is an attempt at creating the outline of the theory of messianism, that would cover both the various versions of Jewish Messianic, Christian, and Islamic, as well as secular. I propose to think of messianism as a transcendental field of origin, therefore as a machine in the sense proposed by Deleuze. This theory reveals the weak points of contemporary Polish Messianic thought, represented by Paweł Rojek and his book *Liturgia dziejów*.

### **Keywords**

Messianism, Messianic Machine, Paweł Rojek, Gershom Scholem, Giorgio Agamben