

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Ireneusz Ziemiński, *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020, ss. 218.

Problematyka istnienia religii – zjawiska tak głęboko zakorzenionego w kulturze, że nie sposób ujmować go z perspektywy jednej tylko dziedziny – stanowi w humanistyce szczególnie obszar namysłu badawczego. W oczywisty sposób odnoszą się do tego zjawiska religioznawcy, ale również antropolodzy kulturowi i kulturoznawcy, socjologowie czy psycholodzy. Wszystkie te dziedziny interpretują jednak religię w specyficznym dla siebie aspekcie, w pewnym sensie abstrahując od samego faktu jej istnienia czy też przyjmując go jako pewną daną do analizy i nie stawiając pytania o naturę relacji między rzeczywistością, która istnienie religii uniesprzecznia, a wyrazem tej rzeczywistości, jaki odnajdujemy w religii jako kulcie.

Ten właśnie obszar, swoistą terra incognita, poddaje analizie Ireneusz Ziemiński, wskazując przy tym na paradoksy oraz intelektualne trudności, do których prowadzi filozoficzny wgląd w istotę religii. Cechą charakterystyczną namysłu filozoficznego, odróżniającą go od refleksji prowadzonej w obszarze poszczególnych dyscyplin humanistyki, jest swoista bezzałożeniowość – swoista, filozof pozostaje bowiem niewątpliwie związany stawianym pytaniem badawczym, przyjętym aparatem analitycznym oraz celem i metodą swojej pracy, a zatem torę jego namysłu wyznacza określona metodologia. Już na wstępie Ziemiński deklaruje, że jego rozważania mają charakter ogólny – religię pojmuję kulturowo, nie zaś konfesyjnie (por. s. 7), abstrahuje od kwestii istnienia czy też nieistnienia Boga i skupia się na wglądzie w funkcjonowanie religii jako takiej, co prowadzi go do wniosku, że ze swej istoty jest ona tożsama z idolatrią. Autor odnosi swoje analizy przede wszystkim do religii monoteistycznych, wskazując, że w przypadku religii politeistycznych czy totemicznych teza o idolatrycznym charakterze sprawowanego w nich kultu jest dość oczywista. Nawiązuje przy tym do myśli teologa protestanckiego Karla Bartha, a w szczególności do jego przekonania, że „w każdej religii dochodzi do zastąpienia Boga jego fikcyjnym obrazem, traktowanym jako przedmiot ad-

oracji” (s. 8). Z tezy postawionej przez Bartha wyrastają też pytania badawcze Ziemińskiego: Czy każda forma religijności wymaga zastąpienia rzeczywistego obiektu wierzeń i rytuałów jego zmysłowym odpowiednikiem? (por. tamże). Czy możliwa jest religia niebędąca idolatrią? (por. s. 11). Sam filozof podkreśla jednak, że idzie znacznie dalej niż Barth, i dodaje, że już samo objawienie z konieczności ukazuje człowiekowi Boga za pośrednictwem form skończonych, a tym samym nieadekwatnych wobec jego nieskończoności, a zatem – jako takie – toruje drogę idolatrii. Ponadto leżące u korzenia każdej religii określone doświadczenie źródłowe, będące udziałem jednostki bądź grupy, nie jest przekazywalne i następcy założycieli kultu starają się je na swój sposób ukonkretnić, formalizując i rytualizując jego odniesienie do sacrum.

W rozdziale pierwszym autor przedstawia podstawowe terminy wykorzystywane w dyskursie, jak choćby „profanacja”, „błuznierstwo” czy „bóstwo”, oraz przyjęte rozstrzygnięcia metodologiczne. Rozdział drugi, zatytułowany „Formy idolatrii”, obejmuje namysł nad pojęciem świętości. Ziemiński analizuje w szczególności kult świętych obiektów (jak Arka Przymierza czy różnego rodzaju relikwie – ale też eucharystia), miejsc i przestrzeni uznawanych za święte (na przykład tych naznaczonych obecnością Chrystusa na ziemi), w których – w powszechnym mniemaniu – Boża moc ujawnia się w wyjątkowy sposób. Przedmiotem analizy są też: święty czas (święty kalendarz, swoisty „czas Boga”), święte czyny (rytuały, spełnianie przepisów prawa, nawracanie pogan czy niewiernych oraz prześladowanie odstępców), święte osoby (kapłani, ludzie uznawani za świętych, męczennicy) i święte instytucje. W przypadku każdej z tych sfer autor ukazuje mechanizm, który sprawia, że niejako w sposób naturalny przekształca się ona w rzeczywistość idolatryczną. Ziemiński wskazuje przy tym na powszechne w przypadku kultu religijnego nadużywanie przymiotnika „święty”, który jest właściwym określeniem wyłącznie Boga, a jako specyficzny przypadek idolatrii w polskim katolicyzmie opisuje „przysłonięcie Boga” (s. 81) przez osobę Jana Pawła II: „Otoczony olbrzymim szacunkiem już za życia, po swojej śmierci i kanonizacji stał się wręcz uosobieniem prawdy objawionej” (s. 82). Szczególnie interesująco brzmi jednak w tym kontekście teza, że w pewnym sensie Bóg przestaje bytować „ponad” instytucją religijną, a staje się „instrumentem w jej ręku” (s. 98). Podobnego wydźwięku nabiera twierdzenie, że wierzący ostatecznie identyfikują się raczej ze wspólnotą wiary oraz instytucją, która niejako „administruje” religią, nie zaś z Bogiem (por. s. 100n.). W skrajnych przypadkach wspólnota wierzących może przypisywać sobie szczególny status, na przykład narodu wybranego, co w konsekwencji prowadzi do jej samoubóstwienia.

W rozdziale trzecim, „Walka z idolatrią”, Ziemiński skupia się na analizie prób przezwyciężania idolatrii z jednej strony na gruncie samej religii (co ma miejsce na drodze reform, których zadaniem jest przywrócenie bądź ustanowienie rytuału godnego prawdziwego bóstwa), z drugiej zaś w obszarze kultury jako takiej (poprzez uwolnienie przestrzeni publicznej od symboli religijnych, promocję cywilizacji rozumu i wolności, narzucanie ateizmu, niszczenie symboli i wizerunków religijnych czy też po prostu zawieszenie sądów metafizycznych o Bogu).

Rozdział czwarty, zatytułowany „Nieuchronność idolatrii”, ukazuje, że bez względu na podejmowane w religiach próby odrzucenia obecnych w nich ele-

mentów idolatrycznych, obserwujemy co najwyżej ewolucję tych elementów, dotyczącą wyobrażeń (obrazów) sacrum, akceptowania określonych rytuałów czy też funkcjonowania instytucji będących oficjalnymi reprezentantami religii. W rozdziale piątym Ziemiński poszukuje źródeł idolatrii i wskazuje w tym kontekście z jednej strony na człowieka jako podmiot religii, z drugiej zaś na Boga objawiającego się człowiekowi jedynie proporcjonalnie do ludzkich możliwości poznawczych, a zatem w postaci skończonej. W rozdziale szóstym autor pisze o idolatrii jako zagrożeniu i szansie religii. „Wielość religii może uczyć, że wszyscy w jakimś stopniu błędzą, wobec czego nie należy bezkrytycznie uważać własnych idoli za słuszne ani tym bardziej – narzucać ich innym ludziom” (s. 186). Pracę Ziemińskiego wielu czytelników uzna zapewne za kontrowersyjną, tezy stawiane przez autora są bowiem radykalne i w taki też sposób interpretuje on przywoływane fakty, a pytania, które formułuje, nie znajdują odpowiedzi na gruncie tradycyjnie rozumianej religijności (w tym miejscu warto zwrócić uwagę na ogrom informacji, które autor zawarł w przypisach, nie mniej interesujących niż główny tekst książki). Dla filozofa jednak zaprezentowany wgląd w istotę religii stanowić będzie przypadek namysłu nad przygodnością ludzkiego poznania, jego uwikłaniem w kontekst, w jakim się ono dokonuje, oraz nad faktem, że w przypadku człowieka nie sposób mówić o poznaniu niezapośrednim. Poznanie istoty rzeczy – w tym istoty Boga – pozostaje poza zasięgiem ludzkiego umysłu, nawet jego namiastka wymaga pośredników, a zatem zawsze ma ono charakter jedynie przybliżony. Marzenie fenomenologów o poznaniu ejdetycznym pozostało mimo ich wysiłków marzeniem. W tym sensie można powiedzieć, że nie tylko religia, ale cała kultura nosi znamię idolatrii. W istocie Ziemiński nawiązuje do tego faktu w zakończeniu swojej pracy, któremu nadał tytuł „Idolatriczność kultury” i gdzie wskazuje na obecność elementów idolatrycznych w takich sferach ludzkiego życia, jak choćby władza, prawo, edukacja czy nauka. Tezę tę można rozciągnąć jednak na całość ludzkiego poznania, którego docelowym przedmiotem jest prawda o rzeczywistości, a rezultatem ujęcie świata za pomocą zawsze niedoskonałych, niepełnych pojęć. W tym sensie cała kultura (której częścią jest przecież religia) stanowi nieustający dyskurs nad ich wzajemnymi relacjami. Dyskurs ten zapewne niekiedy zbliża się do prawdy, niekiedy się od niej oddala, zawsze jednak pozostaje wyrazem słabości, a zarazem niezłomności ludzkiego wysiłku poznawczego. Abstrahując od kwestii istnienia bądź nieistnienia absolutu, można zatem powiedzieć, że aby rzeczywiście, w sposób niezapośredniczony poznać Boga i czcić go w sposób adekwatny do jego istoty, człowiek sam musiałby być Bogiem – stąd też słabość i nieadekwatność religii wobec tego, co pragnie ona wyrazić. Ziemiński pisze jednak, że za stałą obecnością religii w kulturze kryje się być może ludzka „potrzeba sensotwórczej celebracji istnienia” (s. 193). Nie jest zatem wykluczone, że potrzeba ta – niejako w sposób redukcyjny – wskazuje na istnienie Absolutu. Po książkę Ziemińskiego warto sięgnąć – w dobie dewaluacji polskich publikacji naukowych z dziedziny humanistyki jest ona książką prawdziwie filozoficzną, łączącą rozważania antropologiczne, religioznawcze, historyczne i teoriopoznawcze, a przy tym książką doskonale napisaną i – na przekór czarno-białej okładce – prowokującą do dyskusji.

Dobrosław Kot, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2020, ss. 228.

„Wprowadzenie” do swojego eseju Dobrosław Kot rozpoczyna od pytania: „A jeśli uchodźcy są najważniejszym pytaniem, przed jakim stajemy?” (s. 7). Pytanie to nie tylko anonsuje temat książki i ujawnia motyw jego podjęcia, lecz także natychmiast wprowadza czytelnika w sposób myślenia i pisania autora. Zawiera ono bowiem pytanie o pytanie, o jego doniosłość; pojawiają się też oznaki dystansu do języka potocznego, w którym zapewne mówilibyśmy metonimicznie o problemie uchodźców, nie zaś o pytaniu. Kot prowadzi czytelnika przez swoją „opowieść” (s. 7) – a także przez „liczne sztormy narracji” w taki właśnie sposób: podejmując próby dotarcia do założeń pytań, odsłaniając różne aspekty pojęć i słów, nie udzielając jednak ostatecznych, kategoriowych odpowiedzi. Swoje stwierdzenia autor często traktuje jako tymczasowe, jako okazję do zadawania kolejnych pytań, można by powiedzieć – jedynie jako przystanek, chwilę wytchnienia w drodze, na którą zaprasza czytelnika. „W prowadzonym tu myśleniu – pisze – nie ma nic apodyktycznego” (s. 12n.), a jednym z jego celów jest „dotknąć życia” (s. 13).

W swoją wędrówkę Kot nie wyruszył sam. Wśród inspirujących go autorów znajdują się na przykład Józef Tischner i Cezary Wodźniński, a także Giorgio Agamben, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas czy Martin Heidegger. W czasie lektury można też dostrzec obecność w niej „wielu gości” (s. 205) oraz licznych odniesień i skojarzeń, których nie sposób odnotować w przypisach czy bibliografii.

Bodźca do napisania polecanego eseju nie stanowiły jednak dla Kota problemy dostrzeżone w czasie lektur dzieł filozoficznych czy literackich, lecz wydarzenia rozgrywające się na europejskich wybrzeżach Morza Śródziemnego, dramat uchodźców i – jak pisze – bezradność starego, europejskiego myślenia wobec uchodźców (por. s. 13). Autor wyjaśnia jednak, że przywołanie tego właśnie morza (traktowanego zarówno dosłownie, jak i metaforycznie) jako punktu wyjścia rozważań też ma różne aspekty: z jednej strony jest uzurpacją i wyrazem eurocentryzmu („Dostrzegamy uchodźców dopiero wtedy, kiedy żywi lub martwi docierają do naszych granic” – s. 9), z drugiej właśnie wspomniana bezradność Europy „daje do myślenia” (s. 13). „I choćby dlatego warto zacząć tę opowieść nad Morzem Śródziemnym. Z jego bezkresu wyłania się nowy świat, który zmusza do przemyślenia wszystkiego: czym jest zamieszkiwanie, gościnność, czym jest przyjmowanie Obcych” (tamże). Aby tego dokonać autor przeprowadza również analizy terminów i pojęć, jakimi posługujemy się w kulturze Zachodu, mówiąc i myśląc o uchodźcach – poświęca temu bardzo interesujący rozdział trzeci swojego eseju, zatytułowany „Słowa”. Pisze tam, na przykład: „Greckie słowo *xenos*, często tłumaczone właśnie jako Obcy, ma w sobie bogactwo znaczeń, które wikła uchodźcę w gęstą sieć odniesie. *Xenos* to gość, ale też gospodarz, przybysz, barbarzyńca, sprzymierzeniec; to również obcy, niezwykły i niesłychany. To bogactwo może oszołomić, gdyż niesie ze sobą potencjalne napięcia i sprzeczności” (s. 107). Kot ujawnia je i opisuje, lecz ich nie „oswaja” ani nawet – poprzez zrozumienie – nie łagodzi. W jego książce obecny jest niepokój, sposób jej napisania niejako odzwierciedla owe

napięcia i sprzeczności: „Perspektywa, która tu się otwiera, może niepokoić. W jej ramach to nie uchodźca jest problemem, na który natrafiam, ale to ja jestem problemem, na który natrafia uchodźca. Uchodźca nie jest przedmiotem tych rozważań; staje się tym, który nadchodzi i sprawia, że przedmiotem staje się całe dotychczasowe myślenie” (s. 15).

Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach nie zawiera zakończenia: jej ostatnią część Kot nazwał „Wyprowadzeniem”. Nie jest to jednak wyprowadzenie wniosków („Nie mam żadnych wniosków” – s. 199); autor ma też nadzieję, że nie stanowi ono wyprowadzenia „w pole” czytelnika (tamże; w książce wielokrotnie powraca autoironiczny komentarz o refleksji prowadzącej „na manowce” samego autora). Na tych ostatnich stronach eseju Kot opowiada o niepokojach, które towarzyszyły mu przy jego pisaniu, między innymi o obawie, czy jego filozoficzny namysł nie jest przejawem „pięknouchostwa” (s. 201), zbędnym i szkodliwym wobec rzeczywistego dramatu, lecz – zgodnie z obietnicą nieapodyktyczności – nie odpowiada na nie jednoznacznie. Stawia natomiast kolejne pytanie – i jest to ostatnie zdanie jego eseju: „Czy nie przegapiłem chwili, w której należało udzielić odpowiedzi?” (s. 204).

Wcześniej jednak zwraca uwagę czytelnika na napięcie obecne już w tytule książki: między wymienionym w tytule głównym Odysie, unieśmiertelnionym przez mit uchodźcy-bohaterze o wyraźnej tożsamości, a anonimowymi uchodźcami, o których wspomina podtytuł.

Czytając esej Dobrosława Kota, czytelnik – wraz z autorem – faktycznie zmagają się nieustannie z aporiami. Kot nazwał nawet swój sposób myślenia „tułaniem się pośród aporii” (s. 199). Niekiedy mówi też o błakaniu się lub błędzeniu, lektura książki pozostawia jednak inne wrażenie – wydaje się, że autor wprawna ręką prowadzi czytelnika przez niełatwe rozważania filozoficzne. Tę abstrakcyjną refleksję przedstawia on poetyckim wręcz językiem (a pojawiający się w nim patos równoważy autoironią). Literacki sposób narracji nie powinien jednak zniechęcać czytelnika. „Czy jest wyrazem bezradności myślenia powracanie do opowieści? Być może. Ale przecież sięgając do nich, myślenie nie musi abdykować” (s. 57). Książkę Kota można odebrać również – pomimo wątpliwości samego autora – jako swoistą obronę myślenia i wskazanie na konieczność jego podejmowania, konieczność uprawiania filozofii właśnie wobec dramatu człowieka – jakkolwiek postać przyjmowałby ów dramat w konkretnym doświadczeniu historycznym.

Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach tylko w nieznacznym stopniu poddaje się streszczeniu; dla odbioru tej książki istotne jest nie tylko to, co w niej powiedziano, ale również to, jak to uczyniono. Można ją polecić zarówno miłośnikom filozofii, jak i literatury. Przyjemność płynąca z jej lektury (przyjemność, o której niemal niezręcznie wspominać wobec tematu eseju) staje się dobrym środkiem, by zachęcić czytelnika do podjęcia zadania myślenia – być może prowadzonego w całkowicie odmiennym stylu niż refleksja Dobrosława Kota, lecz podobnie jak ona niestrudzonego i nieuprzedzającego.

P.M.