

Przegląd Religioznawczy 3(281)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

DANIEL R. SOBOTA

Polska Akademia Nauk

Instytut Filozofii i Socjologii

e-mail: dsobota@ifispan.waw.pl

ORCID: 0000-0002-4603-6346

DOI: 10.34813/ptr3.2021.10

Od idoli religijnych do idolatrycznej filozofii. Rozważania polemiczne wokół książki Ireneusza Ziemińskiego *Religia jako idolatria*

From religious idols to idolatry philosophy.
Polemic considerations around the book *Religion as Idolatry*
by Ireneusz Ziemiński

Abstract. The article presents the main theses of the latest book by Ireneusz Ziemiński, entitled *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii* [*Religion as Idolatry. A Philosophical Essay on the Inevitability of Idolatry Elements in Religion*] (Szczecin 2020) and criticizes its weaknesses. It draws attention to the shortcomings of methodological awareness, the dogmatic definition of idolatry, the unauthorized extension of the concept of idolatry to all religious and even cultural phenomena, a false understanding of man, symbol, ritual, religious experience and its expression, and finally falling into a performative contradiction.

Keywords: idol, idolatry.

Najnowsza książka Ireneusza Ziemińskiego pt. *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii* (2020) jest kolejną jego pracą z zakresu filozofii religii. Poza wieloma artykułami poświęconymi temu ważkiemu zagadnieniu Autor opublikował dwie monumentalne monografie, blisko związane z problematyką religijną. Chodzi o kwestię śmierci

i życia wiecznego (2010, 2013). W swojej najnowszej książce Autor skupił swoje rozważania na istocie religii jako takiej. Jej główną tezą jest twierdzenie, iż „religia musi być idolatryczna albo nie będzie jej wcale” (2020, s. 161).

Śmierć i religia

Teza ta wywołuje pewne zaskoczenie, zważywszy na wcześniejszy dorobek Autora. Obie wcześniejsze prace Ziemińskiego zostały opublikowane w wydawnictwach katolickich. Ten fakt akurat nie dziwi, jako że dla wielu religioznawców śmierć człowieka uchodzi za jedno z podstawowych doświadczeń, które powołały do życia religię jako taką. Zwłaszcza chrześcijaństwo ma w tym względzie wiele do powiedzenia. Zgodnie z tym przekonaniem, po obszernych i szczegółowych rozważaniach o charakterze ściśle filozoficznym, ostatnie rozdziały *Metafizyki śmierci* zdają się wprost odwoływać do chrześcijańskiego doświadczenia religijnego. Choć z perspektywy filozoficznej brakuje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „dlaczego śmierć?” – „śmierć jawi się jako najbardziej mroczna tajemnica” (2010, s. 374) – nie odpowiedź jest ważna, lecz samo podjęcie pytania i dotknięcie tajemnicy. Albowiem pytanie „dlaczego śmierć?” nie jest tylko i wyłącznie jakimś pytaniem teoretycznym, lecz koniec końców wyraża ono fundamentalne „egzystencjalne przeżycie” (s. 417). Choć śmierć wydaje się zdarzeniem, które czyni nasze życiowe wysiłki daremnymi, stawianie o nie pytania rozbudza „nadzieję, że tkwi w niej sens, który prędzej czy później zostanie nam odsłonięty” (s. 423). Jako świadectwo Autor przywołuje znane słowa Rilkego z *Księgi godzin*: „Każdemu daj jego własną śmierć, Panie...”.

Także wspomniana już monografia dotycząca życia po śmierci przynosi w zakończeniu wskazówki, że doświadczenie religijne jest w stanie odsłonić i napełnić treścią pojęcie wieczności. Stwierdzenia, jakie pojawiają się na kartach tej książki pod adresem Boga i religii, mają pozytywny wydźwięk. Czytamy na przykład:

Nawet jednak jeśli Bóg nie jest źródłem i warunkiem wieczności w czasie, to z pewnością jest jedynym możliwym gwarantem życia przyszłego. Jeżeli zatem nasze doświadczenia doczesne mają mieć kontynuację po śmierci, to musi istnieć Bóg, chcący nam takiego daru udzielić. (Ziemiński, 2013, s. 592)

W doświadczeniu wieczności w czasie odsłania się perspektywa tego, co absolutne;

przykładem jest doświadczenie wieczności prawdy, dobra, piękna czy miłości. Najpełniej jednak perspektywa ta jest obecna w doświadczeniach religijnych, które są niewątpliwie doznaniem wieczności, a których treścią jest Bóg. Sugeruje to, że eschatologia filozoficzna może również spełnić (przynajmniej w minimalnym stopniu) warunki teologiczne. (Ziemiński, 2013, s. 593)

Ostatnie strony tej pracy przynoszą prawdziwą apoteozę religii i chrześcijaństwa:

Jeżeli religia jest głosem Boga, to na pytanie o życie wieczne odpowiedzi udzielić może jedynie ten, kto doświadczył śmierci, a zarazem ją pokonał. Chrześcijaństwo dzieło to przypisuje Chrystusowi – w jednej osobie Bogu i człowiekowi. Jeśli zatem istnieje Bóg i jeśli miało miejsce wcielenie, to o naszą wieczność możemy być spokojni; Bóg bowiem

nie pozostawił nas w mocy śmierci. [...] Chrześcijaństwo można uznać za mit, podobnie jak pusty grób Jezusa za niemożliwą do sprawdzenia hipotezę. Niezależnie jednak od wymiaru historycznego, religia ta wyraża jedną z najgłębszych prawd o człowieku; z jednej bowiem strony ukazuje naszą potrzebę zbawienia, z drugiej głosi Boga, który przeszedł przez wszystkie ludzkie doświadczenia [...]. Chrześcijaństwo okazuje się religią zarazem na miarę człowieka i na miarę Boga, ukazuje bowiem nędzę i wywyższenie człowieka oraz potęgę i uniżenie Boga. Nawet ono może jednak rodzić wątpliwości, ponieważ Bóg nie udziela odpowiedzi oczywistych i jednoznacznych; przemawia raczej przez symbole i znaki, które można odczytywać wielorako. (Ziemiński, 2013, s. 599–600)

Dlatego z perspektywy filozoficznej pozostaje ostatecznie pytanie i wskazanie na doświadczenie egzystencjalne, w którym te „znaki i symbole”, które dają się czytać wielorako, odnajdują swoją prawdę i odniesienie.

Pytanie vs. apofanatyzm

Wzmiankowana wyżej perspektywa filozoficzna, która po autentycznych trudach filozoficznych zmaganiach z danym problemem – a myślenie Ireneusza Ziemińskiego można w tym względzie było uznać do tej pory za wzór – dochodzi do wniosku, że choć wiele argumentów przemawia za i wiele przeciw jakiejś tezie, wskazuje na koniec, iż tym, co pozostaje wartościowego, jest pytanie. Pytanie, o którym cytowany przez Ziemińskiego Lew Szestow powiada:

I tylko wówczas, kiedy filozofowie rozumieją, że ani na to pytanie [skąd zło?], ani na wiele innych pytań odpowiadać nie wolno, uznają jednocześnie, iż nie zawsze stawia się pytania po to, aby na nie odpowiadać, że są to pytania, których cały sens na tym polega, że nie dopuszczają żadnych odpowiedzi, gdyż odpowiedzi je zabijają. (Ziemiński, 2010, s. 417)

Jest to postawa, która wynika z jasnej świadomości tego, czym jest praca filozoficzna i jaki ma ona stosunek do potrzeb człowieka i wymagań bytu.

W kontekście powyższego można zapytać, co takiego wydarzyło się w filozoficznym życiu Ziemińskiego pomiędzy publikacją tych książek, że perspektywa pytania została zastąpiona przez tezy, których myślenie filozoficzne nie stawia już w pytanie, lecz staje się ich zaciekle obrońcą. Choć główna teza pracy *Religia jako idolatria* ma charakter sceptyczny, to jednak jej sceptycyzm ma zupełnie inny charakter niż ten, który przebiega na kartach wcześniejszych prac. Formułę, która wyraża zdrową filozoficzną praktykę pytania, bliską sceptycyzmowi umiarkowanemu, a którą można ująć następująco: bądź dogmatykiem w poszukiwaniu prawdy, lecz sceptykiem w jej głoszeniu, Ziemiński zdaje się zastąpił inną, wątpliwą dyrektywą: bądź sceptykiem w poszukiwaniu prawdy, lecz dogmatykiem w jej głoszeniu. Jest to skądinąd bardzo częsta postawa, wynikająca z tego, co określam mianem apofanatyizmu. Za pomocą tego neologizmu opisuję powszechne odczucie wewnętrznej konieczności posiadania wiedzy w formie mocnych i stałych twierdzeń (*apophansis*), które uporządkowane w system tworzą gmach wiedzy niewątpliwej i pewnej.

Co upoważnia nas, by przedsięwziąć podejrzenie o zaistnieniu w filozoficznym życiu Ziemińskiego wyraźnej wolty, która w naszym przekonaniu oddaliła go od podążania właściwą ścieżką filozoficznego zapytywania i skierowała go w objęcia apofanatyizmu?

Problem metody

Już sam tytuł omawianej pracy nie pozostawia żadnych wątpliwości, z jaką intencją Autor zamierza przeprowadzić swój wywód. Chce mianowicie udowodnić, że religia jest idolatrią. Lecz już sam sposób zabierania się do problemu filozoficznego, taki mianowicie, że próbuje się przeprowadzić dowód pewnej tezy, jest wysoce wątpliwy. Być może takie podejście sprawdza się w przypadku problemów z zakresu logiki, ale w kontekście kwestii religijnych, etycznych, egzystencjalnych, estetycznych itp. dowodzenie jakiejś tezy nieuchronnie prowadzi do segregacji i eliminacji pewnej części fenomenów, które nie pasują lub nie mieszczą się w przyjętej perspektywie. O ile bowiem pytanie jest tą perspektywą, która stara się dopuścić wiele możliwych odpowiedzi, aby pośród nich drogą filozoficznej medytacji, przyglądając się „rzeczom samym”, wybrać te najważniejsze, to dowodzenie jakiejś tezy już w punkcie wyjścia zdaje się sugerować, że Autor zna odpowiedź, jedyne czego potrzebuje, to nabranie do niej pewności i przekonanie do niej innych. A to może dziać się bez względu na to, jak ma się rzeczywistość. Dlatego też podejście to wyjątkowo dobrze sprawdza się w rozważaniach formalnych, gdzie nie bierze się pod uwagę treści.

Rozważania Ziemińskiego mają w tym względzie dość niejednoznaczny postać. W moim przekonaniu świadczą o tym, że Autor nie przepracował dostatecznie jasno kwestii metody, czy, mówiąc słabiej, podejścia, jakie będzie mu przyświecało w jego filozoficznych zmaganiach z problemem religii. Wprawdzie Autor chce dowieść, że każda religia jest idolatrią, a więc zdaje się wyprowadzać pewien wniosek ogólny, to jednak do wniosku owego dochodzi drogą tradycyjnego rozumowania indukcyjnego, które w tych wypadkach jest bardzo problematyczne: na podstawie zebranego materiału historycznego, który – jak każdy materiał empiryczny – naznaczony jest swego rodzaju ograniczeniem, niedookreśleniem, selektywnością etc., wyprowadza wniosek natury ogólnej, dotyczącej wszelkich możliwych faktów religijnych. Na dodatek kilkakrotnie Autor wspomina, że jego teza ma charakter esencjalny, a mianowicie dotyczy istoty religii czy raczej jej koniecznych elementów. Przykładowo, Autor pisze *á propos* idolatrycznego charakteru rytuałów religijnych, że związane z „szerzeniem wiary” wojny religijne, których świadectwa historia dostarcza w tak dużej ilości, są dowodem na to, że „przemoc jest wpisana w naturę religii, stanowiąc jej nieodłączny element”. Pomijając kontrowersyjność tej tezy, należy zaznaczyć, że jest to stała praktyka myślowa Autora, która pokazuje, w jaki sposób z zestawionego dość przypadkowo materiału empirycznego stara się on wysnuć wnioski na temat istoty i natury. Gdy mowa o poznaniu esencjalnym, najlepiej w tym względzie przywołać niekwestionowanych mistrzów takiej praktyki, a mianowicie fenomenologów, którzy, choć wychodzą od przywołania bogatego materiału empirycznego,

nie wnioskuje o istocie na postawie materiału, lecz przez niego dokonują wglądów w istotę. Odtrutką na wnioskowanie indukcyjne w filozofii jest choćby znana uwaga Husserla, że z „faktów zawsze dadzą się wywieść tylko fakty” (Husserl, 2006, s. 150). Pomijając jednak te odniesienia do obcego rozważaniom Autora kontekstu filozoficznego i pozostając na gruncie jego własnego sposobu rozumowania, o tym, że z faktów nie da się wyprowadzić wniosków dotyczących istoty, przekonuje pośrednio sam Autor, wedle którego to, co absolutne, nigdy nie ujawnia się bez ograniczeń w tym, co skończone (zob. dalej). Wzmiankowany deficyt świadomości metodologicznej to jedna kwestia, która ze względu na eseistyczną formę omawianej pracy mogłaby zostać tutaj pominięta. Jednakże brak dostatecznie jasnego zdania sobie sprawy ze sposobu podejścia do badanego tematu spotyka się w rozważaniach Ziemińskiego z pewnymi bardzo mocnymi założeniami filozoficznymi oraz równie silnymi wnioskami, tworząc swoisty miszmasz, który prowadzi ostatecznie do performatywnego samozniesienia całości wywodu. Brak refleksji metodologicznej powoduje, że rozważania Ziemińskiego na jednym poziomie stawiają esencjalne, teologiczne, egzystencjalne, społeczne, psychologiczne, ekonomiczne i polityczne zjawiska życia religijnego. Spróbujmy w kilku krokach wskazać owe feralne ruchy, jakie poczynił Ziemiński w swoich rozważaniach, które skutkują wspomnianą performatywną autorefutacją.

Główne założenie filozoficzne

Swoje rozważania buduje Ziemiński na planie tradycyjnego, metafizycznego dualizmu, którego jedną ze stron jest Absolut, byt nieskończony, doskonały, transcendentny etc., drugą zaś – skończony świat zjawisk, świat ludzkich projekcji (doxa). Wychodząc od tego nigdzie nieuzasadnionego założenia, Autor stwierdza, że „religia jest przedsięwzięciem trudnym do wyobrażenia, w którym z jednej strony to, co skończone, nawiązuje kontakt z tym, co nieskończone, i odwrotnie – to, co nieskończone, nawiązuje kontakt z tym, co skończone” (Ziemiński, 2020, s. 167). „Trudnym do wyobrażenia” nie znaczy jeszcze, że niemożliwym. Jednak to właśnie zdaje się wprost mówić Autor w końcowych partiach książki: „[...] religię można uznać za przedsięwzięcie niemożliwe” (s. 188). To, że religia jest „niemożliwa”, może oznaczać dwie sprawy. Po pierwsze jest niemożliwa w sensie logicznym czy ontologicznym tzn. jej pojęcie zawiera w sobie jawną sprzeczność. Po drugie, jest niemożliwa w sensie empirycznym, tzn. coś takiego jak religia nie może się ziścić w określonych warunkach materialnych, antropologicznych czy społecznych. Zdaje się, że Autor uznaje, iż religia jest niemożliwa zarówno logicznie, jak i empirycznie. Żeby ukazać tę niemożliwość, której sens zawiera pojęcie idolatrii, Autor konstruuje dwie definicje religii. Pierwsza pojawia się zaraz na początku książki i ma charakter empiryczno-kulturowy: „Religię rozumiem jako kulturową aktywność człowieka, polegającą na oddawaniu czci obiektom uważanym za nadnaturalne (Bóg, bogowie, świętość)” (s. 13). Definicja ta nie mówi, w jaki sposób należy rozumieć ową cześć i obiekty nadnaturalne. Dopowiada to uzupełnienie drugiej definicji religii, którą formułuje Autor nieco później i brzmi ona: „zgodnie z najogólniejszym określeniem

religii jest ona relacją między człowiekiem (rozumianym jako podmiot religii) i bóstwem (pojmowanym jako jej przedmiot)” (s. 167). Definicję tę dookreślają sformułowania mówiące o istnieniu ontycznej przepaści między człowiekiem, a więc tym, co skończone, i Bogiem, a więc tym, co nieskończone.

Nie wydaje się, aby tak sformułowana definicja religii miała odpowiednio uniwersalny zasięg i mogła opisać całe bogactwo życia religijnego ludzkości. Wydaje się raczej, że Autor zaczerpnął ją z pewnej tradycji, która jest mu samemu bliska i której nie poddał odpowiedniej rewizji. Jest to też tradycja, która stanowi najczęstszy punkt odniesienia jego analiz. Chodzi, oczywiście, o tradycję chrześcijańską. To w jej ramach pojawiło się filozoficzne określenie Boga jako nieskończoności, której przeciwstawiono skończoność świata i człowieka. Ów dualizm wywodzi się z metafizyki greckiej, która została przeszczepiona – nie bez protestów, które zgłaszane są od zarania wieków po dziś dzień – na grunt myśli religijnej. Z pewnością ów dualizm nie jest też niczym obcym np. hinduizmowi, którego opracowanie w toku dziejów dokonywało się za pomocą bardzo wyrafinowanych narzędzi logicznych. Ale czy rzeczywiście, jak chce Autor, jest to uniwersalne pojęcie religii, pod które można podciągnąć np. animizm, totemizm i inne formy kultu religijnego znane z różnych czasów i zakątków naszego świata, nie wykluczając chrześcijaństwa?

To, że przyjęta w pracy definicja religii jest zbyt wąska, co powoduje także, że pewnemu ograniczeniu podlega pojęcie idolatrii, świadczy chociażby sposób, w jaki Autor ocenia religijność i idolatryczność niemonoteistycznych religii plemiennych. Jego zdaniem można o nich zarazem orzec, iż są one idolatryczne na wskroś, jak i że nie są w ogóle idolatryczne (2020, s. 22, 25). Albowiem tylko z perspektywy innych religii, zwłaszcza monoteistycznych, oddawanie czci bytom przyrodniczym może uchodzić za najbardziej jaskrawy przykład idolatrii. Ale pomijając tę perspektywę, czy można zarzucić idolatrię religii, której obcy jest dualizm tego, co skończone i nieskończone i dla której bezpośrednim przedmiotem czci jest np. słońce, drzewo lub orzeł? W jakim sensie kategoria idolatrii ma tu swe zastosowanie? To, co dla wyznawców jednej religii jest bluźnierstwem, dla innych będzie walką z bluźnierstwem. Odpowiednio do tego istnieje wiele różnych sposobów rozumienia Boga. Nie da się uchwycić idolatrii poza danym wyznaniem religijnym. Nie ma „uniwersalnego bluźnierstwa”, któremu odpowiadałoby jakieś ontologicznie skonstruowana idolatria, mająca swój udział w każdej oznace religijności. Bluźnierstwo, a więc i idolatria ma charakter względny. Tylko wtedy można zarzucić pierwotnym religiom idolatrię, gdy patrzy się na nie z perspektywy innych, rzekomo bardziej rozwiniętych religii monoteistycznych. Autor ma świadomość tej względności pojęcia idolatrii, stwierdzając, że „różnice w interpretacji samego zjawiska idolatrii mają charakter konfesyjny. To zatem, co z perspektywy jednej religii jest prawowitym kultem, z perspektywy innej jest świętokradztwem i bałwochwalstwem, który należy bezwzględnie zwalczać” (s. 119).

Walka z idolatrią jest prowadzona raczej w interesie określonej grupy wyznawców, przywiązanych do swoje tradycji, aniżeli w imię czystości kultu należnego prawdziwemu sacrum jako jedynemu obiektowi godnemu religijnej czci. [...] Żadne niekonfesyjne rozwiązanie tego dylematu [dotyczącego godności mszy] nie jest możliwe, co potwierdza tezę, że walka z idolatrią wyrasta z określonej przynależności religijnej [...]. (2020, s. 135)

Jakiego zatem wyznania jest Autor? Idolatria jest pojęciem religijnym, które przeszczepione na grunt filozofii nabiera fałszywego uniwersalnego charakteru. We wcześniejszych książkach Autor próbował badać zagadnienia religijne (śmierć, życie po śmierci) narzędziami filozoficznymi. Doszedł wtedy do wniosku, że badanie tych spraw za pomocą argumentacji filozoficznej nie przynosi jednoznacznych wyników, lecz wzmaga poczucie tajemnicy. Dlaczego teraz, snując swoje rozważania na temat religii, Autor nie dostrzega tej tajemnicy?

Idolatria kulturowa i ontologiczna

Odpowiednio do dwóch definicji religii, które skonstruowane zostały w oparciu o pewne założenia filozoficzno-teologiczne, pojawiają się dwie definicje idolatrii, które są świadectwem wspomnianej niemożliwości religii jako takiej. Kulturowej definicji religii odpowiada kulturowa definicja idolatrii: „oddawanie czci temu, co nie jest jej godne” (Ziemiński, 2020, s. 13). Jest ona elementem szerszej kategorii, jaką jest „idolatria kulturowa” (s. 193). Ta ostatnia kategoria zawiera tezę, że „w jakiejś mierze idolatryczne są wszystkie instytucje powołane przez ludzi do istnienia” (s. 191). Definicja ta nie zawiera jeszcze wyraźnych tez ontologicznych dotyczących tego, co godne czci. Ontologicznej definicji religii odpowiada coś, co nazywam „idolatrią ontologiczną”: ze względu na odmienność natury relacja pomiędzy człowiekiem a Bogiem nigdy nie ma bezpośredniego charakteru, lecz zawsze wiąże się on z koniecznością istnienia czegoś zapośredniczającego. Na ile jednak to zapośredniczenie skutkuje jakimś wyraźnym ontycznym zubożeniem bytów stanowiących człony religijnej relacji? Innymi słowy, na czym polega ontologiczna idolatria, której sens Autor interpretuje wyraźnie negatywnie? Autor kilka razy używa pojęcia zastąpienia. Pojęcie zastąpienia wprowadza do gry takie skojarzenia jak obraz czy symbol. Ale czy zastąpienie jest jednoznaczne z idolatrią (fałszywym wyglądem)? Co oznacza, że sacrum zostaje zastąpione przez sanctum? Tego Autor nie wyjaśnia. A zatem kluczowe pojęcie dla rozumienia idolatrii ontologicznej nie znajduje swojego rozwinięcia. Będziemy musieli uczynić to sami w końcowych partiach niniejszego omówienia. Okaże się wówczas, że zastąpienie może mieć całkiem antyidolatryczny charakter...

Pomimo deklaracji Autora, że pozostaje on przy perspektywie ontycznej, zdaje się, iż dwojako rozumie on idolatrię ontologiczną: raz czyni to bardziej od strony bytu, drugi raz bardziej od strony poznania bytu. I ta ostatnia perspektywa wydaje się mimo wszystko najbardziej znacząca. Biorąc pod uwagę pierwszą perspektywę, można zapytać o to, na ile rzeczywiste spotkanie między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, musi powodować zubożenie któregoś z bytów. Czy np. chrześcijańskie Objawienie Boga w świecie i poprzez świat rzeczywiście musi mieć idolatryczny charakter? Tak twierdzi Autor¹. Czy nie jest możliwa idea, iż dzięki objawieniu się Bóg doznaje – by użyć języka Gadamera – pewnego „przyrostu bytu”? Jest zrozumiałe, że z perspektywy dość wąsko rozumianych pojęć skończoności i nieskończoności,

¹ „[...] źródłem idolatrii jest [...] także samo Boże Objawienie, które dokonuje się w świecie i poprzez świat” (Ziemiński, 2020, s. 173). „Skrytość Boga ma charakter ontologiczny. [...] W sensie ścisłym zatem autentyczne objawienie Boga okazuje się niemożliwe” (2020, s. 182).

nieskończony Bóg nie może niczego „otrzymać” od tego, co skończone. Co najwyżej może właśnie zostać w jakimś sensie zubożony, albowiem to, co skończone jest za małe, aby przyjąć to, co nieskończone. Ale czy rzeczywiście tylko taka opcja wchodzi w grę? Czy Objawienie jest, myśląc po gnostycku, upadkiem tego, co boskie? Ziemniński zdaje się nie dostrzegać takiej oto możliwości, że nie cały Bóg, lecz tylko jakby jedna jego „strona” czy – jak w tradycji chrześcijańskiej – osoba ujawnia się przed człowiekiem. Postać Chrystusa, o której tak wiele Autor wspomina, jest zresztą paradygmatycznym przykładem tego, że objawienie Boga nie musi wcale powodować jego profanacji, lecz jest jego ontycznym „przyrostem”, który w duchu Plotyna można interpretować za pomocą kategorii emanacji². Myśląc w duchu Anzelma, można powiedzieć, że Bóg jako Ociec i Syn Boży zawiera więcej niż Bóg rozumiany tylko jako Ojciec. To nieprawda, co mówi Autor, że Chrystus jest Bogiem „ukrytym pod postacią człowieka” (s. 155). Chrystus jest Bogiem, który ujawnia się jako człowiek. Nie wchodząc w bardziej szczegółowe rozważania teologiczne, na które nie ma tu miejsca, stwierdzenie, że Objawienie Boga jest ontyczną idolatrią, wydaje się dość problematyczne. Mniej problematyczne zdaje się rozumienie idolatrii w perspektywie epistemicznej, a więc poznania Boga jako „bytu najwyższego”. Wydaje się, że tylko przy okazji tej ostatniej idolatrii mogą mieć sens słowa Autora o przysłanianiu prawdziwej świętości czy zniekształcaniu jej (s. 10). Zamiast poznania, w którym doświadcza się prawdy, poznanie skutkuje fałszem. Kluczowym pytaniem dla całej sprawy, którego Autor niestety nie stawia, jest pytanie o możliwość poznania prawdziwego. W tym względzie na podstawie wypowiedzi Ziemnińskiego trudno o jednoznaczną odpowiedź.

Autentyczne doświadczenie religijne

Być może jednak poszliśmy o krok za daleko, sugerując, że doświadczenie religijne należy od razu interpretować w kategoriach prawdy lub fałszu. Uczyniliśmy tak jednak nie bez winy Autora, który wybierając pojęcia idola i idolatrii, sugeruje motyw epistemiczny. Można jednak rozumieć doświadczenie religijne niezależnie od kategorii fałszu i prawdy. Tak więc sam Autor, pomimo rozwijanej przez całą książkę narracji o tym, że żaden z bytów religijnej relacji nie może wejść w kontakt z innym, sugeruje na początku tekstu, że „każda autentyczna religia ma początek w źródłowym doświadczeniu, którego dostąpiła jednostka lub grupa osób, wierzących w to, że odkryły prawdziwego Boga” (2020, s. 10). Należy to rozumieć chyba w tym sensie, że choć nie można tak naprawdę doświadczyć prawdziwego Boga (ze względu na wspomnianą ontyczno-epistemiczną przepaść), to jedna można mieć autentyczne jego religijne doświadczenie. „Wnosi ono do życia orzeźwiający powiew nieskończoności i absolutu, nadając wszystkim ludzkim upadkom i klęskom specyficzny – chciałoby się powiedzieć – święty (boski) blask” (s. 188). Pytanie jest następujące: czy można mieć autentyczne doświadczenie czegoś, czego się nie do-

² „Użył mu Tamten, czego nie miał on sam. Lecz z Niego, który był Jednym, on miał wielość” (Plotyn, 1959, s. 587).

świadcza w nim samym? Czy nie jest tak, że o prawdziwym doświadczeniu można mówić tylko wtedy, gdy zarówno po stronie podmiotowej, jak i przedmiotowej spełnione są kryteria dostępności i autentyczności tego, co się jawi? O tym, że takie doświadczenie w ogóle istnieje, Autor w przytoczonym zdaniu mówi wprost, jednak na pytanie, na czym polega to autentyczne doświadczenie, trudno odpowiedzieć, albowiem to autentyczne doświadczenie charakteryzuje swoista jednorazowość i niekomunikowalność. Jak czytamy:

Ponieważ jednak następcy proroków czy założycieli nowego kultu nie mają dostępu do tego pierwotnego doświadczenia, kolejne pokolenia wyznawców zaczynają tworzyć bardziej konkretne (i bardziej zrozumiałe) obrazy obiektu religijnej czci. Podobnie relacje do sacrum stają się bardziej sformalizowane i zrytualizowane, co prowadzi do wytworzenia nowego kultu. W ten sposób zaczyna się proces przysłaniania prawdziwej świętości, procesem zniekształcających ją idoli, które (niepostrzeżenie dla wyznawców) stają się prawdziwym przedmiotem wiary, a także adoracji. Dochodzi zatem do zastąpienia sacrum przez sanctum, czyli Boga (prawdziwego obiektu religii) przez uświęcone obiekty, wobec czego autentyczny kult religijny przekształca się w idolatrię. (2020, s. 10)

Pytania, jakie się tu pojawiają, są następujące: dlaczego nie mają dostępu do tego pierwotnego doświadczenia? Czy to pierwotne doświadczenie jest czymś jednorazowym i niepowtarzalnym? Dlaczego jest ono niekomunikowalne? Jeżeli wyznawcy nie mają dostępu, to jak mogą tworzyć bardziej konkretne (i bardziej zrozumiałe) obrazy obiektu religijnej czci? Chyba odwrotnie: jeżeli prorocy mają autentyczne doświadczenie, tzn. doświadczenie dane w pełnej naoczności i konkretności, to następne pokolenia, nie mając do nich dostępu, tworzą ich abstrakcje, puste formuły bez treści. Ale nie są to obrazy, jeśli obraz zakłada jakieś oparte na podobieństwie odniesienie do pierwowzoru, którego naśladowcy – zgodnie z wywoływaniem Autora – nie znają.

Choć nic więcej nie wiadomo na temat tego autentycznego doświadczenia religijnego, jego przyjęcie pełni ważną, choć ukrytą metodologiczną funkcję, która uprawomocnia sensowność mówienia o idolatrii. Albowiem tylko znając kryterium prawdy, możemy mówić o tym, co fałszywe, tylko doświadczając tego, co święte, jest sens mówienia o bluźnierstwie etc. Czy jednak wnioski o religii jako idolatrii, do jakich dochodzi Autor, nie kwestionują ostatecznie tych założeń, które umożliwiły dojście do tej tezy? Autor pisze:

Jeżeli bowiem istnieje rzeczywiste ontologiczne przepaść między skończonym i grzesznym światem a nieskończonym i świętym Bogiem, to trudno zrozumieć możliwość zaistnienia zniewagi, wyrządzonej przez ludzi swojemu Stwórcy. Tym bardziej niepojęta jest zniewaga związana z błędną formą oddawania mu czci; skoro bowiem jest on absolutnie transcendentny i nieskończony, to człowiek nie może wiedzieć, jakie formy kultu są stosowne. (2020, s. 129)

I dalej: „Człowiek nie może mieć pewności, że religia, którą wyznaje, jest słuszna i że praktykowane w jej ramach formy kultu są przez Boga akceptowane” (s. 139). Na mocy wcześniejszego twierdzenia, że wyznawcy nie mają wglądu w pierwotne doświadczenie, sprawa wydaje się jasna. Jednakże – można zapytać – skąd taką

wiedzę posiada filozof Ziemiński? Czy ma on wgląd w to pierwotne doświadczenie, dzięki czemu może orzec, iż żadna forma kultu nie jest adekwatna wobec tego, co święte, a zatem, że każda zasługuje na bycie idolatrią? Jeśli jednak filozof nie ma wglądu w pierwotne doświadczenie religijne, to nie wiadomo, które formy religijne są niegodne istoty świętej. Pytanie zatem jest następujące: jak możliwa jest w ogóle idolatria przy takich założeniach, które poczynił Autor? Autor sugeruje, że w każdej religii jest element idolatryczny. Podaje ich liczne przykłady, ale nie wskazuje, które elementy religii nie są idolatryczne. Co jest zatem kryterium idolatryczności religii? Skąd wiemy, że analizy Ziemińskiego licznych przykładów idolatrii są słuszne? Choć Autor nie mówi tego wprost, wydaje się, że swym tokiem wywodu sugeruje, iż o idolatryczności świadczy po prostu sprzeczność. Czy jednak sprzeczność logiczna jest dobrym kryterium idolatrii religijnej?

Idolatria jako niemożliwość logiczna

Można powiedzieć, że jest to stała praktyka Autora: znać, że sprawia mu dużo satysfakcji wykazywanie „sprzeczności” w doktrynach i praktykach religijnych, zwłaszcza w tych związanych z chrześcijaństwem³. Jest to jednak dość wątpliwe zagranie, które tym bardziej budzi wątpliwości, im łatwiejsze i czytelniejsze są te sprzeczności. Czy w obliczu dwóch tysięcy lat teologicznej i filozoficznej tradycji namysłu nad chrześcijaństwem tego rodzaju punktowanie sprzeczności ma w ogóle sens? Czy nie trąci to o tanią publicystykę? Najważniejsze jednak pytanie brzmi: czy sprzeczność jako taka jest w ogóle w stanie wykazać fałszywość wiary religijnej tudzież jakiegoś wyznania religijnego, skoro są one z założenia niejako ufundowane na paradoksie, cudzie i tajemnicy? Autor powiada, że wyznawcy nie mogą mieć pewności, jakie praktyki są godne ich Boga, a jakie nie. Sam Autor jednak zdaje się mieć taką pewność dzięki odkrywaniu sprzeczności w doktrynach resp. rytuałach. Mówiąc o idolatrii, Autor ma w istocie na myśli idolatrię epistemiczną, którą można rozpoznać odkrywając sprzeczności. Jest to ten sam zabieg, jaki swego czasu stosował Kant w *Dialektyce transcendentalnej*, kiedy wskazując na sprzeczności w poznaniu duszy, świata i Boga, sugerował jednocześnie, że tematy te wymykają się poznaniu filozoficznemu i należy je pozostawić etyce i religii. Wyższość wywodów Kanta w tej sytuacji polega na tym, że odkrywając konieczność istnienia w rozumie tzw. pozoru transcendentalnego – takimż samym pozorem można by określić idolatrię – wskazywał na możliwość pozytywnego zagospodarowania tkwiącej w człowieku potrzeby metafizycznej poza filozofią (teoretyczną). Choć Ziemiński wskazuje – o czym mówiliśmy – że u podstaw idolatrii da się odnaleźć autentyczne doświadczenie religijne, to jednak pozostawia tę sprawę całkowicie nieopracowaną. Tak jakby wskazane przez niego sprzeczności, ostatecznie pograżały kwestie religii, którą jako idolatrię nie warto się już dalej zajmować. To, że idolatria jest elementem każdej religii, nie znaczy, że religia jest idolatrią. Ocena Ziemińskiego zakłada jednak pewien model wiedzy

³ Praktyka ta przewija się przez całe rozważania Ziemińskiego. Przykładowo na str. 21 próbuje wykazać niekonsekwencje, w jakie Kościół popada, głosząc wszechmoc Boga i jednocześnie obstając przy konieczności udzielanego przez duchownego chrztu jako aktu oczyszczenia z grzechu pierworodnego.

i wzór postawy, a mianowicie taki, który można by określić mianem „oświeceniowego”. Według niego, koniec końców, idolatria bierze się z błędów w poznaniu, na które wskazują także wyznawcy poszczególnych konfesji, oskarżając o bałwochwalstwo inne wyznania. Jako filozof Autor rozpoznaje jednak, że nawet ci, którzy walczą z idolatrią, są w uwikłani w sprzeczności (2020, s. 140). Kiedy zobaczymy te sprzeczności, które dostrzegł Autor, wtedy będziemy wiedzieć, że religia jest możliwa tylko jako idolatria i że „postęp w religii” (s. 183) bierze się z eliminacji elementów idolatrycznych, tzn. z eliminacji samej religii.

Religia jako idolatria – sprzeczność performatywna

Można jednak zapytać, czy religia idolatryczna jest jeszcze w ogóle religią. Na tak postawione pytanie Autor odpowiada jednoznacznie pozytywnie; nie tylko jest to religia, ale nie ma innej religii poza idolatrią.

Teza o idolatrycznym charakterze religii nie odnosi się jedynie do minionych dziejów, w której nie zauważamy przykładu religii wolnej od idoli, lecz ma charakter esencjalny, znaczy to, że idolatria jest istotną i konieczną cechą religii, nie zaś jedynie cechą przygodną, związaną z jej niektórymi postaciami czy etapami jej historycznego rozwoju. Zniszczenie wszystkich idoli byłoby zatem równoznaczne ze zniszczeniem religii jako takiej. (Ziemiński, 2020, s. 147)

To ostatnie zdanie sugeruje, że elementy idolatryczne wypełniają istotę religii do tego stopnia, że religia jest po prostu idolatrią: „religia może albo przestać istnieć, albo będzie istnieć wyłącznie jako idolatria”.

Zauważmy jednak, że takie postawienie sprawy, iż każda religia jest idolatrią, nie tylko przeczy wcześniejszemu stwierdzeniu, że istnieje wolne od idolatrii, pierwotne doświadczenie religijne, ale znosi również samo pojęcie idolatrii. Znosi dwojako. Po pierwsze, jeżeli nie mamy dostępu do doświadczenia źródłowego, to – przyznaje sam Autor – nie dysponujemy żadnym kryterium pozwalającym nam odróżnić idolatrię od tego, co autentyczne w religii (s. 152). Tym samym jednak, jeśli nie można wyznaczyć zakresu pojęcia, tytułowe zrównanie religii z idolatrią okazuje się tak naprawdę pustym sformułowaniem. Po drugie, rozróżnienie idolatrii i autentycznego kultu wywodzi się z religii, która – jak dowodzi Autor – ma z gruntu idolatryczną treść. Samo więc przeciwstawienie świata sacrum i profanum jest idolem, za pomocą którego Autor postanowił zwalczać inne idole. Czytamy:

W takim jednak razie nie ma podstaw do zwalczania jakichkolwiek idoli religijnych, ostatecznie bowiem zwalczą się jedynie cudze idole po to, aby ocalić lub nawet narzucić wszystkim – własne. W tym punkcie ujawnia się fundamentalna aporia religii: albo człowiek nie jest w stanie powiedzieć o Bogu zupełnie nic (nawet używać takich słów, jak „sacrum”, „Bóg”, czy „obiekt religijnej czci”), albo musi sięgnąć po nieadekwatne obrazy mające Go przybliżyć, z których każdy jest tylko idolem. (s. 152)

Wydaje się, że Autor walcząc z idolami religii, narzucił nam wszystkim filozoficznego idola religijnej idolatrii.

Wreszcie o tym, że rozważania Ziemińskiego znoszą siebie same, zaświadcza dokonane na końcu książki rozszerzenie głównej tezy, które ustawia religię w jednym z szeregu z innymi na wskroś idolatrycznymi fenomenami ludzkiej kultury. Przyświeca mu następującego założenie antropologiczne: „człowiek jest istotą symboliczną, niezdolną do życia bez jakichkolwiek idoli”, które są obecne nie tylko w religii, ale właściwie we wszystkich dziedzinach życia (2020, s. 147). „[...] w jakiejś mierze idolatryczne są wszystkie instytucje powołane przez ludzi do istnienia” (s. 191). „Sugeruje to, że u podstaw idolatrii religijnej tkwi zjawisko ogólniejsze, które można określić mianem idolatrii kulturowej” (s. 193). „[...] nieuchronność idolatrii ma swoje istotne źródło w skończonej (i cielesnej) naturze bytu ludzkiego [...]” (s. 171). W świetle takich tez nietrudno stwierdzić, że także poznanie filozoficzne, w tym poznanie esencjalne, podpada pod kategorię idolatrii. Czytamy:

Idolatryczny charakter mają nie tylko metafory religijne, za pomocą których mówimy o Bogu, lecz także abstrakcyjne formuły teologiczne czy filozoficzne, za pomocą których chcemy wyrazić Jego niepojętość, skrytość czy tajemniczość. Znaczy to, że idolatryczny charakter ma także samo słowo „Bóg”, podobnie jak słowo „Niepoznawalny”, „Tajemnica” i wiele im podobnych. (s. 150)

A więc także słowo „idol” i „idolatria”. Jeżeli istota jest czymś absolutnym, podobnie jak przedmioty innych pojęć znanych z klasycznego słownika filozoficznego, takie jak prawda, dobro czy piękno, to ich znajomość może mieć tylko pośredni i zafałszowany charakter. W takim razie twierdzenie, że religia jest z istoty idolatrią albo nie ma jej wcale, samo jest idolem. Tym samym rozważania Autora podpadają pod znaną aporię sceptycyzmu, który głosząc prawdę, że nie ma żadnej prawdy, sam siebie znosi.

Jak możliwa jest religia idolatryczna?

Konsekwencje, jakie wyprowadza Autor z głoszonej przez siebie tezy, również – jak cały wywód – mają bardzo problematyczny charakter. Zdaniem Ziemińskiego, to, iż każda religia jest idolatryczna, powoduje, że nie ma lepszych czy gorszych religii, i że pluralizm i tolerancja (2020, s. 188–189) powoduje, że możemy uniknąć najstraszniejszych skutków religijnej idolatrii, takich jak krzywdzenie innych. Świadomość tego, że każda religia jest idolatryczna, pozwala – zdaniem Autora – zachować dystans i nie zatrzymywać swojej uwagi na przedmiotach, instytucjach, czy osobach, które zasłaniają autentyczny kontakt z bytem najwyższym. Pojawia się jednak pytanie, czy człowiek prawdziwie religijny może pielęgnować swoją religię w taki sposób. Czy zachowanie dystansu podczas wykonywania rytuałów daje się pogodzić z wymogiem całkowitego zaangażowania się w nią? Czy można mieć świadomość nieprawdziwości swych wierzeń i nadal je pielęgnować z całym zaangażowaniem? Czy można świadomie praktykować religię, o której się wie, że jest idolatrią? Czy nie natrafiamy tu na czwarty powód samoznoszącego się sposobu rozważań Ziemińskiego, który prawdziwej religii przyznaje jako niezbywalny i konieczny element fałszywej idolatrii? Czy przeciwieństwo pomiędzy religią a idolatrią nie ma charakteru istotowego, który wyklucza ich jakiegokolwiek zrównanie? Czy prawda może być fałszem?

Religia jako rytuał i obraz. O możliwości nieidolatrycznego myślenia religii

Nie poprzestawajmy jednak tylko na negatywnych wnioskach płynących z rozważań Ziemińskiego i spróbujmy poszukać możliwości takiego rozumienia religii, które nie kwestionując ontycznej odrębności i epistemologicznej nieprzejrzystości tego, co święte, jednocześnie pozwala mu się uobecnić w materialno-duchowym świecie człowieka. Rozważając tę kwestię, wskażemy i odrzucimy przy okazji ostatni element wyводу Ziemińskiego, który wydał nam się nieuzasadniony i problematyczny. Chodzi o rozumienie wspomnianego już zjawiska zastąpienia, a także innych związanych z nim kategorii, takich jak przedstawienie, obraz, symbol czy rytuał.

Zgodnie ze swoim głównym założeniem filozoficznym, które w duchu tradycyjnego dualizmu całkowicie oddziela od siebie sferę sacrum i profanum; to, co święte i świeckie; to, co nieskończone i skończone; to, co duchowe i materialne; to, co doskonałe i grzeszne; to, co niebiańskie i ziemskie; to, co wieczne i czasowe etc. – najbardziej jaskrawe przykłady idolatrii ujawniają się w tych zjawiskach, które posiadają, że tak powiem, „najwięcej” drugiego elementu z wyżej wymienionych przeciwieństw. Przede wszystkim chodzi o działania rytualne i instytucje religijne. Czytamy: „[...] ściśle przepisy rytualne, zwłaszcza powiązane z prawnymi, religijnymi i moralnymi sankcjami za ich niedopełnienie, podważają sens istnienia religii jako bezinteresownej czci okazanej temu, co prawdziwie doskonałe i święte” (Ziemiński, 2020, s. 140). Podobnie jak w przypadku doświadczenia religijnego Autor dopuszczał istnienie pierwotnego doświadczenia prawdziwej świętości, nie podając jednak bliższej charakterystyki tego, co miałoby to przeżycie bliżej oznaczać, tak i w przypadku rytuałów mówi on o „autentycznym kulcie religijnym” (s. 39), który przejawia „bezinteresowną cześć” – bez czynienia wysiłku jego bliższej charakterystyki. Zamiast tego Autor powiada w jednym miejscu, że „analiza praktyk religijnych wskazuje też na główne źródło idolatrii, którym jest zastąpienie sacrum przez profanum” (s. 21). Jak wspomnieliśmy wcześniej, ocenia on owo zastąpienie czysto negatywnie jako odejście od „pierwowzoru”. Chciałoby się rzec: „analiza praktyk religijnych”, których Autor *de facto* nie przeprowadził, wskazuje na rzecz całkowicie odwrotną: że w działaniu rytualnym dokonuje się swoiste „zniesienie” czy „uzgodnienie” wymienionych wcześniej przeciwieństw, które można opisać również jako uobecnienie się żywego Boga dla wierzących. I nie musi to być jakaś mistyczna wizja Boga jako starca zasiadającego na tronie w otoczeniu skrzydlatych aniołów, lecz subtelne, ale przemożne i autentyczne poczucie jego żywej obecności. Na to, że taka obecność jest możliwa podczas działań rytualnych, wskazują rzeczywiste analizy praktyk religijnych prowadzone w ramach np. antropologii teatralnej czy teorii performansu religijnego. Nie jest tak, że wszystko, co dzieje się w przestrzeni religii, odsyła gdzieś Tam, do czego nie ma dostępu. Raczej to, co święte, ujawnia się, objawia, uobecnia w czynnościach religijnych. Kluczowe jest tu pojęcie Objawienia, które można zrozumieć np. poprzez namysł nad pojęciem ujawniania się (fenomenalności). Zamiast tego Autor rozumie Objawienie na sposób dualistycznej metafizyki zjawiska i rzeczy w sobie. Jeśli więc – jak mówi – istotnym źródłem idolatrii jest Bóg, to:

podstawową trudnością jest fakt Jego radykalnej transcendencji wobec świata. Jeżeli zatem chce się objawić człowiekowi, to musi porzucić swój status ontyczny, rezygnując ze swojej radykalnej inności i ukazując się ludziom w formie skończonej, wyzuty ze swego boskiego majestatu. Znaczy to, że Nieskończony musi się człowiekowi objawić w postaci skończoności. (...) Fakt ten powoduje, że źródłem idolatrii jest (...) także samo Boże Objawienie, które dokonuje się w świecie i poprzez świat. (s. 173) W sensie ścisłym zatem autentyczne objawienie Boga okazuje się niemożliwe. (s. 182)

Albo A, albo B. To dualistyczne rozumienie religii powoduje, że Autor niemal z idiosynkrazją traktuje praktykowanie rytuałów i istnienie religijnych obiektów.

Zaraz na początku pracy Ziemiński pisze, że sakramenty, rozumiane jako pewne czynności rytualne, są o tyle problematyczne, że zakładają konieczność kontaktu z obiektem fizycznym, który to kontakt staje się często warunkiem skuteczności rytuału (2020, s. 21). Wydaje się, że uwaga ta, jak i inne passusy pisane w tym samym stylu, odsłaniają dość niewyrafinowane z perspektywy filozoficznej rozumienie rzeczy (czy to użytkowej, czy przyrodniczej) jako po prostu „obiekty materialnego”, któremu przeciwstawia się to, co duchowe. Czuć w rozważaniach Autora pewną awersję do materii, do świata, który – jego zdaniem – przesłania prawdziwego Boga i zakłamuje autentyczne doświadczenie wiary. Wynika to jednak stąd, że Autor stał się zakładnikiem własnych założeń filozoficznych i przejął wraz z nimi pewne – schematyczne – podejście do Boga, religii, człowieka i natury. Tzw. rzecz materialna nie jest przecież tylko obiektem nauk przyrodniczych, lecz, mówiąc za Ingardenem, ma wiele warstw, spośród których tylko pewne warstwy można utożsamiać z obiektem nauk.

Rewizja ontologicznych założeń analiz Ziemińskiego, dzięki której udałoby się zrehabilitować to, co światowe, otwiera perspektywy na lepsze rozumienie sensu działań rytualnych. Podczas „autentycznego kultu religijnego” Bóg uobecnia się wiernym bez konieczności samoprzedstawienia. Dla Autora jednak rytuał, np. msza w katolicyzmie, jest czystą idolatrią: „Taka absolutyzacja rytuału [w mszy] prowadzi do zastąpienia rzeczywistego przedmiotu kultu ludzkimi praktykami; centrum religii stanowi nie Bóg, lecz cześć Mu oddawana” (2020, s. 65). Tego rodzaju uwaga wynika w moim przekonaniu z braku rozumienia przez Autora tego, czym jest rytuał. Rytuał nie jest – jak to sugeruje Ziemiński – jedynie środkiem, prowadzącym do Boga jako celu (s. 72). Stosunek rytuału do Boga nie ma charakteru instrumentalnego. Rytuał jest pewnym działaniem, poprzez które objawia się Bóg. Punktem kulminacyjnym takiej obecności jest np. eucharystia, o której Autor powiada, że jest ona „kwintesencją idolatrii”. Skąd to przekonanie? Dlatego, że:

mamy tu zatem do czynienia z sytuacją, w której symbol jest tożsamy z rzeczą, którą oznacza; nie reprezentuje obiektu różnego od siebie, lecz jest z nim tożsamy. Przykład ten jest zatem swoistą kwintesencją idolatrii; bóstwo nie zostaje jedynie zastąpione przez reprezentujący ją symbol, lecz zostaje z nim utożsamione. (s. 36)

Wcześniej jednak – jak pamiętamy – Autor mówił, że idolatria polega na zastąpieniu rzeczy świętej przez rzecz światową. Tutaj jednak nie dochodzi do zastąpienia, które można domniemywać jest dla Autora mniejszą idolatrią, lecz do utożsamienia. Wychodzi więc na to, że zastąpienie nie jest utożsamieniem, ponieważ zastąpienie ni-

czym znak odsyła do czegoś poza sobą, gdy tymczasem utożsamienie daje rzekomo to, co święte w tym, co ziemskie. Ale jakie znaczenie mają dokładnie te pojęcia – trudno o opinię na podstawie opublikowanego tekstu. Autor nie zadaje pytania o możliwość takiej sytuacji, w której Bóg jest w pozytywny sposób zastępowany, reprezentowany czy nawet utożsamiany z pewnym działaniem czy rzeczą, albowiem wychodząc od swych założeń ontologicznych, od razu wyklucza on możliwość takiej sytuacji. Na zasadzie to, co nieskończone nie może spotkać się z tym, co skończone. Tymczasem, jak pokazują np. fenomenologiczne opisy Hansa-Georga Gadamera sytuacja ta jest czymś całkowicie naturalnym i zrozumiałym, gdy tylko zostawi się na boku dualistyczną perspektywę. W symbolu mianowicie, który nie jest tym samym co znak czy podobizna, to, co reprezentowane, doświadcza wspomnianego już „przyrostu bytu”. Mówiąc obrazowo, Bóg nie maleje, wchodząc w świat, lecz doświadcza pewnego „powiększenia”. Kluczowe jest tu pojęcie reprezentacji. Zresztą sam Ziemiński wskazuje bezpośrednio na prawidłowe rozumienie symbolu, które z racji przyjętych przez siebie założeń filozoficznych mimo wszystko odrzuca. Czytamy:

Na tym zresztą polega specyfika rzeczywistości religijnych, które nigdy nie mogą być dane człowiekowi wprost i bezpośrednio, lecz tylko za pomocą reprezentujących je symboli. W takim razie jednak trudno oddzielić od siebie symbol i to, co ma on reprezentować, nie wiadomo bowiem nawet, czy reprezentowana w symbolu rzeczywistość może niezależnie od niego istnieć. (s. 156)

Otóż to! Symbol z istoty nie odsyła poza siebie, jak np. znak czy podobizna, lecz właśnie nie odróżnia się w nim to, co prezentowane, i prezentacja. W świetle rozważań Gadamera staje się jasne, że Ziemińskiego rozumienie obrazu czy symbolu wynika z praktyki „estetycznego odróżniania”, które stało się oświeceniowym modelem interpretacji sztuki (Gadamer, 1993a, s. 150–155; 1993b, s. 42–47; 1993c). Na przekór tej praktyce Gadamer w wielu swych tekstach, dotyczących zarówno myśli greckiej, jak i myśli chrześcijańskiej pokazuje, że metafizyczny dualizm, który stanowi założenie także oświeceniowej filozofii, można przekroczyć, podążając w stronę metafizyki światła i piękna. W takiej perspektywie religia nie jest już tylko niebezpiecznym fałszem i iluzją, lecz rzeczywistą realizacją „ludzkiej potrzeby sensotwórczej celebracji istnienia” (Ziemiński, 2020, s. 193)⁴.

Zakończenie

Omawiana książka Ireneusza Ziemińskiego jest samodzielną i odważną próbą – zwłaszcza na gruncie współczesnej filozofii polskiej – rozpoznania istoty religii. Na podstawie powyższego trzeba jednak stwierdzić, że nie jest to próba do końca udana. Ażeby dowieść stawianej hipotezy o idolatryczności wszelkiej religii, Autor przyjmuje bardzo mocne założenia ontologiczne, które nie wytrzymują próby obrony ich powszechności i niepodważalności. Fakt, że w dziejach myśli chrześcijańskiej istnieje częsta tendencja, by interpretować ją w duchu metafizyki dualistycznej, nie

⁴ Są to ostatnie słowa omawianych rozważań Autora.

znaczy, że taka wykładnia, po pierwsze, adekwatnie opisuje jej „tajemnicę”, po drugie, że da się w prosty sposób zastosować także do innych religii. Nie bez znaczenia dla oceny prezentowanych rozważań jest też fakt, że założenie owego dualizmu ma w rozważaniach Autora także i ten skutek, iż podważa ono sensowność jego pracy filozoficznej. Skoro bowiem to, co absolutne, daje się ujrzeć tylko poprzez idole, to idolatrią staje się także filozofia, której zadaniem – i tego Autor nie kwestionuje – jest poszukiwanie prawdy, rozważanie istoty i natury danej rzeczy. Znając umiejętność Autora „wytrzymywania w pytaniu”, którą z takim mistrzostwem prezentował we wcześniejszych swoich książkach, można tylko żałować, że nie próbował on przekroczyć dualistycznej perspektywy i spojrzeć na religię, także chrześcijańską, właśnie jako na pytanie, które bierze w nawias metafizykę i wskazuje na jej ograniczenia. Zamiast odczytywać religię z perspektywy zużytych schematów metafizycznych, wydaje się o wiele bardziej owocne, aby interpretować te schematy z perspektywy tego, co w każdej religii przekracza wymiar racjonalnego myślenia i co – powtórzmy to jeszcze raz za Autorem – „wnosi do życia orzeźwiający powiew nieskończoności i absolutu, nadając wszystkim ludzkim upadkom i klęskom specyficzny – chciałoby się powiedzieć – święty (boski) blask” (2020, s. 188). Myślenie filozoficzne, które zamyka się w swoich schematach, przedstawia zawsze karykaturę rzeczywistości, okalecza ją i nie pozwala być taką, jaką jest. Odnośnie do religii słusznym jest śledzenie i piętnowanie jej różnych wypaczeń, ale niesprawiedliwym jest traktowanie tych wypaczeń jako jej istoty.

Bibliografia

- Gadamer, H.-G. (1993a). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gadamer, H.-G. (1993c). Wort und Bild - »so wahr, so seiend« oraz Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache. W: *Gadamer, H.-G., Gesammelte Werke, Bd. 8: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Husserl, E. (2006). *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Plotyn. (1959). *Enneady*. Warszawa: PWN.
- Ziemiński, I. (2010). *Metafizyka śmierci*. Kraków: WAM.
- Ziemiński, I. (2013). *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*. Poznań – Kraków: W drodze.
- Ziemiński, I. (2020). *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Szczecin: WN USz.