

Jean-Pierre Wils

Religia jako kwestia nerwów : wstępne rozważania nad archeologią błuźnierstwa

Studia Kulturoznawcze nr 2 (6), 11-30

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

JEAN-PIERRE WILS

Radboud-Universit t Nijmegen, Holandia
Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen

Religia jako kwestia nerwów. Wstępane rozważania nad archeologią bluźnierstwa

Zagęszczenie obecności Boga, wyrazistość [Jego] obecności w tej nieobecności, nie jest pustym zabiegiem dialektycznym. Fenomenologia ta ma znaczenie podstawowe: jest to jak oddalenie się od jednego z nas, którego kochaliśmy albo staraliśmy się pokochać, albo od tego, przed którym kuliliśmy się w trwodze.

George Steiner, *Rzeczywiste obecności*

Wówczas, gdy nie było już siły, której należy się obawiać, wszystko się załamało.

Erhart Kästner, *Die Lerchenschule.
Aufzeichnungen von der Insel Delos*

Język rajy jest językiem czystej wiedzy, lecz upadek zatruwa ten język, a zawarte w nim imiona stają się podatne na zranienie.

Sibylle Lewitscharoff, *Vom Guten, Wahren und Schönen*

1. Religia i cywilizacyjny stres

W społeczeństwie naszym funkcja religii została wyraźnie zdefiniowana i zarazem ograniczona. Jak twierdzą socjologowie religii, obecnie stanowi ona wyłącznie rodzaj podsystemu, od dawna bowiem nie odgrywa już roli struktury wszechogarniającej, która formowałaby, problematyzowała lub legitymizowała jednostkowe czy instytucjonalne działania w całej ich złożoności. Typowe dla współczesnych społeczeństw procesy różnicowania ograniczyły zatem jej rolę do wybranych obszarów (*subsectors*) życia społecznego, umiejscawiając ją głównie w sferze prywatnej. Choć z punktu widzenia religijnego można stawiać opór tezie o prywatyzacji i choć myśl o redukcji pełnionych przez religię funkcji obca

jest świadomości samych wierzących, to nie sposób zaprzeczyć, że redukcja taka w istocie miała miejsce.

Tradycyjnie religii przypisywano cztery podstawowe kompetencje: legitymizującą, związaną z uprawomocnianiem władzy; rytualną, ważną zwłaszcza w odniesieniu do rozmaitych życiowych wydarzeń i kryzysów; moralną oraz kompetencję znaczenia. Obecnie niewiele z nich się ostało, choć istnieją pewne geograficzne czy społeczne różnice w tym zakresie.

W zachodnich społeczeństwach liberalnych przetrwała przede wszystkim kompetencja znaczenia, wymiary rytualny i moralny bowiem zostały w dużej mierze zsekularyzowane. Ten sam proces, tyle że w sposób bardziej dotkliwy, dosięgnął sfery polityki, czyli wspomnianej kompetencji legitymizującej. Można nawet podejrzewać, że w zróżnicowanym społeczeństwie wszelkie próby opierania instytucji władzy na fundamentach religijnych prowadzą raczej do osłabienia niż wzmocnienia tych instytucji, jak nigdy wcześniej bowiem polityczne nawiązania do obszaru wiary wywołują podejrzenia o fundamentalizm. Codziennosc polityczna w społeczeństwach zachodnich wydaje się zatem świetnie funkcjonować bez jakichkolwiek odniesień do sfery *sacrum*.

Okazjonalne nawiązania do symboliki religijnej w ramach różnych uroczystości nie pozwalają ukryć faktu, że i w takim kontekście jest ona dla ludzi Zachodu czymś obcym, dziwnym, a czasem nawet uciążliwym. Kompetencje rytualne przeniesione zostają w obszar nie-religijnych instytucji władzy. W większości społeczeństw Europy Zachodniej kompetencja rytualna przestaje wręcz w ogóle odgrywać jakąkolwiek znaczącą rolę.

Tego typu rozstrzygnięcia wymagają, rzecz jasna, zniuansowania i odniesienia do lokalnych różnic, gdyż procesy, o których wspominałem, nie są w żadnym razie procesami globalnymi. Co więcej, nie jest do końca jasne, jakie kompetencje przysługują religii. Przywołałem tu jedynie skrótowo obserwacje Martina Riesebrodta:

Jeśli to praktyki regulujące zachowanie zajmują pozycję centralną, to religia jawi się jako kwestia moralności czy etyki. Jeśli centralną pozycję zajmują praktyki dyskursywne, to religia jawi się przede wszystkim jako medium językowego ustanawiania konkretnej wizji świata oraz powiązanych z nią struktur władzy. Jeśli natomiast najważniejszą rolę odgrywają praktyki interwencyjne, to dochodzimy do autointerpretacji religii jako systemu zwalczania niepowodzeń i przezwyciężania kryzysów, a także źródła błogosławieństw i zbawienia¹.

Wiele przemawia za tym, by religię uznawać przede wszystkim za praktykę interwencyjną, a więc rytualną. Jak praktyki te są dla nas (ludzi współczesnych) ważne i bliskie, widać choćby po tym, że zarówno dyskurs, jak i regulacje do-

¹ M. Riesebrodt, *The promise of Salvation. A theory of religion. Eine Theorie der Religionen*, C.H. Beck, Monachium 2007, s. 86.

tyczące zachowania wyprowadzane są często z dyskursu religijnego i religijnych instrukcji, są zatem rozumiane właśnie jako praktyki interwencyjne. Obserwacja ta wspiera wcześniejszą zwięzłą analizę – gdy zanika kompetencja rytualna, również pozostałe kompetencje ulegają (po pewnym czasie) załamaniu. Ta logika rozwoju nie zawsze jest jednak tak kategoryczna i prosta. Za przykład niech posłuży tu kompetencja znaczenia. Bliźniacze niemalże, późnomodernistyczne funkcje religii, związane ze światopoglądem (aspekt dyskursywny) z jednej strony oraz przewyciężaniem kryzysów (aspekt interwencyjny) z drugiej, w dzisiejszych czasach są istotne i niezbędne. Co ważne jednak, są istotne przede wszystkim w silnie zindywidualizowanym kontekście. To dlatego kompetencja znaczenia związana jest z pragnieniem postrzegania świata jako sensownego. Predykat „religijny” często zarezerwowany jest właśnie dla tego rodzaju odkrywania sensu (skądinąd poszukiwanie znaczenia stanowi często element dyskursu psychologicznego czy terapeutycznego).

Po rozplątaniu się dogmatycznego kanonu religijnych wierzeń i idei nawet owa kompetencja znaczenia stała się cokolwiek mglista. Co więcej, radykalnie zmieniła swą orientację – poszukiwany przez współczesnego człowieka sens życia i świata determinowany jest teraz przez ludzkie oczekiwania. Sens zarówno indywidualnej egzystencji, jak i rzeczywistości jako całości musi zatem stanowić odpowiedź na pewną potrzebę, a to z kolei sprawia, że powinien być rozpatrywany jako zdeterminowany przez konieczność.

Nie ma tu miejsca na żadne nieporozumienia – z perspektywy historii cywilizacji religia, co oczywiste, zawsze była determinowana przez konieczność. Dziś jednak naszym celem jest poddanie namysłowi tego motywowanego koniecznością systemu. Oczekujemy, że religia będzie tym, co funduje znaczenie i żyjemy nadzieję, że jest ona w stanie nadać sens egzystencji. Religia pozostaje w ścisłym związku z naszą podmiotowością i z tej perspektywy jest wyrażana. To nieustające pytanie o sens ma źródła w nowoczesności. Religia zamknięta jest w ramach tego, jak podmiot zarządza swoimi potrzebami i dąży do egzystencjalnego spełnienia. Książka *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* Friedricha Schleiermachera, po raz pierwszy opublikowana w 1799 r., może być postrzegana jako jeden z przejawów tego typu podejścia. W tym sensie religia została spacyfikowana. Im więcej „znaczenia” czy „sensu” od niej wymagamy, tym mniej przypisujemy jej „zmysłowości”².

W innych częściach świata mamy jednak do czynienia z motywowaną religijnie przemocą, z religijnymi ingerencjami, z podekscytowanymi i rozwścieczonymi masami fanatyków religijnych, których płomienne przekonania prowadzą od

² We fragmencie tym występuje niemożliwa do oddania w języku polskim gra słów, zasadzająca się na użyciu słowa *Sinn*, oznaczającego „znaczenie” czy „sens”, oraz słowa *Sinnlichkeit*, oznaczającego „zmysłowość” (*Und je mehr Sinn wir von ihr verlangen, um so weniger Sinnlichkeit schreiben wir ihr zu*) (przyp. tłum.).

czasu do czasu do pożogi. To w tych obszarach natykamy się na problem bluźnierstwa czy raczej oskarżeń o bluźnierstwo. A jest to broń, która w mgnieniu oka potrafi mobilizować masy do walki w imię uświęconych celów.

Nasze zdziwienie i brak zrozumienia dla tych nagłych wybuchów nienawiści z powodu zwykłej kreskówki czy kiepskiego filmu można sprowadzić do łatwo identyfikowalnego, lecz mimo to złożonego powodu: skutek długiego procesu modernizacji zatraciliśmy zmysłową sferę religii – religii, która jest „obecna”. Wyraźnie stała się ona dla nas czymś abstrakcyjnym, tak w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Nie będę wnikać w szczegóły tej przemiany, pozwolę sobie tylko na kilka drobnych uwag.

Charles Taylor szeroko pisze na ten temat w swej nad wyraz istotnej książce *A Secular Age*. Twierdzi on, że pęknięcie pojawiło się około 1500 r., gdy nastąpiła „zmiana tła”³. Jak owo tło wyglądało przed tą transformacją? Badacz odmalowuje je w kilku słowach:

Świat przyrody, w którym żyli [ówcześni ludzie – M. J.] miał swoje konkretne miejsce w wyobrażanym kosmosie i zaświadczał o boskich celach i działaniach. [...] Ludzie żyli w „zaczarowanym” świecie. [...] „Zaczarowany” świat oznacza tu świat duchów, demonów i sił moralnych, w którym żyli nasi przodkowie⁴.

To, co Taylor nazywa w swojej pracy „wielkim wykorzeniem” (*the Great Disembedding*) prowadzącym do „tożsamości buforowej”, spowodowało utratę tego archaicznego świata, który trwał aż do początków ery nowożytnej. W owym „naturalnym świecie” roilo się od znaków wskazujących na boskie plany i zamysły. Mógł on być postrzegany jako „zaczarowany”, gdyż zaludniany był przez stworzenia o boskiej lub demonicznej proveniencji. Ludzkość egzystowała w zmysłowo-religijnym świecie, w świecie ożywionym tchnieniem Boga i wypełnionym znakami jego istnienia i interwencji.

Mimo dogmatycznych ustaleń o transcendentnej i niedostępnej naszym zmysłom naturze Boga, w oczach zwykłych wiernych posiadał on naturę zmysłową. Nie ma jednak powodu, dla którego mielibyśmy tęsknić za tym stanem rzeczy. Jak słusznie zauważa Taylor, ten religijnie zorganizowany świat był również pełen demonów. By ukoić tęsknoty za wykorzonią religią wystarczy zapoznać się z imponującym dziełem Rainera Becka *Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen (Czarodziej mysz albo wyobrażenie zła)*, poświęconym procesom czarownic, które odbywały się w bawarskiej Fryzyndze jeszcze w latach 1715-1723, a w których na ławie oskarżonych sadzano nawet dzieci.

Nawet dziś musimy jednak co jakiś czas wyrażać wprost wspomniane wykorzenie czy zerwanie. Ma to związek z pewnymi głęboko ugruntowanymi prze-

³ Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Londyn 2007, s. 13.

⁴ Ibidem, ss. 25-26.

konaniami, które żywimy w sprawach religii („my”, czyli przedstawiciele współczesnych kultur zachodnich). Wspomnę tu o dwóch takich „oczywistościach” czy „przed-założeniach”.

Po pierwsze, mamy tendencję do postrzegania religii jako czegoś historycznego – próbujemy na nią patrzeć z perspektywy upływającego czasu. Tak filozofia historii, jak i dziewiętnastowieczny historycyzm rodzą pokusę rozpatrywania religii właśnie jako fenomenu rozwijającego się w kolejnych fazach procesów długiego trwania. Miarą i ostatecznym celem jest w tej perspektywie terażniejszość, i to właśnie w kontekście chwili obecnej namysłowi poddawany jest dystans historyczny. Rozwój religii w czasie uwiarygadniany jest przez owo „teraz”. Konieczne jest niemal etnologiczne podejście, skupione na materialnym wymiarze religii, by wyzwolić się z poczucia oczywistości tej konstrukcji.

Ta „perspektywa terażniejszości” znajduje również odzwierciedlenie w konstruowaniu samego fenomenu „religii” – chodzi tu o przekonanie, że odnosi się ona przede wszystkim do horyzontu czasowego (jak przykładowo historia zbawienia czy historia świata). Jeśli weźmiemy pod uwagę specyficznie „czasową” czy „historyczną” strukturę takiej religii zbawienia, jaką jest chrześcijaństwo, wizja ta nie będzie rzecz jasna niepoprawna, choć niestety pozostanie jednostronna i ograniczona, odwraca bowiem uwagę od faktu, że religia, zwłaszcza we wczesnych fazach historii cywilizacji, była doświadczana głównie jako fenomen przestrzenny. Aż do wczesnej nowożytności ludzie organizowali swoją egzystencję właśnie w ten sposób, o czym przypomniał nam tzw. zwrot przestrzenny w humanistyce. Tylko dynamiczne przyspieszenie (charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw) mogło znieść dominację tej perspektywy.

Po drugie, z kwestią tą bezpośrednio związany jest przesąd dotyczący kompetencji znaczenia. W wysoce zróżnicowanych społeczeństwach współczesnego Zachodu, w których religia ma dysponować wyłącznie pewnymi jasno określonymi kompetencjami, jak choćby wspomniana kompetencja znaczenia, idea jej materialnego i zmysłowego wymiaru traci ważność. Mamy problem z uznaniem faktu, że religia manifestuje się (czy też: manifestowała) przede wszystkim w licznych zmysłowych praktykach i reprezentacjach, a jej wymiar poznawczy i autorefleksyjność to dużo późniejszy produkt cywilizacyjnego rozwoju. Gdybyśmy byli w stanie spytać człowieka XIII wieku, czy religia nadaje jego życiu sens lub znaczenie, to prawdopodobnie miałby on trudność ze zrozumieniem pytania, gdyż ten obszar naszego słownictwa jest bardzo świeżym dodatkiem do historii kultury – „semantyka znaczenia”, zwłaszcza w swej popularnej wersji, liczy sobie niewiele ponad dwa wieki.

Kompetencja znaczenia jest zresztą raczej abstrakcyjna, co nie oznacza jednak, że powody, dla których człowiek poszukuje sensu, same również mają charakter wyłącznie abstrakcyjny. Przeciwnie, w rzeczywistości są one zakorzenione w konkretnych, fundamentalnych ludzkich doświadczeniach. Nowe jest jednak

to, że te fundamentalne potrzeby i doświadczenia formułowane są właśnie w kategoriach znaczenia czy sensu. To czyni z religii system odniesienia o charakterze poznawczym czy kognitywnym, a tym samym zjawisko dyskursywne.

Choć potrzeba sensu jest osadzona w ludzkim doświadczeniu, to jest ona również, na pewnych poziomach, abstrakcyjna, dlatego potrzebuje odpowiedniej artykulacji. Poszukiwanie znaczenia wymaga interpretacji, czyli wysiłku hermeneutycznego. Skupiając się na wymiarze poznawczym łatwo jednak zapominać, że religia, czy to w sferze praktyk rytualnych, czy w kosmologii, przez wieki doświadczana była przede wszystkim w wymiarze zmysłowym. Oznacza to, że była postrzegana nie jako przedmiot czy efekt interpretacji, lecz jako manifestacja boskości.

By przejść do głównych zagadnień artykułu – jedyną drogą zrekonstruowania bluznierstwa jest zwrot w stronę zmysłowych źródeł religii. Należy podważyć oczywistości. Nasza współczesna wizja religii ma wszelkie znamiona „wielkiego wykorzenienia” – w tym sensie Taylor miał rację. Musimy zatem nieustannie uświadamiać sobie wspomniane wcześniej zerwanie, różnicę między religią wykorzenioną a tą niegdyś zakorzenioną. Jest to niezwykle istotne dla odpowiedniego ujęcia problemu blasfemii.

2. Obecność i znaczenie

Kilka lat temu Hans Ulrich Gumbrecht, filozof i teoretyk literatury ze Stanfordu, przedstawił wielce interesującą interpretację wspomnianego wyżej zerwania. W książce *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey (Stwarzanie obecności. Czego nie może przekazać znaczenie)* wyróżnia on dwa typy kultury: kulturę obecności i kulturę znaczenia. Ten drugi, późniejszy typ, zwany również hermeneutycznym, jest efektem zerwania z wcześniejszą perspektywą, w której nie występowało jeszcze rozgraniczenie między tym co się przejawia, a znaczeniem lub też między zmysłową powierzchnią a głębokim sensem.

Zanim dopuszczę do głosu Gumbrechta w dłuższym i wyczerpującym cyta- cie, pozwolę sobie na krótką analizę wspomnianego rozróżnienia z perspektywy semiotycznej. Można tu postawić następującą tezę: aż do współczesności znak, to, co znaczące, nie był nakierowany na to, co znaczone, czyli na odniesienie czy znaczenie leżące *poza* przejawiającymi się rzeczami lub skryte *w głębi*, do której należy dotrzeć drogą hermeneutycznych wysiłków. To, co znaczone, można było raczej odnaleźć na powierzchni. Ludzie nie używali „falocentrycznych metafor głębi”, jak błyskotliwie określił je Richard Rorty⁵, stwarzających wrażenie, że za

⁵ R. Rorty, *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, w: R. Bubner (red.), *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 2001, s. 37.

sprawą interpretacji należy *penetrować* kolejne, coraz głębsze warstwy znaków, by odkryć ich znaczenie. To, co znaczone, raczej *prezentowało się* w znaczącym i jako takie było widzialne i odczuwalne. Gumbrecht określa ten typ obecności mianem realizmu symbolicznego (*Symbolrealismus*).

Jednak w nowym, hermeneutycznym typie kultury, w kulturze znaczenia, głębia musi zostać dopiero odkryta. W swej kolejnej pracy Gumbrecht zwraca uwagę na tę zmianę paradygmatu:

Człowiek nowożytny zaczął przeżywać świat jako księgę (lub reprezentację), postrzegając go jako strukturę znaczących prowadzących do znaczonego. W średniowieczu natomiast – do czego odnosi się znany z historii sztuki termin „realizm symboliczny” – materialność stworzonych przez Boga rzeczy i nadane im przez Niego znaczenie wciąż jeszcze pozostawały nierozdzielne⁶.

Nie należy, rzecz jasna, stosować tej tezy zbyt dosłownie, z pewnością bowiem nie stanowi ona mocnego i wyczerpującego stanowiska epistemologicznego, zastosowana jednak do teoretycznych rozważań nad cywilizacją i kulturą może okazać się niezwykle pomocna (co ujawni się w dalszych rozważaniach nad zagadnieniem bluźnierstwa).

By przypomnieć: Norbert Elias stwierdza, że historię cywilizacji można opisać jako historię nasilającego się „przymusu do zmuszania się”⁷, jako, by tak rzec, podporządkowanie ludzkości władzy zdyscyplinowanego patrzenia poza rzeczy i oddalenie od symbolicznego realizmu, rządzącego zmysłowo-materialnymi zjawiskami. Byłoby to zatem również dystansowanie się do związanych z tymi zjawiskami instynktów. Kultura zmysłowa i podejście hermeneutyczne mogą być zatem postrzegane jako produkt długiej historii samodyscyplinowania się, jako rezultat rozwoju instytucji mających wyłączne prawo do stosowania przymusu. W odniesieniu do religii oznacza to, że Bóg lub bogowie oddalają się jeszcze bardziej, poza zjawiska. Bóg dosłownie staje się coraz bardziej niedostępny. Jak pisze Gumbrecht:

Taki świat, świat, [...] w którym prawda może być materialna [...], to świat, w którym ludzie pragną nawiązać relację z otaczającym ich kosmosem przez wpisanie siebie, czyli własnego ciała, w rytmikę kosmologii. Wszelkie dążenie do zaburzenia czy zmiany w tej rytmice (w tym nawet nieświadome spowodowanie takich zaburzeń czy zmian) postrzegane jest w kulturze obecności jako znak ludzkiej lekomyślności lub nawet jako grzech. Dla odmiany w kulturze znaczenia to właśnie dążenie do przemiany świata (ulepszenia, upiększenia itd.) postrzegane jest jako ludzkie powołanie. [...] Jeśli w kulturze obecności ciało jest głównym punktem

⁶ H. U. Gumbrecht, *Von der Lesbarkeit der Welt zu ihrer Emergenz*, w: idem, *Präsenz*, Suhrkamp, Berlin 2012, s. 126.

⁷ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, t. II, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1997, s. 323.

odniesienia, to [...] przestrzeń, czyli obszar rozciągający się wokół ciała, musi stanowić podstawowy wymiar, w którym negocjowane są relacje międzyludzkie oraz relacje między człowiekiem a rzeczą. Czas z kolei stanowi podstawowy wymiar każdej kultury znaczenia, wydaje się bowiem, że istnieje nierozzerwalny związek między świadomością a czasowością. [...] Czas jest podstawowym wymiarem każdej kultury znaczenia nade wszystko przez wzgląd na fakt, że jest niezbędny dla zrealizowania wszystkich tych działań dążących do zmiany, działań, za sprawą których kultury znaczenia definiują relację między człowiekiem a światem. Jeśli zaś przestrzeń jest tym wymiarem, w którym w kulturze obecności definiowane są relacje między ludźmi, czyli między ich ciałami, to relacja ta [...] może nieustannie przeradzać się (i faktycznie często przeradza się) w przemoc, w przejmowanie kontroli nad przestrzenią, w zawłaszczanie jej ciałem – przeciw innym ciałom⁸.

Gumbrecht zwraca uwagę przede wszystkim na dwa odmienne ujęcia relacji człowieka ze światem. Kultury obecności akceptują kosmiczny porządek, wpisując się w uprzednio istniejącą strukturę. Daniel Everett w swym poruszającym sprawozdaniu z życia w otoczeniu Indian Pirahã opisał ekstremalną formę takiej kultury – kulturę, w której nie istnieją ani odpowiednia gramatyka, ani odpowiednie słownictwo, za pomocą których można by wyrazić rozróżnienie na poszczególne momenty w czasie. Indianie ci w pewnym sensie żyją w nieustannej terażniejszości i nie kwestionują ani słuszności czy zasadności kosmicznej organizacji świata, w którym przyszło im egzystować, ani podstawowych zasad, którymi się kierują. Imperatyw zmiany czy zorientowanie na przyszłość jako horyzont wszelkich działań były podobnie obce człowiekowi średniowiecza. Claude Lévi-Strauss określił tego typu społeczeństwa mianem „zimnych”, mianem społeczeństw „o absolutnie zerowej temperaturze historycznej”. I choć byłoby z pewnością przesadą mówienie o „absolutnie zerowej” temperaturze wieków średnich, to warto zauważyć, że aż do czasów nowożytnych życie codzienne determinowane było przez powolność i opór wobec zmian. Od tamtego czasu wiele się jednak zmieniło, a powolność ustąpiła miejsca przyspieszeniu.

Inną ważną kwestią, na którą zwraca uwagę Gumbrecht, jest relacja między cielesnością a przemocą. W tym kontekście znów widać, jak istotne dla teorii cywilizacji i kultury jest proponowane przez badacza rozróżnienie. Kultura obecności zdominowana jest przez ciało, do niego odnosi się większość zjawisk, a to skutkuje nieustannym zagrożeniem przemocą. Tylko zorientowanie na przyszłość, które od pewnego momentu zaczyna stanowić podstawowy horyzont odniesień dla relacji człowieka ze światem, pozwala zdyscyplinować ludzkie instynkty. Czas, który wymusza taką dyscyplinę, potrzebuje równowagi, stąd też konieczne jest dobre skalkulowanie sił używanych w praktykach interwencyjnych – ci, którzy wyczerpują się w „teraźniejszości”, nie będą dyspono-

⁸ H.U. Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford 2004, ss. 82-83.

wali siłą w przyszłości. Taka kalkulacja będzie jednak skuteczna jedynie wtedy, gdy będziemy w stanie kontrolować nasze często impulsywne lub spontaniczne reakcje. Czas i samokontrola stają się zatem podstawą kreowania nowych możliwości, warunkiem koniecznym zmiany i działania. Jak jednak ten krótki wgląd w dyskurs teorii cywilizacji i kultury ma nam pomóc w lepszym oglądzie problemu bluźnierstwa?

3. System nerwowy wczesnej religii. O języku i obrazach

Jeśli chcemy uniknąć postrzegania religii wyłącznie jako narzędzia w służbie porządku, tj. jako strategii dyscyplinowania, która służy stabilizowaniu władzy, to musimy rozszerzyć nasz ogląd sprawy, choć oczywiste jest, że doktryny bluźnierstwa pełnią taką właśnie dyscyplinującą funkcję. To samo można zresztą powiedzieć o prawie kryminalnym – podobnie jak kategoria bluźnierstwa służy ono utrwalaniu społecznego ładu. Jednak strach przed bluźnierstwem sięga głębiej, niż myślimy. Archeologia, badając początki religii, pokazuje, że bluźnierstwo to coś więcej niż tylko narzędzie dyscyplinowania. Teza ta znajduje odzwierciedlenie w pismach innego badacza zajmującego się korzeniami lęku przed bluźnierstwem – Ernsta Cassirera.

W tekście *Die Begriffsform im mythischen Denken (Forma pojęciowa w myśleniu mitycznym)* z 1922 r. Cassirer zajmuje się różnymi formami myślenia mitycznego i analitycznego. Myślenie mityczne może zostać scharakteryzowane za pomocą podwójnej dominacji – konkretności nad abstrakcją oraz przestrzeni nad czasem. Jak wskazuje badacz, świat w całości wyjaśniany jest przez mit, w którym „wyjaśnienie nawiązuje do konkretnej części świata – postrzeganego [tu] jako uformowany z własnego jądra. Oba bieguny relacji przyczynowej, tak »przyczyna«, jak i »skutek«, są zatem rozważane jako konkretne rzeczy i jako takie powiązane. Zdarzenie staje się przejściem z jednej formy rzeczy do innej – w sensie mitycznym jest »rozumiane« przez uchwycenie i opisanie wszystkich następujących po sobie faz tego przejścia”⁹. Najważniejsza jest tu zatem *rzeczowość (Dinglichkeit)*. Świat jawi się jako *konkretny*, podobnie jak bogowie. W wyniku ortodoksyjnych ustaleń, wiodących do uznania, że religie monoteistyczne usunęły to, co boskie, ze świata ludzi, czyniąc Boga pozaświatowym, często zapominamy lub ignorujemy mityczne dziedzictwo tychże religii. Używam określenia „mityczne dziedzictwo”, by wskazać, że choć odejście od mitu może jawić się jako radykalne i ostateczne, to przestrzeń doświadczenia religijnego wciąż pozostaje silnie związana z mitycznym, czyli *konkretnym* sposobem patrzenia na

⁹ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, w: idem, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, s. 36.

świat. Zwłaszcza w codziennym życiu wierzących percepcja zmysłowa jest nadrzędna. Ich doświadczenia nie są w żadnej mierze zorientowane na ortodoksję. W tym przypadku obecność Boga ma, by tak rzec, charakter *quasi*-zmysłowy, a idea bluźnierstwa wywodzi się z uznania, że i Bóg ma swoje życie wewnętrzne, emocjonalne i zdolny jest do gniewu czy zemsty¹⁰, a nasze grzeszne słowa faktycznie dosięgają Go i irytują.

Druga cecha myślenia mitycznego, na którą wskazuje Cassirer – prymat przestrzeni nad czasem – jest bezpośrednio związana z dominacją konkretności. Konkretnie rzeczy gromadzą się w przestrzeni, podczas gdy czasowość nieubłagane konfrontuje nas z dominacją tego, co abstrakcyjne – wówczas rzeczy albo sytuują się w pierzchającym szybko momencie terażniejszości, albo wymykają się przeszłości, albo sytuują w przyszłości, której jeszcze nie ma. Gdy jednak świadomość przestrzeni wiedzie prym w postrzeganiu rzeczywistości, wówczas znajdujemy się w bezpośredniej, natychmiastowej terażniejszości zmysłowego przejawiania się świata. We wczesnych religiach przestrzeń nie była jedynie pustym pojemnikiem, lecz miejscem sakralnie i energetycznie naładowanym, miejscem magicznej obecności. W dawnych społeczeństwach, wciąż dalekich od ery przyspieszenia, powolność czasu manifestowała się w dominacji kategorii przestrzeni w postrzeganiu rzeczywistości. Przestrzeń była swoistą formą „czasu wstrzymanego”.

Percepcja mityczna (a tym samym percepcja religijna czasów przednowożytnych) zorganizowana była wzdłuż linii przestrzennych (pomijając czasy kryzysów):

Zatem w micie zapewnione jest pierwszeństwo oglądu przestrzennego nad czasowym. [Mitowi – J.-P.W.] obca jest idea stawania się i ciągłości stawania się. Mityczna koncepcja przyczynowości pozostaje w głębszej relacji i jest powiązana nie z ciągłością czasową, lecz przestrzenną. Wszelka magia wyrasta z przekonania, że tak jak podobieństwo rzeczy, tak i samo ich współlistnienie, ich przestrzenny kontakt, zawiera w sobie tajemnicze siły. Cokolwiek weszło w taki kontakt, staje się odtąd częścią magicznej całości. Sam fakt znajdowania się w tej samej przestrzeni zawsze wywiera [na rzeczy – M.J.] realne efekty¹¹.

Kontakt jest czymś podstawowym i z pewnością „tajemniczym”. Jak wskazywał Gumbrecht, ciało w tej optyce stoi w centrum wszystkich rzeczy. Ciało, *quasi*-ciała, mają również bogowie. Jednak w kulturze znaczenia czas i abstrakcja dominują nad przestrzenią i konkretnością. Kultura taka zdominowana jest przez „zasadę eliminacji ciała”¹², którą inspirowane jest w szczególności myślenie lo-

¹⁰ P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 2006.

¹¹ E. Cassirer, *Die Begriffsform...*, s. 48.

¹² D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1980, s. 62.

giczno-analityczne. I rzeczywiście, nowożytność wykazuje tendencję zarówno do temporalizacji bycia, jak i do abstrakcyjnego oglądu rzeczywistości, z którego wyrastają nauki i technologie dystansujące się od świata. Jednak z perspektywy historii cywilizacji musimy patrzeć na początki religii jako na, by tak rzec, silnie naładowane pole energetyczne, w obrębie którego dokonują się akty konstytuowania równowagi, podejmowane przez ludzkość w celu przeżycia. Religia jest jedną z praktyk samostabilizacji, stosowaną przez człowieka w nieprzyjaznym mu środowisku. Religia byłaby zatem, dosłownie, kwestią nerwów.

W innym studium, o nieco suchym tytule *Język i mit* (w niemieckim oryginale opatrzonym dodatkowo podtytułem *Przyczynek do problemu imion boskich*), Cassirer przedstawia interesującą teorię na temat warunków powstawania wczesnych religii. Zdaniem badacza właściwe im idee nierozdzielnie związane są z ludzką zdolnością do ekscytacji, a także budowania samoświadomości. Cassirer wyróżnia trzy fazy rozwoju tych zdolności. Pierwsza faza wiąże się z „bóstwami tymczasowymi” i jest rezultatem reakcji nerwowej na nagłe niebezpieczeństwo i bezpośrednie zagrożenie przemocą. Ujawnia się tu „coś czysto natychmiastowego, przelotna, pojawiająca się i znikająca treść psychiczna [...], której uprzedmiotowienie i zewnętrzne wypromieniowanie tworzy obraz tymczasowego bóstwa”¹³. Bóstwo tymczasowe jest zatem wyładowaniem energii psychicznej, krótkotrwałym wyobrażeniem czegoś, co ujawnia się w tym wyładowaniu.

Za Walterem Benjaminem można to nazwać „zdolnością mimetyczną” człowieka. Zachodzi tu zatem *relacja zbieżności* między „psychiczną” kondycją a chwilowym pojawieniem się bóstwa: „Podobieństwo przemyka w ułamku chwili i być może daje się je odzyskać, lecz w odróżnieniu od innych percepcji nie sposób go właściwie zatrzymać”¹⁴.

Najbardziej podstawowy, bo „energetycznej natury”, antropomorfizm pozwala zatem na uzewnętrznienie, w postaci boskiej figury, wewnętrznej, psychicznej siły człowieka. Owo „wyładowanie” jest natychmiastowe, dlatego zdolności mimetyczne, o których Benjamin mówi, że słabły wraz z rozwojem języka, mogą ujawnić się tu z ogromną siłą.

Druga faza związana jest z pojawianiem się „bóstw specjalnych” (termin ten zapożycza Cassirer od Usenera). Bogowie ci symbolizują „uporządkowane i ciągłe działania człowieka” i zazwyczaj mają związek z polowaniem i uprawą ziemi. Oba typy bóstw – tymczasowe i specjalne – stanowią rezultat *uzewnętrznienia* wewnętrznych napięć i samoświadomości: „Lecz znowu ludzkie ego może realizować swoją teraźniejszą aktywność, tak jak wcześniej realizowało pasywność, wyłącznie przez projektowanie samego siebie na świat zewnętrzny i przydawa-

¹³ E. Cassirer, *Language and Myth*, General Publishing Company, Toronto 1946, s. 87.

¹⁴ W. Benjamin, *Nauka o podobieństwie*, tłum. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 5-6(478-479)/2011, s. 283.

nie sobie konkretnej formy”¹⁵. Oba typy bóstw powinny być zatem postrzegane jako efekt wyładowania energii psychicznej, jako projekcja, jako wspomniana już forma uzewnętrznienia wewnętrznych napięć oraz idei pojawiających się w ludzkim umyśle. Świadomość przyjmuje tu formę przedstawień bogów.

Trzecia faza związana jest z pojawieniem się „bogów osobowych”. Ci posiadają już własne imiona i tym samym stają się „nowymi bytami”, doświadczanymi jako „niezależne podmioty”¹⁶. Ten typ bogów to również kolejny krok na drodze ludzkiego stawania się niezależnym. Ich pojawienie się stanowi moment, w którym „cierpienie” i „działanie” związane z poprzednimi fazami zostają przekroczone, a przynależne tym fazom rodzaje bóstw zostają zastąpione nowym, o wiele silniejszym bogiem osobowym. Szczegóły rozróżnień dokonywanych przez Cassirera nie są dla tych rozważań istotne, ważniejsza jest bowiem główna konstatacja z nich płynąca – świat bogów rozwija się w następstwie cywilizacyjnego, czasochłonnego procesu psychoenergetycznego stabilizowania się człowieka.

Wszystkie poznawcze aspekty tego rozwoju są osadzone w polu nerwowym, które obejmuje wszelkie odczucia – od traumatyzującego, podstawowego lęku po nagłą radość. Doświadczenia te mają całkowicie zmysłową naturę. Wciąż daleko stąd do rozdziału między ciałem a duszą czy ciałem a mózgiem. Zamiast tego ten trójfazowy proces manifestowania się bóstw jest podstawową próbą ludzkiej samostabilizacji w środowisku pełnym zagrożeń i przemocy. „Bogowie”, którzy się pojawiają, mówią podwójnym językiem – językiem pierwotnego porządku i pierwotnej przemocy.

Odnieść się tu można również do obserwacji poczynionej przez Benjamina: „mityczna władza w swej pierwotnej formie stanowi czyste przejawianie się bogów. Nie jest to ostatecznie czy jedynie przejaw ich woli, lecz przede wszystkim przejaw ich bycia”¹⁷.

Znaczenie poruszanych tutaj kwestii dla problematyki bluźnierstwa leży w imionach bogów osobowych. Imiona te nie są po prostu narzędziem identyfikacji, konwencjonalnym znakiem oznaczającym boski korelat. Imię jest bogiem, jest jego przejawem. Za sprawą swego imienia Bóg może być niemal dotknięty.

Imię nigdy nie jest tylko symbolem, lecz własnością swego nosiciela; własnością, która musi być troskliwie chroniona, i której wyłączne prawo używania jest przez nosiciela zazdrośnie strzeżone. [...] Zasada skrytości odnosi się zatem przede wszystkim do Świętego Imienia, którego użycie natychmiast uwalnia siły nieodłącznie związane z samym Bogiem¹⁸.

¹⁵ E. Cassirer, *Language and myth*, s. 19.

¹⁶ Ibidem, s. 90.

¹⁷ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt [O krytyce przemocy]*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, t. II.1, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1977, s. 193.

¹⁸ E. Cassirer, *Language and myth*, s. 50.

Znów zatem powracamy do kwestii realizmu symbolicznego. Imię posiada zmysłowo-rzeczywistą treść – treść, przez którą bóstwo nie tylko jest oznaczane, ale w której się przejawia. Jeśli bluźnierstwo jest zazwyczaj rozumiane jako nadużywanie imienia Boga (w słowach, myślach czy obrazach), to powinniśmy wziąć pod uwagę tło tego rozumienia – imię Boga jest jego zmysłową reprezentacją. To z kolei oznacza, że Bóg nie może znajdować się całkowicie poza tym, co zmysłowe. Bóg zazdrośnie chroni swe imię, będąc wrażliwym na wszelkie jego transformacje i niegodne użycia. W odniesieniu do Boga Żydów Guy Stroumsa pisze: „Ci, którzy przyzywali Go imieniem, ryzykowali karę śmierci, należało go przyzywać za pomocą pseudonimów”¹⁹. Podobna delikatność znajdzie później zastosowanie w odniesieniu do Pisma, zwłaszcza w tzw. religiach Księgi – Pismo bowiem nigdy nie jest w nich wyłącznie nośnikiem informacji, lecz częściowo również jej przedmiotem, informacją jako przedmiotem. Pismo jest pojemnikiem dla świętości, przez co nie może być naruszane. W niewłaściwych rękach Święty Tekst zostaje zbrukany i znieważony, a tym samym i Bóg jako jego autor. Pismo ma własną „fizjologię”²⁰, będąc zarazem czymś więcej niż tylko dekodowanym tekstem poddawanym naszym egzegetycznym czy hermeneutycznym wysiłkom. Bóg *staje się* w swoim Piśmie. Można by do tego zjawiska zastosować ukute przez Hansa Beltinga pojęcie księgowania/inlibracji (i to nie tylko w odniesieniu do Koranu)²¹.

Warto powrócić jeszcze do Waltera Benjamina. W jednej ze swych najśłynniejszych (i najtrudniejszych) prac, *O języku w ogóle i o języku człowieka* z 1916 r., porusza on zagadnienie znaczenia imienia w języku, rozwijając teorię, w której dystansuje się od koncepcji znaków językowych jako konwencjonalnych czy arbitralnych, a także od klasycznej koncepcji onomatopeicznych źródeł języka. Zdaniem Benjamina język zawiera treść „psychiczną” czy „duchową”, powiązaną ze znakiem silniej niż w koncepcji konwencjonalności (lecz zarazem słabiej, niż to ma miejsce w teorii onomatopeicznej). Słowo jest czymś więcej niż tylko neutralnym pojemnikiem dla ostatecznie niezależnego odeń znaczonego. Treść komunikuje się w medium słowa, przy czym pojęcie „medium” musi tu być rozumiane w sensie magicznym:

Medialny charakter, czyli bezpośredniość wszelkiej duchowej komunikacji, jest zasadniczym problemem teorii języka i jeśli tę bezpośredniość chciałoby się określić

¹⁹ G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkultes. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011, s. 98.

²⁰ Ch. Türcke, *Jesu Traum. Psychoanalyse des Neuen Testaments*, Klampen Verlag, Springe 2010, s. 10.

²¹ H. Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, C.H. Beck, Monachium 2008, s. 83.

mianem magicznej, należałoby stwierdzić, że źródłowym problemem języka jest jego magia²².

Gdy rośnie dystans do materialnej zawartości języka, a treść „psychiczna” czy „duchowa” wysuwa się na czoło, relacja między znaczącym i znaczoną staje się bardziej ścisła. To prawda a fortiori religii. W odniesieniu do filogenezy religii oznacza to, że im bardziej jest ona „duchowa”, tym ważniejszy i bardziej decydujący staje się język. W religii objawienia wspomnienie imienia Boga staje się zatem aktem komunikowania jego bycia, ujawnieniem jego istoty:

[...] teza brzmi: im głębszy, to znaczy bardziej istniejący i rzeczywisty jest duch, tym bardziej jest on wypowiedzalny i wypowiedziany, ponieważ owo zrównanie ma właśnie uczynić całkowicie jednoznacznym stosunek między duchem a językiem, tak że to, co najbardziej istniejące pod względem językowym, czyli najtrwalszy wyraz, to, co językowo najdobitniejsze i niewzruszone, jednym słowem: to, co w największym stopniu wypowiedziane, jest zarazem tym, co czysto duchowe. Dokładnie to jednak mówi pojęcie Objawienia, gdy za jedyny i wystarczający warunek i wyróżnik boskości istoty duchowej, która się w nim wyraża, przyjmuje nienaruszalność słowa. Dzięki pojęciu Objawienia najwyższy duchowy wymiar religii jest zarazem jedynym, który nie zna tego, co niewypowiedzalne. Wymiar ten bowiem zostaje przywołany w imionach i wyraża się w Objawieniu²³.

Zakaz wypowiadania imienia Boga może być zatem wyłącznie zakazem ostatecznej instancji – zakazem wypowiadania tego, co zostało już wypowiedziane. Bóg objawienia nie może nie zostać wypowiedziany, chyba że odrzucimy objawienie jako takie, jednak imię objęte jest tabu, gdyż w nim (a nie tylko poprzez nie) obecność Boga się ujawnia, objawia się w sensie magicznym, jak określiłby to Benjamin.

To samo dotyczy problemu obrazowania – głęboki „anikonizm”²⁴, czyli niechęć lub odraza żywione do przedstawień Boga w islamie, a także rozmaite kontrowersje związane z obrazowaniem Boga w chrześcijaństwie mają źródło w tym samym nastawieniu. Obrazy były „wydarzeniami w wyobraźni obserwatorów”²⁵, z naciskiem na kategorię „wydarzenia” (obrazy wydarzają się). W nich objawiała się obecność świętości, stąd też Bóg mógł zostać znieważony przez złe przedstawienie lub nawet przez sam fakt przedstawienia. W kontekście religijnym obraz ma wyjątkową moc – „oglądany lub dotykany umożliwia prze-

²² W. Benjamin, *O języku w ogóle i o języku człowieka*, tłum. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 5-6(478-479)/2011, s. 10.

²³ Ibidem, s. 14.

²⁴ S. Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, C.H. Beck, Monachium 2007, s. 28.

²⁵ H. Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, C.H. Beck, Monachium 2005, s. 27.

skok ze stanu utajenia i skrytości w obszar czucia, myślenia i działania”²⁶. Jeśli chcemy zrozumieć dzisiejszą wrażliwość na bluźnierstwo, musimy nawiązać do tych zmysłowych początków religii. Religia sięga wstecz, do traumatyzujących, straszliwych początków naszego stawania się ludźmi, gdy była ona koniecznym antidotum na powszechne, wszechobecne zagrożenia i stanowiła narzędzie „higieny nerwowej”, narzędzie wspomagające człowieka w obliczu przemocy i brutalności innych²⁷. W imionach i przedstawieniach bogów ujawniały się zatem ich moce, które zarazem stanowiły tabu.

4. Religia jako oddzielenie i odwrócenie

Bluźnierstwo jest więc zakorzenione głęboko w początkach religii, a wrażliwość na nie do dziś nie zniknęła. Odrodzenie religijnego fundamentalizmu w niemal wszystkich wyznaniach wiąże się z coraz silniejszą tendencją do tropienia przejawów bluźnierstwa, choć obywatele liberalnego Zachodu czują się zagubieni, ilekroć przywołuje się to pojęcie i odpowiadają niezrozumieniem na nagłe, czasem brutalne reakcje, jakie zjawisko to wywołuje w różnych częściach świata. Nie to jednak stanowi tu główny obszar dociekań. Przykłady, które podam, mają na celu zilustrowanie omawianego zjawiska, a tym samym pomóc mogą w analizie tej podstawowej konfuzji, jaką człowiek Zachodu odczuwa w obliczu bluźnierstwa i reakcji, jakie ono wywołuje. Bluźnierstwo nie jest właściwie podstawową kwestią w żadnym z tych przykładów, niemniej mogą być one bardzo przydatne dla jego zrozumienia, pozostają bowiem w ścisłym związku ze wspomnianym wcześniej realizmem symbolicznym.

Erhart Kästner przy okazji wizyty w Hagia Sofia, gdzie ikonostas został rograbiony przez zachodnich krzyżowców w 1204 r., w czasie czwartej krucjaty, wspominał o „progowości” i „nieprzekraczalności”, które symbolizowane są przez przepierzenie:

Teraz jednak odwiedzający może wejść wszędzie, niepowstrzymywany przez żadną barierę, tam, gdzie chce, wolny. Nic nie jest już niedostępne. W porównaniu do tego, co było kiedyś, stan obecny może być jedynie określony jako banalny²⁹.

Gdy „nic nie jest już dłużej niedostępne”, niemożliwa jest jakakolwiek transgresja. Lecz gdy transgresja jest niemożliwa, bluźnierstwo traci znaczenie. Z chwi-

²⁶ H. Bredekamp, *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen*, Suhrkamp, Berlin 2010, s. 52.

²⁷ Ch. Türcke, *Jesu Traum...*; idem, *Philosophie des Traums*, C.H. Beck, Monachium 2008.

²⁸ J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt nad Menem 2007.

²⁹ E. Kästner, *Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1979, s. 31.

lą gdy ikonostas i – w kościołach chrześcijaństwa zachodniego – lektorium zniknęły, wszelkie znaki wskazujące na różnicę między tym, co święte, a tym, co ze świętości wyłączone, przestały odgrywać jakąkolwiek rolę:

Ze starożytnego Rzymu przyszło to, co praktyczne, dokumentalne, imponujące, efektywne. Stąd też rzymskie obrazy były, by tak rzec, bliskie życiu – portrety, przedstawienia zwierząt i winorośli, obrazy polowań. Były one bliskie życiu, lecz pozbawione elementu cudowności, którą zawiera najmniejsza nawet ikona. Tym, co stanowi o istocie ikony, jest faktyczne *przejawianie się* w niej przedstawianej świętości. To jest siła ikon, to jest ich istota. Obraz może czerpać z tego, co święte, co odległe, dosłownie ściągać to z nieba; i staje się to obecne w pomieszczeniu. Każda ikona wprowadza jakąś cudowność. Każda ikona połączona jest z niebem promieniami światła. Każda ikona jest oknem. Każdy obraz jest czymś więcej niż tylko obrazem – każda ikona jest bowiem odezwą. Każdy taki obraz jest mniejszą lub większą porcją cudu. Ikony wprowadzają cudowność – na tym polega ich siła³⁰.

W religii, która oddała się od swych kulturowo-rytualnych korzeni, zmierzając w stronę praktyk dyskursywnych i pouczeń, świadomość wrażliwości, świadomość znaczenia zmysłowości obrazów i języka, upada. Jednak bez tej świadomości korzenie bluźnierstwa pozostają dla nas ukryte. W innym swoim artykule, *Ölberge, Weinberge (Wzgórza oliwne, wzgórza winne)*, Kästner prowadzi dalsze rozważania nad siłą obrazów, zainspirowany wizytą w Delfach:

Jeśli obraz ma reprezentować boga, to musi zawierać w sobie fizyczną siłę. W obrazie spoczywa wiara w doskonałą naturę. [...] Ufność w objawiającą moc Stworzenia *musi* prowadzić do przedstawienia; obraz istnieje, jest dziełem stworzenia rozpoznany jako znak. Obrazować znaczy nieść skarb symbolu, który zamieszkuje w każdej stworzonej rzeczy. Odwzorowywać znaczy odkrywać ten skarb. Spór o obrazy dotyczył w istocie kwestii zasadniczej – nie chodziło o obrazowanie Boga, lecz o pytanie, czy prawda jest ucieleśniona, czy może w ogóle obyć się bez ucieleśnienia, egzystować poza ciałem. Spór ten na samym początku rozsądził Jezus – w przeciwnym razie nie użyłby słów „Ojciec” i „Niebo”.

Obraz jest nasieniem, a nasienie jest obrazem – przypowieść o nasieniu zwraca się zatem w stronę samej siebie, to przypowieść o przypowieści, to wizerunek przedstawienia. Obraz jest ciałem prawdy, zawiera ją i ukrywa zarazem – prawda nie ma bowiem w zwyczaju całkowicie się odsłaniać i poddawać się poznaniu przez każdego. Tam, gdzie kończy się królestwo obrazu, tam zaczyna się zdradzanie tajemnicy (*Mysterienverrat*)³¹.

³⁰ Ibidem, s. 284.

³¹ E. Kästner, *Ölberge, Weinberge. Ein Griechenlandbuch*, Insel, Wiesbaden 1953, s. 217. Chodzi tu o przypowieść o nasieniu rosnącym samorzutnie (Mk 4,26-29), która następuje po przypowieści o siewcy (Mk 4,3-9), a poprzedza przypowieść o ziarnku gorczycy (Mk 4,30-32) (przyp. tłum.).

Dwie podstawowe idee zawarte w powyższych cytatach to „ucieleśnienie” (*Einkörperung*) i „zdradzanie tajemnicy” (*Mysterienverrat*). Obrazy są ucieleśnieniem boskości, ucieleśnieniem chrześcijańskiej prawdy. Można by jeszcze dodać, że imię Boga, którego pohańbienie jest tożsame z bluźnierstwem, oraz Pismo we wszystkich swych materialnych wymiarach, stanowią „nośniki” świętości (Walter Benjamin). O ile trudno to sobie wyobrazić w odniesieniu do Biblii, o tyle staje się to jasne w przypadku potępień bluźnierstwa, z którymi mamy do czynienia w różnych zakątkach globu wówczas, gdy uważa się, że zbrukany został Koran. Konfrontowani jesteśmy ze zdradą tajemnicy za każdym razem, gdy obrazy czy język odarte zostają ze swej religijnej fizyczności. Religia, która koncentruje się na pouczeniach i praktykach dyskursywnych, traci swoje „ucieleśnienie” w obrazach i imionach, dopuszczając się tym samym „zdrady tajemnicy”, by użyć sformułowania Kästnera. Najlepszym przykładem tego zjawiska jest protestantyzm w swych wielu odstonach.

Na pierwszy rzut oka drugi przykład również niewiele ma wspólnego z bluźnierstwem. W tym przypadku zaczyna się ono wówczas, gdy określony porządek świata, uznany za święty, zostaje zaburzony. Tego typu sakralne uporządkowanie świata nie jest efektem naszej interpretacji, lecz, przeciwnie, ma swoje źródło w Bogu i jako takie jawi się jako obiektywne i dostępne zmysłowo. Świadectwo tej obiektywności dał w swej pracy o teologii ikony Paweł Florenski, zamordowany w czasach stalinowskich matematyk i prawosławny duchowny. Jego zdaniem estetyka czasów wczesnonowożytnych z jej skupieniem na linearnej perspektywie uchyla drzwi dla subiektywizmu i dowolności. Rosyjski teolog twierdził, że ta nowożytna inicjatywa doprowadziła do osłabienia metafizyki stawiającej transcendencję ponad ulotnym światem.

Nim do tego doszło obecność Boga i świętości miała głęboko realno-symboliczną (*realsymbolisch*) naturę. Stąd też Bóg i święci byli – szczególnie w ikonie – dosłownie *obecni*. Wizja była, jak twierdzi Florenski, „obecnością rzeczywistości, wyższej rzeczywistości świata duchowego”³². A obecność ta nie jest jedynie odniesieniem, nie jest rezultatem naszych intencji, jakby to miało miejsce w przypadku wizji będącej wyłącznie skupieniem się na widzeniu Boga lub świętych czy też próbą ich widzenia. W zasadzie jest odwrotnie, to wyższy świat jako sfera bytu nadprzyrodzonego *sui generis* postanawia się nam ukazać. Zatem twarz w ikonie, spoglądająca na nas, jest „ontologią daną do pojawiania się”³³. Konieczne jest więc odróżnienie ikony od obrazu ludzkiej twarzy czy jakiegokolwiek innego naturalnego obiektu.

Ontologia ikony zakłada, że w obrazie przebywa Bóg i świętość. Jak już wspomniano, proces ten ma bardzo zmysłową naturę. Gdy ktoś poświęca wła-

³² P. Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, Urachhaus, Stuttgart 1990, s. 54.

³³ Ibidem, s. 57.

sne ciało, „z ciała tego zaczyna promieniować jego oblicze”³⁴. W analizach, jakim Florenski poddaje ikonostas, znajdujemy niezrównaną charakterystykę tej metafizyki obecności:

Ikonostas stanowi barierę między widzialnym i niewidzialnym światem [...], za sprawą niezmiennego rzędu świętych i aniołów, świadków otaczających tron Boga, czyli sferę niebiańskiej chwały, i głoszących tajemnicę, otwiera się świadomość. Ikonostas jest *wizją*. Ikonostas to manifestowanie się świętych i aniołów, angelo-fania, przejawianie się niebiańskich świadków, a przede wszystkim Matki Boskiej i Jezusa Chrystusa ucieleśnionych – świadków tego, co znajduje się poza ciałem. I gdyby wszyscy ci, którzy modlą się w świątyni, byli prawdziwie uduchowieni, gdyby oczy wszystkich modlących się i wierzących ustawicznie patrzyły, nie byłoby w świątyni żadnego innego ikonostasu poza Bożymi świadkami, stojącymi przed Nim, których oblicza i słowa głosiłyby Jego straszliwą i wspaniałą obecność³⁵.

Podstawowy przekaz tego tekstu opiera się na uznaniu, że owi świadkowie są „przejawianiem się [...] w ciele”, co czyni ikonostas granicą między tym światem a światem spowitym nimbem świętości, światem leżącym *poza*. Lecz również inne sformułowanie przyciąga naszą uwagę – „straszliwa i wspaniała obecność Boga”. W ikonostasie Jego wielkość i świętość *par excellence* wydają się niemal uchwytnie. Gdyby wierzący byli wystarczająco „uduchowieni” i przepełnieni Bożą obecnością, stworzyliby żywy ikonostas. Bóg, który daje odczuć swoją obecność, nie jest tylko przyjaznym, choć transcendentnym towarzyszem, lecz majestatyczną figurą, która ukazuje się wraz z całą swoją siłą.

Lęk i konsternacja nie zostały całkowicie oddzielone od idei Boga. Każde Jego przedstawienie powinno być postrzegane *raczej* jako Jego przejawianie się niż jako obraz, który jest dziełem człowieka. Mimo że przywołane teksty nie wspominają o bluźnierstwie, to z całą pewnością dają cenne wskazówki, jak bluźnierstwo rozumieć – byłoby to dosłowne przekroczenie granic nakreślonych przez uświęconą metafizykę.

W innym miejscu Florenski idzie nawet krok dalej, uznając perspektywę linearną (zbieżną), a tym samym większość malarskich dokonań ery nowożytnej, za błąd, będący skutkiem uzurpacji, efektem próby przejęcia władzy przez samowolny podmiot. Wszak perspektywa linearna odwraca relację między rzeczywistym a świętym. Wkraczanie świata nadprzyrodzonego do naszego i prymat tego, co święte, nad tym, co światowe, typowe dla „odwróconej” perspektywy ikon, zostaje obalone przez perspektywę linearną, której towarzyszy kapryśność niczym nieskrępowanej podmiotowości. Efektem tego procesu jest religijny chaos:

³⁴ Ibidem, s. 65.

³⁵ Ibidem, s. 68.

Uwolnienie się od perspektywy czy też pierwotne zaprzeczenie jej sile – typowe dla subiektywizmu i iluzjonizmu – dokonuje się za sprawą *religijnej obiektywności i ponadosobowej metafizyki*. Gdy bowiem, z drugiej strony, obecne w zbiorowej świadomości ustabilizowanie religijnej wizji świata i uświęconej metafizyki ulega dezintegracji, ustępując miejsca czysto indywidualnym obserwacjom *jednostki*, czynionym z *jednostkowego punktu widzenia*, wówczas natrafiamy na typową dla podzielonej świadomości perspektywę linearną³⁶.

Religia chrześcijańska jest fenomenem obiektywnym i z pewnością nie licuje z jej charakterem sytuacja, w której jednostki postrzegają ją jako wyraz osobistych poglądów na świat. Religia nie jest czynnikiem sensotwórczym, ale czynnikiem zmysłowym. Świat, w który dosłownie wnika świętość, zostaje wywrócony do góry nogami. Dlatego perspektywa linearna może być postrzegana jako próba usunięcia Boga ze świata, jako absolutne bluźnierstwo. Perspektywa linearna dotyka i rozprasza boską perspektywę. Nowożytność jest zatem – nie tylko w sensie estetycznym – bezbożna. To era permanentnego bluźnierstwa.

5. Bluźnierstwo – *quo vadis?*

Przedstawione przykłady ukazują, jak dalece my, ludzie liberalnego, demokratycznego Zachodu, oddaliliśmy się od tego typu metafizyki. Jesteśmy zaiste „wykorzenieni”, by użyć sformułowania Charlesa Taylora. Od średniowiecza nasza kultura stopniowo odchodziła od swego pierwotnego zakorzenienia. Nic nie wskazuje na to, że proces ten może ulec odwróceniu, chyba że tęsknilibyśmy za kulturową i polityczną katastrofą wywołaną przez mroczne religijne instynkty. Przedstawienie religii w jej historycznych początkach i metafizycznym ugruntowaniu, tak jak widzi ją Florenski, ukazało, jaka przepaść dzieli nas od tego dziedzictwa. Patrząc na problem z tej perspektywy można uznać zagadnienie bluźnierstwa za anachronizm. By ożywić doktrynę bluźnierstwa, musielibyśmy nie tylko zapomnieć o Oświeceniu (to bowiem w Oświeceniu zbrodnia blasfemii zaczęła tracić moc i jęła być powoli zastępowana ochroną religii), lecz także zaznajomić się na nowo z religijnością początków cywilizacji.

Dzisiaj ochrona wyznań i praktyk religijnych stanowi jedno z podstawowych praw człowieka, gruntownie analizowane w sądach. Dużą rolę odgrywają w tym prawodawstwie również paragrafy dotyczące obrazy przedmiotu kultu. Należy jednak stawiać opór tym religiom, które mimo malejącej roli prześladowań za bluźnierstwo w społeczeństwach zachodnich próbują używać tej kategorii do zwalczania rzekomo coraz bardziej agresywnego sekularyzmu. Przykładowo malejąca siła kościołów zdaje się prowadzić do wzmożonej wrażliwości na

³⁶ P. Florenskij, *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*, Matthes & Seitz, Monachium 1989, s. 16.

bluźnierstwo, połączonej z zapominaniem o tym, co muszą znosić niewierzący, innowiercy czy ateiści, gdy kluczową rolę w społeczeństwie zaczynają odgrywać religijne dogmaty i ortodoksja. Wspomniane grupy często postrzegane są jako moralnie ułomne, jako religijni analfabeci, w najgorszym zaś razie – jako przyszli potępieńcy. Co więcej, nie należy zapominać, że potępienie bluźnierstwa przynosi w wielu częściach świata straszliwe, śmiertelne skutki. To niewiarygodnie niebezpieczna broń, zwłaszcza gdy nie ma już doktryny, która mogłaby łagodzić skutki jej używania. Kościół katolicki, wbrew temu, co niektórzy mogą myśleć, oferował niegdyś taką łagodzącą doktrynę. Zniknęła ona jednak wraz z koncepcją Boga, która się na niej opierała. Pamięć o czasach, gdy religia wciąż była sprawą nerwów, powinna zostać tym właśnie, czym jest – pamięcią. Niech będzie jednak czymś jeszcze – ostrzeżeniem.

tłum. Małgorzata Jankowska

Summary

Religion as a question of nerves.

Preliminary considerations on archaeology of blasphemy

In modern Western societies the function of religion has been clearly defined and limited. Or as sociologists of religion would put it: now the role of religion is sub-systemic role. After all, in other regions of the world we find religiously inspired violence, religious interference and excited and enraged masses of fanatical believers whose fiery convictions occasionally lead to wildfires. This is where we encounter the problem of blasphemy or rather, the accusation of blasphemy. It is used as a general-purpose weapon that can mobilise masses for a sacred purpose in the blink of an eye. Our amazement and incomprehension at these sudden outbreaks of hatred can be reduced to an easily identified but rather complex reason: During the long process of modernisation, we have lost the sensual sphere of a “present” religion. Religion has largely become an abstract in our private and social lives. That is what Taylor characterizes as the “Great Disembedding” leading to a “buffered identity.” That process is strongly connected with the abandonment of the archaic world of the sensual religion. We need to understand the difference between s.c. “presence culture” (in which religion preserves its sensual character) and “meaning culture” (which is the culture of hermeneutics and distance to the myth).

Słowa kluczowe: bluźnierstwo, kompetencje religii, kultura obecności, kultura znaczenia, wielkie wykorzenienie

Keywords: blasphemy, competences of religion, presence culture, meaning culture, the Great Disembedding