

Współczesny konflikt między *sanctum a sacrum*, czyli monoteizm w sporze z politeizmem

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

Wiele mówi się we współczesnym piśmiennictwie religioznawczym o „powrocie *sacrum*”. Ten powrót przybiera różne postaci, chciałbym natomiast zwrócić uwagę na to, że przynajmniej w pewnych nurtach myśli postmodernistycznej można mówić o swego rodzaju odnowie myślenia politeistycznego. Oczywiście zupełnie inaczej wyraża się to myślenie we współczesnej kulturze niż w kulturach ludów niepiśmiennych. Chciałbym przedstawić tę debatę, opisując ostre spięcie Emmanuela Lévinasa, który był zarówno filozofem, jak i praktykującym wyznawcą judaizmu, z poglądami naukowców i pisarzy głoszących chwałę *sacrum*. Z tego punktu widzenia francuski filozof przedstawił bardzo radykalną krytykę wszelkich form religijności, które byłyby różne od biblijnego monoteizmu.

Zacznę od przytoczenia jego wypowiedzi, w której występuje on przeciwko kategorii *sacrum*. Co dokładnie rozumiemy pod tym pojęciem, wyjaśnimy sobie za chwilę. Lévinas pisał: *Według judaizmu cel edukacji polega na ustanowieniu relacji między człowiekiem a świętością Boga i na utrzymaniu człowieka w tej relacji. Lecz cały jej wysiłek – począwszy od Biblii aż do zamknięcia Talmudu w VI wieku, poprzez większość jego komentatorów z czasów wielkiej epoki nauki rabinicznej – polega na pojmowaniu owej świętości Boga w sensie, który odcina się od numinotycznego znaczenia tego terminu; w tym właśnie znaczeniu pojawia się on w religiach pierwotnych, w których nowożytni dopatrywali się często źródła wszelkiej religii. Zdaniem tych myślicieli, ovladnięcie człowieka przez Boga, entuzjazm, ma być konsekwencją świętości lub *sacrum* Boga, alfą i omegą życia duchowego. Judaizm odczarował świat, zerwał z ową rzekomą ewolucją religii wychodzącą od entuzjazmu i *sacrum*. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka. Obnaża je jako istotę bałwochwalstwa¹.*

Lévinas powiada, że zafascynowanie *sacrum* wypływa z „niezrozumienia etycznej istoty ducha”. Warto przypomnieć, że dla Lévinasa wierzyć to znaczy wiedzieć, co czynić. Dokonuje on przekładu terminu „religijny” na pojęcia etyczne. Twierdzi, iż zupełnym błędem jest poszukiwanie istoty religii w tym, co współczesna socjologia odkryła w przedlogicznej mentalności Australii i Afryki, a co zyskuje rangę szczególnego doświadczenia religijnego. Lévinas nawiązuje

do wyników badań prowadzonych w ramach nauk religioznawczych zajmujących się w sposób szczególny religijnością „przedlogiczną” – jak to on nazywa – ludów niepiśmiennych. W próbach odtworzenia punktu wyjścia i początków religii upatrywano możliwości odkrycia samej istoty religii. Dla Lévinasa jest to – cytując dosłownie – *obrzydliwość nad obrzydliwościami*. Dlaczego?

Aby odsonić głęboki sens omawianego sporu spróbuję najpierw wskazać, skąd taka doniosłość owego *sacrum* jako kategorii religioznawczej i jaka jest przyczyna tak ostrej reakcji Lévinasa. Mówiąc o *sacrum* w badaniach nad religią, należy wymienić nazwisko Rudolfa Otto i jego książkę *Das Heilige* wydaną w 1917 roku. Otto proponował zastąpienie terminu „Bóg” w opisach religioznawczych terminem *sacrum*. Uważał bowiem, że pojęcie Boga jest bardzo ściśle związane z tradycjami monoteistycznymi, podczas gdy w wielu tradycjach religijnych pojęcie to w ogóle nie występuje, jest więc zupełnie nieużyteczne przy ich opisie. Przedmiotem czci religijnej nie musi być wcale Bóg osobowy, tak więc np. określenie religii jako relacji osobowej pomiędzy człowiekiem z Bogiem jest błędne, a raczej odnosi się jedynie do niektórych tradycji. Co zatem stanowi istotę religii, jej element nieredukowalny, niedający się sprowadzić do innych dziedzin życia ludzkiego? Otto odpowiada: taką kategorią jest *sacrum*. Każda religia stanowi jakieś odniesienie do *sacrum*. Religia zaś ma dwa aspekty: racjonalny i irracjonalny. Dzięki elementowi racjonalnemu, wyrażalnemu w jasnych pojęciach, możliwe jest np. stworzenie teologii. Ale element racjonalny nie wyczerpuje głębi religii, a zatem i istoty *sacrum*, do której się ona odnosi. Zawsze mamy do czynienia z pewną „nadwyżką”. Elementu irracjonalnego nie możemy opisać, ani zdefiniować, ale nie pozostaje on całkowicie poza obrębem poznania, stanowi bowiem przedmiot doświadczenia. *Sacrum* w samym swym rdzeniu jest irracjonalne, przekracza wszelkie próby spojęciowania. Otto wprowadza neologizm *numinosum* od łacińskiego *numen*. Ma on wskazywać na niewyraźny, ukryty element bóstwa (świętości). *Ponieważ ta kategoria jest sui generis doskonała, dlatego, jak wszystko, co pierwotne i podstawowe, nie da się zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać*². Mówiąc o nim można jedynie nakierować czytelnika na ten punkt jego własnej jaźni, który pozwoli dostrzec ów tajemniczy wymiar.

Numen, wyrażający sam rdzeń rzeczywistości sakralnej, jawi się człowiekowi religijnemu w różnych postaciach, ale w każdym wypadku ujawnia człowiekowi jego sytuację w świecie, którą wyraża w „poczuciu zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*). Jest to termin wprowadzony przez Friedricha Scheiermachera, niemieckiego romantycznego filozofa religii. „Poczucie zależności stworzenia” oznacza, że człowiek ma świadomość, iż jest tylko częścią większej całości. Nie on nadaje sens swojemu życiu, nie istnieje sam z siebie i przez siebie. To uczucie całkowitej zależności wywołuje w nim świadomość istnienia wobec czegoś wyższego, jakiejś Rzeczywistości nadającej ład i sens całemu światu.

Kategoria sformułowana przez Rudolfa Otto posłużyła wielu badaczom, wśród których najważniejszym był niewątpliwie Mircea Eliade. Eliade ujmował świadomość *sacrum* jako świadomość istnienia jakiejś wyższej i pełnej rzeczywistości. Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej. Sprzeciwia się obezwładniającej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiek-

tywnych. Chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, a nie w złudzie. Według tradycji hinduistycznej wszystko, co stanowi przedmiot naszego doświadczenia zmysłowego, jest w gruncie rzeczy *mają*, czyli ułudą. Cały wysiłek duchowy, asceza zapoczątkowująca szczególnie proces poznawczy, ma prowadzić od owej złudy do doświadczenia prawdziwego bytu.

Jakie to ma znaczenie dla naszych rozważań? Można byłoby ująć to w następujący sposób: centralną kategorią religijną u Eliadego i bardzo wielu innych badaczy jest owo *sacrum*, które objawia się w różnych postaciach *divinum*, czyli poprzez bogów. *Divinum*, boskość jest tym, co zwiastuje *sacrum*, które stanowi centralną kategorię religijną. Bogowie są tymi, którzy przynoszą nam wieść o prawdziwej Rzeczywistości, w której możemy pokładać nadzieję, albowiem daje ona gwarancję tego, iż świat nie jest chaotyczny, lecz kosmiczny, uporządkowany. Taka byłaby jedna z interpretacji religii niemonoteistycznych.

Ważne dla konfrontacji z poglądami Lévinasa jest podkreślenie, że w tradycji religii skoncentrowanej wokół *sacrum*, którą czasami można określić jako religię kosmiczną, nie dochodzi jeszcze w ogóle do wyodrębnienia się jasnej świadomości osobowego charakteru bytu człowieka. Człowiek jest częstką rzeczywistości, ale częstką, na której spoczywa ogromna odpowiedzialność – przez dopełnianie rytów ma zapewnić kosmiczny ład i trwanie świata. Człowiek nie jest odpowiedzialny wobec drugiego czy za drugiego. Jest odpowiedzialny za to, żeby świat trwał.

Lévinas rozwija swoją filozofię w dyskusji z innym uczniem Husserla, Martinem Heideggerem. Trzeba więc wspomnieć o stosunku Heideggera do problemu *sacrum*, które u niego nazywa się *das Heilige*. Zauważcie, że słowo to jest rodzaju nijakiego, na co wskazuje rodzajnik „das”. Monoteista powie: *der Heilige* czyli „święty”. *Das Heilige* oznacza zaś bezosobową świętość. W bardzo znanym tekście, *Liście o humanizmie*, Heidegger zastanawia się nad jakąkolwiek możliwością mówienia o Bogu i dochodzi do wniosku, że aby odnowić mówienie o Bogu, należy na nowo odkryć prawdę bycia. *Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości można pomyśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości możemy pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo „Bóg”*³. Cóż to znaczy: odkrycie prawdy bycia? Dla Heideggera mamy zdeformowany stosunek do rzeczywistości, dlatego że wszystko traktujemy jako tworzywo, jako materiał. Świat jest dla nas sferą ekspansji, co współcześnie przejawia się w technologicznej próbie przekształcenia świata i podporządkowania go sobie. Przez to zupełnie zapomnieliśmy o samej istocie bycia. Ale możemy do tego powrócić. Jeżeli powrócimy do rozumienia bycia, wtedy odsłoni się przed nami również istota świętości. I dopiero w świetle ponownego odkrycia tej idei świętości możemy pomyśleć o tym, czym jest naprawdę Bóg. Świętość jest w tajemniczy sposób związana najgłębszym wymiarem rzeczywistości, bogowie zaś ją jedynie zwiastują.

Wedle Heideggera *świętość nie jest żadną z właściwości przypisywanych określonej bogu. Sacrum nie jest sacrum, ponieważ jest divinum: dzieje się wręcz przeciwnie – to właśnie dzięki sacrum boskie jest boskie*⁴. Heidegger proponuje wizję odwrotną niż monoteistyczna, gdzie coś jest święte dlatego, że jest boskie, to znaczy jest sposobem, w jaki Bóg się objawia.

W pewnym sensie można byłoby stwierdzić, że podstawowy przedmiot sporu stanowi problem: co jest bardziej źródłowe, bardziej fundamentalne – to, co

boskie czy *sacrum*. W tradycjach monoteistycznych zdecydowanie panuje koncepcja, że *divinum* (*Deus*) objawia się przez *sacrum*. Dokładniej rzecz biorąc, *sacrum* jest tłem, na którym pojawia się samo objawienie, czyli Słowo. Mojżesz ma zzuć obuwie, bo miejsce, na którym stoi, jest święte. Ale to nie świętość miejsca jest istotą przesłania, jakie otrzymał Mojżesz, lecz nakaz pójścia do Egiptu, aby wyprowadzić naród wybrany z niewoli i doprowadzić go do miejsca, które Bóg mu wskaże. Natomiast w tradycji politeistycznej to pierwotne *sacrum* przejawia się w licznych boskich postaciach, Eliade mówi, że staje się widoczne w rozlicznych hierofaniach.

Eliade był poważnym uczonym, historykiem i fenomenologiem religii, ale jego pisma wywarły duży wpływ na szeroką publiczność i niektórych twórców kultury uważających się za rzeczników Ery Wodnika i Nowej Ery (*New Age*). Jest ze zrozumieniem czytany przez niektórych zwolenników postmodernizmu. Tytułem ilustracji chciałbym przedstawić w kilku słowach poglądy niemieckiego postmodernisty, Odo Marquarda. Jest autorem między innymi przełożonego na język polski zbioru rozpraw pod tytułem *Koniec filozofii pierwszych zasad*. Marquard nie wierzy w nagą prawdę, w to, że mamy do niej bezpośredni dostęp. Podobnie jak inni postmoderniści twierdzi, że nie mamy takich narzędzi poznawczych, które mogłyby nam odsłonić samą prawdę. Mamy tylko różne perspektywy, z których spoglądamy na rzeczywistość.

Nie możemy żyć bez mitów. To one dają nam orientację w rzeczywistości, odpowiadają na pewne praktyczne i teoretyczne pytania. Nie należy rozstrzygać, jakie jest ich odniesienie do prawdy. Należy pytać o ich skuteczność. Są wśród nich mity, które leczą, są też mity trujące. Mitem trującym jest zawsze monomit, którego celem jest podporządkowanie sobie wszystkich innych mitów. Jako przykład Marquard podaje obowiązujący od czasów oświecenia mit koniecznego postępu, który narzuca wszystkim ten sam model rozwoju. Mity, które sobie podporządkowują inne mity, są bardzo groźne, mówi Marquard. W kulturze europejskiej takim megamitem był monoteizm judeochrześcijański, który zajął miejsce zdrowego politeizmu. Politeizm miał tę dobrą stronę, że gdy jakiś bóg mi się nie podobał, to mogłem wymyślić sobie innego. W ten sposób mity „trzymały się nawzajem w szachu”. Rzymianie, którzy nie przyjęli chrześcijaństwa, stawiali posązek Chrystusa obok innych i co to komu przeszkadzało? Dlaczego chrześcijanie zniszczyli wszystkie inne bogi? Sytuacja monomityczności w dodatku jest kulturowo zubożająca. *W tym naszym nowym czasie trzeba przywrócić oświeconą polimityczność*. Jej przykładem jest podział władz na sądowniczą, ustawodawczą i wykonawczą. Z monomitycznością mamy do czynienia wtedy, gdy jest jeden król, który jest jednocześnie wszystkim: sam stanowi prawo, sam rządzi i sam sędzi. W naszej kulturze oświeconego postmodernizmu powinniśmy zafundować sobie polimityczność. Wiara w jednego Boga (monoteizm) jest zagrożeniem dla wielości opowieści gwarantującej nam wolność. Wszystkie „mono” będą prowadziły do zaprzeczenia wolności, do totalitaryzmu.

Spróbujmy teraz spojrzeć na to zagadnienie oczyma Emmanuela Lévinasa. Swoją krytykę koncepcji *sacrum* przeprowadza jakby na dwóch płaszczyznach: religijnej i filozoficznej. Zajmijmy się najpierw płaszczyzną religijną. Dla Lévinasa monoteizm żydowski jest religią dojrzałości. Wedle judaizmu celem religijnej edukacji człowieka jest ustanowienie relacji pomiędzy człowiekiem

a świętością Boga i na utrzymaniu człowieka w tej relacji. Termin „świętość” nie będzie tu jednak tożsamy z terminem *sacrum*. Świętość ma charakter zdecydowanie etyczny. Zdaniem Lévinasa pojmowanie tej świętości Boga trzeba odróżnić od – jak sam powiada – numinotycznego znaczenia tego terminu. Odciecenie od numinotycznego znaczenia terminu „świętość” oznacza, że nie można myśleć o Bogu poza kategoriami etycznymi (*numinosum* wykracza poza kategorie moralne). Jeśli się tego nie robi, pozostaje się na poziomie bałwochwalstwa. *Judaizm odczarował świat, zerwał z ową rzekomą ewolucją religii, wychodzącą od entuzjazmu i sacrum. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka.*

Należałoby teraz zapytać Lévinasa dlaczego myślenie religijne, oparte o koncepcje *sacrum* i *numinosum*, jest tak groźne? Usłyszelibyśmy odpowiedź, że przede wszystkim dlatego, że unieważnia związki między osobami. Zwróciłem na to uwagę, mówiąc, że podstawowa powinność człowieka wyznającego religię kosmiczną polega na odpowiedzialności za trwanie świata. Rytualne działanie zmierza ku temu, aby podtrzymać świat w istnieniu, natomiast nie ma tam mowy o odpowiedzialności wobec drugiego. Żydowski monoteizm nie wystawia świętej mocy, *numen triumfującej nad innymi świętymi mocami, lecz mającej jeszcze udział w ich tajnym i tajemniczym życiu. Bóg Żydów nie jest pozostałym przy życiu jednym z bogów mitycznych.* W tym stwierdzeniu Lévinas zdecydowanie przeciwstawia się poglądom Freuda (i nie tylko jego!) na temat genezy monoteizmu, który miał powstać przez „zrastanie” się obrazów wielu bogów, co ostatecznie zaowocowało powstaniem pojęcia jednego Boga. Lévinas nie zgadza się z tym poglądem, twierdząc, że koncepcja Boga jako absolutnie transcendentnego nie jest wynikiem ewolucji religijnej idącej od politeizmu do monoteizmu, lecz wynikiem rewolucji, czyli całkowitej przemiany w myśleniu religijnym. *Monoteizm oznacza zerwanie z pewnym pojmowaniem sacrum.* Lévinas używa tu bardzo mocnego słowa „zerwanie”. *Nie wprowadza hierarchii numinotycznych i rozlicznych bogów, lecz ich neguje.* I tu bardzo ważne zdanie: *Wobec boskości, jaką uosabiają, jest jedynie ateizmem*⁵. Wynika z tego, że monoteizm jest ateizmem. Cóż to znaczy? Ateizm to negacja Boga. Pojawia się pytanie: jakiego Boga? Justyn Męczennik, chrześcijanin z II wieku, pisząc apologię chrześcijaństwa do cezara w Rzymie, powiedział: *My, chrześcijanie, jesteśmy ateistami dlatego, że nie wierzymy w tych bogów, w których wy wierzycie. Nie ma takich bogów. Jest tylko Jeden Bóg, który objawił się w Chrystusie.* W podobnym znaczeniu Lévinas używa terminu „ateizm”. Dodaje również od razu: *Judaizm czuje się w tym miejscu niezwykle bliski Zachodu, to znaczy filozofii.* Zdaniem Lévinasa, podobny proces, jaki przeżyła monoteistyczna myśl żydowska, broniąc jedności Boga, możemy obserwować na gruncie filozofii, która odniosła się krytycznie do mitologii w poszukiwaniu zasady wyjaśniającej świat.

Tutaj już pojawia się specyficzna „apologetyka”, czyli próba obrony judaizmu ze strony Lévinasa. *Nieprzypadkowo dla Żyda edukacja splota się i łączy z kształceniem, a ignorant nie mógłby naprawdę być pobożny! (...) Stąd w całym żydowskim życiu religijnym istotne znaczenie ćwiczenia inteligencji, z pewnością pożytkowanej przede wszystkim dla poznania treści objawienia, Tory.* To bardzo ważne stwierdzenie. Oznacza, że myślenie monoteizmu żydowskiego, jak i krytyczne myślenie filozoficzne, jest bliskie myśleniu ateistycznemu. Więcej nawet,

warunkiem dorastania do pojęcia transcendencji jest podjęcie duchowego ryzyka ateizmu. Trzeba zniszczyć numinotyczne pojmowanie *sacrum*, nawet jeśli niesie to z sobą ryzyko ateizmu. Wypowiada przy tej okazji bardzo paradoksalne zdanie: *Chwała Stwórcy, że powołał do życia istotę, która afirmuje Go po poprzednim zakwestionowaniu i zanegowaniu w powabach mitu i entuzjazmu. (...) Monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu.*

Jak wygląda krytyka pojęcia *sacrum* z filozoficznego punktu widzenia? Warto przypomnieć o rozróżnieniu pomiędzy potrzebą a pragnieniem. Kiedy kieruję się potrzebą, moim celem jest niejako „powrót do siebie”, wzbogacenie siebie przez wchłonięcie jak największej liczby przedmiotów potrzebnych mi do życia. Jeśli gnany przez potrzebę wychodzę poza siebie, to tylko po to, by zaraz do siebie wrócić. Nie dokonuje się tu żaden autentyczny ruch transcendowania. Potrzeby mogą być różne, także z dziedziny religijnej. Rozumiem, że dla Lévinasa w tradycjach religijnych koncentrujących się wokół *sacrum* i *numinosum*, które on nazywa bałwochwalczymi, czy pogańskimi, występuje próba zawładnięcia przez człowieka kierującego się potrzebą również przedmiotem boskim.

Jeśli więc mamy mówić o rzeczywistej transcendencji, konieczna jest zmiana nastawienia. Człowiekiem dojrzałym kieruje nie potrzeba, lecz pragnienie. Odkrywam je w momencie stanięcia w obliczu inności drugiego człowieka, inności, która nie może nigdy zostać przeze mnie zagarnięta. Domaga się uznania. Bardzo piękne są opisy Lévinasa, w których mówi on na przykład o odkryciu inności w doświadczeniu ojcostwa. Syn jako ten sam, co ojciec i całkowicie inny zarazem. Dopiero wtedy, gdy uznam inność i niemożność zawładnięcia twarzą drugiego człowieka, obudzi się we mnie pewna dyspozycja duchowa, w której będę mógł wkroczyć na drogę wiodącą do odkrycia prawdziwej transcendencji. Transcendencja oznacza ruch nieustannego przekraczania siebie i wykraczania ku Temu, który pozostanie dla nas absolutnie tajemniczy i nieuchwytny. Lévinas czerpie inspirację od Kartezjusza. Kartezjusz mówi o odkryciu w sobie idei nieskończoności, która będzie dla niego punktem wyjścia do swoistego dowodu na istnienie Boga: idea ta przekracza wszystko, cokolwiek mógłbym pomyśleć, nie jest zatem moim wytworem, lecz została mi zaszczerpiona przez kogoś wyższego. Dla Lévinasa nie ma możliwości skonstruowania żadnego dowodu istnienia Boga, ale rzeczywiście odkrywam w sobie tę ideę, która jest jakby „gościem”. Jedna z prac Lévinasa nosi tytuł *O Bogu, który nawiedza myśl*. Idea Nieskończoności nie jest moją własnością, nie mogę nią zawładnąć. Wchodzi do mnie z zewnątrz i jakby rozrywa moją myśl. Nieskończoność idei jest nieskończonością dystansu rozciągającego się pomiędzy mną a jej *ideatum*. Nieskończoność nigdy nie zaspokaja, zawsze pobudza. Wydarza się jako pragnienie.

W tradycji chrześcijańskiej Bóg jest tym, który jest naprzeciw, jest tym drugim. Zresztą Martin Buber też w ten sposób opisywał relację do Boga jako JA-TY. Bóg znajdował się naprzeciw, oczywiście był nieuchwytny w sensie zmysłowym, wyobrażeniowym, ale był tym, który jest, który mówi i do którego można się zwracać. W relacjach pomiędzy ludźmi wytwarza się jakaś przestrzeń. Gdy wchodzisz z kimś w dialog, powstaje jakieś „między” osobowe, które Buber nazywał *zwischen*. U Lévinasa nie ma żadnego „między”. Chrześcijanin wierzy,

że gdy idzie do kościoła i modli się, to słowa jego modlitwy wytwarzają jakąś przestrzeń między nim a Bogiem. Wierzy, że jego słowa nie zawisną w powietrzu. Gdzieś jest Ten, który słucha modlitw, choć w sposób niewyobrażalny dla człowieka. Oczywiście jest to podyktowane w chrześcijaństwie całą kwestią wcielenia, czyli faktu, że Syn Boży stał się człowiekiem. U Lévinasa nie ma takiej możliwości. Nie ma żadnego „między” człowiekiem i Bogiem. Lévinas jest przekonany, że żadne wyobrażenie, żaden idol, ani obraz nie mogą towarzyszyć naszemu myśleniu o Bogu. On tylko nawiedza myśl. *Nie mogę myśleć o Bogu inaczej, jak poprzez świadomość powinności wobec drugiego człowieka.* Nie ma innej drogi.

I dlatego pojawia się druga idea, idea Dobra, bardzo ważna dla Lévinasowskiego rozumienia monoteizmu. Dobro, podobnie jak u Platona, jest powyżej wszelkiego bycia i bytu. W jakim znaczeniu możemy powiedzieć o Bogu, że jest dobry? W *najwyższym i bardzo ścisłym sensie: nie obdarowuje mnie dobrami, ale zmusza do dobroci lepszej niż wszelkie dobra, które mógłbym otrzymać.* Żaden atrybut Boga nie ma charakteru wzbogacającego moją wiedzę o Nim (każde poznanie jest formą zawładnięcia przedmiotem), lecz nakazujący. „Bóg jest miłosierny” znaczy: „Bądźcie miłosierni jak On”. Wierzysz, że Bóg jest dobry? Dziel się dobrocią z drugim człowiekiem.

W jakim kierunku zmierza całe myślenie Lévinasa? Można powiedzieć, że dokonuje on specyficznej dekonstrukcji tradycji filozoficznej. Twierdzi, iż filozofia powinna zawiesić wszelkie rozważania natury ontologicznej, czyli te, które mówią o bycie. Ontologia prowadzi do totalitaryzmu. Aby ocalić człowieka, musimy uznać, że filozofią pierwszą jest etyka. Jakiegokolwiek mówienie o Bogu językiem metafizyki: że jest Bytem Najwyższym, Bytem Koniecznym itp., dla Lévinasa nie ma żadnego znaczenia, może przynieść więcej szkody niż pożytku. Nie uznaje on żadnej teologii, bo każda próba poznania Boga byłaby próbą zawładnięcia Nim, niszczyłaby Jego transcendencję. Pojawia się tu ciekawe zdanie: *Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom. (...) Bóg niewidzialny to nie tylko Bóg niewyobrażalny, ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość.* Teologia apofatyczna twierdzi, że szczytem poznania Boga jest świadomość, iż jest On niepoznawalny. Ale dla Lévinasa byłaby to dalsza zabawa słowami. Niewyobrażalny Bóg jest czymś więcej, nie jest po prostu „Innym”, lub „absolutnie Innym”, lecz „Innym niż inny”. Mamy do Niego dostęp jedynie przez czynienie sprawiedliwości drugiemu, bez prawa oczekiwania wzajemności.

Optyką ducha jest etyka – bardzo zwięzłe zdanie. Tym, w czym można naprawdę doświadczyć wymiaru duchowego człowieka, nie cielesnego, ani psychicznego, jest etyka. Powinność wobec sieroty, wdowy i cudzoziemca jest wyższa niż wszystko inne. Lévinas wysuwa tezę, że można ocalić refleksję filozoficzną i metafizyczną, jeśli przełoży się ją na refleksję etyczną. *Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych. Właściwą funkcją religii zaś jest wskazywanie na powinność. Bez znaczenia czerpanego z etyki pojęcia teologiczne stają się puste i formalne.*

Podstawową troską człowieka związaną z *sacrum* była troska o podtrzymanie ładu tego świata. U Lévinasa, tak jak i w każdym monoteizmie, Bóg jest niesłychanie daleki. *Sacrum* właściwie nie interesuje Lévinasa. Być może rozumie je

jako konieczność zachowania szacunku w stosunku do pewnych znaków, które mają lepiej nam uprzytomnić naszą powinność. Trzeba na przykład uszanować świętość szabat. Nie jest ona jednak najważniejszą wartością. Zachowuje się ją po to, abyśmy uprzytomnili sobie, że istniejemy wobec Tego, który nawiedza naszą myśl, budząc wrażliwość i odpowiedzialność za drugiego człowieka. *Wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkiej, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywną postać religii.*

Oczywiście o Lévinasie można mówić długo. Tym razem interesuje nas on jednak jako współczesny przedstawiciel bardzo radykalnego monoteizmu, monoteizmu bez mała zbratanego z ateizmem. Ateizm słusznie niszczy całą tę sakralną, numinotyczną religijność politeistyczną, w której ludzie poszukują jedynie zaspokojenia swoich potrzeb religijnych. Monoteizm może korzystać z tej oczyszczającej mocy ateizmu w podnoszeniu nieredukowalnego wymiaru powinności człowieka, stojącego wobec twarzy drugiego, w której znaleźć można ślad Transcendencji.

Jest paradoksem, że wraz z początkiem nowego tysiąclecia wkraczamy w debatę, która trwa od wieków. Pozostaje kwestią otwartą, w jakim stopniu debata ta jest zauważona przez twórców kultury. Są znaki wskazujące na to, iż postmodernistyczny politeizm staje się coraz bardziej widoczny, ale czy to jest ostatecznie słowo w tej debacie, pozostaje sprawą otwartą.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

¹ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, w: *Trudna wolność*, Gdynia 1992, s. 15.

² R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1993, s. 33.

³ M. Heidegger, *Cóż po poecie?* tłum. K. Woliński, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 168.

⁴ Tamże.

⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, wszystkie dalsze cytaty E. L. pochodzą z tego dzieła.