

Anarcho-Biblioteka  
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



# O bezbożności tak zwanych uczuć religijnych

Piotr Rymarczyk

Piotr Rymarczyk  
O bezbożności tak zwanych uczuć religijnych  
luty 1996

archive.org  
Wydane w "Mać Pariadce" #44 (2/1996)

**[pl.anarchistlibraries.net](http://pl.anarchistlibraries.net)**

luty 1996

Jednym z głównych argumentów, do jakich odwołują się ludzie Kościoła uzasadniając wyższość głoszonego przez siebie światopoglądu nad poglądami ludzi niewierzących, jest teza, że religia reprezentuje „duchowe potrzeby człowieka”. Wizja świata przyjmowana przez ludzi religijnych ma być zatem w jakiś sposób bogatsza — „głębsza” i „wznioślejsza” od sposobu, w jaki doświadcza świat ci, którzy nie wierzą. Teza ta zdaje się znajdować w pewnej mierze potwierdzenie w potocznej świadomości, gdyż sprawy związane z religią w dość powszechnym odczuciu wyrastają ponad trywialną codzienność i emanują specyficznym urokiem czegoś tajemniczego i wysublimowanego.

Kościelni funkcjonariusze, gdyby ich spytać, skąd się bierze ta cechująca przeżycia religijne „wzniosłość” i „głębia”, odpowiedzieliby niewątpliwie, że doznanie tego rodzaju stanów jest nieuchronne, gdy śmiertelny człowiek wchodzi w kontakt z nieskończeniem przerastającym go bóstwem. Osobiście skłaniałbym się ku twierdzeniu, iż źródła owych — trwajmy na razie przy tym terminie — doświadczeń religijnych leżą gdzie indziej, zaś pojęcie „Boga” jest tu jedynie swego rodzaju pasożytniczą naroślą. Tak więc skłonny byłbym utrzymywać, że zbudowana wokół kultu Boga religia — wbrew temu, co sama o sobie twierdzi — nie jest bynajmniej rzeczniczką tego, co nazywa Judzką duchowością, lecz raczej tę duchowość eksploatuje i w konsekwencji unicestwia.

Pracą, w której natura owych legitymizujących władztwo kościołów nad duszami doświadczeń religijnych opisana została w sposób stosunkowo najpełniejszy, jest książka Rudolfa Otto „Świętość”, po raz pierwszy opublikowana w roku 1917. Zdaniem jej autora, dla przeżyć religijnych charakterystyczne jest poczucie zetknięcia się z czymś niewysłowionym, o czym prawdę wypowiadać można jedynie w języku paradoksów. Groza i fascynacja, poczucie cudowności — to dwa współwystępujące sposoby doświadczania majestatu owej niewysłowionej tajemnicy. Źródłem takich stanów psychicznych ma być zetknięcie się z czymś „radikalnie innym” niż nasze codzienne doświadczenia; z czymś, co Otto określa mianem „numinosum”. I to właśnie to „numinosum” — którego postrzeganie ma być niezbywalnym elementem specyficznie ludzkiego sposobu postrzegania świata — zdaniem autora „Świętości” leży u podstaw pojęcia „Boga”. Otto przedstawia „numinosum” jako coś nie poddającego się definicjom; za niewytłumaczalne uważa również to, czemu zetknięcie się z nim rodzi takie, a nie inne stany psychiczne. Dlatego też z pełną otwartością oświadcza, że doświadczenie religijne jest czymś irracjonalnym. Moim zdaniem jednak pewne wyjaśnienia byłyby tu możliwe.

Tak więc dążenie do upowszechnienia doświadczenia wewnętrznego nieuchronnie zakłada dążenie do społecznego wyzwolenia i — vice versa — tylko taki program wyzwolenia jest pełny, który kwestię doświadczenia wewnętrznego bierze pod uwagę. Jak się wydaje, spośród krytyków społeczeństwa kapitalistycznego fakt ten dostrzegli jedynie surrealiści oraz, w pewnej mierze, sytuacjoniści. I jedni i drudzy mówili bowiem o rewolucji, której celem nie miała być zmiana władzy czy podwyżka płac, lecz przewyciężenie mieszczańskiej banalności i przekształcenie życia w fascynującą przygodę.

W społecznościach pierwotnych — gdzie, jak się wydaje, przeżycia religijne były najwyższe — wiązały się one z sytuacjami, w których ludzie wyrwani byli z kontekstu swej normalnej społecznej aktywności. Znajdowało to wyraz w instytucji święta (które Eliade opisuje jako swego rodzaju „wyłom” w normalnym biegu świeckiego czasu), czy w poprzedzającym inicjację rytualnym odosobnieniu. Zresztą nawet dziś w zeświecczonym świecie wielkie święta religijne wyróżniają się w pewien sposób na tle codzienności, a świątynie są miejscami w pewien sposób wyizolowanymi z normalnej codziennej krzątania.

Co ciekawsze jednak, wydaje się, że owe sytuacje wyrwania z kontekstu społecznego — w wyniku osamotnienia bądź znalezienia się w niezwykłych okolicznościach — sprawiają, że nawet osoby nie identyfikujące się z żadną religią doznają stanów podobnych do tych, które opisywał Otto; stanów, w których zdumienie łączy się z uczuciami fascynacji i grozy. Zapewne wszyscy kiedyś ich doświadczyliśmy, gdy, na przykład, wędrowaliśmy samotnie po pustkowiu lub gdy zbudziliśmy się w środku nocy i leżeliśmy w ciemności zdziwieni myślą, jak dziwaczne i kruche jest nasze istnienie.

Być może więc to, co Otto określa mianem „numinosum”, jest po prostu sposobem, w jaki doświadczamy naszego bycia w świecie, gdy wyrwiemy się spod władzy uwewnętrznionych przez nas definicji — które redukcją nas do ról społecznych, a otaczającą nas rzeczywistość do przedmiotu społecznie zalecanych

procedur — i zaczynamy postrzegać siebie i świat w sposób „zdeautomatyzowany”. Tłumaczyłoby to, skąd się bierze owo opisywane przez Rudolfa Otto doświadczenie tajemnicy. O ile bowiem świat społecznie zdefiniowany jest światem banału, w którym wszystko jest oczywiste, bo „tak się żyje”, o tyle w chwili, gdy te funkcjonujące w naszej świadomości definicje ulegają zawieszeniu, trywialna przedtem rzeczywistość nabiera charakteru czegoś świeżego i zadziwiającego, bo znikły nagle wszelkie wyjaśnienia. Szczytową postacią owego stanu jest doświadczenie rzeczywistości jako pozbawionej podstaw, nieskończonej otchłani cudowności i grozy.

Jeśli przeżycie religijne — które odtąd, w ślad za Georgesem Bataillem, będę nazywał bardziej adekwatnie doświadczeniem wewnętrznym — zinterpretujemy w taki właśnie sposób, przestaje się ono nam jawić jako coś irracjonalnego. Przeciwnie: widzimy, że występuje ono wtedy, gdy rozum odrzuca narzuconą mu przez porządek społeczny instrumentalizację i odzyskuje swą autonomię. Przychodzi ono wtedy, gdy przestajemy się ograniczać do zadawania pytań „jak?” (jak skutecznie realizować przyjęte w naszej społeczno-

ści cele?) i zaczynamy zadawać podstawowe pytania „co?” (Kim jesteśmy? Co jest sensem istnienia? Jaka jest natura świata?). Gdybyśmy jednak udzielili na te pytania jakiegokolwiek dyskursywnie ujętej odpowiedzi, z powrotem stoczylibyśmy się do roli narzędzi godzących się na swe zdefiniowane role w uprzedmiotowionym świecie. Jedyna właściwa odpowiedź zawarta jest w samym akcie pytania, a jest nią owo — nieuchronnie wypływające z odkrycia przez nasz umysł własnej wolności — doświadczenie bycia jako niewysłowionej otchłani.

Teza ta pozwala nam spojrzeć w nowym świetle na relacje pomiędzy doświadczeniem wewnętrznym a religią. Tę ostatnią uznać można mianowicie za rodzaj trucu pozwalającego, by sprzeczne z wymogami ładu społecznego doświadczenie wewnętrzne wykorzystać jednak, koniec końców, do owego ładu podtrzymywania. Rytuał religijny — szczególnie w takiej postaci, w jakiej mamy z nim do czynienia w społecznościach pierwotnych — wychodzi naprzeciw tkwiącej w ludzkich umysłach tęsknocie do wyjścia poza trywialną codzienność i w sposób kontrolowany odsłania ukrytą pod powierzchnią ładu społecznego otchłani. Następnie, ponieważ przyzwyczajeni do życia w uporządkowanym świecie ludzie na doświadczenie otchłani reagują przede wszystkim lękiem, rytuał podsuwa im sposób przezwyciężenia owego doświadczenia w postaci mitu, który definiuje porządek wszechświata i kodyfikuje zasady moralne. Ponieważ zaś uczestnicy rytuału stykają się z mitem, gdy są zanurzeni w otchłani, mit bierze na siebie coś z jej cudowności. Mówiąc językiem apologety religijnego zniewolenia, Eliadego, rytuał jest aktem odparcia chaosu i odświeża kosmos (czyli rzeczywistość społecznie zdefiniowaną). Religia reinterpretuje doświadczenie wewnętrzne, kładąc nam widzieć źródło jego cudowności w czymś wobec nas zewnętrznym, jakimś upostaciowanym przez mit czy bóstwo „sacrum”; stawia jednocześnie owo „sacrum” na straży ładu społecznego. Tym samym jednak doświadczenie wewnętrzne oderwane zostaje od sfery duchowej wolności, w której się rodzi — pod pojęciem „ducha”, ogólnie mówiąc, rozumiem tu nieinstrumentalną postać rozumu — i nieuchronnie ulega osłabieniu. Poetyckie i wieloznaczne mity mogły jeszcze przejmować co nieco z blasku Niewysłownego. Wraz jednak z narodzinami i rozwojem społeczeństw klasowych, religia — legitymizująca porządek społeczny, a zarazem wychodząca naprzeciw oczekiwaniom ukształtowanym przez panujący porządek ludzi — siłą rzeczy musiała przybierać postać coraz bardziej represyjną i w coraz większym stopniu upodabniać się do suchego zbioru zakazów i nakazów. W nowożytnym świecie zachodnim, gdzie zjawiska te posunęły się najdalej, mity musia-

ły ustąpić miejsca katechizmom i przypominającym kodeksy kamę rachunkom sumienia. Tym samym jednak związek między religią a doświadczeniem wewnętrznym uległ radykalnemu nadwątleniu i intensywność przeżyć religijnych osłabła. Miejsce ekstatycznych rytuałów zajęła nuda niedzielnych mszy. W ślad za tym procesem wewnętrznego obumierania religii przyszło zresztą kurczenie się zapotrzebowania na jej usługi. Proces rozwoju społeczeństw repressyjnych — dokonujący się przy religii dzielnym współudziale — doprowadził bowiem w końcu do narodzin świata późnokapitalistycznego, w którym instrumentalizacja, narzucana ludzkiej psychice przez panujący porządek, osiąga takie stadium, że ludzie na ogół nie oczekują już żadnych transcendentnych uzasadnień tego, że ich codzienne życie powinno wyglądać tak, jak właśnie wygląda. Dlatego dziś w wysoko rozwiniętych krajach kapitalistycznych funkcje religii przejmują w dużej mierze kreowane przez kulturę masową mody obyczajowe, nie odwołują się już one do żadnego „sacrum”, by usprawiedliwić swe żądania, byśmy ubierali się czy uśmiechali w określony sposób. Ludzkie istnienie zamknięte zostaje w monotonnym kręgu pracy i konsumpcji, wytwarzania i nabywania towarów.

Zwolennicy tradycyjnych wartości czy New Age-owcy krytykują ten późnokapitalistyczny świat jako „materialistyczny” i „bezduszny”, a jako antidotum na jego bólączki proponują powrót w objęcia religii. Nie potrafią bowiem zrozumieć, że religia była jednym z architektów krytykowanej przez nich rzeczywistości oraz, że trywialność i pustka królestwa administrowanej nudy w niemałej mierze narzucały umysłom religijne dogmaty.

A zatem nadzieje na zaspokojenie „duchowych potrzeb człowieka” wiążąc można bynajmniej nie z powrotem do klękania przed „sacrum”, lecz jedynie ze zrealizowaniem najgłębiej pojętej wolności myśli. Ponieważ zaś sposób, w jaki myślimy pozostaje w nierozzerwalnym związku ze sposobem, w jaki żyjemy, dążenie do wolności myśli zakładać musi dążenie do przekształceń społecznych. Duchowej wolności nie sposób bowiem urzeczywistnić w świecie, w którym aby przeżyć, musimy degradować się do roli narzędzi; jest ona wyobrażalna jedynie w takim społeczeństwie, w którym ludzie przestaną być redukowani do ściśle określonych ról społecznych i będą mogli swobodnie kształtować swe życie. Przywodzi to na myśl nawiązujące do „Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych” Marksa teksty Marcusego czy Międzynarodówki Sytuacyjonistycznej, z ich wizją świata, w którym wymuszana przez porządek kapitalistyczny praca — jak i stanowiąca przedłużenie pracy konsumpcja, narzucająca identyczną bierność i podporządkowanie — zastąpione zostaną przez twórczą zabawę.