

Jean-Luc Marion: Idol i ikona

W twarzy Boga idol zwraca nam nasze doświadczenie boskości. Idol nie jest do nas podobny, lecz jest podobny do boskości, którą doznajemy, skupiając to doświadczenie w postać Boga tak, byśmy mogli go widzieć. Idol nie zwodzi, lecz zapewnia boskość. Zapewnia to, co boskie, i nawet wtedy gdy terroryzuje, uspokaja, identyfikując boskość w twarzy jakiegoś Boga. Przypominamy tekst Jeana-Luca Mariona w ramach 396. nr „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Ikona. Czyli Wcielenie oczami Wschodu i Zachodu”.

W przejściu od Boga (*Gott*) do idola (*Götze*) ma miejsce tylko zmiana jednej litery – ostatniej. Niech odstęp, jaki ona uwidacznia, stanie się dla nas problemem, który oddamy w skrócie: z/x. Dlaczego mamy tutaj idola? By móc go ujrzeć i sprecyzować to, na co dziś pada światło zmierzchu, trzeba zarysować funkcję, albo raczej: funkcjonowanie idola. Wymaga to najpierw pewnej ostrożności nie wobec idola, co raczej wobec zbyt łatwej krytyki, jaką powszechnie się na niego kieruje. Idol nie uosabia Boga, a w konsekwencji nie zwodzi jego czciciela, który nie widzi w nim Boga w jego własnej osobie. Wprost przeciwnie, czciciel idola wie, że jest rzemieślnikiem, który pracował w celu nadania Bogu widzialnej postaci (*ειδωλον*) w metalu, drewnie i kamieniu, na który ten się zgadza, by stał się jego obliczem. To, co boskie, nie tworzy idola i nie tworzy siebie jako idola. Czyciel idola ma doskonałą świadomość tego, że to, co boskie, nie pokrywa się z idolem. Cóż więc w nim czci? Twarz, jaką Bóg, albo raczej boskość, zechce w nim odnaleźć. A dokładniej: możliwe, że jest to coś, co człowiek, w państwie lub we wspólnocie, doznaje jako boskie, jako coś boskiego, co poprzedza wszelką twarz i wszelki obraz. Człowiek staje się religijny, przysposabiając twarz

temu, co boskie; człowiek bierze na siebie nadanie rysów tej twarzy, a następnie wymaga od tego, co boskie, by ją ożywiło tak mocno, na ile to możliwe, by stało się w niej jego Bogiem. Kto może zdecydować o autentyczności czegoś boskiego, co w ten sposób dostrzegamy w idolu? Kto może przekreślić postać, w której ludzkość archaicznie rzeźbi jego sylwetkę, po to, by, jak w przypadku *κοῦρος*, przyznać boskości zasadniczą figurę Apollona? Kto może zaprzeczyć, że wybrana boskość zamieszkuje w tym, co wyznaczają kolumny, frontony i przestrzenie świątyni doryckiej? Prostactwo ikonoklazmu wywraca czasami również idole, ponieważ ich nie rozumie, albo lepiej: ich nie widzi. Czy należy zatem przyjąć idola za właściwe oblicze czegoś boskiego? Bez wątplenia, lecz pod warunkiem właściwej oceny natury tej boskości. To do człowieka należy jej doznawanie i utrwalanie. W idolu ludzkie doświadczenie tego, co boskie, poprzedza twarz, jaką owa boskość w nim przybiera. Doznajemy siebie, będąc już usytuowani w obrębie boskości. Formujemy twarz, prosząc boskość, by się w niej rozwinęła, by w niej na nas spoglądała, uśmiechała się i groziła. Idol musi utrwalić boskość oddaloną i rozmytą, zapewniając nas o jej obecności, mocy, dostępności. Tak jak nasze doświadczenie poprzedza twarz boskości, tak nasz życiowy interes z niego pochodzi: idol utrwała boskość w naszym zasięgu, dla interesu, w którym człowiek ze wszystkich stron przytrzymuje boskość. Własnością idola będzie zatem to, że boskość się w nim ustanawia na podstawie doświadczenia boskości dokonanego przez człowieka, który opierając się na własnej medytacji, próbuje zdobyć przychylność i ochronę ze strony czegoś, co wydaje się w nim jakby Bogiem. Idol nie zakłada oszustwa kapłana ani głupoty tłumu (co zgodnie powtarzają pewni autorzy biblijni, jak również poza Ojcami, włącznie z Augustynem, Bayle'em, Fontenelle'em i Wolterem).

Charakteryzuje się on jedynie poddaniem Boga ludzkim warunkom doświadczenia boskości, co do której nic nie dowodzi, by nie była autentyczna. Ludzkie doświadczenie boskości poprzedza idolatryczną twarz. Wypracowana przez człowieka idolatryczna twarz poprzedza jej uposażenie

przez Boga. W idolu boskość przybiera bez wątpienia konkretne oblicze Boga. Jednak ów Bóg zawdzięcza swój kształt rysom, jakie mu nadaliśmy, zgodnie z tym, czego rzeczywiście doświadczamy z boskości. Przy okazji życia i śmierci, pokoju i wojny, miłości i upojenia, ducha i piękna, bezdyskusyjnie doświadczamy niedającego się powstrzymać, umykającego w popłochu źródła boskości, odcyfrowując i odgadując z niego twarze, które modelujemy w taki sposób, by w nich utrwalić tyłuż bogów. Bogowie ci dostosowują się najpierw do nas, albo mniej ogólnikowo: do trybów naszego różnorodnego postrzegania boskości. W twarzy Boga idol zwraca nam nasze doświadczenie boskości. Idol nie jest do nas podobny, lecz jest podobny do boskości, którą doznajemy, skupiając to doświadczenie w postać Boga tak, byśmy mogli go widzieć. Idol nie zwodzi, lecz zapewnia boskość. Zapewnia to, co boskie, i nawet wtedy gdy terroryzuje, uspokaja, identyfikując boskość w twarzy jakiegoś Boga. Stąd bierze się jego zdumiewająca skuteczność polityczna: sprawia, że Bóg jest bliski, opiekuńczy i wiernie zaprzysiężony, utożsamiając się z państwem, pozwala na zachowanie jego tożsamości. Oto powód, dla którego polityka wciąż wzbudza nowe idole, nawet w czasach postpogańskich; „Big Brother”, „Wielki Wódz”, Führer, czy „Człowiek, którego kochamy najbardziej” muszą zostać ubóstwieni: uczynieni bogami, zaklinają boskość, a mówiąc zwyczajnie: zaklinają los. Idolatria nadaje prawdziwą godność kultowi jednostki w postaci boskości swojskiej i oswojonej (a zatem terroryzującej bez niebezpieczeństwa). Idolatryczna pokusa dla starożytnego Izraela zależała zawsze od konieczności politycznych. I odwrotnie, to przede wszystkim polityce nasze czasy zawdzięczają to, że nie brak nam nowych idoli.

Idol dostarcza nam zatem boskości, w czym nas nie zwodzi ani nie rozczarowuje. On nam ją dostarcza aż po ujarzmienie jej dla nas na tyle, na ile on nas w niej ujarzmi. Umowa, jaką zawiera idol, dopomaga nieobecności bogów. To bowiem owej swojskości trzeba przypisać zanik tego, co sakralne, i politeizmu, co definitywnie wytyka kończący się XVII wiek: zmierzch boskości. Niewykluczone, że to nadzwyczaj obfita i polimorficzna deifikacja -

pewniej niż wszelka racjonalistyczna czy chrześcijańska krytyka - unicestwiła grę idola, boskości i bogów. Tym, nad czego wchłonięciem idol pracuje, jest właśnie odstęp i wycofanie się boskości. Czy jednak ustanawiając dostępność boskości w znieruchomiałej, czy wręcz zastygłej twarzy Boga, nie eliminuje się skrycie, choć radykalnie, dumnego wtargnięcia i niepodważalnej inności, które same w sobie stanowią poświadczenie boskości? Przyczyniając się do nieobecności tego, co boskie, idol udostępnia i zapewnia boskość, by wreszcie ją wynaturzyć. Jego wypełnienie kładzie śmiertelny kres boskości. Idol próbuje nas przybliżyć do boskości i ją nam przyswoić. Ponieważ jego czciciel obawia się ateizmu (w pierwotnym sensie: bycia opuszczonym przez bogów [1]), kładzie rękę na tym, co boskie w postaci jakiegoś Boga; jednak uchwyt niweczy to, co chwytą, a pozostaje w nim jedynie zbyt dobrze znany, zbyt poręczny, zbyt bezpieczny amulet. Wszystko układa się tak, by pozwolić na feuerbachowskie przywłaszczenie tego, co boskie: skoro Bóg mi odbija, jak w lustrze, doświadczenie, jakie zdobywam o tym, co boskie, dlaczego nie przywłaszczycie sobie na nowo tego, co przypisuję odbiciu mojej własnej gry? Odwrócenie atrybucji atrybutów (odwrócone połączenie idiomów) zakłada, że te należy rozumieć w takim samym znaczeniu w odniesieniu do Boga i czciciela. Z kolei taka jednoznaczność zakłada, że żaden dystans nie utrzyma idola poza moim zasięgiem. Przypisuję sobie właściwości tego, co boskie, tylko o tyle, o ile te właściwości mogą być wspólne mi i boskości, czyli o tyle o ile, już teraz i na zawsze, boskość przynależy do mojej sfery - tak jak bliski, i przez to pusty, idol. Uznając to, co boskie jako „zdobycz do przywłaszczenia sobie” (Flp 2,6), idol gubi dystans, który jest znakiem rozpoznawczym i uautentyczniającym boskość jako taką - jak coś, co do nas nie przynależy, lecz się nam przydarza. Idolowi – przeciwnie – odpowiada ikona. Czego oblicze daje ikona? „Ikona Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) – mówi o Chrystusie św. Paweł. Ukazuje postać nie jakiegoś Boga, który w tej postaci straciłby swą niewidzialność, by stać się dla nas swojski aż do spoufalenia, lecz Ojca, który o tyle bardziej promieniuje definitywną i nieredukowalną transcendencją, o ile daje ją bez reszty do oglądania w postaci swego Syna. Głębia widzialnej twarzy Syna powierza spojrzeniu niewidzialność Ojca jako taką. Ikona nie

uwidacznia ani ludzkiej twarzy, ani boskiej natury, której nikt nie jest w stanie unaocznić, lecz – jak powiedzieli teologowie ikony – stosunek jednego do drugiego w hipostazie, czyli osobę [2]. Ikona kryje w sobie i odkrywa to, na czym się opiera: na odstępnie pomiędzy tym, co boskie, a jego twarzą. Widzialność niewidzialnego, widzialność, w której niewidzialne daje się zobaczyć jako takie – ikona wzmacnia jedno przez drugie. Odstęp, który je łączy w samej ich nieredukowalności, ustanawia na koniec fundament ikony. Dystans, którego z pewnością nie wolno obalić, lecz który należy rozpoznać, staje się motywem widzenia w podwójnym sensie motywu: staje się zarazem pewną motywacją oraz tematem figuratywnym. Topologię lustra, w której idol odsyłał nam autentyczny, choć zamknięty, obraz naszego doświadczenia boskości, zastępuje typologia pryzmatu: wielość barw rozkłada, lub raczej orkiestruje to, co pryzmat skupia zgodnie z naszą władzą widzenia – światło zwane białym, które takie nie jest, ponieważ pozostaje niewidzialne w chwili, w której czyni widzialnymi wszystkie rzeczy. Zauważmy, że w sztuce ikony skodyfikowane barwy (złoty, czerwony, niebieski, żółty itd.) nie „przypominają” żadnej „rzeczy” zakładanej jako z samej siebie tak ubarwionej; ich obowiązywanie utwierdza się w polu czysto semiotycznym (w tym przypadku: liturgicznym), gdzie wyrażają one wieczność, boskość, chwałę, ludzkość itd. Barwy w żadnym razie nie liczą się jako znaki rzeczy widzialnych, które należałoby uwidocznić, ponieważ te już są dostępne (reprodukcja). Czynią znak, wychodząc od tego, co widzialne, ku nieredukowalnemu niewidzialnemu, które należy stworzyć, sprawić, by wstąpiło w to, co widzialne jako niewidzialne. Ikona ujawnia sama z siebie we właściwy sposób dystans zaślubin, który łączy – nie mieszając – widzialne i niewidzialne, czyli w tym przypadku to, co boskie, i to, co ludzkie. Idol stara się znieść ów dystans przez Boga udostępnionego w nieruchomym utrwaleniu jego oblicza. Ikona zaś ochrania i podkreśla ów dystans w niewidzialnej głębi nieprzekraczalnej i otwartej postaci. Wobec punktu widzenia pragnienia, a zatem obiektu idolatrycznego, wobec obsceniczności Boga – w którego nacisku pokłada się nadzieję, a jednocześnie lęka się, gdy staje się zbyt natarczywy (przez co można prowadzić go według swojego życzenia) – ikona

przeciwstawia rodzaj teofanii negatywnej: postać pozostaje autentycznie nieprzekraczalna (norma i samoodniesienie) w tej mierze, w jakiej w wymiarze głębi otwiera się na niewidzialność, w której dystansu nie znosi, lecz go ujawnia.

Stąd pojawia się pytanie: czy dialektyka ateizmu i pojęcie, które go podtrzymuje, jednocześnie go przekreślając, może mieć decydujący związek z idolem? Pojęcie, tak jak idol, uposaża pozbawioną dystansu obecność boskości jako Boga, który zwraca nam nasze własne doświadczenie lub myślenie w sposób na tyle swojski, byśmy mogli zawsze panować nad jego grą. Chodzi zawsze o to, by wykluczyć obcość boskości za pomocą idolatrycznego filtru pojęcia lub obrazowej koncepcji idola. Funkcję pojęcia „Bóg” należy w tym momencie sprecyzować. Stąd może zrodzić się inne pytanie: czy pojęcie nie mogłoby, również i przede wszystkim, odgrywać roli ikony, w takim sensie, w jakim ikona przedstawia postać niewidzialnego, tak jak „słowa nie są tłumaczeniem czegoś innego, co było przed nimi” [3] (Wittgenstein), lecz samym wypowiedzeniem czegoś, co pozostaje w tej samej chwili na zawsze niewypowiadalne.

Fragment książki Jean-Luca Mariona Idol i dystans wydanej przez Wydawnictwo WAM w przekładzie Wojciecha Starzyńskiego. Publikujemy za uprzejmą zgodą wydawcy.

[1] W tym znaczeniu św. Paweł mówi: „Pamiętajcie, że [...] w owym czasie byliście bez Chrystusa, wyłączeni ze społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei, ateistami bez Boga na tym

świecie" (Ef 2,12). Przekład za BT, zmodyfikowany. Na temat *ἄθεος*, por. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. III (E. Stauffer, art. *θεος*), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 120-122.

[2] Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2009; P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2006, a zwłaszcza C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001

[3] L. Wittgenstein, *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 1999, 191, 48.