

# Leszek Teusz

---

## Erozja wyobraźni religijnej we współczesnej kulturze

---

Sztuka i Filozofia 16, 143-162

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Leszek Teusz

## EROZJA WYOBRAŹNI RELIGIJNEJ WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

„Pojęcie wyobraźni swym bogactwem i ekstensywnością odsłania pole, na które nawet najbardziej sprawny obserwator patrzy nie bez zawrotu głowy”. Te słowa Jeana Starobinskiego z jego studium o historii pojęcia wyobraźni<sup>1</sup> trafiają *in medias res*. Przy każdej bowiem próbie naszkicowania choćby przybliżonego obrazu wielorakich treści oznaczanych pojęciem wyobraźni, stajemy porażeni ogromem i komplikacją wyłaniających się do rozważenia kwestii. Wydaje się ponadto, że zasadnicza trudność w opisie natury wyobraźni płynie nie tyle, czy może nie tylko z wyboru takiej czy innej *strategii hermeneutycznej*, ile bardziej z faktu, że z samej swej istoty wyobraźnia ma charakter na wskroś ambiwalentny, stanowi siłę zasadniczo impulsywną, nieprzewidywalną, wymykającą się pełnej i bezpośredniej świadomej kontroli. Wyobraźnia emanuje bowiem z rdzenia podmiotowości, subiektywizmu, i ma szczególną dynamikę emocji. Ujawnia się jako sfera intencjonalnych wytworów o własnej, osobiwej dla niej, statyce.

Świadectwem tych, wynikających z samej natury wyobraźni, niejasności co do jej cech i wyróżników, a przede wszystkim zaś miejsca, jakie zajmuje w bytowym uposażeniu człowieka wśród różnych władz intelektualnych, poznawczych, zmysłowych, umysłowych oraz trudności z określeniem istoty wyobraźni i powstających w wyniku jej aktywności wyobrażeń, jest tradycja teoretyczna. Tradycja ta pokazuje – jak mówi Paul Ricour – że „moc wyobraźni jest nie tylko władzą wydobywania «obrazów» z naszego doświadczenia zmysłowego, lecz także zdolnością, dzięki której pozwalamy nowym światom kształtować nasze samorozumienie”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Starobinski, „Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni”, *Pamiętnik Literacki* 1972, z. 4, s. 217.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, „Metafora a centralny problem hermeneutyki” (w:) idem, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 279.

## WYOBRAŹNIA – JAK JĄ ROZUMIANO

Wyobraźnia pojawia się od samego początku w najbardziej newralgicznym punkcie wszelkich systemów epistemologicznych i metafizycznych: stanowiła miejsce wspólne przy spotkaniu teorii poznania zmysłowego i umysłowego. W podejmowanych przeto w ciągu wieków próbach odpowiedzi na pytania: co to znaczy, że człowiek poznaje? jak przebiegają różne etapy działania poznawczego, nie tyle w sferze zjawiskowej, ile w aspekcie najgłębszych przyczyn i racji? nieuchronnie pojawić się musiała sprawa wyobraźni, jej funkcji, jaką pełni w złożonym procesie poznania ludzkiego.

Myślicielom starożytnym wyobraźnia jawiła się jako władza pośrednia. Dostrzegali oni jej wartość właśnie w owej roli płaszczyzny mediacyjnej pomiędzy strefą zmysłów a rozumem, między czuciem a myśleniem, między ciałem a duszą. „Wyobraźnia – twierdzi Arystoteles w rozprawie *O duszy* – jest czymś różnym zarówno od postrzegania, jak od myślenia, chociaż nie powstaje ona niezależnie od postrzegania, jak znów bez niej nie ma mniemania. (...) jest tym, przez co – jak powiadamy – powstaje w nas jakiś obraz (...)”<sup>3</sup>. W apriorycznym systemie Platona stróżem wyobraźni stawał się rozum, ponieważ to on zajmuje się ideami, podczas gdy ona jedynie ich niedoskonałymi odbiciami. Filozof przestrzegał przed tworzeniem złudnych wyglądów, które powstają przy udziale pamięciowych odbitek wcześniejszych, prawdziwych lub fałszywych, postrzeżeń oraz mniemań. To, co wyobrażone, nie ma ontologicznego uprawomocnienia ani esencjalnej zawartości właściwej ideom.

W tradycji scholastycznej imaginację zaliczono do tzw. zmysłów wewnętrznych, uaktywniających się w przestrzeni pamięci biernej (*imaginatio sive phantasia*), która jest niejako skarbcem, magazynem wyobrażeń, zespolonych w całości doznań zmysłowych, a której podstawową zdolnością jest możliwość przechowywania wspomnień, jak również ujmowania wyobraźniowych całości, oraz na płaszczyźnie pamięci czynnej (*reminiscentia*), która jest zdolnością wywoływania spostrzeżeń i wyobrażeń na żądanie przypominającego sobie podmiotu.

Można by powiedzieć, że tradycja starożytna i średniowieczna przekazywały wyraźne ostrzeżenie, aby nie ufać wyobraźni, ponieważ stać się ona może źródłem iluzji i kłamstwa, a światło, które z niej emanuje, jest

<sup>3</sup> Arystoteles, „O duszy” (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, przeł. i oprac. P. Siwek, Warszawa 1992, t. 3, s. 118–119; III, 427b–428a.

wtórne i złudne. W sporze: rozum czy wyobraźnia – zdecydowanie opowiadano się po stronie tego pierwszego.

W renesansie rodzi się inna tradycja, która, zabsolutyzowana do uniwersalnego prawa w romantyzmie, rzuci swój cień na wieki następne i w zasadniczym stopniu ukształtuje rozumienie pojęcia wyobraźni oraz rolę, jaką ona odgrywa w życiu człowieka w czasach współczesnych.

Nie miejsce tu, aby ten skomplikowany historycznie i teoretycznie proces szerzej analizować. Zauważmy tylko, że narastająca w tym okresie wokół problemu wyobraźni ożywiona dyskusja, w której biorą udział zarówno filozofowie, jak psychologowie, a także teoretycy twórczości, których kwestia natury wyobraźni zajmuje w sposób coraz bardziej intensywny, owocuje w romantyzmie nie spotykaną dotąd gloryfikacją wyobraźni i rodzi przeświadczenie, że stanowi ona najwyższą władzę i akt duchowy człowieka, że ma nie tylko zdolność odtwórczą i dopełniającą, lecz jest siłą kreacyjną, bardziej rzeczywistą od rzeczywistości. Wyobraźnia nabiera boskiego wymiaru. Coraz powszechniej twierdzi się, że to wyobrażenia są prawdziwym bytem, a nie świat zmysłowo poznawalny<sup>4</sup>. Wyobraźnia zostaje wyniesiona nie tylko ponad poznanie zmysłowe, ale również ponad poznanie racjonalno-dyskursywne, a człowiek, szczególnie artysta, dzięki wyobraźni właśnie, zrównuje się w mocy z samym Bogiem.

Jednak deifikacja człowieka zawsze jest groźna i chociaż początkowo wyrażać się może w euforycznym optymizmie, to później załamuje się pod własnym ciężarem. Przybiera często karykaturalne formy, co gorsza, uważając je za najdoskonalsze i najoryginalniejsze wcielenia najwznioślejszych idei. Ubóstwienie artysty i apoteoza sztuki, zachwyt nad odkrytymi przestrzeniami podświadomości, stają się formami bałwochwalczego kultu, przyczyniającymi się do dewaluacji rzetelnej filozofii i religii oraz deformacją całej kultury<sup>5</sup>.

Sama zaś filozofia również nie jest bez winy. Od Kartezjusza radykalnemu załamaniu ulega realistyczna postawa metafizyczna. Rozerwany zostaje poznawczy związek człowieka ze światem, refleksja filozoficzna staje się analizą lub konstrukcją treści świadomości zwanych ideami, a sam człowiek faktycznym twórcą świata, tym – który stanowi jego ośrodek i ustanawia jego sens. To nowe myślenie Kartezjusza wyraźnie określiło kulturę nowożytną i współczesną, zarówno w płaszczyźnie

<sup>4</sup> P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996, s. 115–116. Tej książce za wdzięczam „istotne rozświetlenie” mojego myślenia o wyobraźni. Wobec jej autora zaciągnąłem istotny dług.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 85.

teoretycznej, jak i praktycznej. Wyznaczyło nową wizję świata i miejsca w nim człowieka, własny sposób odniesienia do Boga i pojmowania samej religijności. Wprawdzie wyobraźnia, jak i wrażenia zmysłowe, jest odrzucana przez Kartezjusza i jego uczniów jako „pani błędów”, ale metoda redukcji wszystkiego do oczywistości stwierdzenia „cogito ergo sum”, alienując świadomość, paradoksalnie, teże samą samoświadomość czyniła symbolem „na obraz i podobieństwo Boże”. Na tej żyznej glebie wyobraźnia, po wypaczeniach pozytywizmu, zatryumfuje z nową siłą.

Obok tego powstawały idealistyczne ontologie (Fichte, Schelling), w których wyobraźnia zaczynała kreować świat realny, uważany odtąd za jej pochodną, za emanację jaźni. Współbrzmiały z tym głosy poetów metafizycznych. Blake, Schelley, Colridge zgodnie twierdzili, że wyobraźnia jest wyższa od rozumu i świadomości, stąd też powinna działać całkowicie autonomicznie, nie podlegając ich kontroli.

W dziejach nowożytnej filozofii zaistniały jeszcze inne fakty, które przyczyniły się do apoteozy wyobraźni: niezwykła płodność systemów ontologicznych, skupiających całą swą energię na teorii modeli rzeczywistości. „(...) ponieważ kontakt poznawczy człowieka z realną rzeczywistością uznano za zerwany w sposób ostateczny, to miejsce rzeczywistości zajmują skonstruowane modele rzeczywistości. I z takimi modelami spotykamy się u Leibniza, Schellinga czy Hegla. I rzecz ciekawa, odrealnienie ludzkiego poznania wypchnąć musi na plan główny wyobraźnię”<sup>6</sup>. Szybko się emancypując i rozwijając, modele rzeczywistości zajmują miejsce realnego świata, zawłaszczają pamięć i wyobraźnię oraz splatają w jedność ekspresję, intuicję i uczucie. Z tych to właśnie źródeł wyrasta groźne również dla naszego wieku przeświadczenie, że „immanentność jest jedyną rzeczywistością”<sup>7</sup>.

Myśl o tym, że świadomość konstituuje świat epistemologii i działania, obecna jest na przykład w systemie Kana. „Przedmioty muszą stosować się do naszego poznania” – twierdził Kant. Pojęcia nie są znakami wskazującymi przedmioty, lecz są strukturą ustanawiającą rzeczywistość. Istnieją formy zmysłowego poznania – kategorie, które nie pochodzą od poznawanej rzeczywistości, lecz przypisane są strukturze naszego aparatu poznawczego, i to one właśnie są warunkiem możliwości poznania doświadczalnego. „(...) tylko w jeden jedyny sposób jest możliwe, żeby oglądanie moje wyprzedzało rzeczywistość przedmiotu i było poznaniem

<sup>6</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>7</sup> R. Bennet, *Les tyrannies de l'intimité*, Paryż 1979 (cyt. za:) S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, s. 38.

a priori: mianowicie jeżeli nie zawiera ono w sobie nic innego jak tylko formę zmysłowości wyprzedzającą we mnie, podmiocie, wszystkie rzeczywiste podniety, którymi zostają pobudzony przez te przedmioty”<sup>8</sup>. Poznanie poprzez sądy syntetyczne *a priori* konstituuje więc *universum* wartości, a synteza pojęciowa powstaje dzięki „schematyzmowi transcendentalnemu”, to znaczy ostatecznie dzięki wyobraźni<sup>9</sup>. Błąd ekspresji immanentnej, wyrażającej się głównie w pomieszaniu sfery twórczości ze sferą poznania niezależnej rzeczywistości świata oraz Boga, wysuwa na plan pierwszy wyobraźnię, która uosabia kreacyjną moc zarówno wobec świata natury, jak i kultury. W ujęciu H. Bergsona wyobraźnia pełni funkcję niejako biologiczną. Fantazjowanie jest reakcją obronną organizmu przeciw destrukcji śmierci, „reakcją natury przeciw rozkładowi inteligencji”<sup>10</sup>.

Wyobraźnia, zyskując we współczesnej kulturze miejsce uprzywilejowane, otwiera nieograniczone w swych możliwościach perspektywy (psychoanaliza Freuda i Junga), tworzy światy alternatywne, a rozkołysana w różne strony – degraduje rozum i jest źródłem powstawania zarówno na swój, jak i na jego temat najrozmaitszych przesądów. Podniesienie wyobraźni do rangi przasady i apoteozowanie jej w człowieku reprezentują w stopniu najczystszych nowożytnych kierunki artystyczne: sztuka abstrakcyjna i surrealistyczna oraz fenomenologia języka poetyckiego Bachelarda.

Żyjemy w epoce **imaginolatrii** – tak brzmi, głoszony nie bez poczucia dumy, manifest współczesnej kultury. Świadome afirmowanie takiego stanu rzeczy to nie tylko nowy program estetyczny, to zmiana kanonów kultury i cywilizacji<sup>11</sup>. Odtąd wyznanie „nie mam wyobraźni” staje się prawie równoznaczne z przyznaniem się do braku rozumu. „Wyobrażać nie znaczy już uczestniczyć w świecie, lecz ścigać swój własny obraz, który może przybierać zmieniające się bez końca formy”<sup>12</sup>.

## WYOBRAŹNIA I RELIGIA – SPOTKANIE EKSCYTUJĄCE

Można by przekornie zapytać: skoro tak „dobrze” ma się sprawa z wyobraźnią, skoro w procesie dziejowym uzyskała ona dla siebie tak

<sup>8</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein i J. Suchorzewska. Warszawa 1960, s. 46.

<sup>9</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1981, t. 2, s. 161–180.

<sup>10</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Kraków 1993, s. 137.

<sup>11</sup> P. Jaroszyński, op. cit., s. 198.

<sup>12</sup> J. Starobinski, op. cit., s. 228.

rozległe sfery wpływów, skąd raptem, gdy chodzi o wyobraźnię religijną, pojawia się u wielu współczesnych myślicieli i twórców, między innymi u Kołakowskiego<sup>13</sup> i Miłosza<sup>14</sup>, słowo *erozja*? Ma ono w sobie wyraźny aspekt dynamiczny, oznacza określone procesy, tendencje i pewne niekorzystne przeobrażenia, zaznaczające się w płaszczyźnie spotkania wyobraźni i religii, nie przesądza jednak o tym, że jest to stan bezpowrotnie dokonanej destrukcji. Takie aktywne rozumienie tego terminu sugeruje przeto, iż dostrzegając to, co złe, nie tracimy z pola widzenia również tego, co dobre i co stanowiąc może źródło nadziei. W zaobserwowanych polach napięć dojrzywać mogą bowiem, jak sądzę, nie tylko ziarna rozkładu i zniszczenia, ale również odżywcze mikroelementy, działające na całość kultury niczym zaczyn w ewangelicznym cieście. Jeżeli zaś wierzymy, że świat pozostaje przez cały czas w ręku Opatrzności, to – jak pisze św. Mateusz Ewangelista – „u Boga wszystko jest możliwe” (Mt 16,26).

Powściągliwość w klasyfikowaniu zaobserwowanych cieni i pęknięć rodzi się też z tego, że – jak pisze Czesław Miłosz – „tak wiele odbywa się równocześnie i tak trudno odgadnąć, co z tego jest tylko powtórzeniem, a co zapowiedzią. Zawilość i kameleonowa zmienność pod pozorami uchwytnych, zdawałoby się, form rozszerza się na całą ziemię i pisać o współczesności to zachowywać się jak ślepiec, który dotykając trąby słonia orzekł, że słon jest długi i wężopodobny. Jedynę, czego jestem pewien, to moje zdziwienie”<sup>15</sup>.

W refleksji nad wyobraźnią religijną wysuwa się na plan pierwszy zagadnienie następujące: czy istnieje wyobraźnia religijna w sensie ścisłym, czy też używając tego określenia mamy po prostu na względzie wyobraźnię, która przebywa w obrębie tego, co religijne? Podobne pytanie stawia J.A. Kłoczowski w kontekście języka religijnego<sup>16</sup>. Wyobraźnia religijna byłaby zatem, analogicznie jak to rozstrzyga autor w wypadku języka religijnego, wyobraźnią, która pojawia się wtedy, gdy człowiek znajduje się w sytuacji religijnej, gdy jego świadomość jest intencjonalnie nastawiona na Boga, gdy dotyka spraw z Nim związanych. **Sytuacja religijna** zawiera w sobie cechy pozwalające odróżnić ją od innych sposobów bycia i zachowania się człowieka. Kłoczowski opisuje ją na

<sup>13</sup> L. Kołakowski, „Cywilizacja na ławie oskarżonych” oraz „Iluzje demitologizacji” (w:) idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 195–213, 215–236.

<sup>14</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994.

<sup>15</sup> Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 1989, s. 207.

<sup>16</sup> J.A. Kłoczowski OP, „Język, którym mówi człowiek religijny...”, *Znak* 1995, nr 12, s. 5.

podstawie rozpoznania dokonanego przez Maxa Schelera<sup>17</sup>. Prymarnym dla pojawiającego się w tym kontekście pojęcia *wyobraźnia* jest przede wszystkim fakt wiary, akt religijny, rozumiany jako akt ludzki, czyli przyjęcie przez człowieka świadomej i celowej postawy, w której wyraża się i ustanawia jego osobowy stosunek do rzeczywistości transcendentnej, do osobowo rozumianego Boga. Przyjęcie takiej supozycji stanowi istotną przesłankę, aby nie pobył w gąszczu wyłaniających się ze spotkania wyobraźni i wiary kwestii, nie wpaść w czyhające pułapki uproszczeń i zbyt pochopnych uogólnień.

Sprawą zasadniczą jest jednak sama użyteczność wyobraźni w doświadczeniu religijnym, w doświadczeniu wiary<sup>18</sup>. Czy wyobraźnia religijna jest dla życia religijnego konieczna? Czy można wierzyć bez wyobraźni? Czy ubóstwo albo wręcz brak wyobraźni religijnej odbija się ujemnie na życiu religijnym, zmienia w istotny sposób jego jakość, czy też przeciwnie, nie ma na nie żadnego wpływu, a nawet ocala je od jakiegoś niebezpieczeństwa? Czy od wyobraźni, jeżeli chodzi o religię, lepiej się trzymać z daleka, czy też można wyznaczyć jakieś kryteria, które by porządkowały odniesienie między wiarą a wyobraźnią, tak aby ich wzajemne spotkanie stało się pomostem ku osiągnięciu nowych jakości?<sup>19</sup> A może racja jest po stronie Simone Weil, która twierdzi, że „wyobraźnia pracuje nieustannie nad zatknięciem najmniejszych bodaj szczelin, przez które mogłaby się przedostać łaska”<sup>20</sup>.

Św. Jan od Krzyża w *Drodze na Górę Karmel* daje następujące rady tym, którzy wstępują na ścieżki prowadzące ku głębszemu życiu wiary: „Jeśli (...) dusza chce dojść do zjednoczenia z Bogiem, musi uwolnić się od tych wszystkich wyobrażeń i pozostawić w mrokach zmysł wyobraźni. Wyobrażenia te bowiem nie mają żadnej zdatności do tego, by być bezpośrednim czynnikiem zjednoczenia z Bogiem, podobnie jak i rzeczy materialne, będące przedmiotem pięciu zmysłów wewnętrznych”<sup>21</sup>. Píše dalej: „(...) konieczną jest rzeczą dla tych, którzy pragną postępować naprzód, umieć oderwać się od tych wszystkich sposobów i działań wyobraźni, w odpowiedniej chwili i okolicznościach, gdyż tego wymaga

<sup>17</sup> Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

<sup>18</sup> Zob. „O wyobraźni religijnej”, *Znak* 1997, nr 2 (numer specjalny).

<sup>19</sup> Tego rodzaju pytania stawiają też autorzy wyżej wspomnianego numeru *Znaku*.

<sup>20</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 148.

<sup>21</sup> Św. Jan od Krzyża, „Droga na Górę Karmel” (w:) idem, *Dzieła*, przeł. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 210.



ich postępowanie<sup>22</sup>, ponieważ „w ten zmysł wyobraźni i fantazji zwykły wdzierać się szatan swymi podstępami raz naturalnymi, to znów nadnaturalnymi. Wyobraźnia bowiem jest jakby bramą i wstępem do duszy, dokąd przychodzi rozum brać lub zostawiać jakby w porcie albo na rynku swego zaopatrzenia. Toteż zawsze Bóg, zarówno jak i szatan, działają tu na wyobraźnię swymi obrazami i formami naturalnymi lub nadprzyrodzonymi, aby ta przedstawiała je rozumowi”<sup>23</sup>.

A oto inne świadectwo na ten sam temat. Św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchownych* często radzi adeptom, aby odwoływali się do wyobraźni, kiedy rozważają życie Chrystusa i prawdy wiary. Powinienes, powiada autor, „widzieć oczyma wyobraźni owe ogromne ognie i dusze jakby w ciałach ognistych. (...) Dotykaniem w wyobraźni dotykać i doświadczać, jak ognie owe dotykają i palą duszę” („Ćwiczenie piąte. Rozmyślanie o piekle”)<sup>24</sup>. Przy kontemplacji Osoby Chrystusa, okoliczności i faktów z życia Mistrza z Nazaretu lub innych osób z *Biblii* św. Ignacy radzi, aby ustalić miejsca tak, jakby się je widziało: „Widzieć osoby wzrokiem wyobraźni, rozważając i kontemplując w szczególności to, co ich dotyczy, i wyciągając jakiś pożytek duchowy z tego widzenia”<sup>25</sup>.

W świetle przytoczonych świadectw zauważyć można, że wyobraźnia w zetknięciu z rzeczywistością wiary odegrać może zarówno pozytywną, jak i negatywną rolę; tę pierwszą, jak się okaże, pod pewnymi warunkami. Warunki są konieczne, aby uchroniły człowieka przed zastawionymi przez wyobraźnię pułapkami. Chrześcijańscy eremicy i mistrzowie życia duchowego podkreślali niejednokrotnie, że ufność pokładana w wyobraźni, bez żadnych zastrzeżeń i czujności, oddaje duszę w królestwo bytów pozornych, pod władzę szatana<sup>26</sup>. Nie wydaje się to niczym niezwykłym. Naturalna względność przynależąca wielu rzeczom, uzależniona jest ostatecznie od celu i sensu wykorzystania mocy, jaka się w nich kryje.

Powróćmy w tym miejscu do pytań sformułowanych wcześniej. Przy wszystkich trudnościach, jakie łączą się z wyobraźnią w kontekście życia religijnego, odpowiedzmy sobie, czy można w ogóle wierzyć bez wyobraźni? Czy w samej wierze jest coś, co uzasadnia jednak konieczność odwoływania się do mocy, którą ona ofiaruje?

<sup>22</sup> Ibidem, s. 212–213.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>24</sup> Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1982, s. 116.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>26</sup> Zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

Fundamentem wiary są fakty, o których mówi Objawienie. Fakty z Historii Zbawienia są jednak w sensie empirycznym i historycznym niedotykalne. Stworzenie świata *ex nihilo*, Wcielenie, Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa oraz sama Jego Osoba są poza zasięgiem bezpośredniej naoczności, a większość z nich, tak jak prawda o zmartwychwstaniu czy tajemnica Trójcy Świętej, w ogóle trudne do przedstawienia. Objawienie Boże, które stoi u podstaw wiary i jest zapisane na kartach Pisma św., poucza nas, że istnieje inny świat, rzeczywistość transcendentna, całkowicie różniąca się od pojęć i miar, które organizują naszą ludzką, ziemską przestrzeń i zasadniczo dla nich niedostępna. Przynosi też myśl o niepojętości Boga, o Jego radykalnej niezależności i odmienności od świata, którego jest Stwórcą. „Boga samego nikt nigdy nie widział”. *Deus est Deus absconditus* („Bóg jest Bogiem ukrytym”). W ramach tych twierdzeń rysuje się prawda o ostatecznej niepoznawalności Boga. I chociaż żywi się przekonanie, że za pomocą rozumu można poznać istnienie Boga i jakoś pośrednio uzyskać prawną wiedzę o Nim, to jednak poznawalność Boga ze stworzeń nie znosi Jego istotowej **niepojętości**. „Istota Boga – czyli Bóstwo – znajduje się poza wszelkim rodzajem i gatunkiem, do których odwołują się nasze definicje – a przeto w żadnej definicji «zmieścić się» nie może. Jeżeli w całym naszym myśleniu o Bogu w kategoriach *esse* dochodzi do głosu analogia bytu – to wskazuje ona o wiele bardziej na niepodobieństwo niż na podobieństwo, o wiele bardziej na nieporównywalność niż na porównywalność Boga do stworzeń (...). Stwierdzenie to odnosi się do wszystkich stworzeń, również porządku duchowego, a w świecie widzialnym również do człowieka, chociaż został on stworzony «na obraz i podobieństwo Boga» (por. rozdz. 1, 26)”<sup>27</sup>. Skrytość Boga sprawia, że na Jego temat tworzymy wielorakie modele hermeneutyczne, by w końcu pokornie wyznać, że jest On, jak mówi Pseudo-Dionizy Areopagita, „ponad wszelkim oglądem i ponad wszelkim poznaniem”<sup>28</sup>. Tryumf święci więc teologia negatywna.

To, co stanowi substancjalną istotę wiary, leży przeto poza granicami rzeczywistości, tak jak my ją pojmujemy w kontekście naszego ludzkiego doświadczenia. Najbardziej adekwatne w tym miejscu jest słowo **Tajemnica**. Tajemnicy nie sposób poznać, wyjaśnić, ale można się do niej

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana Citta del Vaticano 1987, s. 135.

<sup>28</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 176.

zbliżyć, „poczuć ciepło jej promieni”, tu zaś wyobraźnia okazać się może niezwykle użyteczna. Ustanowione przez Gabriela Marcela rozróżnienie między „problemem” a „tajemnicą” ma tutaj istotną wartość. „Problem jest czymś, z czym się spotykamy, co nam zagradza drogę. Cały znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś, tajemnica jest czymś, w co zostaje zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną. Jak gdyby w tej strefie rozróżnienie pomiędzy «we mnie» a «przede mną» przestawało mieć znaczenie<sup>29</sup>.

Przesłanie wiary w stopniu, w jakim dotyczy człowieka, przekracza wszelką aktualność, wydarzeniowość i skończoność otaczających go warunków i jego własnej natury, i projektuje jego egzystencję w stany przyszłe, nie z tego świata, w stosunki nigdy nie widziane i nie zaobserwowane. Dotyczy to w najczystszej postaci rzeczywistości eschatologicznej. Tu najpełniej zaznacza się aktywność wyobraźni. Nauka o ostatecznych rzeczach człowieka i świata odznacza się zapewne najszerszym marginesem swobody, jaki Objawienie zostawiło ludzkiej wyobraźni. Świadczą o tym na przykład artystyczne i literackie obrazy nieba, czyśćca i piekła przekazane nam w formie apokryficznych apokalips i średniowiecznych traktatów, dotyczących losów człowieka i świata przy końcu czasów<sup>30</sup>. Obrazowanie, jako wynik aktywności wyobraźni, która zapuszcza się w eschatologiczne rejony, ożywione jest przeżywanymi przez człowieka stanami nadziei i pragnienia, oczekiwania i tęsknoty, niekiedy zaś lęku, bojaźni i przerażenia. To obrazowanie jest równocześnie przekształcającą się w symbole intuicją, że musi istnieć ostateczny kosmiczny sens wszechświata, jakiś ład dopełniający moje indywidualne istnienie, a także dzieje świata jako całości, nie tylko w sferze ontologii czy metafizyki, ale przede wszystkim w wymiarze aksjologicznym i w odniesieniu do wpisanego w sumienie rozpoznania winy lub zasługi i poczucia sprawiedliwości, pojętej jako nagroda lub kara.

<sup>29</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 86.

<sup>30</sup> Wśród ogromnej ich liczby wymieńmy tylko: *Navigatio Sancti Brendani abbatis, Visio Sancti Pauli, Visio Sancti Petri, Visio cuiusdam pauperulae mulieris, Visio Baronti monachi Longoretensis, Visio Drythelmi, Visio Tnugdali*. Zob. na ten temat: P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalters*, Stuttgart 1981; E.A. Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oksford 1986; J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych tacińskich wizji eschatologicznych*, Wrocław 1995, t.1; idem, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.

Religijność to nie tylko spotkanie z Bogiem, ale również spotkanie z człowiekiem. Zobaczyć świat z innej perspektywy to doświadczyć tajemniczy spotkania. To także jest sprawa wyobraźni. Czyż to, co się działo w spotkaniu, o którym mówi Jan Ewangelista – Jezusa z Nikodemem, nie było również, w jakimś sensie, odwołaniem się do wyobraźni Nikodema? „Jakże się to stanie?” – pyta Nikodem. „Nie mogę sobie tego wyobrazić” – chciałoby się uzupełnić ten dialog o to zdanie. A spotkanie z Samarytanką i historia Abrahama i Mojżesza? Oczywiście, można powiedzieć, że w każdym z tych przypadków czynnikiem decydującym jest kwestia wiary, rozumianej jako zaufanie Temu, kto mówi. Z pewnością. Któż by jednak potrafił doskonale oddzielić zespolone ściśle ze sobą akty rozumowania, intuicji, uczucia i wyobraźni, kształtujące postawę tych, którzy spotkali **Tego, który JEST**.

Myśląc o konieczności wyobraźni w życiu religijnym człowieka, postrzegamy ją w pewnym sensie jako czynnik „nastrojenia”, jak by to określił Martin Heidegger, które czyni osobę wrażliwą na sprawy wiary, otwiera ją na nowe horyzonty i dopełnia wykład wiary, zobiektywizowany w postaci konkretnych prawd, o egzystencjalny wymiar. Heideggerowskie pojęcie nastroju wydaje się tu niezwykle adekwatne, gdyż określa ono pierwotną otwartość bytu, na której fundują się wszelkie sposoby ujmowania siebie i świata: intuicja, myślenie dyskursywne, poznanie naukowe, jako jego rozwinięcie i interpretacje. Idąc dalej tym tropem rozumowania, można by powiedzieć, że istotnym rysem osobowej otwartości, konstytuowanej egzystencjalnie przez nastrojenie, jest również możliwość wiary.

Idzie jednakże o coś jeszcze. Niezwykle trafnie wyraził to ks. Tomasz Węćławski w książce *W teologii chodzi o Ciebie*, którą zaopatrzył w znamienny podtytuł: „Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni”. Autor zauważył, że w doświadczeniu wiary nie stanowi trudności przyjęcie całości najważniejszych faktów, sformułowań i związków. Nie jest nią zatem opanowanie pewnego zakresu wiedzy oraz odwoływanie się do niej. Prawdziwą trudnością jest teologiczne rozumienie. „Między sprawnym posiadaniem pewnej wiedzy – pisze – (i płynącą stąd umiejętnością wyciągania z niej teoretycznych i praktycznych konsekwencji) a rzeczywistym jej rozumieniem zachodzi bowiem różnica. Rozumienie (przynajmniej tam, gdzie chodzi o sprawę wiary) jest mianowicie rzeczywiste dopiero wtedy, kiedy spełnione są dwa warunki: po pierwsze, kiedy jestem w stanie bez nadwyzyczajnego wysiłku wiązać to, co rozumiem, z moim realnym doświadczeniem siebie samego i świata; po drugie, kiedy jestem w stanie również bez szczególnego wysiłku wiązać to,

czego teraz doświadczam i co rozumiem, ze wszystkimi innymi moimi doświadczeniami i z całą dostępną mi istotną wiedzą o sobie samym i świecie”<sup>31</sup>. Węclawski jest zdania, że oba te warunki współcześnie rzadko zostają spełnione. Ich spełnienie wymaga bowiem, w jego mniemaniu, dostępu nie tylko do religijnej wiedzy i nie tylko sprawności w posługiwaniu się nią, ale właśnie wyobraźni teologicznej, która buduje i rozjaśnia świat wiary. Autor zauważa, że skoro teologia zawsze rozumiała siebie samą nie tylko jako poznawanie Boga, ale również jako poznanie Boże możliwe w człowieku, to ta słabość jest najdotkliwszą słabością współczesnej wiary, znacznie groźniejszą niż wszystkie ograniczenia strukturalne i kulturowe. Zdolność odwoływania się do tej wyobraźni, która projektuje równocześnie szczególny sposób widzenia świata, stanowi – w przeświadczeniu autora – decydujący czynnik dla dalszych losów wiary w ogóle.

## WSPÓŁCZESNA WYOBRAŹNIA RELIGIJNA

W nowożytnym namyśle nad wyobraźnią religijną formułuje się rozmaite diagnozy. Najczęściej erozję, która dotyka wyobraźnię religijną, traktuje się jako symptom kryzysu duchowego nowoczesności. Dla Miłosza źródłem nowożytnego kryzysu religijnego jest właśnie kryzys wyobraźni. Sceptycyzm wobec realności prawd wiary sprawia, że ludzie w coraz mniejszym stopniu potrafią przekształcić je w obrazy. Wydziedziczone z przestrzeni i czasu, w sensie kontekstu ożywiającego i nadającego im sens, stają się one coraz bardziej polimorficzne i przekształcają się w czyste abstrakcje. „Ruch bez odniesień – zauważa zaś Miłosz – jest wielką ułudą i realne jest w nim tylko przejście od jednego stanu do drugiego”<sup>32</sup>.

Trudności w wyobrażeniu sobie przez wierzących prawd dotyczących rzeczy nadprzyrodzonych mają, zdaniem autora *Ziemi Ulro*, swoje źródło w tym, że światopogląd naukowy wpierał i wpiera nadal religię z krajobrazu kultury, a ponieważ nie ma pozakulturowego człowieczeństwa, nie ma też pozakulturowego doświadczenia wiary. Więź, jaka istniała między wyobrażeniami religijnymi epok wcześniejszych i panującą wówczas wiedzą naukową a wyobrażeniami religijnymi nowożytności i właściwym dla niej światopoglądem naukowym, to dwa radykalnie różne modele wzajemnej ich koegzystencji. „Kiedy Dante pisał *Boską komedię*, ówczesna kosmologia, astronomia, geografia, teologia wspierały się wzajem-

<sup>31</sup> Ks. T. Węclawski, *W teologii chodzi o Ciebie*, Kraków 1995, s. 7.

<sup>32</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, op. cit., s. 225.

nie. Z chwilą jednak, kiedy cała wiedza zaczęła przechodzić pod zarządek nauki, teologia (...) wszystkie swoje siły zużywała na toczenie bojów opóźniających, nie spostrzegając, że prawdziwe niebezpieczeństwo przychodzi nie z tej strony, z której się go spodziewano. Decydowały nie dyskursy, nie wywody i nawet nie wiara czy niewiara, tylko wyobrażenia o wszechświecie coraz bardziej urabiane przez «światopogląd naukowy». Kiedy tak kształtowany umysł próbował jakoś sobie przedstawić podstawowe kategorie chrześcijaństwa: Stworzenie, Grzech Pierworodny, Wcielenie, Zmartwychwstanie ciał, nie znajdował, wyobraźniowo, żadnego pokarmu<sup>33</sup>.

Konsekwencją ekspansywności racjonalizmu metod naukowych była banicja religii ze świadomości oraz stopniowe uznawanie świata duchowego za fantasmagorię i dziedzinę zwidów i omamień, którymi nie warto się zajmować. Owe upraszczające pojmowanie racjonalności naukowej dobrze oddaje cytat z Davida Hume'a, któremu przecież trudno przypisać w owym pojmowaniu radykalizm reprezentowany przez pozytywistów: „Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy: Czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne dotyczące wielkości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń<sup>34</sup>. Estetyczna oprawa takiej sytuacji nie zmienia faktu, że w ślad za wyparciem, jak to określa Paul Tillich, pojęcia *troski ostatecznej*, nastąpiła demoniczna dewastacja ludzkiej psychiki.

Duchowa nagość odsłania swoje oblicze szczególnie w traktowaniu rzeczywistości śmierci i zanikaniu wiary w nieśmiertelność. Odepchnięta, wyrzucona poza obręb świadomości, nabierając rysów odrażających i złowrogich, śmierć zagubiła swą zdolność zwieńczania życia i nadawania mu sensu. „Chociaż ów człowiek nowożytny – pisze Scheler – «liczy się» ze śmiercią i tysiącrotnie wobec niej się «asekuruje», to jednak śmierć właściwie nie istnieje dlań naocznie; on nie żyje w obliczu śmierci. (...) Nieistnienie śmierci stanowi faktycznie pewien rodzaj negatywnej iluzji świadomościowej nowożytnego typu człowieka. Śmierć nie istnieje nawet jako przedmiot obawy, bowiem jej idea nie budzi obaw (...). Dla nowego typu człowieka śmierć nie jest ani młodzieńcem z opuszczoną pochodnią,

<sup>33</sup> Ibidem, s. 227.

<sup>34</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 200.

ani Parkami, ani kościotrupem. Jedynie ten typ nie znalazł dla niej żadnego symbolu, ponieważ jest ona nieobecna w jego przeżywaniu<sup>35</sup>.

Gloryfikacja ducha naukowego doprowadziła w końcu do tego, co chyba najtrafniej streszcza się w terminie, jaki zaproponował Max Weber – **odczarowanie (Entzauberung)**. Dążąc do uniezależnienia (co zresztą nie wydaje się czymś z gruntu złym) nauki od teologii, zmierzając do ugruntowania przekonania, że wiedza odkrywana w intelektualnych poszukiwaniach nauk szczegółowych anuluje całkowicie i ostatecznie problem tajemnicy i sensowności metafizycznych dociekań, uzależniono niechybnie wypracowywany z takim pietyzmem i gorliwością schemat racjonalności, któremu przyznano uniwersalną użyteczność, w nową sieć przesądów i złudzeń. Rozdarcie stało się już jednak faktem. **Désintéressement** wobec transcendentnego wymiaru życia zaowocować musiało z konieczności uwiędnięciem i obumieraniem wyobraźni religijnej, ponieważ, jak głoszono, traciła ona w coraz większym stopniu przedmiot swojego odniesienia.

To związanie ze sobą obydwu zjawisk: widocznej erozji zdolności do życia w obliczu Boga, doświadczania *numinosum*, i wzrostu zaufania do nauki, jako jedyne go sposobu pojmowania świata, musiało doprowadzić w logicznej konsekwencji do wystąpienia takich zjawisk, jak nihilizm i relatywizm oraz do destrukcji takich pojęć, jak humanizm i antropologia, tożsamość i różnica, prawda i dobro, piękno i wartość. Oddajmy jeszcze raz głos Miłoszowi, który konstatuje: „Zastąpienie dramatu obojętnością – oto co muszę uznać za główną cechę wspaniałych czasów nowych. Rozpacz, krzyki, prawowanie się z Bogiem, zadawanie pytań o rodowód Zła, wszystko to umilkło i zagadnienia, z którymi człowiek borykał się przez milenia, zostały sprowadzone do błąkań się języka, z którego wygnano pojęcie prawdy albo nieprawdy. Razem z «przeklętymi» problemami znikła też zagadka czasu historycznego, a znikła w trojaki sposób. Po pierwsze, zamiast początku i wypełnienia – od Grzechu Pierworodnego do Inkarnacji Boga, po Sąd Ostateczny – wprowadzono samoczynną i przypadkową ewolucję. Po drugie, rozum, który dobrze się zapowiadał i obiecywał, trochę się do tego (wstydliwie) przyznając, rządy filozofów, obrócił się przeciw sobie, wycofując się ze swoich obietnic. Po trzecie, ta mutacja judeochrześcijańskiego czasu ukierunkowanego, od – do, jaką był komunizm, rozpadła się wraz z jego końcem. Czas tedy ukazał się jako pasmo rozwijające się znikąd donikąd. (...) erozja wyobraźni religij-

<sup>35</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 96.

nej, której wynikiem jest ta przemiana dramatu w obojętność, charakteryzuje już całkowicie świecką cywilizację (...)”<sup>36</sup>.

W tej konstelacji zrodził się postmodernizm, w którym doszła do głosu radykalna krytyka wypracowanych przez modernistyczną formację paradygmatów nauki i kultury.

Można by żywić naiwną nadzieję, że demystyfikacja pojęcia racjonalności stanie się dla rozterek naszej duchowej Odysei ocalającym drogowskazem, który ukoi nasz ból i rozdzierającą tęsknotę za Itaką. Można by oczekiwać, że między apoteozą nauki a zakwestionowaniem jej praw do zabierania głosu *ex cathedra* rozciąga się rozległy teren, na którym wyobraźnia religijna znajdzie dla siebie odpowiednie miejsce. Między emocjonalnym stosunkiem wobec racjonalizmu a dyskredytowaniem racjonalności istnieje jednak wiele stanów pośrednich. Odkrywają one głęboko ukryte poziomy bytu, są wtajemniczeniem w nowe odczucie struktury świata, nie mają jednak tej jasności autoprezentacji, aby ustrzec przed nie do końca trafną ich interpretacją i nowymi przesadami. Wzajemna niesprowadzalność do siebie tych wielopostaciowych, zmiennych, niekiedy ambiwalentnych jakości sprawia, że sieć możliwych do zrealizowania scenariuszy, gdy chodzi o wyobraźnię religijną, dodatkowo się komplikuje. Tak jest chociażby w przypadku współczesnej psychologii głębi. Jej zasługi dla odkrycia treści i dynamiki sfery świadomości i nieświadomości są niezaprzeczalne. Szczególnie ważne są sformułowane w jej ramach propozycje C.G. Junga, dotyczące funkcji poznania symbolicznego. Odnosi się jednak wrażenie, że wypracowany przez niego system zdaje się „w dziwny sposób mieszać w swym optymizmie wyobraźni symboliczną świadomość, która jest twórczynią sztuki i religii, z symboliczną świadomością, która tworzy zwykłe złudzenia obłądu, snu i ułomnych aberracji”<sup>37</sup>.

Jung niewątpliwie miał słuszość, przypisując nieświadomości udział w religijnej twórczości wyobraźni. Jednakże złudne jest jego przeświadczenie, że nieświadoma aktywność wyobraźni jest kluczem do całego procesu religijnego symbolizowania. Tworzone przez nieświadomość obrazy nie są bowiem w pełni ukonstytuowanymi symbolami religijnymi, bardziej zaś surowcem, z którego religijny umysł buduje symbole. Aby ten początkowy symbolizm stał się wyrazem religijności, powinien zostać

<sup>36</sup> Cz. Miłosz, „Przedmowa” (w:) O. Miłosz, *Storge*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków 1993, s. 9.

<sup>37</sup> G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 9.



objęty wyraźną, w pełni świadomą intencjonalnością religijną, nie ograniczoną ani do nieświadomości, ani do wyobraźni. Louis Dupré ilustruje to przykładem zaczerpniętym od samego Junga: „Symbol krzyża oddziałuje w sposób szczególnie na wyobraźnię. Jednakże to podświadome przyciąganie nie tłumaczy przyjęcia go jako centralnego symbolu wiary chrześcijańskiej. Szczególne znaczenie krzyża dla chrześcijan polega na jego odniesieniu do ofiary śmierci Jezusa. Potrzebny jest świadomy, religijny «fundament» symbolu, i w wierze historycznej znajduje się go w specyficznym wydarzeniu, które miało miejsce w przeszłości. (...) świadomy fundament nie tłumaczy poświadomej mocy symbolu, a jedynie ją uwidacznia i umożliwia pełne oddziaływanie”<sup>38</sup>.

Symbole religijne nie mogą być więc konstytuowane jedynie przez wyobraźnię. Akt religijny odnosi się do konkretnej rzeczywistości religijnej i jest nie tyle prostym przypomnieniem faktów, które się kiedyś wydarzyły, co uobecnieniem w teraźniejszości prawdy o ich mocy. Żywotność doświadczenia religijnego aktualizuje się w przestrzeni świadectwa i aktywności funkcji anamnezycznej, rozumianej jednak nie jako przywołanie w pamięci zdarzeń minionych (a zatem całkowicie zwaloryzowanych historycznie), bardziej jako prawdy, która zachowuje swoją ponadhistoryczną wartość i sens, zasady zasad, „gdzie następuje – jak mówi Mircea Eliade – pełne objawienie rzeczywistości, dotknięcie sacrum – tego, co «jest» w pełnym tego słowa znaczeniu”<sup>39</sup>. „Wierzmy – czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – nie w formuły, ale w rzeczywistości, które one wyrażają i których wiara pozwala nam «dotknąć»”<sup>40</sup>.

Erozja wyobraźni religijnej, doświadczana przez tych, którzy przyjmują istnienie Rzeczywistości Ostatecznej, ma swoje źródła, jak się wydaje, bardzo często w fakcie, że wyobraźni przypisują oni zbyt daleką autonomię w sferze życia religijnego i przyjmują za prawdziwą każdą postać tworzonych przez nią form. W takiej sytuacji między opowieściami Ewangelistów a fabułą baśni nie ma już zasadniczej różnicy. Niesamowite historie mieszają się z treścią *Biblii*, a główną troską nie jest już poszukiwanie niedwuznacznie pewnej podstawy organizującej całość egzystencjalnego doświadczenia, na której opierałaby się złożona budowla kultury, ale prawo wyrażania siebie, prawo ekspresji. Dla ekspresji zaś, twierdził Croce, odniesieniem pozostaje nie rozum, ale intuicja i wyb-

<sup>38</sup> L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 135.

<sup>39</sup> M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 9.

<sup>40</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 170, s. 52.

rażnia. Intuicja, kierowana prawem subiektywizmu i uczucia, dąży ku temu, aby się wyrazić. Zostaje więc zobrazowana za pomocą wyobraźni. Tym samym zamazuje się różnica między rzeczywistością a nierealnością<sup>41</sup>.

Przesadne dowartościowanie wyobraźni i zafascynowanie przestrzeniami odkrytymi przez psychologiczną refleksję prowadzi wprost do paradoksalnego efektu, w którym odrzucając uproszczenia naiwnego racjonalizmu popadamy w równie groźne niedorzeczności. Zdając sobie sprawę z roli obrazów w doświadczeniu religijnym, wagi przybliżeń, metafor, alegorii i symboli przy oddawaniu nadwyżki znaczenia *sarcum*, transcendującego bezpośrednio dane zmysłowe i wypracowany aparat pojęciowy, odczuwamy pokusę, aby w poznaniu religijnym główną rolę przypisać wyobraźni. Chociaż w symbolizowaniu religijnym, jak zauważa L. Dupré, obrazy są wszechobecne, podobnie jak w ekspresji artystycznej, służą jednak w obydwu przypadkach zupełnie odmiennym celom. Stanowiąc w sztuce rzeczywistość estetyczną, w doświadczeniu religijnym pełnią one funkcję podrzędną, służebną wobec rzeczywistości, którą wyrażają. Nie można im więc przypisywać statusu ostatecznego orzekania, ponieważ oznajmiają one rzeczywistość, która je przekracza, a która mieści się w polu sił działających w kierunku od podmiotu-osoby do przedmiotu-Boga i spraw z Nim związanych. „Ten sam religijny umysł, który tworzy obrazy, zachowuje wobec nich postawę obrazoburczą. Dzisiaj odrzuca jako bożków to, co wczoraj czcił jako ikony”<sup>42</sup>.

Obrazy odgrywają zatem w przedstawianiu treści wiary rolę istotną, ale nie najważniejszą, a o tym współczesny człowiek nierzadko zapomina. Wiara nie jest tylko sprawą wyobraźni, lecz całościową postawą obejmującą wiele uczuć, przede wszystkim zaś angażującą umysł i wolę. Wyobraźnia powinna zatem łączyć z sobą pamięć co do faktu, że istnieje zasadnicza nieadekwatność kształtów, które tworzy w odniesieniu do wyrażanych treści. Zbyt naiwne przywiązanie do skończonych form generowanych przez wyobraźnię, która w końcu nie jest żadnym bytem w sobie, ale władzą konkretnego podmiotu, współdziałającą z pozostałymi władzami, prowadzić może nieuchronnie ku pozostawaniu w świecie zmyślenia, uludy, marzycielstwa i pozorów. W moralnej zaś kwalifikacji – w świecie kłamstwa i fałszu. Nie przybliża to do Boga, wręcz przeciwnie – oddala. W ostatecznym zaś przypadku tworzy religijność nie mającą jasnej idei Boga i tego, co Boskie.

<sup>41</sup> P. Jaroszyński, op. cit., s. 138–139.

<sup>42</sup> L. Dupré, op. cit., s. 135.

Iluzja, że świat wyobraźni jest **światem realnym**, stanowi jedno z największych zagrożeń dla wiary. Czyż przesąd ten nie wzmacnia w nas dodatkowo współczesna cywilizacja mediatyczna oraz wirtualna rzeczywistość, tworzona dzięki możliwościom techniki? Czyż nie ma słuszności w tezie, że erozja współczesnej wyobraźni religijnej to efekt terminowania w szkole czarnoksiężnika, którą zgotowały nam nasze własne wytwory? Wyobraźnia religijna, zdeorientowana w świecie sztucznie kreowanym, w wielości kultur, języków, idei, tradycji i zasad, mamiona blaskiem bijącym z kolorowych szkielek mozaiki „wtórnego świata”, przygląda się sobie z wyraźnym zakłopotaniem. Owa rzeczywistość nowoczesnej „wieży Babel”, pełnej oparów i zwidów subiektywizmu i intrawertyzmu – symptom nekającej nas głębokiej choroby duchowej – tworzy trudne do jednoznacznego zakwalifikowania, a pogłębiające chaos zjawisko, określane jako *new age*. Mnogość, bogactwo i plastyczna wielobarwność symboli i metafor, przesłania tę jedną jedyną tajemnicę, która znajduje się w tle tych wszystkich kształtów, tak że w konsekwencji odrywają się one całkowicie od jakiegokolwiek związku z transcendencją<sup>43</sup>. Świat zaludniają figury, kształty i symbole „owdowiałe po transcendencji”<sup>44</sup>, które nie ukierunkowują już ku żadnej rzeczywistości „ponad”. Po odmowie ewokacji całe potwierdzenie sensu swojego istnienia zakotwiczą w funkcji ornamentacyjnej. Pojęcie ornamentu traktowalibyśmy w takim ujęciu jako coś, co nie niesie w sobie ani z sobą żadnych treści poznawczych, nie jest nasycone żadnym autentycznym znaczeniem, a odgrywa jedynie rolę dekoracji<sup>45</sup>.

Człowiek znalazł się nagle wobec panteonu nowych bóstw i nowych idei, jak kiedyś Apostoł Paweł na ateńskim Areopagu. W tak zorientowanym politeistycznym świecie wyobraźnia religijna jest w stanie schizofrenii i dotkliwie doświadczanego kryzysu tożsamości. W boleśnie przeżywanej próżni wzrasta popularność paranauki, teozofii, okultyzmu

<sup>43</sup> B. Welte, „Modlitwa jako mowa”, przeł. G. Sowiński, *Znak* 1995, nr 12, s. 26.

<sup>44</sup> G. Durand, op. cit., s. 37.

<sup>45</sup> Na temat konieczności rewizji ujmowania pojęcia dekoracyjności z perspektywy opozycji do „właściwego dzieła sztuki” zob. H.-G. Gadamer, „Ontologiczna podstawa okazjonalności i dekoracyjności” (w:) idem, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 156–169. Kwestia ta pojawia się również w innym dziele autora, zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993. Zagadnienie kulturowej degradacji ornamentu podejmuje W. Juszcak, „Występny ornament», czyli o napięciach między sztuką a kulturą” (w:) idem, *Fragmenty. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, Warszawa 1995, s. 151–168.

i sekt, zjawisk „dziwnych” i „tajemniczych”. Własne życzenia bierze się za rzeczywistość, a irracjonalność staje się nową mitologią. Miejsce doświadczenia i obrzędu religijnego zajmują świeckie rytuały. Powstają świeckie soteriologie i nowe „**mity współczesnego świata**”. Mircea Eliade wymienia wśród nich między innymi: mit komunizmu, mit narodowo-socjalistyczny, mit historii i Wielkiego Czasu, zmitologizowany sens spektaklu i aktu lektury<sup>46</sup>.



Erozja wyobraźni religijnej jest faktem. Oczywiście jest jednak również to, że wiary bez wyobraźni pomyśleć nie sposób. Gdybyśmy mogli poznać Boga wprost, wyobraźnia byłaby zbędna. Jest jednak inaczej. W odniesieniu do tego, co Boskie, posługiwać się musimy analogią, metaforą, obrazem i symbolem. Gdzie zatem szukać środków ocalenia? Co mogłoby uzdrowić naruszoną równowagę między wiarą a wyobraźnią i przywrócić życiu religijnemu autentyczność oraz służyć odbudowaniu duchowej integralności osoby?

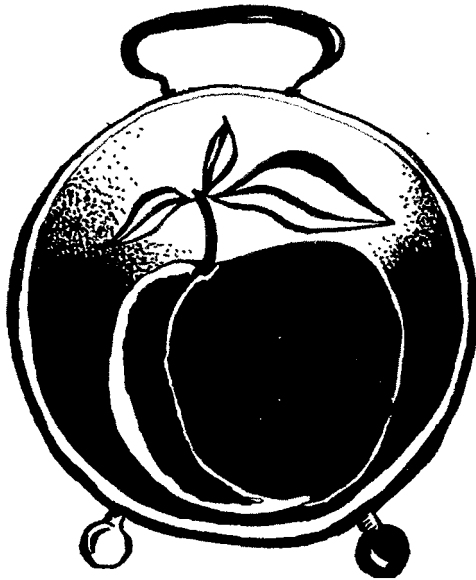
Należałoby konsekwentnie rozróżniać sferę bytowania Boga, człowieka i świata w aspekcie przysługujących każdej z nich kwalifikacji i uposażeń, oddzielić postacie bytów możliwych, intencjonalnych od tego, co posiada realne, konkretne istnienie. Inaczej rzecz nazywając, chodziłoby o rzetelną ontologię i metafizykę. Sprawą decydującej wagi dla chrześcijaństwa, chroniącą je przed różnorodnymi postaciami nowożytnej gnozy, jest ponadto powrót do korzeni historycznych, uzmysłowienie sobie wagi połączenia słowa i obrazu w żywej pamięci tego, że Słowo Boże i Jego współlistotny Obraz stały się poprzez Wcielenie epifanią samego Boga. Stróżem uczucia, namiętności i wyobraźni w drodze ku Boskim przestrzeniom powinien być **kontemplacyjny umysł**. To on, oczyszczony i wypełniony pokorą mądrości powinien im nadawać kierunek i sens.

Tylko to może uchronić przed ideologią „lekkości bytu” oraz jasno uprzytomnić, że religia nie spełnia się wyłącznie w obrębie podmiotowego ducha osoby ludzkiej i nie jest tylko – jak zauważa Martin Buber – procesem wewnątrzpsychicznym, którego wytwory są projektowane na fikcyjną

<sup>46</sup> M. Eliade, „Mity współczesnego świata” (w:) idem, *Mity, sny, misteria*, op. cit., s. 13–28.

płaszczynę, której dusza nadaje charakter rzeczywistości<sup>47</sup>. Religia tworzona bowiem siłą wpisanej w ową projekcję sugestywności nie jest dialogiem z tym, co Boskie, a daje się rozpoznać jedynie jako monolog lub dialog różnych warstw osobowej jaźni. „Posiadane przez rodzaj ludzki – pisze Buber – wielkie obrazy Boga nie rodzą się bowiem z fantazji, lecz z prawdziwych spotkań z prawdziwą mocą i chwałą boską. O ile zmniejsza się zdolność spotkania rzeczywistości od nas po prostu niezależnej, choć dostępnej naszemu zwróceniu się ku niej i oddaniu, o tyle też zmniejsza się ludzka siła ujmowania w obrazach tego, co boskie”<sup>48</sup>.

Komplementarną niejako drogę zaleca Paul Evdokimov: pielęgnacji spontaniczności różnych charyzmatów oraz zrodzonych przez podświadomość obrazów pod warunkiem poddania ich **oczyszczeniu serca i wyobraźni**, ascezie i sublimacji. W ten sposób agresywna idolatria współczesnej kultury zostaje pozbawiona swojej totalizującej siły i ukształtowana zgodnie z proponowanymi przez mistrzów życia duchowego regułami „rozróżniania duchów”<sup>49</sup>.



<sup>47</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisiecki, Warszawa 1994, s. 11.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>49</sup> P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 129.